

ZERSTÖRTE ERFAHRUNG
EINE PHÄNOMENOLOGIE DES SCHMERZES

WITTENER KULTURWISSENSCHAFTLICHE STUDIEN

Band 4

herausgegeben von
Angela Martini und Dirk Rustemeyer

Universität Witten/Herdecke

Christian Grüny

Zerstörte Erfahrung
Eine Phänomenologie des Schmerzes

Königshausen & Neumann

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2004

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlaggestaltung: Oliver Boy

Bindung: RIB GmbH, 97297 Waldbüttelbrunn

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-2877-5

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

In Erinnerung an meine Großmutter Luise

INHALT

VORWORT	9
EINLEITUNG	11
I. DIE ERFAHRUNG DES SCHMERZES: EXPOSITION	27
1. Negativität: Flucht	28
2. Totalisierung: Zerstörung	34
3. Materialisierung	43
II. VON DER EMPFINDUNG ZUM EMPFINDEN	51
1. Empfindung und Intentionalität	53
2. Motorische Physiognomie	73
3. Leiblichkeit	87
III. FLUCHT	101
1. Spektren der Sinne	101
2. Bruch	107
3. Bewegung	115
4. Wahrnehmung	138
IV. ZERSTÖRUNG	149
1. Akuter Schmerz	150
2. Chronischer Schmerz	167
3. Folter	189
V. MATERIALISIERUNG	213
1. Aktualisierung	214
2. Materialisierung	229
3. Systematisierungen: Körper im Plural	236
VI. ALGOPHOBIE UND ALGODIZEE	259
LITERATUR	267
NAMENREGISTER	283

VORWORT

Zum Entstehen und Gelingen dieser Arbeit haben viele auf ganz unterschiedliche Weise beigetragen. Danken möchte ich zuerst einmal jenen, die am unmittelbarsten an ihrer Entstehung beteiligt waren: Burkhard Liebsch für zahllose Anregungen, Förderungen und nicht zuletzt für das Vorbild einer Verantwortung in Denken und Leben. Dirk Rustemeyer für beständige Unterstützung, Hilfe und Ermutigung. Hans-Ulrich Lessing für das Einspringen in der Not. Bernhard Waldenfels und Käte Meyer-Drawe für ihren Rat. Der von Bernhard Waldenfels geleiteten Arbeitsgruppe »Phänomenologie und neuere französische Philosophie« für einen Diskussionskontext, dem ich viele Impulse verdanke.

Meinen Eltern danke ich für einen Rückhalt, ohne den nichts wäre, wie es ist. Meinen Kindern für Grenzen und Halt. Meiner Frau Miriam Boy für die Ermutigung, die Spuren, die sie in dieser Arbeit hinterlassen hat, und den Raum, den sie ihr gegeben hat. Und für die Erstellung des druckfertigen Manuskripts.

Der Fakultät für das Studium fundamentale der Universität Witten/Herdecke danke ich für die finanzielle Unterstützung für den Druck dieses Buches.

EINLEITUNG

Es wäre angesichts unserer Erfahrung vielleicht an der Zeit, die philosophische Dignität der Schmerz Erfahrung zu entdecken, auf die die zeitgenössische Philosophie heute noch mit der gleichen geheimen Verachtung sieht, wie die akademische Philosophie vor dreißig oder vierzig Jahren auf die Todeserfahrung sah.

Hannah Arendt¹

Vom Schmerz soll die Rede sein. Aber was ist das für ein Gegenstand, dessen philosophische Dignität strittig ist und der doch als Thema längst an der Zeit ist? Was hat es mit jener »große[n] Wesenheit, die verdient, in sich selbst und für sich selbst analysiert zu werden«², auf sich? Schmerz ist eine Erfahrung, also ein Geschehen für jemanden. Jede andere Betrachtungsweise ist davon abgeleitet. Er ist eine »Wesenheit« nicht wie eine für sich bestehende Entität, und Leriche's Forderung ist primär darauf zu beziehen, ihn nicht als bloßes Beispiel, als Illustration für etwas anderes zu nehmen. Eine solche Betrachtung verdient der Schmerz nicht nur, er verlangt danach, und über die Forderung nach lindernder Zuwendung hinaus wird der über längere Zeit körperliche Schmerzen Leidende von den Fragen geplagt, was ihm geschieht und warum es geschieht. Dies ist der Ausgangspunkt dieses Buches, das eine phänomenologische Annäherung an die Erfahrung des Schmerzes versucht.

Nun sind, seit Hannah Arendt die zitierten Zeilen schrieb, wiederum beinahe fünfzig Jahre vergangen, und es kann kaum eine Rede davon sein, daß ihre Anregung sonderlich ernstgenommen worden wäre. Zwar ist die Verachtung, mit der auf den Schmerz geblickt wird, geringer geworden; dennoch bleibt er bis heute ein Randthema ohne systematische Bedeutung. Der Impuls, der von den Erfahrungen, von denen Arendt spricht – die Konzentrationslager und der deutsche Vernichtungskrieg –, und von der umfang- und ertragreichen medizinischen Forschung ausgehen könnte, ist von der Philosophie zumindest in dieser Hinsicht nicht aufgenommen worden, und auch das offensichtlich verbreitete Bedürfnis, sich mit diesem sich der medizinisch-technischen Machbarkeit beharrlich widersetzenden Phänomen zu beschäftigen – die unüberschbare Ratge-

¹ H. Arendt, Einleitung, in: H. Broch, Dichten und Erkennen, Essays Bd. 1, Zürich 1955. S. 5-42, hier 20.

² R. Leriche, Chirurgie des Schmerzes, Leipzig 1958. S. 1.

berliteratur spricht hier eine deutliche Sprache –, hat keinen Widerhall gefunden. Diese Vernachlässigung hat Tradition: Zwar gibt es in der Geschichte der Philosophie kaum jemanden, der sich zu diesem Thema nicht geäußert hat, aber in der Regel bleibt es bei marginalen Bemerkungen. Auch umfassende Versuche einer Historie der unterschiedlichen Konzeptualisierungen des Schmerzes haben eher medizinhistorischen Charakter und beginnen zwar in der Antike, lesen aber die gesamte Geschichte vor dem Hintergrund des aktuellen medizinischen Kenntnisstandes. Davon, daß sie der Philosophie einen eigenen bedeutsamen Zugang zubilligen, kann kaum eine Rede sein.³

Dies und die Tatsache, daß sich heute jedes medizinische Grundlagen- oder Überblickswerk mit einem kurzen historischen Abriss schmückt, der oftmals kaum mehr als dekorativen Charakter hat, mag als schlecht getarnte Geschichtsvergessenheit gedeutet werden, ist aber nicht ganz unberechtigt: Auch wenn bestimmte philosophische Vorstellungen lange Zeit Einfluß auf die medizinische Forschung hatten, sind sie heute für diese doch nur noch von antiquarischem Interesse, und einen eigenen philosophischen Diskussionszusammenhang über den Schmerz, in dem auf andere Weise an die antiken Denker angeschlossen werden kann, gibt es bis heute nicht. Was in der Tat kein Wunder ist: Selbst in Denksystemen, in denen Schmerz und Leiden eine wichtige Rolle spielen – hier wäre etwa an Epikur und die Stoa, an Nietzsche und an Schopenhauer zu denken –, kann von seiner wirklichen Erforschung als Erfahrung kaum eine Rede sein. In der Regel wird er wenig überraschend als mehr oder weniger großes Übel begriffen (und gelegentlich in einen Segen umgedeutet), und als primäre Frage gilt die, wie mit ihm umzugehen sei. Die Antworten auf diese Frage bedienen sich moralischer, metaphysischer oder religiöser Kategorien und reichen vom alltagspraktisch unmittelbar einleuchtenden Rat, ihn zu meiden, über die Forderung, ihn zu ertragen, bis zur Anweisung, ihn zu suchen oder zumindest zu kultivieren. Diese Äußerungen sind in unterschiedlichem Grade aufschlußreich, und es ist sicher übertrieben, sie als »die eine oder andere nichtssagende Bemerkung«⁴ abzutun; aufgebaut werden kann jedoch auf sie kaum. Der Er-

³ Keele findet Platons und Aristoteles' aus anatomischer Unkenntnis geborenen Spekulationen »both obscure and fantastic«, hält aber einige ihrer »psychologischen« Einsichten für bedenkenswert (K.D. Keele, *Anatomies of pain*, Oxford 1957. S. 20); Rey spart die antiken Philosophen (anders als Sophokles und Hippokrates) konsequenterweise ganz aus (vgl. R. Rey, *The history of pain*, Cambridge, MA, London 1998).

⁴ So Schmitz über Kant (H. Schmitz, *Der Schmerz als Konflikt in philosophischer Sicht*, in: *Therapiewoche* 42 (1985), S. 4805-4812, hier 4805). Ein knapper Überblick über jene Bemerkungen findet sich im ersten Kapitel.

kenntnisgewinn eines bloßen Kataloges all dieser Bemerkungen, nichtsagend oder nicht, wäre für eine Untersuchung, die ein systematisches Interesse verfolgt, gering und stünde in keinem Verhältnis zum Aufwand.

Heute, wo Untersuchungen der Funktion des Schmerzes innerhalb des lebendigen Organismus oder seines Ortes in der Wahrnehmung in die Biologie und die theoretische Medizin und die Frage nach seinem Sinn eher in die Ratgeberliteratur abgewandert sind, wird der Schmerz in der zeitgenössischen Philosophie – wenn er überhaupt erwähnt wird – in den meisten Fällen als Beispiel, oftmals im Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem herangezogen, wiederum ohne daß weitergehende Erwägungen darüber angestellt werden, was es mit ihm auf sich hat. Paradigmatisch ist hier Descartes' Text *Über den Menschen* von 1632, in dem Schmerz als besonders illustratives Beispiel für körperliche Empfindungen und deren Verarbeitung überhaupt steht⁵ – die Illustration des Jungen, der seinen Fuß ins Feuer hält, schmückt unzählige zeitgenössische Texte. Im 20. Jahrhundert greift Wittgenstein im Zusammenhang mit seinen Reflexionen über den privaten Charakter von Empfindungen und über die sprachliche Bezugnahme auf »innere« Erfahrungen immer wieder auf den Schmerz zurück und ist damit Vorbild für Generationen von analytischen Philosophen; spezifische Bestimmungen dieser besonderen Erfahrung fallen hier eher als Nebenprodukt ab, als daß sie unmittelbar angezielt wären.⁶ Die klassische Phänomenologie hat sich ebenfalls weitgehend bedeckt gehalten; die wenigen Bemerkungen Husserls zum Schmerz wenden sich ihm zwar direkt zu, bleiben aber skizzenhaft und betrachten ihn recht traditionell als nichtintentionales Gefühl.⁷ Einige wenige philosophische Monographien sehr unterschiedlicher Qualität sind zum Thema erschienen.⁸

⁵ Vgl. R. Descartes, *Über den Menschen* [1632] / Beschreibung des menschlichen Körpers [1648], Heidelberg 1969.

⁶ Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Werkausgabe Bd. 1), Frankfurt M. 1984.

⁷ Vgl. Hua XIX/1, S. 406ff.

⁸ Am brauchbarsten sind hier zwei an Ryle und Wittgenstein orientierte Untersuchungen, die von diesen allerdings auch die Fragestellungen erben (vgl. J.L. Cowan, *Pleasure and pain. A study in philosophical psychology*, New York 1968; R. Trigg, *Pain and emotion*, Oxford 1970). Brodniewicz' Text, der sich an einer Art philosophischer Therapeutik versucht, ist wenig hilfreich (vgl. J. Brodniewicz, *Über das Schmerzphänomen; in der Sicht der Philosophie und der ausgewählten Humanwissenschaften: Psychologie und Kulturlehre*, Frankfurt M. u.a. 1994). Ähnliches gilt für den philosophischen Teil von Däükers Buch (vgl. H. Däüker, *Bausteine einer Theorie des Schmerzes. Psychoanalyse – Neuropsychologie – Philosophie*, Münster u.a. 2003). Kurthen ist zwar detailliert und sorgfältig, aber sehr stark exegetisch an Wittgenstein orientiert (vgl. M. Kurthen, *Der Schmerz als medizinisches und philosophisches Problem. Anmerkungen zur Spätphilosophie*, Frankfurt M. 2003).

René Leriche, von dem die Rede vom Schmerz als »große Wesenheit« stammt, war denn auch kein Philosoph, sondern ein Arzt, der noch dazu philosophisches Denken in der Erforschung seines spezifischen Gegenstandes als zu beseitigendes Hindernis betrachtete; der zitierte Satz findet sich in seinem Buch über die »Chirurgie des Schmerzes«. Im medizinischen Zusammenhang irritiert die Rede von einem Phänomen als »Wesenheit«, die in sich selbst und für sich selbst in den Blick zu nehmen sei, umso mehr; in der Regel haben medizinische Abhandlungen nicht die spekulative Kraft, die Leriche's Ausführungen bei aller Nüchternheit auszeichnet – auch wenn man wohl sagen muß, daß die Texte von philosophierenden Medizinern wie Achelis, Buytendijk, v. Weizsäcker und Plügge insgesamt ergiebiger sind als die aus dem Kreis der akademischen Philosophie. Während Schmerz auch in der Medizin oftmals lediglich als besonders geeigneter Ausgangspunkt für die weitere physiologische Erforschung der Wahrnehmung und des nervösen Apparats herangezogen wurde⁹, hat sich hier mittlerweile tatsächlich ein Wandel der Auffassung vom Schmerz als Symptom neben anderen zum Schmerz als Phänomen *sui generis* vollzogen. Die Literatur ist zumal für den medizinischen Laien kaum zu überschauen; dieser kann sich an periodisch reaktualisierte Handbücher halten, die beanspruchen, den aktuellen Wissensstand unter Berücksichtigung eines möglichst breiten Spektrums an Ansätzen und

sophie Ludwig Wittgensteins und zur Leib-Seele-Frage, Würzburg 1984). Von der erklärten Absicht, sich der Erfahrung des Schmerzes zuzuwenden, ist Vettters Buch dem vorliegenden Text nahe; der starke christliche Einschlag führt ihn aber in eine ganz andere Richtung (vgl. H. Vetter, *Der Schmerz und die Würde der Person*, Frankfurt M. 1980). Das »Erfahrungen des Schmerzes« überschriebene erste Kapitel von le Bretons kulturanthropologisch orientierten Buch benennt zahlreiche Motive, die auch in diesem Buch auftauchen werden, ohne sie aber theoretisch aufzuarbeiten oder in einen systematischen Zusammenhang zu bringen (vgl. D. le Breton, *Schmerz. Eine Kulturgeschichte*, Zürich u. Berlin 2003. S. 21ff.). Interessante kürzere Texte versammeln die Schwerpunktheft der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (1999) und des *Journals Phänomenologie* (2003). Neben diesen im engeren Sinne philosophischen Auseinandersetzungen gibt es natürlich zahllose Texte anderer Herkunft.

⁹ Allein die vorherrschenden Methoden (v.a. Vivisektion von Tieren) »presuppose that almost always the sensation traced is that of pain« (K.D. Keele, *Anatomies of pain*, a.a.O., S. 108). Illustrativ ist hier, wie Haller in seiner berühmten Untersuchung von 1752 seine Forschungsmethode beschreibt: »Ich habe alsdann Acht gehabt, ob das Tier durch berühren, spalten, zerschneiden, brennen oder zerreißen, aus seiner Ruhe und seinem Still-schweigen gebracht würde; ob es sich hin- und herwürfe, oder das Glied an sich zöge, und mit der Wunde zückte, ob sich ein krampfhaftes Zücken in diesem Gliede zeigte, oder ob nichts von allen geschähe.« (A. Haller, *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers*, Leipzig 1922. S. 15) Dabei geht es ihm eben nicht primär um eine Erforschung des Schmerzes.

Modellen darzustellen.¹⁰ Auffallend ist dabei der hegemoniale Anspruch: So wie die Physiologie nicht eine bestimmte, sehr spezifische Betrachtungsweise des menschlichen Körpers *als Organismus*, sondern eine Erklärung der Funktion *des menschlichen Körpers* zu liefern beansprucht, zielt auch die theoretische Medizin bei aller Interdisziplinarität auf eine Erklärung *des Schmerzes* und nicht etwa auf ein theoretisches Modell seiner physiologisch und anatomisch erfassbaren Dimensionen. Aus dieser Perspektive ist es erst recht nicht einzusehen, was eine philosophische Auseinandersetzung hier noch beitragen soll.

Dabei markiert dieser Anspruch selbst einen ersten Ansatzpunkt: Aufgabe der Philosophie könnte es hier sein, ihn zu relativieren und die Perspektive um nichtmedizinische Zugänge zu erweitern; schon eine allgemeine Diagnose wie die Degenars ist hier ein erster Schritt, wenn festgestellt werden kann: »[D]ifferent groups of people talk about pain in different terms and in different contexts.«¹¹ Der nächste Schritt müßte dann darin bestehen, sich einen Überblick über diese unterschiedlichen Kontexte – von denen Philosophie und Medizin nur ein Teil sind – zu verschaffen; das ist nun aber bestenfalls kursorisch zu leisten. Marni Jackson bringt die Schwierigkeit eines solchen Unterfangens in einer unglücklicherweise ernst gemeinten Aussage auf den Punkt: »All I had to do was acquire a working knowledge of physiology, neurology, psychology, philosophy, pharmacotherapy, Chinese medicine, molecular biology, and acupuncture while browsing through the canon of Western literature.«¹² Offensichtlich ist das unmöglich, es sei denn, man ist mit einem oberflächlichen Einblick in die genannten Disziplinen und als Ergebnis mit einem bunten Strauß ohne systematischen Anspruch zufrieden, wie ihr Buch ihn bietet.

Das vorliegende Buch geht von vornherein einen anderen Weg: Ohne die spärlichen Äußerungen der Philosophie und die reichhaltigen Forschungsergebnisse der Medizin schlicht unberücksichtigt zu lassen, geht

¹⁰ Vgl. etwa R. Melzack u. P.D. Wall (Hrsg.), *Textbook of pain*, Edinburgh 1994; U. Egle u.a. (Hrsg.), *Handbuch chronischer Schmerz. Grundlagen, Pathogenese, Klinik und Therapie aus bio-psycho-sozialer Sicht*, Stuttgart, New York 2003; ein mittlerweile zum Klassiker avanciertes Überblickswerk bieten R. Melzack u. P.D. Wall, *The challenge of pain*, London u.a. 1996.

¹¹ J.J. Degenaar, *Some philosophical considerations on pain*, in: *Pain* 7 (1979), S. 281-304, hier 282. Degenaar schwankt hier zwischen der Vorstellung, der Begriff Schmerz konstituiere oder suggeriere eine Einheit heterogener Phänomene, und derjenigen, die Vielfalt der unterschiedlichen Zugänge bringe jene Heterogenität der Phänomene allererst hervor.

¹² M. Jackson, *Pain: the fifth vital sign*, o.O. 2002. S. vii.

es mir nicht um die Gewinnung einer Metaperspektive oder um eine diskurstheoretische Untersuchung, sondern um die Aufarbeitung der *Erfahrung des Schmerzes* selbst. Jeder weiß, was Schmerz ist, oder glaubt es zu wissen; einige Versuche einer Schmerzdefinition mögen aber veranschaulichen, wie sehr ein kohärentes Modell dieser Erfahrung fehlt und wie schwierig es zu formulieren ist.¹³ So lautet etwa die wohlerwogene, von einer Kommission erarbeitete Definition der *International Association for the Study of Pain* (IASP): »Schmerz ist ein unangenehmes Sinnes- und Gefühlserlebnis, das mit aktueller oder potentieller Gewebsschädigung verknüpft ist oder mit Begriffen einer solchen beschrieben wird.«¹⁴ Hier sind vier unterschiedliche Bestimmungen im Spiel: unangenehm, Sinn, Gefühl und Gewebsschädigung. Zusätzlich dazu wird mit dem Verweis auf Beschreibungsweisen ein erster Hinweis auf die Rolle der Art der Auffassung für die Erfahrung selbst gegeben. Ein weiteres Beispiel: »Der Schmerz stellt eine Wahrnehmungsqualität dar, deren Sinneseindruck in aller Regel als negativ erlebt wird und jeweils reflexhaft die sofortige Intention hervorruft, den auslösenden Reiz zu unterbinden.«¹⁵ Eine neue Bestimmung kommt hinzu: die Willens- und Handlungsdimension. In einer Informationszeitschrift für Patienten findet sich schließlich die umfassendste, aber auch disparateste Definition: »Schmerz hat in der Form gesteigerten Bewusstseins einerseits Wahrnehmungscharakter, andererseits hat er im Schmerzverhalten, zum Beispiel durch Abwehrbewegungen, einen Willensaspekt. Im Wesentlichen ist Schmerz jedoch ein Gefühlsprozess, ein so starkes Gefühl, dass es auch zu Veränderungen der

¹³ Ähnlich konstatiert Schipperges »die Erfahrung sowohl des Historikers als auch des Arztes und des Patienten, daß wir [...] nirgendwo einen wirklichen Einblick in die Welt des kranken Menschen vermittelt bekamen; daß wir zwar ein bewundernswertes System der Befunde haben, aber keines der Befindlichkeit« (H. Schipperges, *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*, München, Zürich 1985, S. 14). Eben dies versucht er zu leisten. Göbel versucht eine Typologie der unterschiedlichen Definitionsversuche des Schmerzes, die er in am Reiz, an der Reaktion und am Erleben orientierte und in solche einteilt, die den Schmerz über seine unterschiedlichen Komponenten zu fassen bekommen versuchen (vgl. H. Göbel, Über die Schwierigkeit einer umfassenden Definition des Phänomens Schmerz, in: *Der Schmerz. Konzepte, Klinik und Forschung* 2 (1988), S. 89-93). Die im folgenden beispielhaft angeführten Definitionen fallen unter die letzte Kategorie, legen aber ein deutliches Gewicht auf die Erfahrung, die selbst in Komponenten unterteilt wird.

¹⁴ Zit. bei H.G. Schaible u. R.F. Schmidt, Nozizeption und Schmerz, in: R.F. Schmidt u. G. Thews (Hrsg.), *Physiologie des Menschen*, Berlin 261995, S. 236. Melzack und Wall erheben hier zu recht den Einwand, daß die Charakterisierung als »unangenehm« verharmslosend wirkt (vgl. R. Melzack u. P.D. Wall, *The challenge of pain*, a.a.O., S. 45).

¹⁵ V. Lindner, Das Erleben chronischer Schmerzzustände in seiner Auswirkung auf die allgemeine Existenz. Ein kritischer Erfahrungsbericht, in: *Nervenheilkunde* 14 (1995), S. 268-271, hier 268.

Atmung und des Kreislaufs kommen kann.«¹⁶ Zum ersten Mal kommt hier eine spezifische Körpererfahrung ins Spiel.

Das letztgenannte Zitat veranschaulicht die Probleme einer dem Phänomen angemessenen Bestimmung besonders gut: Noch stärker als die ersten beiden, die mit Begriffen von Verknüpfung, zeitlicher Abfolge und Interpretation operierten, trägt die Definition von Müller-Busch der Komplexität des Schmerzes Rechnung. Es ist ein Fortschritt, daß die von der Psychologie des 19. Jahrhunderts aufgeworfene, um nicht zu sagen produzierte Frage, ob der Schmerz ein Gefühl oder eine Empfindung sei, der Vergangenheit angehört¹⁷; gleichzeitig aber fragt man sich doch, wie eine Erfahrung zu verstehen sei, die eine Gefühls- und eine Wahrnehmungs- oder Empfindungsdimension habe und der darüber hinaus noch ein Willensaspekt eigne: Etwas, das einerseits das eine, andererseits das andere, im wesentlichen aber ein Drittes sein soll, erscheint einigermaßen rätselhaft. Das Problem scheint mir hier vor allem darin zu bestehen, daß die traditionellen Begriffe beibehalten werden und mit ihnen ein Phänomen beschrieben werden soll, das sich ihren Kategorisierungen weitgehend entzieht. »Multidimensionalität« ist ein der Sache nicht unangemessener, aber doch recht hilfloser begrifflicher Versuch, der Vielfalt des Phänomens Rechnung zu tragen. Verbunden werden diese disparaten Dimensionen in der Regel allein dadurch, daß sie mit unterschiedlichen Arealen des Nervensystems zusammengebracht, also wiederum auf eine einzige Währung heruntergerechnet werden.¹⁸ Für die Einheit der Erfahrung kann diese Verbindung nicht aufkommen.

Diesem Problem entgehen auch alternative Konzeptionen nicht unbedingt: Schrag, der als Philosoph zur Neurophysiologie große Distanz hält, bemüht sich um eine das traditionelle Verständnis von Innen und Außen, Wahrnehmung und Gefühl ablösende neue »root metaphor« für die Erfahrung und greift schließlich, sich vor allem an Merleau-Ponty anlehnd, zu derjenigen des Feldes. Er schreibt: »The field metaphor provides access to an understanding of pain in its lived and undivided concreteness as a configuration of sensation, feeling, emotion, memory,

¹⁶ H.C. Müller-Busch, Vom Sinn und Unsinn der Schmerzen, in: *Medizin individuell* 7(2002), S. 8-9, hier 9.

¹⁷ Vgl. dazu ÜS, S. 112ff.; K.D. Keele, *Anatomies of pain*, a.a.O., S. 128ff. Daß das klassische Modell des Schmerzes als Empfindung mit darauf folgender Gefühlsreaktion in bestimmten Kontexten immer noch eine Rolle spielt, wird sich noch zeigen; vgl. Kap. III.3.

¹⁸ Vgl. R. Melzack u. P.D. Wall, *The challenge of pain*, a.a.O., S. 191ff.

imagination, and conception.«¹⁹ Wie es hier ausgeführt ist, erscheint dieses neue Modell kaum weniger problematisch als das alte, indem es zwar von ungeteilter Konkretheit spricht, diese aber umgehend wiederum in ein Konglomerat disparater Bestimmungen auflöst.

Kann man die Erfahrung des Schmerzes tatsächlich nicht anders zu fassen bekommen als über eine solche Zusammenstellung? Muß man grundsätzliche Zweifel an der Rede von *der* Erfahrung *des* Schmerzes anmelden? Ist die Verwendung des Singulars in beiden Fällen überhaupt gerechtfertigt? Die Diagnose von Ronald Melzack, einem der Pioniere der medizinischen Schmerzforschung, stimmt wenig optimistisch: »It is now evident that the word ›pain‹ refers to an endless variety of qualities that are categorized under a single linguistic label, not to a specific, single sensation that varies only in intensity.«²⁰ Zur Multidimensionalität käme also noch eine Vielgestaltigkeit hinzu, die das Feld endgültig unüberschaubar macht. Was kann man angesichts dessen tun? Sich darauf beschränken, einen Katalog der Erfahrungen in ihren Dimensionen aufzustellen und innerhalb dessen begrenzte Systematisierungsversuche zu unternehmen? Oder sollte man sich konsequent auf eine bestimmte Schmerzerfahrung beschränken und so über sehr bedingt verallgemeinerbare Aussagen nicht hinausgehen? Oder darf man mit philosophischen Allgemeinheitsanspruch jenes offenbar heterogene Feld gewaltsam vereinheitlichen, um die Erfahrung auf den Begriff zu bringen? Keine dieser Alternativen ist sonderlich attraktiv, und am produktivsten dürfte es sein, einen Weg zwischen diesen Extremen zu versuchen.

Es wäre anmaßend, zu glauben, man könne dabei die Probleme, mit denen sich Theoretiker und Forscher auseinandergesetzt haben und auseinandersetzen, restlos aus dem Weg räumen und dabei die Frage abschließend beantworten, was der Schmerz denn nun wirklich ist; auch ist es illusorisch, auf eine Bestimmung zu hoffen, die alle Schmerzerfahrungen in all ihren Facetten abdeckt. Der vorliegende Versuch einer Aufarbeitung der Erfahrung des Schmerzes soll daher unter zwei Leitfragen stehen, und zwar zum einen unter derjenigen, *was im Schmerz erfahren wird*. Eine solche Formulierung impliziert, daß von einer Erfahrung nicht nur des Schmerzes, sondern auch im Schmerz gesprochen werden kann, daß der Schmerz also keine stumme, in sich verharrende Gegebenheit ist, sondern selbst welterschließende Kraft hat – was nicht bedeuten muß,

¹⁹ C.O. Schrag, Being in pain, in: V. Kestenbaum (Hrsg.), *The humanity of the ill. Phenomenological perspectives*, Knoxville 1982. S. 101-124, hier 116.

²⁰ R. Melzack, *The McGill Pain Questionnaire: major properties and scoring methods*, in: *Pain* 1 (1975), S. 277-299, hier 278.

daß es sich bei jenem Was um einen Gegenstand handelt, daß Schmerz also ein Objekt hat, auf das er sich bezieht, und auch nicht, daß Schmerzerfahrungen vollkommen gleichförmig gedacht werden müssen: Innerhalb der großen Rubriken, unter die die Dimensionen jener Erfahrung gebracht werden sollen, werden sich grundlegende Differenzierungen als unumgänglich erweisen. Dennoch erlaubt sie es, die grundlegende zweite Frage zu stellen, *wie es ist, Schmerzen zu haben*, ohne sich auf eine Kasuistik der Schmerzerfahrungen einlassen zu müssen, die ein breites Spektrum unterschiedlicher Erfahrungen kaum mehr auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen vermöchte.

Aber, so mag eingewandt werden, die obige Formulierung muß zumindest ergänzt werden: Nicht alles, was hier über den Körper, die Welt und die eigene Person erschlossen wird, wird *im Schmerz* erfahren, wenn damit lediglich die Leidenssituation selbst angesprochen werden soll. Bei sehr starken Schmerzen mag es hier zu einem Zusammenbruch der Erfahrung selbst kommen, so daß schlechthin nichts mehr neben einem Schmerz bestehen kann, der in diesem Moment auf keine Weise über sich hinausweist und dem insofern nur schwerlich eine Bedeutung abgepreßt werden kann. Sobald er nachläßt, verändert sich die Situation insofern, als ein distanzierender Blick auf die Erfahrung wieder möglich wird, und auch diesem Blick erschließt sich manches. Eher als von einer Erfahrung im Schmerz ließe sich hier von einer *am Schmerz* sprechen. Und auch in weniger dramatischen Situationen alltäglicherer Schmerzen ist es oftmals nicht der Schmerz selbst, der hier erschließend wirkt, sondern die neben ihm fortlaufende Reflexion, so daß wir es auch hier mit einer Erfahrung am Schmerz zu tun haben.

Dieser Einwand ist nicht von der Hand zu weisen. In der Tat: Es gibt einen Unterschied zwischen der unmittelbaren Erfahrung des Schmerzes und einer Erfahrung, die nicht in ihm aufgeht, sondern an ihn anschließt, ohne notwendigerweise zeitlich von ihm getrennt zu sein. Insofern selbst in extremen Erfahrungen wie der Folter die Distanz zu sich selbst und der Situation nur momenthaft vollständig verloren geht, bewegen auch sie sich ständig auf der Grenze zwischen den beiden. Das Verhältnis der Erfahrung im Schmerz zu jener am Schmerz ist aber nicht das einer gelebten Erfahrung zu ihrer ausdrücklichen Reflexion, und es wäre abstrakt, die Aufarbeitung des Schmerzes auf die reine Unmittelbarkeit zu beschränken oder umgekehrt alles, was der Schmerz er- oder auch verschließt, ausschließlich einer distanzierenden Erfahrung am Schmerz oder gar der Reflexion zuzuordnen. Die konkrete Erfahrung umfaßt beide, und auch wenn ich den Versuch unternehmen werde, sie unterschied-

lichen Erfahrungsmodi zuzuordnen, sind sie für den Betroffenen kaum voneinander zu trennen. Die Frage, was im Schmerz erfahren wird, bezieht sich in diesem Sinne durchgängig auf beide Dimensionen.

Der Intuition nachgehend, daß die Mannigfaltigkeit unterschiedlicher Erfahrungen gemeinsame Züge aufweist, die ihre Subsumtion unter den Begriff *des* Schmerzes rechtfertigen, werde ich auf einer Ebene ansetzen, die diesseits der Kategorisierung von Schmerzen nach Ursachen, Gründen und Kontexten liegt, und dort der scheinbar trivialen Tautologie nachgehen, auf die sich jene Intuition hauptsächlich gründet: Der Schmerz tut (jemandem) weh. Dieses Wehtun, das in traditionellen Begriffen als emotionale Komponente oder Reaktion verstanden wurde, ist es, was den Schmerz zum Schmerz macht, und diese Feststellung verliert ihre Trivialität, wenn man sie zu explizieren versucht.

Um *eine* Einschränkung des Gegenstandes werde ich dabei dennoch nicht herumkommen: Ausschließlich der körperliche Schmerz wird Thema sein, mit dem sich auch alle der bisher genannten Autoren beschäftigen; zusätzlich dazu den im engeren Sinne seelischen Schmerz zu behandeln, wie er sich etwa in Trauer, Abschied und Demütigung zeigt, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit bei weitem sprengen. Auch Phänomene wie die Somatisierung werden nur am Rande auftauchen. Dabei wird sich aber zeigen, daß es einen ausschließlich körperlichen Schmerz nicht gibt: Von der Sinnsuche des Leidenden und dem Leiden am Schmerz einmal abgesehen ist der Schmerz bereits auf der elementaren Ebene ein affektives Ereignis, das sich nicht auf einen körperlichen Vorgang reduzieren läßt. Nichts anderes bezeichnet die Rede vom Wehtun.

Weitgehend aussparen werde ich außerdem, was man als ›Gebrauch des Schmerzes‹ bezeichnen könnte. Das Spektrum reicht hier von individuellen Praktiken wie dem Masochismus, der darauf hinweist, daß Schmerz und Lust bisweilen nicht klar zu trennen sind, über den Schmerz als mnemotechnisches Instrument bis zur die sozialintegrativen Kraft des Schmerzes etwa in Initiationsriten. Wie vielfältig Umgangsweisen, Kontexte und Erfahrungen sind, zeigen die materialreichen Bücher von Morris und le Breton.²¹ Die unterschiedlichen Varianten des Umgangs bzw. der ausdrücklichen Nutzung des Schmerzes verweisen darauf, daß er nicht als bloße Naturerscheinung behandelt werden kann, sondern selbst kulturellen, gesellschaftlichen, individuellen und situativen Einflüssen offensteht. Eine phänomenologische Aufarbeitung der Erfahrung wird, be-

²¹ Vgl. D.B. Morris, *Geschichte des Schmerzes*, Frankfurt M., Leipzig 1994; vgl. a. D. le Breton, *Schmerz. Eine Kulturgeschichte*, a.a.O., S. 197ff.

rücksichtigt man dies, immer Gefahr laufen, sich die Vernachlässigung bestimmter Erfahrungsmöglichkeiten und eine illegitime Vereinheitlichung vorwerfen lassen zu müssen, da von wirklichen »Ursituationen«²², die gar nichts von spezifischer Ausgestaltung wissen, kaum die Rede sein kann. Begegnen kann man diesem Vorwurf nur dadurch, daß man sich vor allem darauf verlegt, den Rahmen abzustecken, innerhalb dessen sich diese Varianten bewegen, bzw. anzusetzen, bevor der Einfluß der unterschiedlichen Gestaltungen zur Geltung kommt. Wenn es um Erfahrungen und Situationen geht, die offenbar vor allem moderne Phänomene sind – etwa chronische Schmerzkrankheiten und Folter in ihren gegenwärtigen Formen –, so muß der Versuch unternommen werden, eine Beschreibung vorzulegen, die sich nicht in geläufigen Sinn- und Deutungsangeboten erschöpft. Dennoch: Jede Untersuchung bleibt situiert, und es widerspräche den Erkenntnissen der Phänomenologie selbst, dies zu leugnen oder zu glauben, man könne diese Situietheit tilgen. Zu hoffen ist also nicht, daß die Position des Autors verborgen bleibt, sondern daß sie hinreichend deutlich wird.

Von hier, aber nicht nur von hier ist es auch zu verstehen, daß ich an dieser Stelle eine Ausnahme machen und die Folter mit einiger Ausführlichkeit behandeln werde: Es scheint sich mir hier um ein Ausagieren des Schmerzes selbst zu handeln, um eine Instrumentalisierung aller seiner Dimensionen. Die Folter ist weniger eine Gestaltung des Schmerzes als *er selbst als soziales Geschehen* und insofern erhellend für seine zerstörenden und materialisierenden Wirkungen, die sie auf die Spitze treibt. Die Tatsache, daß diese Zuspitzung stattfindet, ist nicht bedeutungslos für ein Verständnis von Schmerz überhaupt, und es war die Erfahrung des systematisch zugefügten extremen Schmerzes in den Lagern, die Hannah Arendt veranlaßt hat, allererst seiner philosophischen Dignität nachzugehen.

Die Frage, die sich dabei aufdrängt, ist die nach dem Verhältnis von Normalität und Außerordentlichem; in diesen Kontext gehört auch das Problem, was für eine Rolle der Schmerz für eine theoretische Aufarbeitung der Erfahrung überhaupt spielt. Merleau-Ponty bemerkt dazu: »[W]enn zur Definition der Subjektivität nur der Schmerz und der Tod befragt werden, dann wird für sie das Leben mit den anderen in der Welt unmöglich sein.«²³ Der Schmerz taugt hier in der Tat nicht als Ausgangspunkt, als müßten Leiblichkeit und Erfahrung nun insgesamt von ihm

²² H. Schipperges, *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*, a.a.O., S. 48.

²³ M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg 2003, S. 266.

her gedacht werden. Dennoch ist er kein Spezialthema und die Beschäftigung mit ihm kein bloß idiosynkratisches Interesse, und eine theoretische Aufarbeitung der Erfahrung, die ihn ausspart, wird sich umgekehrt Verharmlosung vorwerfen lassen müssen – was an Merleau-Ponty selbst gezeigt werden kann.

Ähnlich kann der Folterschmerz als extremste Variante sicher nicht als paradigmatisch für jegliche Schmerzerfahrung gelten – es wirkt nachgerade absurd, vom verstauchten Fuß unmittelbar zur Folter überzugehen. Von der Hand zu weisen ist jener Zusammenhang dennoch nicht: Wenn der Schmerz nicht zuletzt als Offenbarung der eigenen Verletzbarkeit verstanden werden kann, über die uns bereits der harmlose verstauchte Fuß lehrt, so muß diese Verletzbarkeit in einer Welt, in der gefoltert wird, anders gedacht werden. Diesen Zusammenhang aufzuzeigen muß kein Versuch sein, das eine zu dramatisieren und das andere zu trivialisieren, kein leichtfertiges Kokettieren mit dem Extrem, denn noch der trivialste Schmerz weist jene Eigenschaften auf, die in der Folter bewußt eingesetzt und auf die Spitze getrieben werden.

Statt also die Erfahrung vom Schmerz und den Schmerz von der Folter her zu denken, soll hier die Erfahrung *im Horizont* des Schmerzes und der Schmerz *im Horizont* der Folter gedacht werden.²⁴ Daß wir Schmerzen empfinden können, verbietet es, die leibliche Erfahrung als harmonische Kommunikation mit einer wohlwollenden Welt, als zwangloses Sichfügen zu denken, und auch wenn die rein anschauende, körpervergessene ästhetische Erfahrung die Verletzlichkeit fast vollständig suspendiert, kann doch selbst sie diese nicht tilgen. Derjenige, der sieht, ist immer jemand, der verletzt werden kann, und zwar unter Umständen vom Gesehenen selbst. Daß gefoltert wurde und wird, verbietet es, den Schmerz, der jene Verletzlichkeit offenbart, allein vom experimentell zugefügten Nadelstich oder auch der zufällig erlittenen Verletzung zu denken, und in der Betrachtung der Erfahrung, wie sehr sich ein Schmerz unserer bemächtigen kann, darf nicht vergessen werden, daß andere diesen Schmerz ergreifen und nutzen und uns damit unterwerfen können.

²⁴ Dieses Motiv findet sich wiederholt bei Liebsch, der etwa von einer ihrer Zeit angemessenen Sozialphilosophie fordert, »angesichts des Äußersten« (Todorov) »die Rede von Lebensformen in den Horizont radikaler, selbst genozidaler Gewalt [zu]rücken, deren Zeugen wir in unserer Gegenwart sind« (B. Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001, S. 10) – ohne damit relativ friedliche Lebenszusammenhänge zu einer unmittelbaren Vorstufe genozidaler Gewalt zu stilisieren.

Die Textlage bringt es mit sich, daß nicht auf einen bestehenden Diskussionszusammenhang zurückgegriffen werden kann. Ich werde mich daher auf Autoren unterschiedlichster Provenienz beziehen, unter ihnen einige der bereits genannten: Auch wenn sich aus Wittgensteins grammatischen und Husserls phänomenologischen Bemerkungen keine Theorie des Schmerzes destillieren läßt, so können sie und viele andere doch immer wieder Anhaltspunkte liefern. Darüber hinaus gibt es einige wenige Texte, die eine wichtigere Rolle spielen werden.²⁵ Zuerst zu nennen wäre die meines Wissens einzige Monographie über den Schmerz, die sich an einer phänomenologisch-anthropologischen Explikation des Phänomens versucht, ausführlich auf Erkenntnisse der Medizin und der Biologie zurückgreift und auch gesellschaftliche Fragen nicht ausspart: F.J.J. Buytendijks *Über den Schmerz* von 1943. Trotz seines Alters ist dieses Buch bis heute unerreicht. Ein kurzer Text, der zwar von einem Mediziner stammt, an phänomenologischer Genauigkeit aber demjenigen Buytendijks gleichkommt, ist noch älter: Johann Daniel Achelis' Untersuchung über den Schmerz stammt von 1925. Neben diesen beiden wird Elaine Scarrys großangelegte Studie *Der Körper im Schmerz* immer wieder auftauchen, wobei ich mich ausschließlich auf den ersten Teil des Buches beschränken werde; ihrem hochspekulativen kulturtheoretischen Versuch ist nur sehr schwer zu folgen. Auch wenn Scarrys Beobachtungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind, sind ihre Interpretationen und Schlußfolgerungen doch vorwiegend kritisch zu betrachten. Wichtige Quellen sind darüber hinaus die Texte von Wendell, Good und Kleinman, von Améry und Gurrus, von Plügge, Leder und Waldenfels und von Levinas. Grundlage der Aufarbeitung des Schmerzes als leibliche Erfahrung wird das Modell Merleau-Pontys sein, wie er es in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ausgeführt hat; diesem Text wird mit Abstand am meisten Platz eingeräumt werden. Auch wenn er wenig zur Aufarbeitung des Phänomens selbst beitragen kann, kann er doch den Rahmen liefern, innerhalb dessen diese stattfinden kann.

Neben diesen Texten, deren Rolle aus den entsprechenden Hinweisen ersichtlich ist, gibt es einen weiteren Autor, dessen marginale Rolle im Text in keiner Weise seiner Bedeutung entspricht, nämlich Theodor W. Adorno. Aus der Auseinandersetzung mit Adorno ist nicht nur die Idee einer theoretischen Aufarbeitung der Erfahrung des Schmerzes hervorgegangen, auch die Grundthesen dieser Arbeit wurden hier entwickelt.

²⁵ Diejenigen dieser Texte, auf die ich am häufigsten zurückgreifen werde, werden mit Kürzel im Text zitiert; siehe dazu das Siglenverzeichnis.

Die Mittel, die Adorno für eine solche Aufarbeitung bereitstellt, sind spärlich, und es ist offensichtlich, daß hier über ihn hinausgegangen werden muß; andererseits muß in einer verglichen mit dem Themen- und Motivreichtum der Adornoschen Texte eng fokussierten Untersuchung wie der vorliegenden der größte Teil seines Denkens ausgeblendet werden. Nichtsdestotrotz bleibt er Ausgangs- und Bezugspunkt.

Zusätzlich sei noch auf ein weiteres Buch hingewiesen, das quer zu den ansonsten berücksichtigten Texten liegt: Die diskursanalytische Untersuchung über den Topos des Schmerzes, die Christians vorgelegt hat. Christians sieht den neuzeitlichen Diskurs über den Schmerz über alle Gattungs-, Disziplinen- und Epochengrenzen klassische hermeneutische Topoi besetzen; er nennt vor allem die Entgegensetzungen von Innen und Außen, von Hülle und Kern, von Tiefe und Oberfläche und von Ganzem und Teilen. Diesen Topoi können offenbar auch Betroffene nicht entkommen, und das Opfer von Gewalt »befindet sich – ohne diesem Sachverhalt irgendeine Aufmerksamkeit schenken zu können – schon Augenblicke nach dem unvergleichlichen Schrecken mitten im Gestrüpp der Stilmittel«²⁶ bzw., wie es an anderer Stelle sogar heißt, »im Meer der Fiktionen«²⁷. Produktiv ist dieser aufwendig ausgeführte Hinweis, insofern er zur Wachsamkeit anhalten kann, nicht selbst in eine reine Reproduktion jener Motive zu verfallen; problematisch wird es dann, wenn die Erkenntnis, daß es scheinbar »nur Ausschnitte der Bibliothek zu sehen gibt«²⁸, so sehr man sich mit den Phänomenen abmüht, zu einer sich als überlegene Abgeklärtheit gerierenden Resignation führt. Verläßt man die Vogelperspektive, so bleibt nichts übrig, als sich auf die Sache einzulassen – auch auf die Gefahr hin, der Kraft der Sprache bisweilen mehr zu verdanken als der Erfahrung. Wenn man es nicht ganz aufgeben will, *über etwas* zu sprechen, gibt es dazu keine Alternative. Um es mit Adorno zu sagen: »Bangemachen gilt nicht.«²⁹

Der Text gliedert sich in fünf Kapitel: Den Beginn wird eine Exposition der entscheidenden Motive bilden. Das zweite Kapitel tritt einen Schritt zurück, indem es versucht, den geforderten theoretischen Rahmen für die

²⁶ H. Christians, Über den Schmerz. Hermeneutische Topik und authentische Erfahrung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999), S. 781-802, hier 782.

²⁷ H. Christians, Über den Schmerz. Eine Untersuchung von Gemeinplätzen, Berlin 1999, S. 20.

²⁸ Ebd., S. 12.

²⁹ T.W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt M. 211993, S. 84.

systematische Aufarbeitung dieser Motive zu formulieren. Die folgenden drei Kapitel werden von diesem Rahmen ausgehend auf die Abschnitte des ersten Kapitels zurückgehen und das dort skizzenhaft Dargestellte detailliert ausführen. Dabei wird Kapitel III versuchen, den Schmerz als leibliche Bewegung genauer zu bestimmen und insofern eine Antwort auf die Frage geben, was es mit jenem Wehtun auf sich hat, Kapitel IV wird sich der zerstörerischen Kraft in ihren unterschiedlichen Dimensionen zuwenden und Kapitel V wird sich mit der materialisierenden Wirkung des Schmerzes beschäftigen. Während die Konzeptualisierung des Schmerzes als blockierte Fluchtbewegung beansprucht, eine Aussage über den körperlichen Schmerz als solchen zu machen, werden diese letzten beiden Kapitel Unterscheidungen unterschiedlicher Schmerzerfahrungen und Ursachen einführen. Den Abschluß wird ein Kapitel bilden, das ein kurzes Resümee und einen Ausblick versucht.

Insgesamt werden sich dabei primär beschreibende Passagen immer wieder mit solchen abwechseln, die sich mit den Positionen anderer Autoren auseinandersetzen; bisweilen werde ich Ausflüge in phänomenologische Diskussionen unternehmen, die vor allem zur Klärung der Frage nach einer angemessenen Konzeptualisierung der Erfahrung in ihren unterschiedlichen Dimensionen beitragen sollen. Das Buch wendet sich nicht ausschließlich an ein fachphilosophisches Publikum, und wenn es solche fachinternen Auseinandersetzungen beinhaltet (v.a. in den Kapiteln II, III.1. und 2. und V.3), so sind auch diese nicht Selbstzweck, sondern Teil der Entwicklung eines Modells der Schmerzerfahrung und dessen Implikationen und arbeiten sich immer wieder an ganz konkret beschriebenen Erfahrungen ab. Die hoffentlich nicht allzu zahlreichen Um- und Seitenwege sollten es erlauben, das zu behandelnde Feld zwar nicht in seiner ganzen Ausdehnung abzuschreiten, aber es doch in seinen wesentlichen Zügen in den Blick zu bekommen. Viele von den Fragen, die sich dabei auftun, müssen offenbleiben, da es den Rahmen dieses Buches bei weitem sprengen würde, sie weiterzuerfolgen; immer wieder wird das Desiderat weiterführender Untersuchungen deutlich werden. Auch bleibt nicht aus, daß die gleichen Phänomene und Situationen mehrfach in unterschiedlicher Perspektive auftauchen; was einmal mehr darauf verweist, daß die analytische Trennung unterschiedlicher Aspekte und Dimensionen des Schmerzes eben eine analytische ist und in der Erfahrung keine Entsprechung hat.

I. DIE ERFAHRUNG DES SCHMERZES: EXPOSITION

*– ab, da ist er wieder, der Gesamtverband!
O der wahren Schmerzensböller! O Bagage!
O Schweinsblase! O Blasenschlund aus Hohn und
Hodenhöllendreck und Hochsadismuspervertiertheitspracht!
Wei und Zetermord geschrien! Ab!!*

Eckhard Henscheid¹

Henscheids Kaskade sich überschlagender Ausrufe mag als Einstimmung für die folgende Exposition dienen und als Beispiel dafür, wie der Schmerz die Sprache formt und verbiegt.² Darüber hinaus kann an ihr ein Teil der Aufgabe abgelesen werden, der sich die kühle Aufarbeitung der Erfahrung des Schmerzes stellen muß: Sie hat ihr Ziel verfehlt, wenn sie sich umstandslos an die Stelle dieses Ausdrucks setzt und ihn nicht zumindest durchscheinen läßt.

Dieses erste Kapitel soll dazu dienen, die Motive, von denen die vorliegende Arbeit ausgeht, zu exponieren und eine erste, vorläufige Explikation zu versuchen. Dabei sollen die für die Leitfrage entscheidenden Dimensionen und Bestimmungen des Schmerzes in einem vorläufigen Zusammenhang dargestellt werden. Sie lassen sich unter drei sehr allgemein gehaltenen Überschriften zusammenfassen, die den folgenden Abschnitten vorangestellt werden sollen: Flucht, Zerstörung und Materialisierung. Die Explikationsarbeit, die diese Begriffe erfordern, werden die folgenden Kapitel mit den vor allem von Merleau-Ponty bereitgestellten Mitteln versuchen. Bedingt durch den erst dann überschaubaren systematischen Zusammenhang werden sich einige Motive dabei an einem anderen Ort als in diesem ersten Kapitel wiederfinden.

¹ E. Henscheid, Ein Schmerz, in: ders., 10:9 für Stroh. Drei Erzählungen, Berlin, 1998. S. 137-172, hier 166.

² Vgl. dazu die Ausführungen zu Schmerz und Sprache in Kap. IV.1, wo ich auch noch einmal auf das Henscheidzitat eingehen werde.

1. Negativität: Flucht

Das alltagspraktisch am unmittelbarsten einleuchtende Merkmal des Schmerzes dürfte seine Negativität, oder, weniger theoretisch aufgeladen, seine Widrigkeit sein. Die Hand, die sich aus Versehen auf eine heiße Herdplatte legt, wird unmittelbar darüber belehrt, daß sie dies nicht sollte. Das Nervensystem übernimmt hier die Reaktion, und noch bevor der Schmerz als solcher gefühlt wird, ist die Hand bereits zurückgezogen; der phasische Schmerz, wie die Medizin diese Form des Schmerzes nennt, flammt erst mit leichter Verspätung auf und verlöscht schnell wieder.³ Der akute Schmerz, der einige Zeit anhält, stellt sich erst später ein, wenn der Rückzug nicht schnell genug erfolgt ist. Hier könnte man davon sprechen, daß die Bewegung des Zurückweichens gewissermaßen erhalten bleibt, wenn das tatsächliche Zurückziehen der Hand zu lange dauert und die Berührung eine Verletzung verursacht hat. Nun ist es nicht mehr damit getan, den schmerzenden Körperteil von einer Schmerzquelle zu entfernen; die Bewegung hat sich sozusagen zu einer inneren Abwehr internalisiert. Es wird sich zeigen, daß dies keine bloße Metapher ist. Daß der Schmerz aufhören soll, ist jedenfalls kein nachträglich über ihn gefälltes Urteil, auch kein unbewußtes; er selbst trägt diesen Index: »Weh spricht: Vergeh!«⁴, wie Nietzsche seinen Zarathustra sagen läßt.

Die Widrigkeit des Schmerzes ist dasjenige Charakteristikum, von dem alle Interpreten selbstverständlich ausgehen. Es läßt sich, so die These auch des vorliegenden Textes, nicht sinnvoll in Frage stellen. Indem nun aber festgehalten wird, daß der Schmerz kein beliebiges Sinnesdatum ist, das sich als reines Quale oder als Information über einen Zustand fassen läßt, kommt eine Dimension in den Blick, die man mit psychologischen

³ Vgl. H.G. Schaible u. R.F. Schmidt, Nozizeption und Schmerz, in: R.F. Schmidt, G. Thews (Hrsg.), Physiologie des Menschen, a.a.O., S. 238. Die Verspätung des Schmerzes gegenüber der Rückzugsreaktion vermerkt bereits Nietzsche: »Der Schmerz selbst ist eine Reaktion, die Gegenbewegung ist eine andre und *frühere* Reaktion [...]« (F. Nietzsche, Werke, Bd. III, hrsg. v. K. Schlechta, Darmstadt 1994. S. 715; Hervorh. d. Autors) Auch wenn Nietzsche den Schmerz hier als Bewegung faßt, wie es auch der vorliegende Text tut, beschreibt er ihn als »intellektuelle[n] Vorgang« (ebd., S. 714; Hervorh. d. Autors), was im folgenden bestritten werden soll. Auch Leriche spricht vom Schmerz als »Bewußtseinshandlung« bzw. »individueller Handlung« (R. Leriche, Chirurgie des Schmerzes, a.a.O., S. 63, 78).

⁴ F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, München 1980. Bd. 4, S. 286. Übersetzt in Freuds kühle Sprache klingt das so: »Das Ziel dieses Pseudotriebes ist aber nur das Aufhören der Organveränderung und der mit ihr verbundenen Unlust.« (S. Freud, Gesammelte Werke, Frankfurt M. 1999. Bd. 10, S. 249).

Begriffen als emotional oder affektiv bezeichnen mag. Eine Erfahrung, die von sich aus besagt, daß sie *nicht sein soll*, kann unmöglich rein kognitiv verstanden werden. Ob der Schmerz nun aber eine Art intrinsisch negative Empfindung ist, ob er aus unterschiedlichen Komponenten zusammengesetzt ist, die sich isolieren und für sich betrachten lassen, wie es die Physiologie annimmt, was diese beiden Varianten für den Empfindungsbegriff bedeuten, ob es überhaupt sinnvoll ist, vom Begriff der Empfindung auszugehen⁵, ist damit noch nicht ausgemacht. Für eine Psychologie, die daran gewöhnt ist, die Dimensionen klar zu trennen, stellt er zumindest ein Problem dar.

Ebensowenig klar ist, was mit dieser Widrigkeit des Schmerzes anzufangen ist: Wo mit einer Empfindung ein derart eindeutig negativer Wert verbunden ist, scheint ein wesentlicher Punkt der menschlichen Erfahrung überhaupt berührt zu werden, aus dem sich möglicherweise weitreichende Konsequenzen ableiten lassen – ohne daß damit allerdings gesagt wäre, worin diese Konsequenzen bestehen. Die Beschreibung dieser Erfahrung neigt offenbar dazu, zwanglos von alltäglichen in philosophische, moralische oder politische Kategorien hinüberzugleiten, wie ein prägnanter Satz von Scarry zeigt: »Schmerz ist die reine physische Erfahrung der Negation, eine Sinneswahrnehmung des »gegen«, die Wahrnehmung von etwas, das gegen uns ist, und von etwas, gegen das man sein muß.« (KS, S. 79)

Nun soll es hier wie gesagt nicht vorrangig um die philosophischen Konsequenzen gehen, sondern erst einmal um eine Explikation des Phänomens selbst, ohne die jede weitergehende These auf Sand gebaut wäre. Was hat es also mit jener Widrigkeit, die die Interpreten zu weitreichenden Schlußfolgerungen verleitet, auf sich? Ein wichtiges und von der Sache her das erste Motiv ist hier dasjenige des Bruches: Der Schmerz ist in jedem Fall eine Unterbrechung des geregelten und einigermaßen problemlosen Fortgangs der Erfahrung. Die beiden hier gewählten Begriffe – Bruch und Unterbrechung – markieren Extrempunkte: Die Rede von einer Unterbrechung suggeriert, daß danach der Gang mehr oder weniger unverändert weitergeht, die vom Bruch, daß eine dauerhafte Veränderung eingetreten ist; sicher ist beides möglich. In jedem Fall wird der Schmerz als herausgehobener Einbruch oder Eingriff einer wie auch immer gearteten Normalität gegenübergestellt.

Nun ist der Schmerz sicher nicht die einzige Erfahrung, die für eine Normalität als Bruch erscheint; der Abstraktionsgrad der Begriffe zeigt,

⁵ Vorläufig werde auch ich mit der Tradition vom Schmerz als Empfindung oder, im dritten Kapitel, als Empfinden sprechen, diesen Begriff aber im Laufe der Untersuchung nicht unverändert lassen.

daß genauere Bestimmungen nötig sind. Eine erste Konkretisierung liefert Buytendijk: Schmerz ist, so heißt es an einer Stelle, »das Erleben der Störung eines körperlichen Zustandes, wobei das Subjekt nicht rezeptiv eingestellt ist, sondern getroffen wird und deshalb reagiert.« (ÜS, S. 46) Er kann nicht einfach als Teil des normalen Umgangs mit der Welt verstanden werden, den Buytendijk mit Straus⁶ als Austausch, als Wechselwirkung oder Kommunikation beschreibt. Innerhalb dieses Austausches lassen sich aktive und rezeptive Elemente ausmachen, ohne daß reine Aktivität oder reine Rezeptivität vorstellbar wäre, aber der Schmerz ist kein besonders rezeptives Moment innerhalb dieser quasi dialogischen Struktur, eine Art zeitweiliges Warten auf Antwort. Buytendijks biologische Begrifflichkeit – er spricht von einem »unvorbereiteten ›Bruch‹ der Kommunikation zwischen Organismus und Milieu« (ÜS, S. 129) – zeigt, daß dieser Bruch bereits weit unterhalb des bewußten Umgangs angesiedelt werden muß. Er kann nicht umstandslos in eine Information über eine (potentielle) Schädigung eines Körperteils umgedeutet werden, sondern 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.

Das Getroffenwerden (oder Getroffensein), wie Buytendijks zentraler Begriff lautet, erschöpft sich nun aber nicht in der Plötzlichkeit des unerwarteten Bruches und der davon klar zu trennenden Reaktion, sondern hat selbst ein dynamisches Moment. Um diese Bewegung genauer zu charakterisieren, greift Buytendijk auf Bergson zurück, der den Schmerz als »ohnmächtige Anstrengung«⁷ beschreibt: Die Fluchtbewegung weg von der Quelle des Schmerzes wird Bergson zufolge quasi internalisiert und damit zu einer *inneren* Rückzugsbewegung, Erbe einer »Anstrengung des verletzten Organs, die Dinge wieder in Ordnung zu bringen«⁸. Er spekuliert, diese Bewegung sei ein phylogenetisches Relikt aus einer Zeit, in der sensible und motorische Organe weder differenziert waren noch in ein stabiles Ganzes eingebunden, so daß ein Rückzug des Organs tatsächlich möglich war; wird diese Bewegung in einem integrierten Organismus unmöglich, ohne daß ihr Impuls unterbleibt, verwandelt sie sich in Schmerz. Diesen versteht Bergson entsprechend als eine Art unmöglicher Hand-

⁶ Vgl. E. Straus, Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie, Berlin u.a. 21978. S. 208ff.

⁷ H. Bergson, Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist, Hamburg 1991. S. 42.

⁸ Ebd.

lung, die man dennoch unter Aufbietung aller Kräfte zu vollziehen versucht. Ein verwandtes Motiv findet sich bei Freud, dem zufolge der Schmerz »wie ein kontinuierlicher Triebreiz wirkt, gegen den die sonst wirksamen Muskelaktionen, welche die gereizte Stelle dem Reiz entziehen, ohnmächtig bleiben«⁹.

Deutlich wird, daß Störung und Bewegung eng zusammengedacht werden müssen: Der Schmerz ist nicht die bloße Störung, der Einbruch des Sinnlosen in vielfältig bestimmte Sinngefüge, sondern ein sich zumindest minimal zeitlich erstreckendes Geschehen, das mit dem Getroffenwerden der Störung zusammenhängt. Die *Erfahrung* des Getroffenseins im Unterschied zu einem von außen zu registrierenden bloßen *Faktum* des Getroffenseins ist eine Verbindung von unvorbereitetem Bruch und vergeblicher Rückzugsbewegung. Nur *als* dieses Geschehen ist das Getroffenwerden Schmerz und gewinnt damit eine qualitative Dimension, die über das nackte Widerfahrnis hinausgeht. Diesseits des bewältigenden Umgangs mit dem Schmerz, der »persönliche[n] Antwort« (ÜS, S. 148) halten sich beide.

Diese Figur des Schmerzes als innerer Bewegung ist, auch wenn sie auf den ersten Blick einigermaßen spekulativ erscheint, dennoch insofern produktiv, als sie die Alternative, den Schmerz als Empfindungsdatum, kognitive Information, Emotion oder als Verbindung aller drei fassen zu müssen, von vornherein unterläuft. Sie stellt ein Grundmodell bereit, das verspricht, die Erfahrung des körperlichen Schmerzes, die sich dieser Kategorisierung entzieht, als solche in den Griff zu bekommen. Darüber hinaus setzt sie auf einer Ebene an, auf der noch nicht einmal die Unterscheidung zwischen inneren, äußeren und von Anderen ausdrücklich verursachten Schmerzen klar zu treffen ist. Sie ist selbst explikationsbedürftig, und eine solche Ausarbeitung werden Kapitel II. und III. vornehmen. Die darauf folgenden Kapitel werden über diese jenen Unterscheidungen gegenüber noch indifferente Ebene hinausgehen müssen.

⁹ S. Freud, Gesammelte Werke, a.a.O., Bd. 14, S. 204. In der hier zitierten kurzen Notiz über den Schmerz in *Hemmung, Symptom und Angst* und in wenigen anderen Texten finden sich tatsächlich beinahe alle der hier exponierten Motive als grobe Skizze, und insofern werde ich an verschiedenen Stellen auf Freud zurückgreifen, ohne allerdings aus seinen Ausführungen einen systematischen Zusammenhang ableiten zu können. Für den Versuch einer auf so akribische wie umfangreiche Freudlektüre gegründeten psychoanalytischen Annäherung an den Schmerz vgl. H. Däuker, Bausteine einer Theorie des Schmerzes, a.a.O., dessen Buch allerdings nicht über eine Exposition der angekündigten »Bausteine« hinausgeht.

Die Erfahrung des vergeblichen Rückzugs und der Störung oder Zerstörung sind keine neutral zu konstatierenden Fakten bzw. können nur mit neuerlicher Gewalt zu solchen gemacht werden, sondern haben einen deutlichen wertenden Akzent: eben den der Widrigkeit. Daß dieser Akzent Neutralität quasi unmöglich macht, zeigt sich noch in den Versuchen einer Interpretation des Schmerzes oder des Umgangs mit ihm, etwa in historischen oder ethnologischen Untersuchungen der Funktion von Schmerz für die Konstitution von Gesellschaft oder, wie bei Nietzsche, von Moral. Das vorherrschende Motiv ist hier dasjenige des Schmerzes und der schmerzhaften Verstümmelung als Konstitution von Dauerhaftigkeit: Im einen Fall wird der einzelne als Zugehöriger gezeichnet¹⁰, im anderen werden Individuen hervorgebracht, »die versprechen dürfen«¹¹, es also zu Selbstverantwortlichkeit bringen. In beiden Fällen geht es um die Konstitution oder Stärkung eines gesellschaftlichen Zusammenhalts durch die gewaltsame Produktion zugehöriger und zurechnungsfähiger Mitglieder. Wer einen solchen gesellschaftlichen Gebrauch von Schmerz feststellt, beschränkt sich dabei kaum je auf das bloße Konstatieren eines Faktums, sondern endet entweder in seiner Glorifikation oder in einer anklagenden Kritik, so daß sich die Sinnfrage, mit der sich der folgende Abschnitt beschäftigt wird, am Ende scheinbar unvermeidlich Bahn bricht.¹²

Folgt man dem Schmerz selbst in seiner primären Negativität, so ist es nicht die Glorifikation, die sich nahelegt, und selbst Sauerbruch und Wenke müssen 1936 bei aller Sympathie für die »heroischen« Schmerzdeutungen konzедieren, daß es für den Arzt bei der »Verpflichtung« bleibt, »die Schmerzbekämpfung mit aller Anstrengung zu fördern«¹³. Obgleich die Formulierung etwas absonderlich wirkt, könnte man vielleicht sagen, daß schon die körperliche Reaktion eine Art präreflexiver »Kritik« an dem Schmerz verursachenden Zustand ist: Die Hand soll nicht

¹⁰ Vgl. P. Clastres, *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt M. 1976; U. Oberdiek, *Initiation, Selbst-Folter und Folter. Begriffe und Ansätze in der Ethnologie*, in: P. Burschel, G. Diestelrath u. S. Lembke (Hrsg.), *Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter*, Köln, Weimar, Wien 2000. S. 67-98.

¹¹ Vgl. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 5, S. 291; für den gesamten Komplex vgl. V. Das, *Die Anthropologie des Schmerzes*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999), S. 817-832.

¹² Das gilt nicht für alle Autoren: So sind etwa Foucaults Schilderungen von Hinrichtungen und Verstümmelungen, die er ebenfalls in ihrer Funktion als Mechanismen zur Wiederherstellung der Ordnung begreift, von einer distanzierten Kälte, die ihresgleichen sucht (vgl. M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt M. 1977. S. 9ff.).

¹³ F. Sauerbruch u. H. Wenke, *Wesen und Bedeutung des Schmerzes*, Berlin 1936. S. 110.

auf der Herdplatte sein, der Ochsenziemer nicht auf den Rücken schlagen, der Bohrer nicht im Inneren des entzündeten Zahns sein. – Daß die Nennung von Folter und einer Zahnarztbehandlung in einem Atemzug nicht nur unangemessen, sondern geradezu empörend wirkt, zeigt, daß man nur die basale Ebene verlassen muß, damit sich die Situation erheblich differenzierter und weniger eindeutig darstellt. Hier jedoch ist die Sache klar: Der Schmerz ist falsch, er soll nicht sein. Jede Rechtfertigung, und sei sie auch noch so überzeugend, kommt danach, und jeder *Gebrauch* des Schmerzes rechnet damit, daß sein negativer Index nicht einfach getilgt werden kann: So wie der Masochismus keine Ersetzung des Schmerzes durch Lust, sondern eine Lust am Schmerz ist, so wäre seine heroische Überwindung ein lächerliches Manöver ohne eine zu überwindende Widrigkeit.

Wenn das, was Schmerzen verursacht, nicht sein soll, so sagt es dies doch nicht selbst; erst wenn etwas betroffen ist, das einen wie immer geringen Widerstand leistet, hat diese Rede Sinn. So war der eingangs zitierte Satz von Scarry unvermittelt von einer »Wahrnehmung von etwas, das gegen uns ist«, zu einer solchen »von etwas, gegen das man sein muß.« (KS, 79) übergegangen, also von der Erfahrung der Gegnerschaft zum aktiven Widerstand. Das tatsächliche Angehen gegen das, was weh tut, ist ein Akt, der eigens vollzogen werden muß, aber schon der Schmerz selbst kann als Zeichen des Widerstandes verstanden werden, den der Körper leistet, indem er zumindest gegen das Zugefügte protestiert. Waldenfels findet dafür eine prägnante Formulierung: »Ohne solchen Leidensausdruck wäre der Tod nicht zu unterscheiden vom Zerspringen einer Feder im Räderwerk«¹⁴ – und die Verletzung wäre nichts anderes als eine Sachbeschädigung.

Adorno, für den der Schmerz das Paradigma des Negativen schlechthin abgibt, das vor allem als das »Nichtseinsollende«¹⁵ gedacht wird, ist derjenige, der diesen Charakter des Protestes, des Aufbegehrens und des

¹⁴ B. Waldenfels, Das überbewältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Leiden (Kolloquium Religion und Philosophie Bd. 3), Paderborn u.a. 1986. S. 132.

¹⁵ M. Theunissen, Negativität bei Adorno, in: L.v. Friedeburg, J. Habermas (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt 1983. S. 41-65, hier 41. Das eingangs angeführte Zitat aus Nietzsches Zarathustra taucht an zentraler Stelle in Adornos *Negativer Dialektik* auf (vgl. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1975. S. 203) und ist für ihn so bedeutsam, daß Kohlmann die moralphilosophischen Ansätze Adornos als »im Kern nichts anderes als eine moralphilosophische Auslegung und Rechtfertigung dieses Zarathustra-Zitats« (U. Kohlmann, *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, Lüneburg 1996. S. 100) bezeichnen kann.

Widerspruches am deutlichsten in den Mittelpunkt gestellt hat. Er baut den Schmerz als zentrale Instanz der Kritik auf, die als Einspruch dienen kann gegen die idealistische Philosophie wie gegen die politische Situation der Gegenwart und als Ansatzpunkt jener Dialektik, deren Schwerpunkt auf der bestimmten Negation liegt und die auf eine versöhnende Synthese verzichtet.¹⁶ Die weitreichenden historischen, gesellschaftstheoretischen, phylo- und ontogenetischen Thesen, die Adorno präsentiert, liegen unmittelbar auf der Linie der Explikation des Schmerzes selbst. Ihren Kern bildet die Figur des Schmerzes als Negativität, als blockierte Rückzugsbewegung, als Erfahrung der Gegnerschaft und des Widerstandes dagegen, jene Logik des Schmerzes, wie man es vielleicht nennen könnte. Eine Ausarbeitung der Erfahrung des Schmerzes wird diese Logik festhalten können, auch wenn die tatsächliche Erfahrung des Schmerzes und ihre persönliche, gesellschaftliche und historische Einbettung mehr Raum zur Deutung und zum Umgang läßt, als Adorno zugibt.

2. Totalisierung: Zerstörung

Die Dringlichkeit der Rückzugsbewegung und ihre Unmöglichkeit legen nahe, daß der Schmerz sich selbst dann nicht in die engen Grenzen einer lokalisierten körperlichen Empfindung einschließen läßt, wenn er nur einen kleinen, womöglich peripheren Teil des Körpers betrifft. Die blockierte Bewegung läßt nicht los. Auch wenn sie als lokales Ereignis begonnen hat, weitet sie sich in dem Maße aus, in dem sie nicht vollbracht werden kann. Etwas ist aus dem Lot geraten, und es hört nicht auf, den Betroffenen aufzufordern, es wieder zurechtzurücken. Eine Aufforderung, der ich Folge leiste, mag ich nie ganz ausschöpfen können, die Lücke zwischen ihr und der Antwort mag unüberbrückbar sein¹⁷, aber in der Prag-

¹⁶ Vgl. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 29, 202ff., 358ff. Als Hauptquelle einer um Schmerz und Leiden als Einspruch gegen die Einrichtung der Welt zentrierten Philosophie ist natürlich Schopenhauer zu nennen, der über Horkheimers Einfluß Spuren auch bei Adorno hinterlassen hat. Hier allerdings wird das Leiden derart universalisiert, daß am Ende nicht einmal mehr »die Toleranz, Geduld, Schonung und Nächstenliebe, deren Jeder bedarf« (A. Schopenhauer, *Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. L. Lütkehaus, Zürich 1988. Bd. V, S. 274), bleiben, die die Erkenntnis dieses allgegenwärtigen Leidens in irgendeine Art von Tätigkeit verlängern könnten, sondern nur die radikale Abwendung des Asketen, der sich in »Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt« (ebd., Bd. I, 489) gefällt. Schopenhauer scheint hier vorsorglich jede Anschlußfähigkeit zu dementieren.

¹⁷ Vgl. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt 1994. Insbes. S. 348ff.

matik des Alltags ist sie abgegolten. Eine Aufforderung, der ich mich nicht entziehen und der ich nicht Folge leisten kann, bleibt wie ein Stachel im Fleisch bestehen, und der Stachel im Fleisch ist genau eine solche Aufforderung. Indem etwas zu tun bleibt, dem nichts anderes an Dringlichkeit gleichkommt, läßt die Anstrengung nicht nach und besetzt allmählich die gesamte Aufmerksamkeit. Die Situation ist diejenige einer unausgesetzten Zuwendung zu einer vergeblichen Abwendung.

Wiederum soll es ein Zitat von Scarry sein, mit dem die Problematik dieser Totalisierung verdeutlicht werden soll: »Am Anfang ist er lediglich ein erschreckendes, wiewohl begrenztes inneres Faktum, am Ende hat er den ganzen Körper mit Beschlag belegt und greift sogar noch darüber hinaus, zieht alles, innen und außen, in seinen Bann, macht beides auf obszöne Weise ununterscheidbar und zerstört, was ihm fremd ist oder seine Ansprüche bedrohen könnte, die Sprache geradeso wie alles andere, das es uns ermöglicht, uns in die Welt auszudehnen.« (KS, 83)¹⁸ Der Schmerz erscheint hier nicht mehr als Fremdkörper, sondern nunmehr als handelnde Instanz, die sich des Körpers und des Bewußtseins bemächtigt; dies könnte als Versuch verstanden werden, seine Bewegung metaphorisch zu fassen. Darüber hinaus wird er von vornherein »innen« verortet. Daß der Schmerz in einem privaten Inneren stattfindet, scheint ein ebensolcher Gemeinplatz zu sein wie seine Widrigkeit: Ich kann den Schmerz des Anderen so wenig empfinden wie er meinen eigenen, und der Topos der Einsamkeit des Leidenden ist weitverbreitet.

Mit Buytendijk läßt sich allerdings bezweifeln, daß der Schmerz *primär* innen stattfindet, daß die Erfahrung eines »inneren Faktums« tatsächlich am Anfang steht: Das Getroffensein ist eine Erfahrung, die eine Interaktion mit der Welt beinhaltet und diese Interaktion grundlegend verändert.¹⁹ Der plötzliche Schmerz, der noch nicht eindeutig einer Verletzung oder einer anderen Ursache zugeordnet werden kann, ist kein Ereignis

¹⁸ Bei der Unmöglichkeit, den Schmerz neurophysiologisch eindeutig zu lokalisieren, die Scarry ebenfalls als Facette seiner Totalisierungstendenz anführt, scheint es sich mir um ein vollkommen anderes Phänomen zu handeln, das vor allem für eine bestimmte Auffassung der Struktur des menschlichen Organismus ein Problem darstellt: Es verweist auf die Komplexität, die Plastizität und den integrativen Charakter des Nervensystems eher als auf die Totalisierung einer bestimmten Gruppe von Empfindungen (vgl. dazu R. Melzack, P.D. Wall, *The Challenge of Pain*, a.a.O., S. 165ff.).

¹⁹ Die These des vorliegenden Textes steht insofern Michel Henrys Versuch, den Schmerz als Paradigma einer weltlosen Selbstaffektion des als Fleisch beschriebenen Leibes zu verstehen, diametral entgegen: Nicht einmal der Schmerz »bezieht sich gerade auf nichts anders als auf sich selbst« (M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg 2002, S. 97), was laut Henry paradigmatisch für ihn, letztlich aber für die Sphäre des »Lebens« insgesamt gilt.

des Bewußtseins, sondern das Gefühl, getroffen zu sein. Auch ist es hochgradig unplausibel, für solche Fälle eine unwillkürliche Unterscheidung meiner selbst von meinem Körper zu unterstellen, und entsprechend müßte man sagen, daß nicht *mein Körper*, sondern *ich am Körper* getroffen werde. Bevor ein tatsächliches verletzendes Etwas angenommen werden muß, impliziert das Getroffensein selbst doch ein Wovon, und der Körper erscheint primär als das, was getroffen werden kann.

Ebenso unplausibel ist es, die Erfahrung des Schmerzes kategorial von seinem Ausdruck zu trennen, der sich in der Regel weit diesseits des überlegten kommunikativen Aktes hält. Prima facie hat Scarrys Vorschlag, den eigenen Schmerz als Paradigma der Gewißheit und den fremden als Paradigma des Zweifels zu begreifen (vgl. KS, S. 12), eine gewisse Evidenz, die sich allerdings bei näherer Betrachtung deutlich relativiert: In der Regel unterliegt der Schmerz des anderen keinem Zweifel, auch wenn ich seine Ursache nicht unmittelbar wahrnehme. Ein Schmerz ohne Ausdruck entspricht so wenig der Alltagserfahrung wie der Täuschungsversuch eines Ausdrucks ohne Schmerz, und in der Regel gelingen weder das Unterdrücken noch die Täuschung sonderlich überzeugend. Eine Situation, in der der Andere angesichts seines plötzlichen, von einem Zusammenzucken begleiteten Aufschreis sofort der absichtsvollen Täuschung verdächtig und sein Schmerz damit bezweifelt wird, ist so voraussetzungsreich und spezifisch wie die Vermutung, er habe starke Schmerzen, zeige aber nichts davon. Um es mit Wittgenstein zu sagen: »Ein Kind muß viel lernen, ehe es sich verstellen kann.«²⁰ Statt den Schmerz von vornherein in eine innere, private Sphäre zu verlegen, erscheint es treffender, hier von seiner Tendenz auszugehen, sich zu totalisieren.

Im Moment seines plötzlichen Auftretens ist jeder Schmerz, wenn er eine bestimmte Intensität überschreitet, bereits total. Für eine Schrecksekunde unterbricht er den Umgang mit der Welt fast vollständig, selbst wenn er sich schon Momente später als nicht weiter bedrohlich, durchaus erträglich und mit einer Fortsetzung der unterbrochenen Aktivität vereinbar erweisen sollte. Je stärker der Schmerz aber wird und je länger er anhält, desto weniger kompatibel ist er mit dem Umgang mit der Welt. Die Zuwendung zur schmerzenden Körperstelle bei mäßigen Schmerzen kann als zwar erzwungene, aber selektive Ausrichtung der Aufmerksamkeit verstanden werden, bei der anderes in den Hintergrund tritt, aber durchaus erhalten bleibt. Steigt die Intensität, so totalisiert sich der

²⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Bd. 1 Frankfurt 1984. S. 577.

Schmerz auf eine Weise, die nicht mehr als mehr oder weniger ausschließliche Zuwendung zu einer Körperstelle verstanden werden kann, sondern als Ausbreitung des Schmerzes selbst, also der Erfahrung des Bewegtwerdens und sich vergeblich Zurückziehens, bei der sich auch seine Lokalisierung zunehmend verliert, bis er schließlich tatsächlich alles besetzt. Freud spricht hier von einer »hohe[n], narzißtisch zu nennende[n] Besetzung der schmerzenden Körperstelle, die immer mehr zunimmt und sozusagen entleerend auf das Ich wirkt«²¹.

Wenn der Rückzug vom Schmerz als Erbe des Zurückweichens von seiner Ursache verstanden wird, ist er von Anfang an mit einer Abwendung von der Welt assoziiert. Die Richtung ist in jedem Fall zentripetal, führt aber nicht von außen nach innen, sondern eher von der Peripherie zum Zentrum, auch ohne daß sich ein solches Zentrum eindeutig festmachen ließe. Bei diesem Rückzug geht etwas verloren, das Scarry als Fähigkeit bezeichnet hat, »uns in die Welt auszudehnen«. Diese Rede von Ausdehnung und Rückzug erscheint der tatsächlichen Interaktion mit der Welt weit angemessener als die der indirekten Vermittlung zwischen Innen und Außen. Die Normalität des Umgangs mit der Welt, deren Voraussetzung eine Zuwendung zu ihr ist, wird unterbrochen und kann solange nicht wiederaufgenommen werden, wie mit dem Schmerz die zentripetale Kraft überwiegt.

Unter die Kraft der Ausdehnung fällt für Scarry zuallererst die Sprache, letztlich aber jede Möglichkeit, sich in der Welt einzurichten. Wo die Folter, die Scarrys primären Gegenstand darstellt, ein dauerhaftes Werk der Zerstörung anrichtet, führt auch der alltägliche, diesseits des Unerträglichen sich haltende Schmerz zumindest zu einer Unterbrechung. Der zwanglose Umgang von der einfachen Handhabung bis zur Kommunikation wird mit der Fixierung auf den eigenen Körper problematisch. Mit diesem erzwungenen Rückzug verliert die Welt, so könnte man sagen, zumindest teilweise ihren Sinn, nämlich ihren Sinn als handhabbare und bis zur Selbstverständlichkeit verständliche. Das Vertrauen darauf, daß es mit den Dingen eine »Bewandnis« hat, wie Plessner es in Anlehnung an Heidegger ausdrückt, daß die Welt »Haltepunkte, Stützpunkte, Angriffsflächen, Ruhepausen, Sicherheiten« bietet, kurz »ein Minimum an Sinnhaftigkeit«²² aufweist, wird mehr oder weniger nachhaltig erschüttert. Wenn die Welt so ihre Substanz, ihr Gewicht, ihre Bedeutung einzubüßen beginnt, könnte man schließlich mit Scarry zugespitzt formulieren, daß sie

²¹ S. Freud, Gesammelte Werke, a.a.O., Bd. 14, S. 204.

²² H. Plessner, Philosophische Anthropologie, Frankfurt M. 1970. S. 151.

selbst es ist, die von Zerstörung bedroht ist (vgl. KS, S. 45ff.). Man kann hier von einer immer größeren Einschränkung des Spielraums sprechen, von trivialen temporären Verminderungen der Bewegungsfreiheit bis zu Extremfällen, in denen er gegen Null geht: Wenn die erfahrene Welt sich durch das bestimmt, was ich in ihr vermag, ist die äußerste Reduktion dieser Möglichkeiten gleichbedeutend mit dem Verlust der Welt. Was genau hier unter ›Welt‹ zu verstehen ist und was es bedeutet, daß sie sich als verlierbar herausstellt, werden die folgenden Kapitel zu zeigen versuchen.

Auffallend ist, daß Plessner im Zusammenhang mit der Sinnhaftigkeit der Welt den Begriff des Vertrauens wählt, obwohl er hier nicht primär die soziale Dimension im Blick hatte: Offenbar legt es sich nahe, für den Umgang mit einer verlässlichen und verständlichen Welt eine Art Vertrauensverhältnis in Anschlag zu bringen. Wenn für traumatisierende Erfahrungen von einem Verlust des Weltvertrauens die Rede ist, wird dieses in der Regel sowohl mit der sozialen als auch mit der dinglichen und natürlichen Welt zusammengebracht²³: Gerade dieser Verlust lenkt den Blick auf den engen Zusammenhang von Sinn und Vertrauen.

In bezug auf die soziale Dimension selbst kann man mit Scarry vorläufig den Verlust der Sprache in den Mittelpunkt stellen. Hier lassen sich zwei Aspekte nennen: Zum einen macht es die Situation extremer Schmerzen selbst unmöglich, sich sprachlich zu äußern, zum anderen ist es äußerst schwierig, den erfahrenen Schmerz zur Sprache zu bringen und so auf eine Weise zu vermitteln, die über den zwar äußerst deutlichen, aber ebenso unbestimmten Schmerzensschrei hinausgeht. Der herausgeschrieene Schmerz, der weder innen noch außen ist, ist gleichwohl keine Kontaktaufnahme wie eine sprachliche Äußerung, er ist nicht artikuliert und nicht in ein Gefüge des aufeinander Antwortens eingebettet. Was auf der einen Seite als Ausdrucksakt an den Grenzen des Sprachlichen verstanden werden muß, erscheint auf der anderen Seite als Appell, dem man eine wie auch immer geartete Antwort schwer versagen kann. Diesseits der Auslöschung jeder kommunikativen Absicht und Fähigkeit im extremen Schmerz ist der Schmerzensschrei durchaus auch als solcher intendiert: Er richtet sich an jemanden. Dennoch ist das kommunikative Moment, das er damit beinhaltet, auf ein Minimum reduziert, das im Extremfall ganz fehlen kann.

²³ Vgl. JSS, S. 65f.; R. Janoff-Bulman, *Shattered assumptions: towards a new psychology of trauma*, New York 1992. S. 6.

Die Schwierigkeit der kommunikativen Mittelbarkeit von Schmerzen wird vor allem dann virulent, wenn sie nicht nachlassen und der Rückzug von der Welt oder zumindest die ständige Zuwendung zum Schmerz auf Dauer gestellt werden. Wenn alle Hilfsangebote sich als ungenügend erwiesen haben und die Bitte um Hilfe zwar nicht ungehört verhallt, aber dennoch nicht erfüllt werden kann, ist die Kommunikation nachhaltig gestört, soviel Verständnis die Anderen anfangs auch aufgebracht haben mögen. Wenn der akute Schmerz zu einem chronischen wird, verlängert sich nicht nur die Dauer einer ansonsten gleichbleibenden Erfahrung, sondern ihr Charakter selbst verändert sich, indem die Störung zur Zerstörung und die Unterbrechung zum Bruch wird. Buytendijk bezeichnet den chronischen Schmerz denn auch als den »echten« Schmerz (ÜS, S. 22).

Eine noch tiefer reichende Erschütterung der Welt ergibt sich dann, wenn die Anderen nicht nur durch die Einschränkung der Verständigungsmöglichkeiten des Schmerzen Leidenden in die Ferne rücken, sondern wenn sie selbst diejenigen sind, die diese Schmerzen hervorrufen. Das Weltvertrauen beruht, wie Améry bemerkt, nicht nur auf dem Vertrauen auf die Verlässlichkeit der alltagspraktischen Zusammenhänge und Kommunikationen, sondern nicht zuletzt auf einer »Hilfsgewißheit« (JSS, S. 67)²⁴, einem Vertrauen darauf, in seinem Leiden nicht allein gelassen zu werden. Insofern sich der Schmerz als Unterbrechung der Verankerung in der sozialen Welt darstellt, bezeugt er nicht eine grundlegende Einsamkeit, sondern *macht* einsam. Seine Totalisierung schafft erst einen von den Anderen abgetrennten Raum. Und wenn bereits die Hilflosigkeit der Anderen im Falle einer eher trivialen Krankheit den Kranken isoliert, stürzt die Folter den Betroffenen in eine Form der Einsamkeit, die dem unerschütterten sein Leben Lebenden unbekannt ist.

Wenn der Schmerz so als eine bis zur Zerstörung reichende Störung der vielfältigen Sinnzusammenhänge, in die eingebettet wir leben, verstanden werden kann, so stößt er doch eine Sinnsuche an. Es scheint unmöglich zu sein, an den Fragen »Was geschieht mir?« und »Warum geschieht es (gerade mir)?« vorbeizukommen, die so wenig zur Ruhe kommen wie die vergebliche Anstrengung, nach der sie fragen. Die Insistenz dieser Fragen erscheint als das auf die Ebene bewußter Reflexion gehobene Äquivalent

²⁴ Schipperges bemerkt hier: »Es gehört einfach zu den menschlichen Grunderfahrungen, daß einer, der leidet und um Hilfe ruft, dann stets auch einen findet, der zu helfen weiß und zu heilen versucht.« (H. Schipperges, *Homo patiens*, a.a.O., S. 24) Die Erfahrungen, von denen Améry spricht, zeigen, daß das »stets« mit einem Fragezeichen zu versehen ist.

der fixierten Aufmerksamkeit auf jene Anstrengung. Die erste der beiden Fragen darf dabei nicht unterschätzt werden: Sie umfaßt das Forschen nach einer (zu beseitigenden) Ursache ebenso wie den Versuch, das Geschehen des Schmerzes selbst zu verstehen. Nicht zu wissen, was etwas ist, ist womöglich noch unerträglicher, als nicht zu wissen, warum etwas geschieht, weil es ein basaleres Verstehen betrifft, dem sich der Schmerz beharrlich verweigert.

Die letzte Frage, die sich beinahe unvermeidlich an die Antworten auf die ersten beiden Fragen bzw. ihr Ausbleiben anschließt, ist diejenige nach dem Sinn des Schmerzes schlechthin; der Theoretiker als professioneller Sinnproduzent hängt sich parasitär an diese Sinnsuche an. Der immer wiederkehrende Topos von der »elementare[n] Sinnlosigkeit allen Schmerzes« (ÜS, S. 26) muß nicht zuletzt von diesem Zusammenhang her verstanden werden: Die Perspektive des Betroffenen, dem der Schmerz primär als sinnunterbrechende oder -zerstörende Kraft erscheint, wird dabei als erste Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Schmerzes verstanden. Die Sinnfrage greift ins Metaphysische aus, setzt aber in der Regel bereits auf der Ebene des Organismus an.

In Bezug auf diese Ebene schreibt ten Bruggencate: »Der Schmerzsinne informiert über bedrohliche, schädigende Einflüsse (Noxen) auf den Körper.«²⁵ Dieser in bemerkenswerter Schlichtheit formulierte Satz, der sich in einem Lehrbuch der Physiologie findet, ist bei weitem nicht unangefochten: So gewiß es ist, daß eine vollständige Analgesie es fast unmöglich macht, sich in der Welt zu bewegen, da das Verletzende vielfach nicht als solches erkannt werden kann, so wenig läßt sich ein großer Teil der Schmerzen, mit denen Ärzte sich konfrontiert sehen, auf eine bloße Meldung über eine tatsächliche oder potentielle Schädigung des Organismus reduzieren und so wenig zuverlässig ist diese Meldung, die bei etwa bösartigem Tumorwachstum lange Zeit völlig fehlt.²⁶ Der gelockerte Zusammenhang zwischen Schädigung und Schmerz, von dem schon Bergson ausgegangen war, führte die zeitgenössische Schmerzforschung zur Konstruktion komplexer Modelle, die es nicht mehr erlauben, am Schmerz als einfachem Sinn festzuhalten, der seinen selbstverständlichen Sinn in der Funktion des Ganzen hat.

²⁵ G. ten Bruggencate, Somatoviszzerale Sensibilität, in: P. Deetjen, E.-J. Speckmann, Physiologie, München u.a. 1992. S. 56-77, hier 60.

²⁶ Vgl. hierzu Leriche, der sich vehement gegen die Vorstellung eines biologischen Sinns des Schmerzes wendet (vgl. R. Leriche, Chirurgie des Schmerzes, a.a.O., S. 3f.; vgl. auch F. Sauerbruch, H. Wenke, Wesen und Bedeutung des Schmerzes, a.a.O., S. 77ff.).

Buytendijk, dessen ganzes Buch unter der Leitfrage nach dem Sinn steht, kommt denn auch für die biologische Ebene zu einer negativen Antwort: »Die Schlußfolgerung, daß der Schmerz dort vorhanden sei, wo er im Plan des Organismus einen Platz hat und dementsprechend nötig und nützlich ist, entbehrt jeder Begründung.« (ÜS, S. 111; das eingeschobene Zitat stammt von Uexküll) Eine primäre biologische Zweckmäßigkeit im »Lebenskampf«²⁷, wie Cannon es gut darwinistisch ausdrückt, läßt sich für die Fluchtreflexe und die vegetativen Veränderungen annehmen, die auf eine Verletzung folgen, nicht aber für den Schmerz selbst; bei niederen Tieren fehlt dieser denn auch, ohne daß die Funktionalität ihrer Reaktionen beeinträchtigt wäre. Der primäre Zweck wird durch den alle funktionalen Grenzen sprengenden und schließlich nur noch ungeordnete Reaktionen auslösenden Schmerz, der bei höheren Tieren und beim Menschen zu diesen Reaktionen hinzutritt, eher gestört als befördert. Im Extremfall läßt sich hier ein Übergang vom – biologisch »sinnvollen« – Fluchtverhalten zu einer motorischen Desorganisation beobachten, die Buytendijk als »Auflösung des Strukturzusammenhangs der Sensomotorik« (ÜS, S. 131) beschreibt und die sich mit Goldsteins »katastrophalen Verhalten«²⁸ zusammenbringen ließe. Die Störung des kommunikativen Verhältnisses zur Welt äußert sich in einer Störung des Verhaltens zur Welt, die nicht selbst sinnvoll ist.

Nun erschöpft sich der menschliche Umgang mit dem Schmerz nicht in der Alternative Flucht, Zerfall des geordneten Verhaltens oder Apathie, und auch Buytendijk weiß, daß die Erfahrung der primären Sinnlosigkeit in der Regel den Anlaß jener Sinnsuche bildet, an die er seine eigene Untersuchung anschließt. Die »persönlichen Antworten«, von denen er spricht, sind so persönlich nicht, indem sie auf den reichen Schatz an Sinngebungen zurückgreifen, den die kulturelle Tradition bereithält – auch wenn dieser kollektiv verankerte Sinn sich unter modernen Bedingungen zunehmend zersetzt, wie immer wieder kulturkritisch beklagt wird, etwa als »Abschaffung des Sinns durch die Wissenschaft des späten 19. Jahrhunderts«²⁹.

²⁷ W.B. Cannon, *Wut, Hunger, Angst und Schmerz*, München, Berlin u. Wien 1978. S. 130.

²⁸ K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1963. S. 24; obwohl Goldsteins großangelegte Theorie des *Aufbaus des Organismus* 14 Jahre vorher erschienen war und viele Berührungspunkte mit Buytendijks eigenem Ansatz aufweist, nimmt dieser sie nicht zur Kenntnis.

²⁹ D.B. Morris, *Geschichte des Schmerzes*, a.a.O., S. 13.

Der Zusammenhang des individuellen Umgangs mit dem Schmerz und der globalen Frage nach seinem Sinn bleibt problematisch, wenn immer wieder metaphysische Konsequenzen aus persönlichen Erfahrungen gezogen oder aus allgemeinen Sinnzuschreibungen Vorschriften für den Einzelnen abgeleitet werden. Die Deutungen des Schmerzes reichen von den sehr vorsichtigen Reflexionen, die Susan Wendell darüber anstellt, was für Lehren aus der Erfahrung von Behinderung gezogen werden können³⁰, über den Topos des Schmerzes als *Movens* des Handelns und der Kreativität³¹, als Garant von Tiefe und Echtheit³², als Quelle von Weisheit³³, als Zeichen zivilisatorischer oder individueller Entwicklung³⁴, bis zur Glorifizierung von Schmerz und Gewalt.³⁵ Buytendijks eigener Vorschlag, den Schmerz als »Zeichen und Siegel einer tiefen Verbundenheit mit dem Sein der Dinge, mit dem Sinn dieses Lebens« zu erkennen, gehört hier zu den harmloseren Beispielen, auch wenn dadurch unter anderem die Aufopferung für die höhere Gemeinschaft des Vaterlandes im Krieg geadelt werden soll (vgl. ÜS, S. 171).³⁶

³⁰ Vgl. R. Wendell, *The rejected body: feminist philosophical reflections on disability*, New York, London 1996. V.a. S. 165ff.

³¹ »Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten.« (I. Kant, *Werke*, hrsg. v. W. Wehschedel, Darmstadt 1983. Bd. VI, S. 551) »Es sind arterhaltende, artfördernde Kräfte ersten Ranges: und wäre es auch nur dadurch, daß sie der Behaglichkeit widerstreben und vor dieser Art Glück ihren Ekel nicht verbergen.« (F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 3, S. 550; vgl. ebd., S. 104ff.) »Wir erkennen, daß alles Große nur unter Schmerzen geboren wird.« (F. Sauerbruch u. H. Wenke, *Wesen und Bedeutung des Schmerzes*, a.a.O., S. 118).

³² »Erst der große Schmerz, jener lange, langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünen Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun.« (F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 3, S. 350).

³³ »Der Schmerz, wenn auch ungeliebt und ungewollt, kann zumindest gegebenenfalls in den Dienst des Subjekts, des Ichs treten, wenn es in der Lage ist, den rechten Gebrauch von ihm zu machen für eine Kultur, eine Ethik des Selbst.« (E. List, *Schmerz – Selbsterfahrung als Grenzerfahrung*, in: M. Wolf u.a. (Hrsg.), *Körper-Schmerz. Intertheoretische Zugänge*, Innsbruck 1998. S. 157).

³⁴ Wobei unklar bleibt, ob es als Degeneration oder Fortschritt verstanden wird, wenn etwa Nietzsche schreibt, »daß, gegen eine schmerzhaft Nacht eines einzigen hysterischen Bildungs-Weibchens gehalten, die Leiden aller Tiere insgesamt, welche bis jetzt zum Zwecke wissenschaftlicher Antworten mit dem Messer befragt worden sind, einfach nicht in Betracht kommen« (F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 5, S. 303). Davon, daß »mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält«, spricht schon Schopenhauer (A. Schopenhauer, *Werke in fünf Bänden*, Bd. III, Zürich 1988. S. 610, vgl. a. Bd. I, S. 404).

³⁵ Vgl. E. Jünger, *Über den Schmerz*, in: ders., *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980.

³⁶ Fairerweise muß dabei gesagt werden, daß diese Gemeinschaft vor allem als Notgemeinschaft verstanden wird, die »nach Erlösung schmachtet« (F.J. Buytendijk, *Über*

Insofern die Logik des Schmerzes die Tendenz zur Totalisierung des Widrigen beinhaltet, lassen sich hier die Einwände wiederholen, die am Ende des vorigen Abschnittes gemacht wurden: Wenn nach dem Sinn des Schmerzes gefragt wird, wird letztlich ein Sinn der Zerstörung verlangt. Ein solcher Sinn mag aus bestimmten Perspektiven plausibel erscheinen, liegt aber sicher nicht in der Erfahrung selbst begründet. Wenn der Einzelne kaum umhin kann, nach einem Sinn seines Leidens zu suchen, so ist die Konsequenz, diesen Sinn auf andere zu übertragen bzw. zur Allgemeinheit zu erheben, doch hochproblematisch. Für eine Untersuchung der Erfahrung des Schmerzes erscheint es angebracht, hier primär die Dimensionen des *Sinnverlustes* und die Möglichkeiten einer Regeneration auszuloten, statt sich mit der Sinnfrage von vornherein den Zwang einer positiven Antwort aufzubürden. Die dem Leidenden scheinbar unvermeidlich auferlegte Sinnsuche muß aus dieser Perspektive nicht mitgemacht, sondern zur Kenntnis genommen und verständlich gemacht werden.

3. Materialisierung

Das letzte Charakteristikum des Schmerzes, das hier zur Sprache kommen soll, ist die Art und Weise, wie er den Körper betrifft, auf ihn verweist bzw. ihn erscheinen läßt. Daß der körperliche Schmerz eine spezifische Erfahrung des Körpers beinhaltet, erscheint trivial; dieser Eindruck verliert sich allerdings, sobald man versucht, die Spezifik dieser im Unterschied zu anderen Körpererfahrungen zu begreifen: Es ist durchaus nicht klar, wie dieser Körper im Schmerz zu verstehen ist. Eine erste Antwort, die allerdings immer noch nicht mehr als ein Problemittel ist, zeichnet sich bei einer Reihe von Autoren ab: Was im Schmerz erfahren wird, heißt es, ist der Körper im Unterschied zum Leib.³⁷ Wenn man von der geläufigen phänomenologischen Unterscheidung zwischen dem Leib als dem Ge- und Erlebten und dem Körper als dem neutral und aus der Per-

den Schmerz, a.a.O., S. 170), und nicht als notfalls gewalttätiger Akteur der Weltgeschichte: Während des Zweiten Weltkrieges (die Originalausgabe erschien 1943) schreibt dies ein Niederländer und nicht etwa ein Deutscher.

³⁷ List deutet die Erfahrung des Schmerzes umgekehrt als »Botschaft des Lebendigen« (E. List, Schmerz – Manifestation des Lebendigen und ihre kulturellen Transformationen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999), S. 763-779, hier 764): »Wir haben einen Körper, und spätestens im Schmerz wird uns gewiß, daß wir dieser Leib sind.« (ebd., S. 770) Die Antwort auf die Fragen, wieso es ausgerechnet der Schmerz sein soll, der uns diese Erfahrung machen läßt, und wie er sich von der Normalität leiblicher Erfahrung abhebt, bleibt sie allerdings weitgehend schuldig.

spektive der dritten Person Beobachteten ausgeht, überrascht dies: Es ist der Leib, der der Erfahrung zugeordnet wird, während der Körper mit einem methodisch reduzierten naturwissenschaftlichen Blick zusammengebracht und so als »verarmtes Abbild« (PhW, S. 490) des phänomenalen Leibes verstanden werden muß. Offenbar kann es nicht dieser Körper sein, der im Schmerz erfahren wird, und es müssen weitere Differenzierungen eingeführt werden.

Die Autoren, die mit dem Modell einer Erfahrung des Körpers operieren, sind hier alles andere als einheitlich, was nicht nur mit ihrer unterschiedlichen theoretischen Provenienz zusammenhängt, sondern auch mit der Heterogenität der Erfahrungen, die sie behandeln. Was hier als Körper bezeichnet wird, wird als »somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen«³⁸, als nicht mehr von dem als Deutungsrahmen verstandenen Leib überformte Materialität³⁹ oder gar als in der Erfahrung auftauchende *res extensa* selbst⁴⁰ verstanden, oder es wird mit dem Lacanschen Realen zusammengebracht.⁴¹ Der allgemeine Titel der Materialisierung scheint angesichts dieses Spektrums an Interpretationen vor allem dazu zu dienen, Unterschiede zu verwischen; dennoch legen die Erfahrungen selbst, so verschiedenartig sie sein mögen, diesen Begriff offenbar nahe. Die Frage, inwiefern all dies in ein zusammenhängendes Modell integriert werden kann, wird die ausführliche Behandlung in Kapitel V zu beantworten versuchen; hier soll vorerst nur das Feld unterschiedlicher Erfahrungen und Bestimmungen abgesteckt werden.

Der naheliegende Ausgangspunkt kann wiederum die Situation der plötzlich auftretenden, lokalisierbaren und lokalisierenden Schmerzen sein. Die schmerzende Körperstelle wird beinahe unausweichlich zum primären Gegenstand der Aufmerksamkeit; von der Kraft schon leichter Schmerzen, sich in den Vordergrund zu schieben, war bereits die Rede, und sie dürfte jedem geläufig sein. Die Lokalisierung des Schmerzes läßt seinen Ort auf eine neue Weise hervortreten, die sich von derjenigen unterscheidet, mit der ein Körperteil im Umgang mit der Welt bewußt ist: Der Arm, mit dem ich etwas ergreifen kann, ist für mich da, ohne daß

³⁸ T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 358.

³⁹ Vgl. R. Piepmeier, *Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens*, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Leiden*, a.a.O., S. 72f.

⁴⁰ Vgl. H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967, S. 63.

⁴¹ Vgl. J. Tanner, *Körpererfahrung, Schmerz und die Konstruktion des Kulturellen*, in: *Historische Anthropologie* 1 (1994), S. 489-502, hier 498ff.; P. Sarasin, *Mapping the body. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und »Erfahrung«*, in: *Historische Anthropologie* 7 (1999), S. 437-451, hier 449.

ich mich ausdrücklich auf ihn beziehen müßte. Der schmerzende Arm verändert seinen Charakter in der Weise, daß er eine ausdrückliche Zuwendung fordert, als Vermögen des Ergreifens aber zurücktritt. Körperstellen gibt es im selbstverständlichen Umgang nur, insofern sie spezifischen Vermögen zugeordnet sind, aber die schmerzende Stelle zeichnet sich dadurch aus, daß sie gerade nicht zu etwas zu gebrauchen ist und damit als Etwas auftritt.

Scarrys Auffassung des Schmerzes als Fremdkörper mag hier ihren Anhalt haben: Das betroffene Organ selbst wird fremd, indem es aus dem integrierten Ganzen des selbstverständlichen Umgangs hinausfällt und als funktionslos gewordener Gegenstand erscheint. Nancy spricht im Zusammenhang mit seiner Herzkrankheit, die schließlich eine Transplantation erforderte, bereits von seinem eigenen erkrankten Herz als *Eindringling*.⁴² Zuwendung und Rückzug gehen hier jene paradox erscheinende Verbindung ein, die bereits oben angedeutet wurde: Die erhöhte Zuwendung zum betroffenen Körperteil, das als der Ort des blockierten Rückzugs erscheint, wendet sich einem teilweise fremd Gewordenen zu. Dieses Fremdwerden, das sich erst in der Zuwendung zeigt, könnte als eine Form der Materialisierung verstanden werden. Die klassischen »ersten Worte« eines Herzkranken sind laut Plügge: »Nie habe ich gewußt, daß ich ein Herz habe. Jetzt weiß ich es.«⁴³ Dieses Herz ist offenbar ein anderes als jenes Schlagen, das an der Brust problemlos gefühlt werden kann und das sein Pulsieren noch bis in die Fingerspitzen schickt, das aber nicht als ein klar umrissenes, als solches wahrnehmbares Etwas gespürt wird; allerdings ist es sicher nicht dasjenige, das die Anatomie beschreibt und das sich in Operationen und Sektionen ans Licht holen läßt. Seine Materialisierung geht nicht darüber hinaus, daß es zu einem teilweise Fremden wird und in diesem Fremdwerden als solches hervortritt. *Als was* es dabei hervortritt, muß genauer bestimmt werden.

Das zweite Motiv, auf das hier eingegangen sei, bildet ein Zentrum in Scarrys Text und spielt auch für die ärztliche Praxis eine wichtige Rolle. Scarry beobachtet, daß man »immer wieder und nahezu ausschließlich zwei Metaphern [begegnet], deren Funktionsweise überdies hoch fragwürdig erscheint. Die erste Metapher benennt einen Agenten oder Urheber für den Schmerz, eine Waffe, die den Schmerz erzeugen soll; die zweite beruft sich auf eine körperliche Verletzung, die für den Schmerz

⁴² Vgl. J.-L. Nancy, *Der Eindringling. Das fremde Herz*, Berlin 2000.

⁴³ H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967. S. 76.

verantwortlich gemacht wird.« (KS, S. 28)⁴⁴ Interessant ist hier natürlich vor allem, daß der Gebrauch dieser *language of agency*⁴⁵ sich gerade nicht auf tatsächliche Verletzungen beschränkt, sondern auf Fälle ausgeweitet wird, in denen gerade keine Verletzung, also kein sichtbarer äußerer Anlaß des Schmerzes vorliegt.

Diese Art der sprachlichen Beschreibung des Schmerzes ist auch für den Patienten oftmals die einzige Möglichkeit, dem behandelnden Arzt die Qualität seiner Schmerzen zu schildern. An diese scheinbar unvermeidlichen *Als-ob-Beschreibungen* knüpft ein Versuch an, den erlittenen Schmerz für den Arzt sprachlich zu objektivieren: Der McGill pain questionnaire⁴⁶ bietet den Patienten unterschiedliche, nach Gruppen geordnete Adjektive an, die sie zur Beschreibung ihres Schmerzes auswählen sollen, und erlaubt damit eine verblüffend genaue Bestimmung der Erfahrung. Die angebotenen Attribute umfassen Sinnesqualitäten wie heiß oder kalt und affektive Charakteristika wie quälend oder unerträglich, entstammen aber zum allergrößten Teil der Sphäre der Verletzung, und es ist erstaunlich, wie unproblematisch die Wahl der treffenden Beschreibung für die Patienten zu sein scheint. Ein bohrender Schmerz ist derart deutlich von einem reißenden, einem pochenden oder einem brennenden unterschieden, daß an diese Charakterisierung diagnostisch und therapeutisch angeschlossen werden kann.

Auch hier legt es sich offenbar nahe, den eigenen Körper als ein unter den Dingen befindliches, verletzbares Etwas zu verstehen, indem der Schmerz tatsächlich mit einem in das lebende Fleisch eindringenden Fremdkörper assoziiert wird. Der Verletzungsschmerz scheint damit paradigmatisch für Schmerz überhaupt zu sein – aber in welcher Weise? Scarrys Erklärungsversuch, der vom Schmerz als »Inneres« Ereignis ausgeht und die *language of agency* als Versuch bewertet, dem Schmerz objektive und damit überhaupt erst intersubjektiv valide Wirklichkeit zu verschaffen, ist problematisch: Offenbar ist es nicht so, daß wir lediglich sicht- und fühlbaren äußeren Dingen Existenz zusprechen und sie damit als legitimen Gegenstand sprachlicher Mitteilung anerkennen. Dennoch

⁴⁴ Die Fragwürdigkeit, von der Scarry spricht, leitet sie von der Instrumentalisierung dieser Symbolisierung durch den Folterer ab, der ihr zufolge in einem Dreischritt Schmerzen zufügt, diese in der Waffe objektiviert und diese schließlich in ein Insignium seiner Macht und der des Staates umdeutet, in dessen Auftrag er arbeitet. – Zur Frage, ob Scarry hier tatsächlich eine Universalie aufgedeckt hat oder lediglich eine kulturspezifische Art der Beschreibung des Schmerzes, vgl. Kap. III. 3.

⁴⁵ Die deutsche Übersetzung »Sprache der Agentenschaft« erscheint mir wenig glücklich, weswegen ich hier an der englischen Formulierung festhalten werde.

⁴⁶ Vgl. R. Melzack, *The McGill Pain Questionnaire*, a.a.O.

kann kaum bestritten werden, daß der gefühlte Schmerz der Mitteilung ein größeres Problem bereitet als ein beliebiger Gegenstand, auf den deutend hingewiesen werden kann, und daß eine metaphorische Auffassung als eine Methode gesehen werden kann, diesem Problem zu begegnen.

Was damit allerdings in keiner Weise erklärt wird, ist, wieso es eine derart frappierende Übereinstimmung der Beschreibungen gibt, wieso also nicht zu beliebigen, sondern jeweils sehr spezifischen Metaphern aus dem Bereich der Verletzung gegriffen wird: »Patients are usually highly selective; they may reject word after word, until one comes up that is clearly ›right‹; they may smile, say ›that’s it!‹ with a sense of certainty [...]. Generally, then, the patient appears to feel ›compelled‹ to choose only the appropriate words.«⁴⁷ Wenn die bloße Funktion der Objektivierung keine Erklärung für diese Spezifik ist, muß eine intrinsische Qualität des Schmerzes selbst angenommen werden, die ihn auf eine Weise unverwechselbar macht, daß er tatsächlich einer bestimmten Art der Verletzung zuverlässig zugeordnet werden kann. Die Qualität des Bohrenden muß der metaphorischen Übertragung *vorausgehen*, wenn diese nicht ins Leere laufen will. In den Als-ob-Charakterisierungen, die die Rede über den Schmerz prägen, wird nicht er selbst als Ding aufgefaßt, sondern er bleibt ein qualitativ bestimmter und zu bestimmender Zustand bzw., weniger statisch, ein anhaltender Prozeß. Die im ersten Abschnitt skizzierte Auffassung des Schmerzes als Bewegung erscheint hier als aussichtsreiches Modell, um diese Eigentümlichkeit klarer zu bestimmen.

Eine letzte, extreme Art der Materialisierung wird von Scarry beschrieben, wenn sie sich demjenigen zuwendet, auf das hin der Rückzug von der Welt erfolgt: Der Logik von Ausdehnung und Rückzug entsprechend spricht sie nicht von einem Bewußtsein oder Inneren, sondern von der »riesenhaft-plumpen Präsenz« (KS, S. 50) des Körpers, der allein zurückbleibe. Erreicht der Schmerz eine bestimmte Intensität, so verliert sich die Lokalisierung wieder, die immer noch ein anderes neben dem Schmerz zuließ, und eine distanzierende Symbolisierung wird vollends unmöglich. Dennoch soll das letzte Residuum nicht der totalisierte Schmerz selbst sein, sondern wiederum der Körper. Damit dieser als eine solche alles verdrängende Gegenwart erscheinen kann, muß er offensichtlich einer gravierenden Veränderung unterworfen worden sein, die sich nochmals von der des verfremdeten, verdinglichten Körperteils unterscheidet. Die ausdrückliche Zuwendung, sei es in Gestalt des Blickes auf die verletzte Hand oder in Gestalt des inneren Nachhorchens

⁴⁷ Ebd., S. 283.

beim aussetzenden Herz, fällt im Falle des extremen Schmerzes weg. Ein fremdes oder auch nur teilweise fremdes Ding ist jener Körper sicher nicht; inwiefern ist er dann »materiell«?

Die primäre Quelle sind hier Berichte von Folteropfern, die immer wieder von einer »Verfleischlichung« (vgl. JSS, S. 74ff.) oder gar »Zerfleischung«⁴⁸ sprechen, auch wenn diese Erfahrung mit einem pathologisch distanzierten Blick auf den eigenen Körper als fremdes Objekt, der ihn als bloßen Fleischklumpen wahrnimmt, nichts zu tun hat. Dabei ist es wichtig, zu sehen, daß die Erfahrung, die als Zerfleischtwerden beschrieben wird, nicht unbedingt mit einer tatsächlichen Zerstörung des Körpergewebes einhergeht, ja daß sie nicht einmal ausschließlich auf den Körper bezogen ist: Timerman versucht, mit diesem Begriff die gesamte Situation der Folter, in der andere einen uneingeschränkten Zugriff auf die eigene Person haben, zu beschreiben. Auch wenn der gewählte Begriff wiederum der einer massiven körperlichen Verletzung ist, wird der Bereich des auf diese Weise Verletzbaren extrem ausgeweitet. Zu untersuchen wäre, inwiefern der Schmerz in seiner Unmittelbarkeit, in dem einem tatsächlich Hören und Sehen vergeht, nicht erst über die minimale reflexive Distanz, die wieder eine Art von Blick ermöglicht, sondern als totalisierter blockierter Rückzug selbst eine Erfahrung der Materialisierung ist, wie es Scarrys Charakterisierung des Körpers als riesenhaft und plump nahelegt, mit dem sie Berichten von Folteropfern Rechnung zu tragen versucht. Die Folter bildet hier sicher das extremste Beispiel, aber man wird sehen, inwiefern sich diese Erfahrung auch auf andere Formen des intensiven Schmerzes übertragen läßt. Der Schlüssel scheint mir auch hier im Ausgeliefertsein und der Passivität zu liegen.

Bei der Diagnose, daß alle der hier skizzierten Erfahrungen und Deutungen es nahelegen, von einem Erscheinen des Körpers, einer Materialisierung zu sprechen, kann nicht stehengeblieben werden. Der Verdacht, daß damit ganz Unterschiedliches unter einen Begriff gezwängt wird, ist nicht von der Hand zu weisen. Wenn ich dennoch am Begriff der Materialisierung festhalten werde, dann aus dem Versuch heraus, den genannten Erfahrungen gerecht zu werden, die sich nicht vorweg um die Einheitlichkeit anthropologischer oder ontologischer Kategorien kümmern. Ähnlich wie bei der nur schwer in die gewohnten Kategorien einzuordnenden blockierten Rückzugsbewegung wird auch hier die Frage nach dem Wie der Erfahrung in den Mittelpunkt gestellt, auch wenn dies eine

⁴⁸ Vgl. J. Timerman, *Wir brüllten nach innen. Folter in der Diktatur heute*, Frankfurt M. 1981. S. 39.

kohärente Beantwortung der Frage nach dem Was gefährdet. So befremdlich es erscheinen mag: Von der Feststellung, daß im und am Schmerz eine Materialisierung erfahren wird, mag kein unmittelbarer Übergang zu einer Aussage darüber möglich sein, wie »der Körper« beschaffen ist.

II. VON DER EMPFINDUNG ZUM EMPFINDEN

Ich bin ein Feld, ich bin eine Erfahrung.

Maurice Merleau-Ponty¹

Die Exposition, die das vorangegangene Kapitel vorgenommen hat, hat zentrale Fragen offengelassen: Wie muß leibliche Erfahrung gedacht werden, um die Bewegung des Schmerzes angemessen zu konzeptualisieren? Wie verändert sich diese Erfahrung im Schmerz? Was für ein Erleben des Körpers ist in der »normalen«, geregelten, schmerzlosen Erfahrung anzusetzen und wie unterscheidet es sich von der Materialisierung im Schmerz? – Die von Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ausgeführte Leib- und Wahrnehmungstheorie ist für eine Beantwortung dieser Fragen meines Erachtens weiterhin konkurrenzlos: Sie stellt die Mittel bereit, um die geforderte Integration des Schmerzes in einen Erfahrungszusammenhang zu leisten, indem sie eine Ebene der Auseinandersetzung mit der Welt beschreibt, die sich der Alternative von Gefühl und Empfindung, von punktuellen Sinnesdaten und differenzierter Wahrnehmung oder Erkenntnis entzieht. Was man von Merleau-Ponty nicht erwarten darf, ist eine Explikation des Phänomens selbst. Schmerz taucht in der *Phänomenologie* an vier Stellen auf; alle sind recht kurz und benutzen ihn als bloße Illustration, einmal als konkrete Empfindung (vgl. PhW, S. 118f.), zweimal eher im Sinne einer bestimmten leiblich grundierten Stimmung (vgl. PhW, S. 335, 501f.) und einmal als Übermaß des Sinnlichen (vgl. PhW, S. 365). Die spezifischen Charakteristika des Schmerzes, die im ersten Kapitel herausgearbeitet wurden, finden sich bestenfalls im letzten Beispiel wieder, das aber nicht weiter verfolgt wird: Ganz offensichtlich erachtet Merleau-Ponty dieses Phänomen in der Konstruktion eines Modells der Erfahrung für vernachlässigbar. Das wäre unproblematisch, wenn es sich tatsächlich nur um eine Erfahrung neben anderen handelte, die zwar spezifische Züge hätte, aber dennoch vollständig in das vorliegende Modell integrierbar wäre. Das ist aber, so meine These, nicht der Fall.

Wenn die *Phänomenologie der Wahrnehmung* nun trotzdem den theoretischen Rahmen für die weiteren Ausarbeitungen abgeben soll, so ist dabei

¹ PhW, S. 462f.

zweierlei zu tun: Zum einen ist das Grundmodell leiblicher Erfahrung im Hinblick auf die geforderte Integration des Schmerzes darzustellen, wobei auf diejenigen Motive besonderes Gewicht gelegt werden soll, die am ehesten zu einer Explikation beitragen können, zum anderen wird anhand des am Schmerz Erarbeiteten Kritik an Merleau-Ponty zu üben sein, da er eine ganze Dimension der Erfahrung nicht berücksichtigt. Es kann dabei keinesfalls darum gehen, seine Rekonstruktion der leiblichen Erfahrung grundlegend zu verwerfen oder gar ein alternatives Modell vorzuschlagen. Dennoch: Die enge Kopplung von Leib- und Welterfahrung bei Merleau-Ponty läßt einer bestimmten Fassung der Wahrnehmung eine bestimmte Form der Leiblichkeit korrespondieren, und hier mag sich herausstellen, daß die Orientierung an einer schmerzlos funktionierenden Erfahrung eine systematische Verzerrung in die gesamte Theorie einbaut, die dazu führt, daß das Motiv der Inkarnation nicht ernst genug genommen wird. Während das vorliegende Kapitel in erster Linie der Darstellung gewidmet ist, wird sich die Kritik aus dem Versuch der Anwendung dieses Grundmodells in den folgenden Kapiteln ergeben.

Der von Merleau-Ponty selbst durchgeführten Kritik an den traditionellen Empfindungstheorien folgend wird dieser Darstellung ein längerer Abschnitt vorausgehen, der diese Kritik in bezug auf den Schmerz nachzuvollziehen versucht. In diesem Zusammenhang sollen auch die aktuelle Diskussion beherrschende medizinische Grundmodell des Schmerzes kurz dargestellt und mit Husserl, Sartre und Scheler die Frage nach der Intentionalität des Schmerzes konkret aufgeworfen werden.

Eine weitere Vorbemerkung ist am Platze: Die mit Merleau-Ponty und unabhängig von ihm geübte Kritik an Husserl mag bisweilen ungerechtfertigt erscheinen, denn Husserl selbst nimmt vieles von ihr vorweg.² Diese Vorwegnahmen finden sich, wie Bernet zeigt, nicht erst in den späten Texten, sondern bereits in den *Logischen Untersuchungen* und selbst im Inneren des Stiftungstextes der transzendentalen Phänomenologie, in den *Ideen I*. Ähnliches gilt für Merleau-Ponty selbst: Auch seine Texte sind sicher kein homogener Block, aus dem eine widerspruchslöse und klar geschnittene Konzeption abgeleitet werden könnte. Es ist aber nicht das Ziel dieser Arbeit, allen Widersprüchlichkeiten und Spuren nachzugehen, auf die sich eine phänomenologische Aufarbeitung des Schmerzes bezie-

² »En introduisant une conscience de soi rétionnelle et kinesthésique et en développant sa notion d'un monde dont la pré-donation précède la donation de tout objet intentionnel, Husserl se situe déjà sur le même terrain que ses successeurs et critiques.« (R. Bernet, *Da vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris 1994. S. 298)

hen könnte. Die akribische Analyse der Texte, die dies erforderte, müßte einen der Sache unangemessen großen Raum einnehmen, weshalb hier auf sie verzichtet wurde. Stattdessen werde ich mich darauf beschränken, die jeweiligen Grundkonstellationen möglichst klar herauszuarbeiten und ansonsten auf die einschlägige Literatur verweisen. Eine solche Herangehensweise erscheint mir insofern produktiv, als die unterschiedlichen klar geschnittenen – und bisweilen etwas typisierten – Positionen dazu dienen können, die Erfahrung des Schmerzes in Anlehnung an sie bzw. in Abgrenzung von ihnen klarer herauszuarbeiten.

1. Empfindung und Intentionalität

Schmerz ist, so das geläufige Verständnis, eine Empfindung. Dieser Begriff hat in der Erkenntnistheorie und Wahrnehmungspsychologie und -physiologie seit Descartes eine prominente Rolle gespielt. Dabei bezeichnete er in der Regel nicht nur, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entsprechend, vor allem mit der Haut assoziierte Phänomene wie Druck-, Wärme- und Kälteempfindungen und Schmerz, sondern auch höhere Wahrnehmungen bzw. deren supponierte Elemente. Daß Farben und Schmerzen in dieser Weise einander beigeordnet werden, ist für eine physiologisch orientierte Theorie, die die Empfindung primär von der Reizung sensibler Nerven her denkt, eher unproblematisch, da sie von vornherein über eine gemeinsame Währung für beide verfügt; seit Locke, für den sekundäre Qualitäten letztlich auf derselben Ebene wie der Schmerz liegen, und Hume, der überhaupt nur noch eine Kategorie sinnlicher Eindrücke kennt, ist diese Beiordnung auch in erkenntnistheoretischen und psychologischen Modellen gang und gäbe. Daneben setzt sich parallel zum physiologischen ein psychologischer Atomismus durch. In einer Erfahrung, die nach diesem Modell gedacht wird, haben die im vorigen Kapitel skizzierten Dimensionen des Schmerzes keinen Platz, und sie ist es, die Merleau-Ponty einer grundlegenden Kritik unterzieht.

Der Anfang soll hier mit der physiologischen Dimension gemacht werden, mit der sich der dritte Abschnitt seiner Einleitung beschäftigt. Die Frage nach der Korrelation neuronaler Vorgänge mit konkreten Erfahrungen, der sich philosophische oder philosophierende Texte hier in der Regel primär zuwenden³, kann an dieser Stelle insofern ausgespart wer-

³ Kurthen, der eben dies tut, mahnt zu recht an, daß sich diese Frage nur dann angemessen stellen läßt, wenn vom aktuellen Stand der Forschung und nicht von einem über-

den, als es mir ausschließlich um eine Explikation der Erfahrung selbst geht; die Darstellung kann von daher eher knapp gehalten werden. Es wird sich allerdings zeigen, daß die Ergebnisse der medizinischen Schmerzforschung Merleau-Pontys Kritik bestätigen und darüber hinaus selbst nahelegen, sich der Erfahrung zuzuwenden.

Allgemein lassen sich hier zwei Ansatzpunkte für eine grundsätzliche Kritik nennen: zum einen die Vermengung von physiologischen mit psychologischen Kategorien, zum anderen die Grundthese, jene »Konstanzhypothese«, wie Merleau-Ponty es mit Köhler nennt, die von einem an jeder Stelle des Nervensystems identifizierbaren Impuls ausgeht, der am Ende der Leitung – im Gehirn – verschaltet und verarbeitet wird. Der erste dieser Kritikpunkte setzt diesseits einer inhaltlichen Diskussion an und hält der Rede von »Schmerzreiz« und »Schmerzrezeptor« eine kategoriale Verwechslung in Ryles Sinne vor: Ein neuronaler Vorgang ist keine Empfindung; diese ist nichts objektiv in der Welt Vorliegendes und jener läßt sich nicht erfahren. Wer »Schmerz« mit »Rezeptor« koppelt und davon spricht, daß Schmerzreize durch Nervenbahnen transportiert werden, verbindet auf unzulässige Weise kategorial Verschiedenes. Entsprechend muß laut Leriche zwischen »physische[n] Reizwerte[n]« und dem »Gefühlswert«⁴ als dem eigentlichen Schmerz unterschieden werden.

Nun wäre dies – zumindest im Zusammenhang der physiologischen Forschung – eine philosophische Spitzfindigkeit mit geringer praktischer Relevanz, wenn die Weiterleitung und Verarbeitung eines potentiell schmerzhaften Reizes tatsächlich in jedem Fall mit einem Schmerzgefühl verbunden wäre; genau das ist aber nicht der Fall. Melzack und Wall berichten von einer Vielzahl von Fällen, in denen die Verbindung von Schmerz und Verletzung nicht der gängigen Vorstellung folgt, die sich auch in der Spezifitätstheorie niedergeschlagen hat.⁵ Um den »Normal-

kommenen mechanistischen Modell ausgegangen wird. Überdies zeigt er, daß eben diese Forschung einige der einflußreichsten Antworten – einen reduktiven oder eliminativen Materialismus, einen strengen Parallelismus – unhaltbar werden läßt (vgl. M. Kurthen, *Der Schmerz als medizinisches und philosophisches Problem*, a.a.O., S. 97ff).

⁴ R. Leriche, *Chirurgie des Schmerzes*, a.a.O., S. 63f.; ähnlich R. Trigg, *Pain and emotion*, a.a.O., S. 62; P. Bieri, *Pain: a case study for the mind-body problem*, in: *Acta Neurochirurgica*, Suppl. 38 (1987), S. 157-164, hier 157.

⁵ Vgl. R. Melzack u. P.D. Wall, *The challenge of pain*, a.a.O., Teil 1, insbes. Kap. 1 u. 4; eine Fülle von Beispielen liefert bereits R. Leriche, *Chirurgie des Schmerzes*, a.a.O., S. 28ff. Die sogenannte Spezifitätstheorie des Schmerzes besagt im wesentlichen, daß »Schmerz eine selbständige Empfindung mit einem dafür spezialisierten nervösen Apparat von Sensoren, Leitungsbahnen und Zentren ist« (R.F. Schmidt, *Nociception und Schmerz*, in: ders., Gerhard Thews (Hrsg.), *Physiologie des Menschen*, Berlin u.a. 251993). Melzack und Wall unterziehen sie einer fundamentalen Kritik. Auch wenn Descartes, mit

fall« herum, in dem eine Verletzung ein bestimmtes Schmerzgefühl verursacht, das proportional zu ihrer Größe anwächst und mit ihrem Verheilen abebbt, finden sich an den Extremen des phänomenalen Spektrums Erscheinungen wie die Trigeminusneuralgie, wo heftigsten Schmerzen überhaupt keine feststellbare Schädigung korrespondiert, auf der einen und zeitweilige Analgesien, bei denen Menschen mit teilweise schwersten Verletzungen wenig bis überhaupt keinen Schmerz empfinden, auf der anderen Seite. In letzteren Fällen gehen die persönlichen und äußeren Umstände so weit auseinander, daß gängige Erklärungen wie diejenige, ein Gefühl von Euphorie sei für die Schmerzfreiheit verantwortlich⁶, die sich vor allem auf die Erfahrungen von Kriegsverletzten gründete, an Plausibilität verloren haben. Eine Studie zeigt, daß es sich hier nicht um vernachlässigende Randphänomene handelt: Ihr zufolge fand sich eine derartige Analgesie bei 37% der Notfallpatienten eines großen städtischen Krankenhauses.⁷ Der »normale« Schmerz ist zwar in der Tat die Regel, es gibt aber eine derartige Bandbreite an und Häufung von Ausnahmefällen, daß deren Integration eine der wesentlichen Aufgaben einer angemessenen Schmerztheorie sein muß.

Von diesen Beobachtungen ausgehend haben Melzack und Wall 1965 ein theoretisches Modell der Schmerzverarbeitung ausgearbeitet, die Gate-control-Theorie, das in seinen Einzelheiten zwar heute nicht mehr aktuell ist, dessen Grundeinsichten jedoch inzwischen weitgehend akzeptiert sind.⁸ Das Modell setzt an einem bestimmten Punkt des zentralen Nervensystems an, nämlich dem Hinterhorn des Rückenmarks, und identifiziert dort eine Art Tor, das Impulse durchläßt, filtert oder vollständig blockiert. Der Grad der Öffnung hängt von unterschiedlichen Variablen ab; entscheidend sind unter anderem vom Gehirn absteigende Bahnen.

dessen *Über den Menschen* »das konsequent kausalanalytische Denken in der Biologie und Physiologie« (K.E. Rothschuh, Vorwort und Einführung, in: R. Descartes, *Über den Menschen* [1632], Beschreibung des menschlichen Körpers [1648], Heidelberg 1969. S. 9) beginnt, hier zu recht als Ahnherr in Anspruch genommen wird, ist es doch verkürzend, seine Position mit dem reduktionistischen Modell der Physiologie des 19. Jahrhunderts zu identifizieren (vgl. G. Duncan, Mind-body dualism and the biopsychosocial model of pain: what did Descartes really say?, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 25, 4 (2000), S. 485-513, hier 498).

⁶ Noch Schmidt greift unbefangen auf diese Erklärung zurück (vgl. R.F. Schmidt, *No-ciception und Schmerz*, a.a.O., S. 239).

⁷ Vgl. R. Melzack, P.D. Wall, *The challenge of pain*, a.a.O., S. 7f.

⁸ Vgl. R. Melzack, P.D. Wall, *Pain mechanisms: a new theory*, in: *Science* 150 (1965), S. 971-978; eine aktualisierte Darstellung findet sich R. Melzack, P.D. Wall, *The challenge of pain*, a.a.O., den aktuellen Forschungsstand versammeln die Aufsätze des Grundlagenabschnittes in U.T. Egle u.a. (Hrsg.), *Handbuch chronischer Schmerz*, a.a.O.

Im Gehirn selbst kann von einem etwa dem visuellen Zentrum analogen Schmerzzentrum keine Rede sein, sondern es kommt zu einem Zusammenwirken der unterschiedlichsten Areale, die Großhirnrinde eingeschlossen. Schmerz erscheint so auch aus der neurophysiologischen Perspektive als komplexes Ereignis, bei dem von einer direkten Weiterleitung identifizierbarer Reizimpluse keine Rede sein kann.

Inzwischen hat sich darüber hinaus erwiesen, daß das als ganzes involvierte Nervensystem von einer über die ursprünglichen Annahmen weit hinausgehenden Plastizität ist; es muß geradezu als »repository of the individual's past history, expectations and value systems«⁹ gelten. Die traditionelle Trennung zwischen physiologischer Verarbeitung und einer bestenfalls nachträglich möglichen Bewertung fällt damit in sich zusammen, und die Autoren formulieren schließlich die starke These, daß »pain becomes a function of the whole individual, including his present thoughts and fears as well as his hopes for the future«¹⁰. Diese Ergebnisse entsprechen Merleau-Pontys Feststellung, daß jede Empfindung »an einen komplexen Wahrnehmungskontext« gebunden ist und damit bereits »die normale Funktion als ein Integrationsprozeß zu verstehen« (PhW, S. 27f.) ist, eine Integration allerdings, die nicht auf der Ebene des Nervensystems allein erklärt werden kann.

Über die Kritik der Einleitung hinaus in Richtung von Merleau-Pontys eigenem Ansatz gehen Melzack und Wall, wenn sie den Schmerz als multidimensional beschreiben und die sensorischen, affektiven und kognitiven Aspekte der Erfahrung nicht nach dem Modell von Empfindung, emotionaler Reaktion und nachträglicher Bewertung verstehen, sondern als Dimensionen des Schmerzes selbst, die zwar neuronal parallel verarbeitet werden, aber in der Erfahrung nicht voneinander getrennt werden können. Der Methodenpluralismus, der sich in der Schmerztherapie immer mehr durchsetzt, findet in Melzacks und Walls Erkenntnissen seine theoretische Rechtfertigung, und die Erfahrung des Schmerzes selbst kann nicht aus beobachtbaren und meßbaren Vorgängen allein erklärt

⁹ R. Melzack, P.D. Wall, *The challenge of pain*, a.a.O., S. 145.

¹⁰ Ebd., S. 32. Daß die Autoren sich trotz Aussagen wie dieser auf das klassische Leib-Seele-Problem bzw. die aktuelle Gehirn-Geist-Debatte gar nicht erst einlassen, zeigt sich dort, wo sie unbekümmert um den Kategorienfehler, den sie ihrerseits begehen, schreiben, daß »pain is the result of an analysis by the central nervous system of the entire situation at the time, taking into account the firing of nociceptors as well as other data at its disposal« (Ebd., S. 171). Larbig zieht ein vorsichtigeres, von der Sache her aber identisches Resümee (vgl. W. Larbig, *Zentrale Schmerzverarbeitung*, in: U.T. Egle u.a. (Hrsg.) *Handbuch chronischer Schmerz*, a.a.O., S. 45-54, hier 54).

werden. Der Rückgang auf die Erfahrung wird so von der medizinischen Theorie nicht nur für sinnvoll erklärt, sondern nachgerade gefordert.

Nun ist diese Erfahrung in der Tradition nicht weniger starken Reduktionen unterworfen worden als das neuronale Geschehen, wie die anderen beiden von Merleau-Ponty kritisierten Positionen zeigen. Die erste von ihnen, nach der die Empfindung als Sinnesdatum und damit als Grundbaustein der Wahrnehmung verstanden wird, ist trotz der immer wieder erneuerten Kritik gestalttheoretischer und anderer Herkunft weiterhin verbreitet; die hier zu konstatierende enge Verflechtung der psychologischen bzw. erkenntnistheoretischen mit der physiologischen Theorie läßt sich in der Tradition auch in bezug auf den Schmerz feststellen. Die Vorstellung von absolut einfachen Empfindungen als Elementen der Wahrnehmung speist sich von ihren Anfängen an aus diesen beiden Quellen.¹¹

Bereits die erkenntnistheoretische Traditionslinie bedient sich durchgängig eines resolutiv-kompositiven Verfahrens das »(a) in der analytischen Zerlegung sich auf den ersten Blick komplex darbietender Erfahrung in elementare Momente und (b) in der inversen Komposition dieser Momente zu einer psychologisch interpretierten Genealogie der Erfahrung«¹² seine verbindliche Methodik findet; Lockes Unterscheidung von einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen ist hier das wichtigste Vorbild. Auch wenn das physiologische Modell hier bereits im Hintergrund steht¹³, hält sich die systematische Zergliederung der Wahrnehmung weit diessseits der qualitativen Entleerung, die das Reizweiterleitungsmodell nahelegt: Bei Locke finden sich sowohl die primären Qualitäten wie Festigkeit, Ausdehnung und Bewegung als auch die sekundären wie Farben und Töne unter den »simple ideas«, Condillac geht in seinem Versuch eines konsequent durchgeführten Sensualismus von lebensweltlichen Eindrücken wie den Gerüchen unterschiedlicher Blumen

¹¹ Vgl. dazu und zur gestalttheoretischen Kritik I. Amin, *Assoziationspsychologie und Gestaltpsychologie. Eine problemgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung der Berliner Schule*, Bern und Frankfurt M. 1973.

¹² B. Liebsch, *Merleau-Pontys genetisches Fragen*, in: *Alter* 3 (1995), S. 245-279, 246. Die supponierte ontogenetische Parallele zu dieser Genealogie, die der Autor unter (c) anführt, spielt für den hier zur Diskussion stehenden Empfindungsbegriff nur eine untergeordnete Rolle. Eine paradigmatische Formulierung findet das hier zugrundeliegende Theorem des unbewußten Schlusses in Helmholtz' *Handbuch der physiologischen Optik* (vgl. H. v. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, Bd. 3, Hamburg, Leipzig ³1910. Insbes. S. 3-33).

¹³ Vgl. J. Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1988. Bd. I, S. 124; D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg 1978. Bd. I, S. 18.

und alltäglichen Geräuschen und Tönen aus¹⁴ und selbst Hume, für den die Sinne »nur die Eindrücke farbiger Punkte«, »Eindrücke von Atomen«¹⁵ vermitteln, denkt die Glieder der Verknüpfungen von Eindrücken nach den Prinzipien der Ähnlichkeit, der Kontiguität und der Kausalität immer schon als »Körper, Bewegungen oder Eigenschaften«¹⁶. Die elementaren Sinnesdaten der Physiologie sind durch eine Zergliederung der Erfahrung allein offenbar kaum zu erreichen.

Erst indem sich dieser Strang mit dem physiologischen verbindet, der von dem genannten methodischen Postulat ausging, lange bevor sich die starke These eines Atomismus der Empfindungen anatomisch hätte begründen lassen¹⁷, kommt es zu jenem hochproblematischen Empfindungsbegriff, den Merleau-Ponty kritisiert und der zumindest psychologisch ein Artefakt darstellt: Er ist »zwar inhaltlich auf ein psychologisches Datum bezogen, operational aber von einem physiologischen Vorgang her definiert«¹⁸. Auch wenn der Anspruch erhalten bleibt, die elementaren Bausteine der Wahrnehmung aus der Analyse dieser selbst zu gewinnen, läßt sich eine so vorgehende Psychologie von der Physiologie doch ihre Grundkategorien vorgeben und schuldet dieser damit so viel, daß die Grenzen der Disziplinen merkwürdig zu verschwimmen beginnen¹⁹; das »Empfindungsmaterial, welches zur Bildung von Vorstellungen Anlaß

¹⁴ Vgl. E.B. de Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, Hamburg 1983.

¹⁵ D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, a.a.O., Bd. I, S. 51, 56.

¹⁶ Ebd., S. 118.

¹⁷ »Das philosophische Postulat eilt der empirischen Forschung weit voraus: erst um 1850 werden die Stäbchen und Zapfen der Netzhaut eindeutig als »Aufnahmeorgane für Lichteindrücke« erkannt.« (E. Scheerer, Die Sinne, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 9, Basel 1995. Sp. 824-869, hier 847)

¹⁸ R. Piepmeier, O. Neumann, Empfindung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, Basel 1972. S. 472; im Umkreis der Gestalttheorie begann diese Kritik, Allgemeingut zu werden: Vgl. etwa D. Katz, Der Aufbau der Tastwelt, Leipzig 1925. S. 7ff. Eine überzeugende Darstellung der Problematik dieses Empfindungsbegriffs aus der phänomenologischen Perspektive findet sich bei J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts, Reinbek 1993. S. 550ff. In einer etwas deftigen Sprache resümiert er: »Die Empfindung, ein hybrider Begriff zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, vom Objekt her gedacht und danach auf das Subjekt angewandt, eine Bastardexistenz, von der man nicht sagen kann, ob sie de facto oder de jure ist, die Empfindung ist eine bloße Psychologenträumerei [...]« (559)

¹⁹ »[L]a psychologie de la sensation n'était point en état de se distinguer toujours de sa physiologie [...]« (M. Pradines, L'Évolution du problème de la sensation au XX^e siècle, in: Journal de psychologie normale et pathologique 47 (1954), S. 46f.); zur Entwicklung der physiologischen Psychologie und ihrer Naturalisierung von Subjekt und Empfindung vgl. auch B. Liebsch, »Eine Welt von Konsequenzen ohne Prämissen...« Ein Nachtrag zur Geschichte des Theorems vom unbewußten Schluß. Mit Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaftsgeschichte und Phänomenologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte XXXIV (1991), S. 326-367.

gibt«²⁰, ist wesentlich ein Produkt der Physiologie. Dennoch ist sie im 19. und frühen 20. Jahrhundert das konkurrenzlos dominierende Modell und prägt auch die heutige Wahrnehmungspsychologie entscheidend, der es zunehmend schwerzufallen scheint, einen kategorialen Unterschied zwischen einer physiologischen und einer psychologischen Theorie der Wahrnehmung auch nur zu erkennen.²¹

Das erste Argument, das Merleau-Ponty gegen diese Tradition bemüht, ist einfach: Die elementaren Impressionen seien nicht wahrnehmbar, also auch nicht als Bestandteile der Wahrnehmung denkbar (vgl. PhW, 22). Nun gibt es eine Reihe von Autoren, die durchaus zugestehen, daß die Elemente der Wahrnehmung nicht als solche in ihr vorliegen, sondern miteinander verschmolzen sind wie in einer chemischen Verbindung, deren Bestandteile nicht mehr als solche auszumachen sind²²; Wundt hält in seinem vergleichsweise differenzierten und reflektierten Wahrnehmungsmodell im *Grundriß der Psychologie*, das als Beispiel dienen soll, hierzu fest: »Da alle psychischen Erfahrungsinhalte von zusammengesetzter Beschaffenheit sind, so sind *psychische Elemente* im Sinne absolut einfacher und unzerlegbarer Bestandteile des psychischen Geschehens die Erzeugnisse einer Analyse und Abstraktion, die nur dadurch möglich wird, daß die Elemente tatsächlich in wechselnder Weise verbunden sind.«²³ Das bedeutet für ihn nicht, daß diese Erzeugnisse als Fiktionen einer bestimmten, die tatsächliche Wahrnehmung verzeichnenden Methode zu verstehen sind: Wenn komplexere »psychische Erfahrungsinhalte« nur als zusammengesetzt gedacht werden können, so ist die Annahme der Existenz einfacher Bausteine unabweisbar, seien sie nun selbst wahrnehmbar oder nicht.

Entscheidend ist denn hier auch die gestalttheoretische Kritik, die an den Begriffen der Einfachheit und der Komplexität ansetzt²⁴: Wenn die Wahrnehmungsforschung nicht umhin kann, von der »elementary nature

²⁰ H. v. Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, a.a.O., S. 3.

²¹ Um nur ein Beispiel zu nennen: Der weitaus größte Teil des Buches *Sensation und Perception* des Psychologen E. Bruce Goldstein beschäftigt sich mit der Physiologie der Wahrnehmung; sein zweites Kapitel überschreibt er bezeichnenderweise mit »Introduction to Vision: Receptors and Neural Processing« (vgl. E.B. Goldstein, *Sensation & Perception*, Pacific Grove 1996).

²² Vgl. etwa J.S. Mill, *A system of logic ratiocinative and inductive*, Books IV-VI (Collected Works Vol. VIII), Toronto 1974. S. 853f.

²³ W. Wundt, *Grundriß der Psychologie*, Leipzig 121913. S. 34.

²⁴ Zu Merleau-Pontys Rezeption der Gestalttheorie vgl. M.C. Dillon, *Gestalt Theory and Merleau-Ponty's concept of intentionality*, in: *Man and world* 4 (1971), S. 436-459; L. Embree, *Merleau-Ponty's examination of Gestalt Psychology*, in: J. Sallis (Hrsg.), *Merleau-Ponty. Perception, structure, language*, Atlantic Highlands 1981. S. 89-121.

of continuous wholes«²⁵ auszugehen, sind diese Ganzheiten als Elemente der Wahrnehmung das eigentlich Einfache. Goldstein bemerkt in seiner Einleitung zum *Aufbau des Organismus*, daß ihm »kein Begriff problematischer geworden ist als der *Begriff der Einfachheit*«²⁶. Gegenüber der traditionellen Verbindung dieses Begriffs mit Sinnesdaten, punktuellen Reizen und Reflexen nimmt er eine Revision vor, indem er den Begriff verschiebt und den Begriff des Komplexen von der Vorstellung des Zusammengesetzten befreit: Die höheren Verhaltensweisen sind das eigentlich einfache, und sie lassen sich keinesfalls vom vermeintlich elementaren Reflex verstehen, der eher ein pathologisches Zerfallssymptom darstellt. Die Einheiten, die sie bilden, sind zwar komplex, aber nicht zusammengesetzt; sie bilden irreduzible, in sich gegliederte Zusammenhänge. Zerlegen lassen sich jene »einfachen« Zusammenhänge wohl, aber diese Analyse ergibt keine wirklichen Bestandteile, sondern Bruchstücke und erlaubt so auch keinen Aufschluß über das Funktionieren des Ganzen. Das Einfachste, was sich in der Wahrnehmung findet, ist der Gestalttheorie zufolge denn auch keine Impression, sondern eine Gestalt vor einem Hintergrund: Statt reiner Rotimpressionen kennt die Wahrnehmung ausschließlich rot gefärbte Strukturen, die immer in einem Zusammenhang vorkommen und von diesem bestimmt werden; wollte man tatsächlich versuchen, einzelne Punkte wahrzunehmen, so würden diese ebenfalls als Gestalten erscheinen (vgl. PhW, S. 22).

Merleau-Ponty hebt hier vor allem darauf ab, daß es sich bei der Gestalt um eine basale Sinnstruktur handelt, während echte Sinnesdaten tatsächlich insofern sinnlos wären, als jede Wahrnehmung ihre Bestimmtheit ausschließlich aus der Zusammensetzung dieser für sich genommen unbestimmten Einzeldaten gewönne. Das »bei geschlossenen Augen mich abstandslos umgebende Grau«, die »im Halbschlaf in meinem Kopf summenden Töne« (PhW, S. 21), die er als Illustration anführt, müßten als Ergebnis des Versuchs verstanden werden, diese Differenz- und Sinnlosigkeit in eine tatsächliche Wahrnehmung zu überführen. Wenn aber ausnahmslos jede Wahrnehmung einen wie immer reduzierten Sinn hat, indem sie sich als Differenz konstituiert, ist diese scheinbare Einfachheit nicht nur eine Abstraktion, sondern ein von der Physiologie produziertes Artefakt, und für die Psychologie entfällt mit dem Aufweis der Strukturiertheit des Einfachen die Notwendigkeit der Suche nach ersten Elementen.

²⁵ W. Köhler, *Gestalt Psychology. An introduction to new concepts in modern psychology*, New York 1947. S. 149.

²⁶ K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, a.a.O., S. 2 (Hervorh. d. Autors).

Die von Merleau-Ponty vorgetragene Kritik läßt sich problemlos auf den Schmerz übertragen, und man wird kaum ein mit elementaren Empfindungen operierendes Modell finden, in dem dieser nicht auftaucht; für gewöhnlich wird er als Inbegriff des Elementaren angesehen. Auf der höheren Ebene der durch Assoziation gebildeten komplexen psychischen Gebilde taucht er dagegen in der Regel nicht auf, und selbst wenn die Rede von einer Zusammensetzung jener elementaren Empfindungen ist, wird diese als eine Art Agglutination verstanden, die weniger komplexe als vielmehr ausgedehntere Empfindungen produziert.²⁷ Die Kritik der Spezifitätstheorie des Schmerzes, die Melzack und Wall üben, und erst recht die vorläufigen Bestimmungen seiner Erfahrung, die das vorige Kapitel zusammengetragen hat, verbieten es nun aber, ihn als Empfindungsdatum zu nehmen: Wenn der empfundene Schmerz auf ganz ähnliche Weise wie die basalen Strukturen der Wahrnehmung nicht nur ein eindeutig umgrenztes Vorkommnis innerhalb einer Konfiguration unterschiedlichster sinnlicher, emotionaler und geistiger Momente ist, sondern selbst eine komplexe Konfiguration *ist*, ist ein als Sinnesdatum verstandener Schmerz ein ebensolches Konstrukt wie eine Rotimpression. Ebenso wie diese ist der reine Schmerz ein Produkt eines bestimmten theoretischen Vorurteils, und in diesem Falle ist es besonders offensichtlich, daß es sich, wie Wundt schreibt, um eine »doppelte Abstraktion« handelt: Abstrahiert wird nicht nur vom Kontext der Empfindung, sondern auch »von den einfachen Gefühlen, mit denen sie verbunden ist.«²⁸ Diese emotionale Dimension, die für den Schmerz weit eher einleuchtet als für die Rotempfindung, wird zuerst in genauer Analogie zur elementaren Empfindung zu einem einfachen Gefühl, von dem schließlich wie vom gesamten situativen, persönlichen und kulturellen Kontext abgesehen wird, um zum vorgeblich reinen Schmerz zu kommen. Von der theoretischen Relevanz einmal abgesehen mag man zweifeln, ob eine solche Abstraktion an der Erfahrung überhaupt möglich ist: Wie etwa dürfte man sich einen auf ein reines, kontextloses und affektfreies sinnliches Datum reduzierten Schmerz vorstellen – einen Schmerz, der nicht wehtut?

Mit jenem Wehtun ist das zweite kritisierte Modell aufgerufen, das die Empfindungen als Qualitäten begreift; seine Kritik führt in Merleau-Pontys eigene Philosophie hinein und wirft auch in bezug auf den Schmerz

²⁷ »Die elementare Schmerzempfindung ist die punktförmige, d.h. stichtartige, wie sie durch punktförmige Reizung entsteht. Die anderen Hautschmerzen entstehen durch Aneinanderreihung und Verschmelzung einzelner punktförmiger [...]« (A. Goldscheider, *Das Schmerzproblem*, Berlin 1920. S. 79)

²⁸ W. Wundt, *Grundriß der Psychologie*, a.a.O., S. 45.

zentrale Fragen auf. Merleau-Ponty selbst läßt den Leser mit der Frage nach Repräsentanten der kritisierten Position allein, daher soll hier als Beispiel nochmals Wundt herangezogen werden. Im *Grundriß der Psychologie* zeigt sich ein enger Zusammenhang zwischen dem Impressions- und dem Qualitätsmodell der Empfindung: Wenn Wundt die einfachen Empfindungen als solche in den Blick nimmt, beschreibt er sie als systematisierbare Qualitäten und stellt Ton- und Farbsysteme auf, wenn er ihre Zusammensetzungen behandelt, tauchen sie als Sinnesatome auf, und der Abschnitt über die »räumlichen Gesichtsvorstellungen« beginnt mit einer anatomischen Skizze des Auges.²⁹ Um die auditiven und visuellen Qualitäten selbst als bewußtseinsimmanente Empfindungen fassen zu können, ist diese Kopplung nötig: Von Farbempfindungen kann nur die Rede sein, wenn diese nicht als innerhalb eines Wahrnehmungsfeldes auftauchende Qualitäten verstanden werden, die auf einer anderen Ebene systematisiert werden können, sondern als tatsächliche, qualitativ bestimmte Lokaldaten, die keine Struktur mehr, sondern nur noch eine einzige Qualität aufweisen. Wundts Farb- und Tonsysteme sind damit ein Katalog all dessen, was als kleinster Baustein auftreten kann, ein Verzeichnis der Qualitätsatome. Daß jene qualitätshaltigen Empfindungen in einer unbewußten Assoziation zu Gegenständen montiert werden und sich dann tatsächlich als deren Eigenschaften wiederfinden sollen, ändert nichts daran, daß diese Systeme prätendieren, wirklich vorhandene Inhalte des Bewußtseins zu extrahieren und zu katalogisieren, und nicht, die in der Welt vorkommenden Farben zu systematisieren. Dann kann es sich nur um Sinnesatome handeln: Wie sonst soll man sich das Dasein einer gestaltlosen Röte im Bewußtsein vorstellen?

Merleau-Pontys Kritik gliedert sich wiederum in zwei Teile: Zum ersten weist er darauf hin, daß Qualitäten wie Farben »nicht Empfindungen, sondern Empfundenes« (PhW, S. 22), also selbst Gegenstände und keine Inhalte des Bewußtseins sind³⁰, zum anderen wendet er sich gegen die Vorstellung, Qualität sei hier gleichzusetzen mit einer vollständigen Bestimmtheit, die sich in Reinheit herauspräparieren lasse. Letzteres Argument weist auf seine eigenes Wahrnehmungsmodell voraus, das damit ernst macht, »die Unbestimmtheit als positives Phänomen anzuerkennen« (PhW, S. 25). Dieses Motiv ist für die Untersuchung des Schmerzes nur bedingt relevant und soll daher hier ausgespart werden.

²⁹ Vgl. ebd., S. 138.

³⁰ Er greift damit den Einwand gegen den »experience error« auf, der für Köhler darin besteht, daß »certain characteristics of sensory experience are inadvertently attributed to the mosaic of stimuli« (W. Köhler, *Gestalt Psychology*, a.a.O., S. 162).

Die entscheidende Frage ist die nach dem Status der Farbsysteme: Das offensichtliche Faktum, daß es in der Welt unterschiedliche rote, gelbe und grüne Gegenstände gibt, erlaubt es ohne Zweifel, die Farben als solche zu denken. Diese reine Farbe ist eine Abstraktion, wie Wundt selbst deutlich betont, aber sie ist es nicht im Sinne eines bloßen Absehens von den jeweiligen Zusammenhängen, sondern als Wechsel auf eine andere Betrachtungsebene. Die Abstraktion extrahiert eine theoretische Struktur, die zwar aus der Wahrnehmung gewonnen, aber nicht in ihr enthalten ist. Das Verhältnis von Farbsystem und farbiger Welt ließe sich vielleicht mit demjenigen von *langue* und *parole* vergleichen: Die Sprache als *langue*, also als abstraktes Äquivalenz- und Differenzsystem, ist sinnvoll als Modell der in der gesprochenen Sprache aufweisbaren Regelmäßigkeiten, aber sie ist nicht etwas *in* der *parole* Auffindbares³¹, sowenig wie die idealen Formen der Geometrie zwar in Abweichungen, aber doch material in der wahrgenommenen Welt vorkommen. Die reinen Farben, auf die die Analyse stößt, sind ebensosehr Gedachtes und nicht Wahrgenommenes, wie die Strukturen der *langue* Denkbestimmungen sind. *Als reine* lassen sie sich nicht einmal exemplarisch vorführen, denn jeder beispielhaft dargestellte Farbkreis stellt keine Ansammlung reiner Farben dar, sondern wiederum eine komplexe farbige Gestalt. Wenn man ein reines Rot welcher Schattierung auch immer nicht sehen kann, müßte die Frage zugespitzt formuliert also lauten, ob die Wahrnehmung aus Denkbestimmungen zusammengesetzt ist oder nicht.

Wenn man nun festhalten muß, »daß Qualitäten nie unmittelbar erlebt sind und daß jedes Bewußtsein Bewußtsein von etwas ist« (PhW, S. 23), wie steht es dann mit der Qualität des Schmerzes? Es ist offensichtlich, daß er qualitativ bestimmt ist; unklar ist allerdings, um welche Bestimmtheit es hier primär geht: seine Schmerzhaftigkeit oder die unterschiedlichen Varianten des Schmerzgefühls, also das Stechen, Pochen und Reißen. Nehmen wir vorerst einmal letzteres an. Die Variationen des

³¹ Die generative Grammatik Chomskys, die den Strukturalismus in der Linguistik erbt, würde zwar nicht behaupten, daß die von ihr behaupteten Grundstrukturen in der gesprochenen Sprache enthalten sind, aber doch, daß sie im Geist des Sprechers verankert sind und dort die gesprochene Sprache hervorbringen, insofern also keine Abstraktionen, sondern wirkliche Hervorbringungsmechanismen sind, »ein System von Regeln, die bestimmte mentale Repräsentationen, zu denen besonders die Repräsentationen von Laut und Bedeutung gehören, erzeugen und aufeinander beziehen«, auch wenn die Linguistik nur abstraktiv zu ihnen vordringen kann (N. Chomsky, *Regeln und Repräsentationen*, Frankfurt M. 1981. S. 94). Daß diese Position in bezug auf die Sprachentwicklung, von der sie doch eins ihrer Grundargumente bezieht, höchst problematisch ist, hat sich inzwischen gezeigt. Andere Modelle sind hier weitaus plausibler (vgl. G. Klann-Delius, *Spracherwerb*, Stuttgart, Weimar 1999).

Schmerzgefühls dürften sich nur sehr schwer in ein abstraktes System einordnen lassen, wie Wundt es für die übrigen Empfindungen getan hat: Es ist aufschlußreich, inwiefern sich Melzacks Schmerzfragebogen von Wundts Farbsystem unterscheidet. Während dieses von vornherein mit dem Anspruch auftritt, die tatsächlich im Bewußtsein vorkommenden Farben zu extrahieren und in ihren unterschiedlichen Parametern zu katalogisieren, ist jener ein tastender Versuch der *Beschreibung* der Varianten empfundenen Schmerzes. Wie kommt es zu diesem Unterschied?

Daß eine Illustration des Schmerzes auf derselben Ebene liegen müßte wie die Empfindung selbst, ist ein praktisches eher als ein prinzipielles Problem: So wie ein Farbkreis dem Betrachter unterschiedliche Farben vor Augen führen kann, müßte ein System der Schmerzen diese unmittelbar fühlbar machen. Diese Fühlbarkeit wäre tatsächlich nichts prinzipiell anderes als die Sichtbarkeit der Farben des Farbkreises: Beide Male handelt es sich nicht um eine Darstellung einer reinen Empfindung, sondern um eine Exemplifikation, um ein Muster.³² Das rotgefärbte Stück Pappe, das das reine Rot illustrieren soll, ist selbst Beispiel eines roten Gegenstandes, so wie auch der exemplarisch zugefügte Schmerz als Beispiel fungierte. Das Mittel der verbalen Beschreibung wird hier weniger aus dem offensichtlichen Grund gewählt, daß die exemplarische Zufügung von Schmerzen als Methode kaum vertretbar wäre³³, sondern deswegen, weil man der Qualität der Schmerzen des Kranken, die eben nicht offen zutage liegt, ja erst auf die Spur kommen will. Eine bloße Verdopplung wäre hier wenig hilfreich.

Abgesehen von dieser praktischen Schwierigkeit gibt es das Problem, daß der Schmerz sich sehr viel schlechter aus seinem Kontext lösen und als transponierbare Schmerzgestalt begreifen läßt. Das mag mit der mangelnden Übung – zum Glück ist man in der Regel nicht ständig mit sich voneinander abhebenden Schmerzen konfrontiert – und der geringeren Differenziertheit von Schmerzphänomenen zusammenhängen, hat aber auch prinzipielle Gründe: Wenn der Schmerz einen derart starken affektiven Index hat und primär als zerstörerisches Widerfahrnis erfahren wird, ist er schlechthin nicht wiederholbar.

Das Problem liegt hier nicht nur im Mangel an eindeutiger und vollständiger Bestimmtheit, der auch für den Schmerz fraglos zugestanden werden kann, sondern in der Möglichkeit, ihn überhaupt als der Farbe vergleichbare Qualität zu fassen. Selbst wenn man, wie mittlerweile auch

³² Vgl. N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt 1990. S. 83ff.

³³ »Wer seinen Körperschmerz mit-teilen wollte, wäre darauf gestellt, ihn zuzufügen und damit selbst zum Folterknecht zu werden.« (JSS, S. 74).

die Medizin, kognitive und emotionale Dimensionen des Schmerzes zusätzlich zur sinnlichen einräumt: Handelt es sich dabei um bloße Komponenten, die sich voneinander ohne Schaden isolieren lassen, und ist die sinnliche Dimension tatsächlich der gesehenen Farbe kommensurabel, ist Schmerzhaftigkeit als reine Qualität verstanden also so etwas wie Farbigkeit, wie Physiologie und Sprache gleichermaßen suggerieren? Und gesetzt den Fall, es sei so, welcher Dimension entspräche diese Schmerzhaftigkeit? Und würde man am Ende tatsächlich *den Schmerz* mit der Farbe vergleichen und nicht eine Abstraktion, die sich kaum noch als Schmerz ansprechen ließe?³⁴ Und ist man damit nicht wieder in die Falle des experience error getappt?

Problematisch ist es also nicht nur, über Schmerzen so zu sprechen, »als seien sie Dinge« (PhW, S. 30), sondern auch, davon auszugehen, daß es sich hier um bestimmbare Qualitäten handelt – Qualitäten wovon? Der entscheidende Unterschied zwischen Schmerz und Farbe scheint darin zu liegen, daß der Schmerz eben nicht intentional verfaßt ist, man also keine Gegenstände präsentieren kann, die schmerzhaft wären in dem gleichen Sinne, wie sie farbig sind. In bezug auf den Schmerz ist es weit plausibler, ihn zu einem tatsächlich inneren Ereignis zu machen, das nicht welterschließend ist bzw. in komplexe Vorstellungen eingeht: Er kommt nicht einfach in der Welt vor. Wie wir gesehen haben, beziehen sich nun aber die Beschreibungen, die der Fragebogen anbietet, fast in allen Fällen tatsächlich auf Gegenstände bzw. auf deren Einwirkung und fallen so unter das, was mit Scarry »language of agency« genannt worden war; der Farbkreis hat es demgegenüber nicht nötig, auf farbige Gegenstände zu verweisen, da er selbst ein solcher Gegenstand ist. Darüber hinaus fällt auf, daß die Präntention der Farbsysteme, nicht Exemplifizierung von Empfindungen, sondern Darstellung reiner Empfindungsqualitäten zu sein, beim Schmerz einigermaßen fern liegt. Aus dieser Perspektive erscheint es genau umgekehrt: Während die Rotempfindung offenbar plausibler als für sich bestehende und noch vom Bewußtsein selbst abstrahierbare Qualität gedacht werden kann, wohnt dem Schmerz ein untüglbarer situativer und gegenständlicher Bezug inne. Eine *Eigenschaft* mag man vom Gegenstand und der Situation, in der er wahrgenommen wird, loslösen können, eine unmittelbar erfahrenen *Affektion* aber läßt sich nicht vom Bezug auf das Affizierende auf diejenigen trennen, der affiziert wird. Ein Schmerz, der niemandem weh tut, ist schlechthin nicht vorstellbar.

³⁴ Zu diesen Fragen vgl. Kap. III.3.

Diese Zweideutigkeit läßt die Intentionalität des Schmerzes nun doch zumindest als Problem erscheinen: Ist er also doch intentional verfaßt? Wie wäre er dann zu verstehen? Hat er ein Noema? *Ist* er das Noema eines »Schmerzakt«? Oder fällt er als Wirkung primär in ein vollkommen anderes Gebiet, nämlich dasjenige der Kausalität? Es bietet sich an, diese Frage zuerst an die Intentionalitätstheorie in ihrer klassischen Form zu verweisen, wie sie Husserl in den *Logischen Untersuchungen* und in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* ausgeführt hat³⁵; als mögliche Erweiterungen werden auch Scheler und Sartre kurz zu Wort kommen. Die Husserlsche Intentionalitätstheorie muß zu diesem Zweck in ihren Grundzügen dargestellt werden.³⁶ Auch wenn sich herausstellen wird, daß sich der Schmerz nicht plausibel in die Husserlsche Vorlage integrieren läßt, ist dieser Versuch aufschlußreich, indem er die Frage der inhaltlichen Bestimmtheit und des Weltbezuges des Schmerzes schärfer zu fassen erlaubt.

In den *Logischen Untersuchungen* greift Husserl die Trennung zwischen elementaren Empfindungen und höherstufigen Gebilden auf, gibt ihr aber eine eigene Wendung: Die beiden unterscheiden sich ihm zufolge nicht nur in der Komplexität, sondern sind auf vollkommen unterschiedlichen Ebenen angesiedelt; die immer wiederkehrende Kritik an der Psychologie seiner Zeit ist, daß sie dies nicht erkannt hat und ihr die intentionale Struktur des Bewußtseins vollständig entgangen ist. Während die Empfindungen tatsächlich, »reell« im Bewußtsein enthalten sind, sind die wahrgenommenen Gegenstände nur vermeint, also nur intentional »im« Bewußtsein. Wenn Husserl also emphatisch bemerkt: »Ich sehe nicht Farbenempfindungen, sondern gefärbte Dinge, ich höre nicht Tonempfindungen, sondern das Lied der Sängerin usw.« (Hua XIX/I, S. 387), so muß der Satz komplementiert werden: Dennoch *habe* ich Farbempfindungen bzw. »erlebe« sie, aber sehe sie nicht, während ich gefärbte Dinge nicht erlebe, sondern sehe.³⁷ Die kategoriale Trennung zwischen Bewußt-

³⁵ Die Ausführungen des zweiten Bandes der *Ideen*, in denen bei der Untersuchung der Rolle des Leibes einige der Grundkategorien und -unterscheidungen ins Wanken geraten, und der *Analysen zur passiven Synthesis* können einiges Erhellende zur Frage der Erfahrung des Schmerzes beitragen; auf sie werde ich hier nicht eingehen, um dann im folgenden ausführlicher auf sie zurückzukommen.

³⁶ Für eine ausführliche Darstellung vgl. E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: *Kant-Studien* 38 (1933), S. 319-383; D. Cairns, Theory of intentionality in Husserl, hrsg. v. L. Embree, F. Kersten u. R.M. Zaner, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 32, 2 (2001), S. 116-124; E. Ströker, P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg, München 1989. S. 74ff.

³⁷ Dabei muß natürlich festgehalten werden, daß auch für Husserl Farbempfindungen nicht dem unmittelbaren Bewußtsein angehören: »Empfindung als Empfindung erschließt sich erst der Reflexion. Das unreflektierte Bewußtsein ist bei Gegenständen, nicht

seinsinhalten und Bewußtseinsgegenständen, zwischen Rotempfindung und rotem Gegenstand verhindert also nicht, daß mit beiden operiert wird, nur geht anders als etwa bei Wundt nicht die Rotempfindung selbst als Bestandteil in die komplexe Vorstellung »roter Gegenstand« ein, und wenn weiter von Assoziation gesprochen werden kann, so ist damit nicht Zusammenfügung von ursprünglich unverbundenen Teilen, sondern in erster Linie Identifikation von Gegenständen und von Empfindungen als Abschattungen dieser Gegenstände gemeint. Gesagt werden kann also nur, daß der am Gegenstand gesetzten Farbe in der Erscheinung »ein reelles Bestandstück« »entspricht« (Hua XIX/1, S. 358).

Die *Ideen I* greifen dieses Modell auf und entwickeln es weiter. Husserl operiert hier mit drei unterschiedlichen Fassungen des Zusammenhangs erlebter Empfindungen und intentionaler Akte, die von ihm offensichtlich als identisch oder zumindest problemlos miteinander vereinbar angesehen werden: einmal quasi-aristotelisch zwischen sensuellem Stoff und intentionaler Form, dann zwischen aufeinander gelagerten Schichten und schließlich zwischen Abschattung und vermeintem Gegenstand. Zusammenbringen lassen sich diese Bestimmungen wohl folgendermaßen: Die Farbe, die in einem bestimmten Moment tatsächlich gesehen bzw. »erlebt« wird, ist noch nicht einem bestimmten Gegenstand zugeordnet, und insofern fehlt ihr die Form, Abschattung von etwas zu sein. Sie als reine, an sich unbestimmte sinnliche Materie zu verstehen, wie es die Rede von »formlose[n] Stoffen« (Hua III, S. 208) mißverständlich nahelegt, ist hier unplausibel, letztlich wird diese Frage von Husserl aber nicht eindeutig geklärt.³⁸ Der intentionale Akt vollzieht eine Synthese, indem er einen transzendenten Gegenstand setzt, sich in bestimmter Weise auf diesen bezieht und die Empfindungen als Dimensionen von Abschattungen,

bei Empfindungen.« (U. Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, Den Haag 1983. S. 134 Fn.) Der Begriff des Erlebens erscheint angesichts dessen einigermaßen irreführend.

³⁸ Zum Changieren der Empfindung zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit vgl. Kühn: Auf der einen Seite »ist die Hyle in ihrem Erscheinen der Morphé als blinder Inhalt ausgeliefert«, auf der anderen macht sie den Noesen, die »der Regel dieser Sinneserscheinung folgen« müssen, deutliche Vorgaben (R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Freiburg, München 1998. S. 74, 78). Die Rede von »unerwartete[n] Empfindungsdaten« (Hua XI, S. 28), die eine Revision der ursprünglichen Auffassung verlangen, spricht aber gegen eine qualitative Entleerung der Hyle. In der *Phänomenologischen Psychologie* sagt Husserl schließlich deutlich, daß die noetische Auffassung der hyletischen Daten als Abschattungen von etwas diese Daten »in ihrem Sein gar nicht ändert« (Hua IX, S. 163), sie also ihre Bestimmtheit bereits vor dieser Auffassung hatten (vgl. dazu auch M.J. Larrabee, *Husserl on sensation: Notes to the theory of hyle*, in: *The New Scholasticism* 47 (1973), S. 179-203).

also Erscheinungen dieses Gegenstandes begreift und damit »formt«. Betrachtet man nicht die einzelne Wahrnehmung wirklicher Gegenstände, sondern die Struktur des Bewußtseins als ganze, so legt sich ein Schichtmodell nahe, und man kann feststellen, daß »über jenen sensuellen Momenten eine gleichsam »beseelende«, sinngiebende (bzw. Sinnggebung wesentlich implizierende) Schicht liegt, eine Schicht, durch die aus dem *Sensuellen, das in sich nichts von Intentionalität hat*, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt« (ebd., S. 208).

Den intentionalen Akt der Synthesis selbst bezeichnet Husserl als Noesis, den intentionalen Gegenstand, also »den »Wahrnehmungssinn, d.h. das Wahrgenommene als solches« (ebd., S. 219), als Noema. Die Farbe des Gegenstandes, die Bestandteil des Noema ist, ist wie dieses nicht »reell« im Bewußtsein vorhanden; sie erscheint *in* den tatsächlich reell enthaltenen Abschattungen und muß insofern als Einheitsmoment von diesen als einer Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unterschieden werden (ebd., S. 243). An den Empfindungen als rezeptiv empfangenen, wirklich im Bewußtsein vorhandenen stofflichen Momenten wird in jedem Fall festgehalten, und insofern kann Merleau-Pontys Kritik des Empfindungsbegriffs in veränderter Form durchaus auch auf Husserl bezogen werden.

Die Frage, welchen Status der Schmerz in diesem Modell einnehmen könnte, wird in den *Logischen Untersuchungen* gestellt. Die Gefühle, unter die er versuchsweise eingeordnet wird, erweisen sich als ebenfalls intentional verfaßt – sei es auch auf einer primären vorstellenden Intentionalität aufbauend –, da etwa »das spezifische Wesen des Gefallens die Beziehung auf ein Gefallendes fordert« (Hua XIX/1, S. 404), es also selbst eine bestimmte Weise des Bezugs auf den gefallenden Gegenstand ist. Nun muß aber laut Husserl auch hier zwischen Gefühlsakten und Gefühlsempfindungen, also zwischen intentionalen und nicht intentionalen Gefühlen unterschieden werden, und obwohl »jedes sinnliche Gefühl, z.B. der Schmerz des sich Brennens und Gebranntwerdens, auf Gegenständliches bezogen« wird, nämlich »einerseits auf das Ich, näher auf das gebrannte Leibesglied, andererseits auf das brennende Objekt« (ebd., S. 406), so geschieht dies erst in einem höherstufigen Akt. »[D]er brennende, stechende, bohrende Schmerz, sowie er von vornherein mit gewissen Berührungsempfindungen verschmolzen auftritt«, wird damit unter die Empfindungen eingereiht, und Husserl fügt hinzu, er scheine »in der Weise sonstiger Empfindungen zu fungieren, nämlich als Anhalt für eine empirische, gegenständliche Auffassung« (ebd., S. 407).

Die Auffassung eines klar umrissenen Gegenstandes als Ursache und einer vorzeigbaren Körperstelle als Ort des Schmerzes gehören, darin ist

Husserl sicher recht zu geben, nicht dem primären Erleben des Schmerzes selbst an. Dennoch ist das Verhältnis des Schmerzes zum Gegenstand ein vollkommen anderes als das einer visuellen Empfindung: Während »die Empfindungsdaten hier als darstellende Inhalte von Wahrnehmungsakten fungieren« (ebd., S. 406), eine solche Empfindung also mit ihrer Setzung als Abschattung eines Gegenstandes gewissermaßen verstanden und damit abgegolten ist, bleibt das Schmerzhafte am Schmerz auch in dieser nach außen gewandten Thematisierung unverändert erhalten und geht nicht in der Identifikation dessen auf, was ihn auslöst. Und, wie auch Husserl bemerkt: »Die Lust- und Schmerzempfindungen können fort dauern, während die auf sie gebauten Aktcharaktere fortfallen.« (ebd., S. 409) Henry findet hier eine treffende Formulierung: »Was das Leiden in seiner leidenden Wirklichkeit niemals können wird: aus sich in eine wohltuende Trennung hinauszugleiten, welche es von sich selbst in einer noematischen Irrealität befreien würde, die nurmehr die Vorstellung oder der Gedanke an ein Leiden wäre.«³⁹

Eine solche Neutralisierung gelingt umso weniger, als der distanzierende Blick auf den Gegenstand vermutlich erst in dem Moment erfolgen kann, in dem dieser keine Schmerzen mehr zufügt, und das als glänzende Klinge bestimmter Länge identifizierte Ding als *potentiell* schmerzhaft erscheinen kann; erst wenn er nachläßt, »veräußerlicht« sich der Schmerz zur Vorstellung, wie Bergson sagt.⁴⁰ Die primäre Erfahrung des Schmerzes ist, hier ist Achelis sicherlich rechtzugeben, niemals »Eigenschaft eines Gegenstandes«⁴¹, und seine Funktion als Anhalt einer gegenständlichen Auffassung und schließlich als noematische Bestimmung bleibt ihm gewissermaßen äußerlich und erschöpft ihn, anders als die Rotempfindung, keineswegs.

In diesem Fall ist es besonders unplausibel, diese Erfahrung restlos unter die funktional, nämlich als Stoff für einen bestimmten intentionalen Bezug verstandenen Empfindungen zu subsumieren, sie so der Untersuchung weitgehend zu entziehen und letztlich zum bloßen Anlaß eines intentionalen Aktes zu degradieren.⁴² Daß dieser Empfindungsstoff vor der ausdrücklichen Auffassung, die von vornherein als empirisch und äußerlich gedacht wird, eine Existenz als zwar qualitativ bestimmtes, aber

³⁹ M. Henry, *Inkarnation*, a.a.O., S. 98.

⁴⁰ H. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, a.a.O., S. 40.

⁴¹ J.D. Achelis, *Der Schmerz*, a.a.O., S. 38.

⁴² Kühn spricht hier von einer »*Integrationsgewalt*, die gegenüber der Selbstoffenbarung des passiven Empfindens mit Hilfe des *Intentionalitätsbegriffs* vollzogen wird« (R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität*, a.a.O., S. 76; Hervorh. d. Autors).

beziehungsloses Datum führen soll, das erst sekundär und ausdrücklich mit Körper und Welt in Verbindung gebracht werden muß, ist in bezug auf den Schmerz einigermaßen abwegig.

Dennoch sind die Attribute aufschlußreich, die Husserl zur Charakterisierung des Schmerzes verwendet: Sie greifen wiederum auf die Verletzungsmetaphern der *language of agency* zurück. Ein bohrender Schmerz fühlt sich demnach so an, als ob ein Bohrer in den Leib eindringe oder in ihm wühlte, auch wenn von einer äußeren Verletzung keine Spur ist, ein stechender evoziert eine Nadel oder ein Messer und ein brennender Feuer. Die Frage wäre, wie dieses Als ob zu verstehen ist; die Ebene des unmittelbaren Erlebens ist spätestens mit einer solchen ausdrücklichen Charakterisierung verlassen. Das verbale Attribut des Bohrenden kann nur verstanden werden als Ergebnis einer ausdrücklichen Reflexion auf die Erfahrung des Schmerzes und entspringt insofern einer Objektivierung. Hier ist der Schmerz tatsächlich selbst Noema, nun aber das Noema eines Reflexionsaktes, der sich eigens auf ihn bezieht und ihn *als bohrend* setzt. Dieser Akt darf in der Tat nicht mit der primären Erfahrung verwechselt werden. Dennoch muß bereits diese hinreichend bestimmt sein, um eine solche Attribuierung systematisch zu rechtfertigen, wie bereits das vorige Kapitel festgehalten hat; wenn auch und gerade innere Schmerzen ohne offensichtliche Ursache auf solche Weise charakterisiert werden, kommt der ausdrücklich identifizierende Akt, von dem bisher die Rede war, als Anhaltspunkt nicht in Frage, und auch Husserl verlegt diese Charakterisierungen auf die Ebene der Empfindungen, nicht auf die der intentionalen Objekte oder Gefühle. Damit erkennt auch er dem Schmerz eine vorgängige, sehr distinktive Qualität zu, ohne dieser Spur weiter nachzugehen. Ihr folgend müßte man sich auf die Suche begeben nach jener anderen Art der Bestimmtheit, die nicht einem ausdrücklichen intentionalen Bezug auf Gegenstände entspringt, aber doch keine bloße weltlose Empfindung ist.

Das klassische dreistellige Intentionalitätsmodell bietet im Prinzip zwei weitere Möglichkeiten, den Schmerz einzuordnen: Außer als Empfindung könnte er als Noesis, also als bestimmte Weise des Bezugs auf das Feuer, das Messer, den Bohrer verstanden werden, die damit zum Noema des Schmerzes würden, oder selbst als Noema, also als Objekt eines intentionalen Bezugs. Im ersten Fall müßte durch etwas Schmerzen zu leiden dem entsprechen, an etwas Gefallen zu haben oder zu leiden, im zweiten Fall wäre der Schmerz selbst Konstitutum und damit analog einem beliebigen anderen Gegenstand des Bewußtseins. Nun kann auch dies beides nicht wirklich überzeugen: Auch wenn man dagegen Einspruch erheben

mag, den Schmerz zur bloßen Hyle zu machen, so schießt es doch übers Ziel hinaus, ihn unter die Leistungen eines Subjekts zu zählen, das sich auf Gegenstände bezieht. Die Figur des »Gefallen haben an...« oder auch »Leiden an...« verbietet sich hier schon sprachlich: Man kann nicht *an* etwas Schmerzen haben, sondern lediglich *durch* etwas Schmerzen erleiden; diese Formulierung betont den affektiven Charakter des Schmerzes – im weitesten Sinne von Affektion –, wenn sie nicht sogar eine kausale Betrachtungsweise nahelegt.

Eine schwächere Variante, die den Schmerz am ehesten an die Stelle der Noesis rückt, findet sich in den *Logischen Untersuchungen* und in etwas veränderter Form bei Sartre: Husserl spricht an einer Stelle von einem »lustgefärbte[n] Ereignis«, das die Grundlage einer ausdrücklichen freudigen Zuwendung bilde, und beschreibt dieses als »wie von einem rosigen Schimmer umflossen« (Hua XIX/1, S. 408). Der intentionale Akt bleibt dabei, wie Husserl ausdrücklich betont, ein vorstellungsmäßiger, der Charakter der Lust, der von der entsprechenden Empfindung stammt, legt sich aber als Färbung über den intendierten Gegenstand: »[A]n die Vorstellung knüpft sich eine Lustempfindung.« (ebd.) Hier ist es nicht wirklich möglich, die Lust bzw. analog dazu den Schmerz einer der Positionen eindeutig zuzuordnen: Während er seinen Ursprung in der Empfindung hat, prägt er doch den Vorstellungsakt und färbt den Gegenstand, ist also in gewisser Weise überall zugleich, ohne daß aber von einem Schmerzakt und vom Schmerz als Gegenstand gesprochen werden könnte. Die eindeutige Trennung der Positionen wird damit tendenziell unterlaufen.

In *Das Sein und das Nichts*, wo Sartre die Situation des Lesens mit schmerzenden Augen beschreibt, findet sich ähnliches. Der Schmerz taucht hier auf zweierlei Weise auf: Zum einen hält Sartre fest, daß er »selbst durch die Objekte der Welt angezeigt werden kann«⁴³, zum anderen wird er als Modus des Existierens betrachtet. Im ersten Fall nimmt das Gesehene ganz wie bei Husserl eine bestimmte Tönung an, die hier sein Erfassen erschwert oder ganz unmöglich macht, im zweiten ist der Schmerz ebenfalls nicht ein in den Augen lokalisiertes Etwas, sondern eine bestimmte Weise, diese ins Werk zu setzen. In Sartres Sprache: »[D]er Schmerz *ist genau die Augen*, insofern das Bewußtsein »sie existiert.«⁴⁴ Das schmerzhafte Sehen und das unter Schmerzen Gesehene, denen Sartre hier auf der Spur ist, zeugen von einer Rolle des Schmerzes im Erfah-

⁴³ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1993. S. 587.

⁴⁴ Ebd., S. 588 (Hervorh. d. Autors).

rungszusammenhang, dem seine Konzeptualisierung als Hyle nicht gerecht werden kann. Mit der Entlarvung der Empfindung, die bei Husserl der Ausgangspunkt war, als Produkt eines konstitutiven Prozesses, das keinesfalls auf die Ebene des unmittelbaren Erlebens verlegt werden darf, fällt nun aber für Sartre die einzige Möglichkeit weg, den Schmerz darüber hinaus als solchen zu fassen zu bekommen. Das Problem liegt hier im Grundmodell, das zwischen An-sich und Für-sich eine kategoriale Trennung einzieht: Der Schmerz kann, da er nicht in der objektiven Welt ist und als »einfaches Erlebtes«⁴⁵ vollkommen ungreifbar bleiben muß, nur als Modifikation meiner Existenz, und das heißt meines Bewußtseins der Welt begriffen werden. Die Vorstellung, daß er auf andere Weise selbst intentional sein könnte, wehrt Sartre ausdrücklich ab.

Was die Variante des Schmerzes als Noema angeht, so macht Scheler einen bedenkenswerten Vorschlag, der sich diessseits des ausdrücklichen, reflexiven Bezugs auf die Erfahrung hält. Er unterscheidet wie der frühe Husserl Gefühlszustände und intentionales Fühlen, wobei letzteres aber nicht nur als freudiger, lustvoller, leidender etc. Bezug auf einen Gegenstand, sondern als »Fühlen von etwas« verstanden wird, wobei jenes Etwas das Gefühl selbst ist. Dementsprechend müßte dazwischen unterschieden werden, einen Schmerz zu *haben* und ihn zu *fühlen*, wobei letzteres eine bestimmte *Weise* des Erlebens einschlösse: »Es sind vielmehr wechselnde Tatbestände, wenn ich »jenen Schmerz leide«, ihn »ertrage«, ihn »dulde«, ihn eventuell sogar »genieße.« Diese unterschiedlichen Modi des Fühlens bleiben nicht ohne Auswirkung auf den Schmerz selbst: »Ein beobachteter Schmerz ist fast das Gegenteil eines gelittenen Schmerzes.«⁴⁶ In jedem Fall fange ich also mit dem Schmerz etwas an, und jenseits des mich vollkommen unvorbereitet Überfallenden kann man sich einen weder erlittenen noch ertragenen noch genossenen noch in irgendeiner anderen Weise aufgenommenen Schmerz noch weniger vorstellen als ein Unterbleiben des ihn auf äußere Ursachen beziehenden Aktes, den Husserl im Blick hat.

Unbefriedigend bleibt auch hier, daß Schelers Modell letztlich nicht weniger starr ist als das Husserls, indem es einen in seiner einfachen Sinnlichkeit verharrenden primären Gefühlszustand als Inhalt vom intentionalen Akt als Aufnahme dieses Inhalts unterscheidet und so den Schmerz und die Weise, ihn zu fühlen, kategorial voneinander trennt. Diese Trennung geht so weit, daß die eigene Erkenntnis der Veränderlichkeit des

⁴⁵ Ebd., S. 589.

⁴⁶ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern ⁵1966. S. 261.

Schmerzes je nach Modus seiner Aufnahme sofort bestritten werden muß. Der Schmerz, der nicht in der Art aufgeht, in der er intentional gefühlt wird, fällt wiederum aus dem Rahmen der Untersuchung heraus, auch wenn er sich von einer weltlosen Empfindung in einen stummen Zustand verwandelt hat und insofern weniger dinghaft gedacht wird.

Merleau-Pontys Kritik der traditionellen Vorurteile läßt sich teilweise auch auf den Schmerz anwenden. Die Feststellung, Empfindungen seien keine für sich bestehenden Qualitäten, sondern immer Qualitäten von etwas, führt hier allerdings auf ein Problem, das sich als Frage nach dem Intentionalitätscharakter des Schmerzes formulieren läßt. Die Modelle von Husserl, Scheler und Sartre mit ihren klar definierten Positionen und Instanzen sind zwar ein Fortschritt gegenüber den klassischen Modellen elementarer Empfindungen, erweisen sich aber in bezug auf den Schmerz als ebenfalls zu eng. Inwiefern dessen Bestimmtheit, seine Schmerzhaftigkeit, einen Gegenstands- oder zumindest einen Weltbezug beinhaltet und inwiefern der Verletzungsschmerz tatsächlich als paradigmatisch gelten kann, kann hier nicht geklärt werden. Daher soll an dieser Stelle zu Merleau-Pontys eigenem Modell übergegangen werden. Zwei Konzepte werden dabei im Mittelpunkt stehen: das des Empfindens und das des Leibes. Das erste markiert die Erfahrungsebene, auf der der Schmerz primär stattfindet, und das zweite das Wesen, dem der Schmerz zustößt.

2. Motorische Physiognomie

Indem das Merleau-Pontysche Konzept von Intentionalität die klaren Unterscheidungen Husserls fallenläßt, wird es auf der einen Seite flexibler, auf der anderen Seite aber auch ungreifbarer. Reuter formuliert lakonisch: »Merleau-Ponty does not present any theory of intentionality.« Angesichts dessen bleibe es nur, »specific intentional acts that are located in the context of other acts and experiences«⁴⁷ als Grundlage für die Ausar-

⁴⁷ M. Reuter, Merleau-Pontys notion of pre-reflective intentionality, in: Synthese 118 (1999), S.69-88, hier 70. Eine erhellende Diskussion des Verhältnisses von Merleau-Ponty zur Husserlschen Vorlage findet sich bei T. Carman, The body in Husserl und Merleau-Ponty, in: Philosophical Topics 27, 2 (1999), S. 205-226; wie stark er von dieser abweicht, zeigt sich am aggressiven Unverständnis, mit dem ein an Husserl und Gurwitsch geschulter Interpret wie Zaner ihm begegnet (vgl. R.M. Zaner, The problem of embodiment. Some contributions to a phenomenology of the body, Den Haag 1964; ders., Merleau-Ponty's theory of the body proper as être-au-monde, in: Journal of existentialism 6 (1965), S. 31-39).

beitung einer solchen Theorie zumindest in ihren Grundzügen zu verwenden, was ich im folgenden anhand des Empfindens versuchen werde. Die Figur des Empfindens als »motorischer Physiognomie« wird insofern in einiger Ausführlichkeit dargestellt werden, als sie die Grundlage für die Beschreibung der Bewegung des Schmerzes bilden soll. Für das spezifische Modell des Leibes, das sich damit verbindet, gilt ähnliches. Die Frage, inwiefern die Erfahrung des Schmerzes hier einen Platz findet, wird dabei die ganze Zeit im Hintergrund stehen.

Wie es nach der Kritik der ersten vier Paragraphen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* nicht anders zu erwarten war, wird die Empfindung als Komponente der Wahrnehmung oder auch als deren körperliche Grundlage fallengelassen; dennoch hält Merleau-Ponty am Begriff fest. Eine auf den ersten Blick kaum wahrnehmbare, letztlich aber doch sehr deutliche Verschiebung findet sich hier bereits im letzten Paragraphen der Einleitung, der »Was ist Empfinden?« betitelt ist: Statt vom Substantiv Empfindung (sensation) ist hier vom verbalen Empfinden (sentir) die Rede, womit jede verdinglichende Bausteintheorie von vornherein ausgeschlossen wird⁴⁸; der entsprechende Abschnitt des Hauptteiles ist ebenso »Das Empfinden« überschrieben, auch wenn im Text selbst daneben weiter der Begriff der Empfindung verwendet wird. Der beinahe traditionelle Aufbau des zweiten Teiles, der sich mit der wahrgenommenen Welt beschäftigt – auf den Abschnitt zum Empfinden folgen solche zum Raum, zum Ding und zum Anderen – ist eher ein Vehikel für die Destruktion der traditionellen Inhalte als für deren Affirmation; indem Merleau-Ponty aber dennoch am Begriff des Empfindens festhält, bleibt die elementare Ebene erhalten, die dieser Begriff markiert: So ist etwa an einer Stelle die Rede von einer »Urschicht, der Ideen wie Dinge allererst entspringen« (PhW, S. 279). Empfinden ist noch nicht Wahrnehmen, aber es ist auch nichts kategorial davon Verschiedenes: »Das Wort zeigt eher eine Richtung als eine primitive Funktion an.« (PhW, S. 31) Wo die Wahrnehmung mit Dingen umgeht, hat das Empfinden es mit »Ausdrucksqualitäten« zu tun, die noch nicht zu identifizierbaren Dingen geronnen sind, ohne daß die bei-

⁴⁸ Die gleiche Verschiebung findet sich bereits bei Scheler und bei Straus; letzterer macht das Empfinden zum Zentralbegriff seines *Vom Sinn der Sinne*. In beiden Fällen soll damit die Prozeßhaftigkeit und die Einbindung in einen Lebenszusammenhang betont und eine verdinglichende Auffassung abgewehrt werden; anders als bei Merleau-Ponty wird die Veränderung von beiden auch begründet (vgl. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern ³1980. S. 169f.; E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, a.a.O., S. 17f.). Von Straus stammt auch die Rede vom Empfinden als »Kommunikation mit der Welt« (ebd., 12 u. passim), die Merleau-Ponty übernimmt und die auch hier eine Rolle spielen wird.

den Ebenen klar getrennt werden könnten.⁴⁹ Ein Bezug zur Welt und damit auch eine Form von Intentionalität werden bereits auf dieser Ebene angesetzt, die sich gleichwohl diesseits des ausdrücklichen Bezugs »auf Gegenständliches« hält.

Ausgangspunkt sind, angesichts der vorangegangenen Kritik ein wenig überraschend, Farbwahrnehmungen. Farben als impressionale Qualitäten oder Empfindungen zu verstehen, ist nach der Destruktion der entsprechenden Wahrnehmungsmodelle nicht mehr möglich; dennoch spricht Merleau-Ponty von Farben als solchen, ohne Kopplung an wahrgenommene Gegenstände. Wie ist der Widerspruch aufzulösen? Entscheidend ist, wogegen er sich primär wendet: Wenn er nochmals festhält, daß eine Farbe »niemals einfach nur Farbe, sondern immer Farbe eines bestimmten Gegenstandes« (PhW, S. 362) ist, so geschieht dies in einer Passage, die gestalttheoretisch von der »Logik« des Wahrnehmungsfeldes spricht, das ein System bildet, innerhalb dessen jede Gestalt und jede Farbe ihren Wert und ihre Bestimmung zugewiesen bekommen. Wahrgenommene Farbe kann damit tatsächlich nicht »einfach nur Farbe« sein, sondern ist in jedem Fall dieser Feldstruktur unterworfen; daß sie tatsächlich in jedem Fall bestimmten Gegenständen zugeordnet werden muß, ist damit nicht unbedingt gesagt. Diese starke Behauptung muß wohl vom alltäglichen Umgang her verstanden werden: Das Feld der Wahrnehmung ist hier in der Tat mit Gegenständen bevölkert und kennt keine reinen, gleichsam frei schwebenden Farben. Wenn nun dennoch von reinen Farbwahrnehmungen die Rede sein soll, so müssen es solche sein, die nicht ein künstlich herausgelöster Teil eines gegliederten Feldes sind, sondern quasi selbst ein solches Feld darstellen. Empfindung wäre dann, kurz gesagt, »die allereinfachste Wahrnehmung« (PhW, S. 282), ein Feld von geringstmöglicher Differenzierung.

Ein solches kaum differenziertes Farbfeld ist offenbar kaum in einen Wahrnehmungszusammenhang integriert; schon die elementare Integration in ein erfahrbares zeitliches Nacheinander fällt hier aus. Die emp-

⁴⁹ Vgl. dazu B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, Frankfurt M. 2000. S. 96ff. In der auf seinen Vortrag *Le primat de la perception* folgenden Diskussion erwidert Merleau-Ponty auf den Einwand, der Leib sei für das Empfinden von größerer Bedeutung als für die Wahrnehmung, lakonisch: »Peut-on les distinguer?« (M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* XLI (1947), S. 119-153, hier 153). Straus stellt im Gegensatz dazu das situative, leibliche Empfinden ausdrücklich einer Wahrnehmung gegenüber, die von der objektiven Erkenntnis her gedacht wird (vgl. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, a.a.O., S. 334); insofern fällt alles, was Merleau-Ponty als Wahrnehmung behandelt, unter den Strausschen Begriff des Empfindens.

fundene Farbe ist noch nicht in einen von Habitualisierungen geprägten Umgang mit der Welt eingebettet, in dem die Dinge vertraut und verlässlich sind und alles seinen (mehr oder weniger) selbstverständlichen Sinn hat. Diese Art der Erfahrung beschreibt Merleau-Ponty als vollkommenes Aufgehen in der Welt, bei dem nicht einmal von einem sich durchhaltenden, für sich selbst erfahrbar mit sich selbst identischen Subjekt der Erfahrung zu sprechen ist: »Das Subjekt, das ihre Erfahrung macht, beginnt und endet mit ihr [...]« (PhW, S. 253) Daß hier weiterhin von der Erfahrung »einer Empfindung« die Rede ist, ist insofern mißverständlich, als es eine Aufeinanderfolge diskreter Zustände oder gar Inhalte nahelegt, während Merleau-Ponty selbst eher ein ständig fließendes Geschehen im Blick hat, in dessen Veränderung noch keine wirkliche Identität festzuhalten ist.⁵⁰

Es wird deutlich, daß eine solche Farbwahrnehmung – und a fortiori das Empfinden insgesamt – zwar nicht außerhalb, aber doch an den Rändern der Alltagserfahrung zu suchen ist, nicht nur diesseits einer fertigen Welt für sich bestehender Gegenstände, zu der die Wahrnehmung laut Merleau-Ponty hintendiert, sondern eben auch diesseits einer Welt orientierter Gegenstände des Umgangs. Das erklärte Ziel der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ist es, Sinn »in statu nascendi« aufzusuchen und so das Geschehen des Erscheinens von etwas selbst in den Blick zu bekommen. Auf der frühen Stufe dieser Sinngeneses, auf der Merleau-Ponty beginnt, wird nicht Sinnloses zu Sinneinheiten verklebt, sondern es finden sich zwar noch wenig differenzierte, aber doch bereits sinnhafte Strukturen; der Prozeß der Wahrnehmung wird entsprechend verstanden als ein Prozeß der Differenzierung und Integration. Die Ebene des Empfindens darf aber keine theoretische Fiktion sein wie die Empfindung der klassischen Wahrnehmungstheorien, sondern muß sich tatsächlich zumindest in Spuren auch in der Alltagswahrnehmung aufweisen lassen. Bestimmte Gruppen – Kinder, Kranke und Künstler⁵¹ – haben auf unterschiedliche Weise privilegierten Zugang zu ihr: Indem sie nämlich entweder noch nicht die Differenzierung alltäglicher Wahrnehmung erreicht haben, diese auf pathologische Weise verloren haben oder fähig sind, den Prozeß

⁵⁰ Ohne daß dieser genannt würde, wird hier ein Motiv Condillacs aufgegriffen: Auch dessen anfangs nur mit dem Geruchssinn ausgestattete Statue wäre beim Riechen einer Blume »in Bezug auf sich [...] nur der Duft dieser Blume« (E.T. Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, a.a.O., S. 1), ginge also ganz in der sich verändernden Erfahrung auf. Das Verschwinden noch der Grenzen von Selbst und Welt bildet allerdings auch hier einen Grenzfall.

⁵¹ Für diese pointierte Formulierung sei David Fopp gedankt.

der Wahrnehmung insgesamt zum Thema zu machen.⁵² Daneben hat Merleau-Ponty auch eher alltägliche Erfahrungen wie das Betrachten des blauen Himmels im Blick, das sich ganz der Farbe hingibt, ohne im eigentlichen Sinne *etwas* zu sehen.

Eine entscheidende Rolle spielen Untersuchungen mit Kleinhirngeschädigten, die für Merleau-Ponty paradoxerweise gerade wegen der feststellbaren Dissoziation der Erfahrung auch für die normale Wahrnehmung erhellend sind: Man kann an ihnen sehen, »was etwa der tonische Einfluß der Sinneserregungen auf die Muskulatur wäre, wären sie nicht normalerweise einer Gesamtsituation integriert« (PhW, S. 246). Das Ergebnis der von Goldstein und Rosenthal durchgeführten Versuche ist es, daß gesehenen Farben bestimmte Körperhaltungen und Gesten entsprechen, und zwar systematisch. Diese Haltungen werden unbewußt eingenommen, und eine willentlich herbeigeführte Diskrepanz zwischen Farbe und Körpergestus führt nicht nur zu einem deutlichen Mißbehagen, sondern beeinträchtigt sogar die Fähigkeit, die Farbe überhaupt zu sehen. Die Autoren sprechen davon, daß »der an Motorium oder Sinnesapparat nachweisbare Einfluss nur der Ausdruck einer durch jeden Reiz gesetzten Veränderung des ganzen Organismus ist«, wobei der Begriff des Reizes hier nicht im Sinne eines behavioristischen oder physiologisch-reduktiven Modells verstanden werden darf: »Es handelt sich natürlich bei der Reaktion des Organismus um eine Auseinandersetzung des Organismus mit dem ganzen ›Objekt‹, das der Reiz darstellt, an dem wir nur abstraktiv Raumlage, Qualität usw. unterscheiden.«⁵³ Um diese sensorisch-motorische Interaktion mit der Welt zu beschreiben, spricht Merleau-Ponty von einer »motorische[n] Physiognomie der Farbe« (PhW, S. 247). Dieser Aus-

⁵² Die Quelle der Vorstellung von Krankheit als Entdifferenzierung von Strukturen des Organismus und des Verhaltens ist hier Goldstein (vgl. ders., *Der Aufbau des Organismus*, a.a.O., S. 87ff.). Für die kindliche Perspektive und die des Künstlers ist ein Satz aus dem Fragment über die Kinderzeichnung aus der *Prosa der Welt* erhellend: »Das Ziel besteht vielmehr darin, auf dem Papier eine Spur unseres Kontaktes zu jenem Gegenstand oder jenem Schauspiel anzudeuten, sofern sie unseren Blick, virtuell auch unser Tasten, unsere Ohren, unser Gefühl für den Zufall, für das Schicksal oder für die Freiheit in Schwingung zu versetzen« (M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984, S. 166) – und nicht in einer »richtigen« Darstellung fertiger Gegenstände. Für eine genaue Explikation jener »dreifach – ontogenetisch, historisch-kulturkritisch und phänomenologisch-archäologisch – ausgefaltete[n] genetische[n] Frage«, die auf die im Alltag verschüttete Dimension des Empfindens führt, im historischen Kontext vgl. B. Liebsch, *Merleau-Ponty's genetisches Fragen*, a.a.O. (hier 272).

⁵³ K. Goldstein, A. Rosenthal, *Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, in: *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 26 (1930), S. 3-26, hier 4f.

druck beinhaltet sein Modell intentionalen Empfindens in nuce. »Physiognomie« gehört zu den zentralen Begriffen der *Phänomenologie der Wahrnehmung*; seiner Herkunft gemäß bezeichnet er paradigmatisch eine differenziert gegliederte Gestalt, die dennoch unmittelbar, auf einen Blick erfaßt wird und die eine prägnante Ausdrucksdimension hat. Dieser höchst aufgeladene Begriff ist eng verwandt mit demjenigen des »Sinns«; beide sollen hier kurz dargestellt werden. Der Begriff des Stils, der ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört, kann zum Verständnis des Schmerzes weniger beitragen und soll daher hier ausgespart werden.

Der Sinnbegriff wird von Merleau-Ponty auf alle Bereiche von der elementaren Wahrnehmung über die sprachliche Bedeutung bis zu abstrakten Denkbestimmungen angewandt und ist damit der Leitbegriff des ganzen Buches. Zum ersten Mal taucht er im Zusammenhang der oben dargestellten Kritik der traditionellen Positionen auf, wo er das Minimum des in sich Gegliederten bezeichnete. Eine Gestalt vor einem Hintergrund ist demnach sinnhaft, ohne daß sie etwa einen propositionalen Gehalt hätte oder auf etwas verwies, während die – fiktiven – Sinnesdaten sinnlos wären. Ein solches Verständnis von Sinn gleicht ihn der Struktur an, und so werden denn auch »der Sinn, die Struktur, der spontane Zusammenhang der Teile« (PhW, S. 82) synonym verwendet. Alles, was mehr oder weniger strukturiert ist, wäre so als sinnhaft zu begreifen.

In diesem allgemeinsten Sinne gibt es in der Wahrnehmung nichts Sinnloses: nämlich nichts, das von den leiblich fundierten Sinnstrukturen abgetrennt schlicht vorfindlich wäre wie ein Steinblock, an dem man sich bestenfalls die Stirn blutig schlagen kann. Innerhalb dieser Strukturen gibt es für Merleau-Ponty durchaus mehr oder weniger Sinnvolles, und er spricht sogar von dem, »was in ihnen Un-sinn ist« (PhW, S. 177). Wenn in der Welt der Wahrnehmung nicht alles klar bestimmt, keine Qualität als solche rein und wohldefiniert vorliegt, hat jeder Sinn Komponenten von Un-Sinn (oder Nicht-Sinn, wie »non-sense« besser zu übersetzen wäre). Dieser Nicht-Sinn fällt aber anders als das schlicht Sinnlose selbst unter die Sinnkategorie, indem er als zwar unteilbare, aber immer nur relative Unbestimmtheit innerhalb eines sinnvollen Zusammenhangs bestimmt wird. Wenn es in einer nur scheinbar schwachen Formulierung heißt, »es gibt Sinn« (PhW, S. 344), so sollen damit in erster Linie die Vorstellungen eines souverän Sinn konstituierenden Subjekts und einer in sich sinnlosen Welt abgewehrt werden. Was damit nicht gesagt ist, ist, daß Sinn ein Vorkommnis unter anderen darstellt: Vielmehr kommt in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* nichts vor, was sich dem Sinnbegriff prinzipiell entzieht. Entsprechend ist in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* schließlich die Rede

von einer »Unmöglichkeit des Nicht-Sinnes«, wobei dieser nun konsequenterweise mit »ontologische[r] Leere«⁵⁴ gleichgesetzt wird.

Der Begriff der Physiognomie ist eher auf das im gegliederten Feld Auftauchende bezogen als auf die Gliederung selbst, und zwar zuerst einmal nicht auf irgendetwas, sondern auf Gesichter. Ein Gesicht ist an seiner Physiognomie in der Regel problemlos wiederzuerkennen; sie bleibt bei aller Veränderung nicht nur der Perspektive des Betrachters, sondern auch des Ausdrucks des Gesichtes selbst erhalten, ohne dabei eine in allen Variationen sich durchhaltende Invariante im Sinne einer unveränderlichen Grundstruktur zu sein. Sie ist überhaupt nichts *im* Gesicht Aufzufindendes und schon gar nicht etwas von diesem Ablösbares. Obwohl man sie problemlos sehen kann, kann eine Beschreibung nur schlecht auf sie hinweisen. Die Physiognomie ist sinnvoll nicht nur als in sich gegliederte, sondern hat selbst Ausdruckscharakter und gehört insofern zu den prägnantesten Gestalten, die unsere Wahrnehmung kennt. Auch ontogenetisch läßt sich feststellen, daß die Wahrnehmung von Gesichtern zu den frühesten differenzierten Wahrnehmungen gehört.⁵⁵ Dieser Begriff wird von Merleau-Ponty weit über seine ursprüngliche Bedeutung ausgedehnt: »In Wirklichkeit gibt es keine Dinge, sondern Physiognomien [...]«⁵⁶

Daß nun sogar in bezug auf reine Farben nicht nur von Sinn oder Stil, sondern irritierenderweise von Physiognomie gesprochen wird, zeigt noch einmal deutlich, wie weit diese »Farbempfindung« von den Impressionen und Sensationen der Tradition entfernt ist: Die Gesehene oder empfundene Farbe ist höchst bedeutungsgeladen, und zwar nicht nur im rein kognitiven Sinne wie eine beliebige Gestalt, sondern auch affektiv, auch wenn hier von innerer Gliederung scheinbar nicht gesprochen werden kann. Als solche mag sie nicht Teil der alltäglichen Wahrnehmung sein, ist aber dennoch für das hier vorgeschlagene Modell des Empfindens insgesamt illustrativ. Alle Dimensionen der Erfahrung, die von Merleau-Ponty geltend gemacht werden, finden sich bereits auf dieser primitivsten Ebene dessen, was Wahrnehmung heißen kann.

Die Physiognomie der Farbe wird den Experimenten von Goldstein und Rosenthal folgend mit dem zusätzlichen Attribut »motorisch« versehen, womit deutlich wird, daß sie über die bloße visuelle Wahrnehmung weit hinausgeht. Das Empfinden vollzieht sich nicht als vor einem beob-

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1986. S. 156.

⁵⁵ Vgl. H. Rauh, Vorgeburtliche Entwicklung und frühe Kindheit, in: R. Oerter, L. Montada (Hrsg.), Entwicklungspsychologie, Weinheim u.a. 2002. S. 131-208, hier 151ff.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, Die Struktur des Verhaltens, Berlin 1976. S. 193.

achtenden Subjekt ausgebreitetes, mehr oder weniger differenziertes Schauspiel, sondern ist unmittelbar eine Interaktion eines leiblichen Subjekts mit der Welt. Die Haltungen, die den einzelnen Farben zugeordnet sind, können nicht als sekundäre Reaktionen auf etwas primär unbeteiligt Gesehenes verstanden werden, »sondern es gilt zu verstehen, daß das Rot selbst schon, auf Grund der ihm eigenen und von unserem Blick verfolgten und übernommenen Textur, eine Erweiterung unseres motorischen Seins *ist*« (PhW, S. 249). Das Subjekt, das an der Rotempfindung beteiligt ist, ist ein solches, das eine bestimmte Haltung einnimmt; es findet sich aber nicht *vor*, sondern *in* einer Situation.⁵⁷ Die Situation der motorischen Physiognomie ist das Ursprüngliche, hinter das nicht zurückgegangen werden kann, und die Einheit von Wahrnehmung und Bewegung, die von der Gestalttheorie festgehalten und von Weizsäcker zum Grundprinzip erhoben wurde⁵⁸, läßt sich offenbar bereits auf der elementaren Ebene des Empfindens feststellen, wenn auch in einem neuen Sinn: Hier geht es noch nicht um die Erforschung eines Dinges mit dem Leib, und das Empfinden in Merleau-Pontys Sinne müßte noch diesseits der Korrelation der kinästhetischen Empfindungen mit den Abschattungen des Dinges verortet werden.⁵⁹

Im Zusammenspiel von Wahrnehmung und Motorik zeigt sich der modalitätsüberschreitende Charakter der elementaren Erfahrungen: Indem mit den Farben bestimmte Körperhaltungen und Bewegungen untrennbar verbunden sind, zeigt sich in ihnen selbst so etwas wie eine zeitliche, gegliederte und affektive Gestalt, eine »Modulation« (PhW, S. 174) des visuellen Feldes, der eine ebensolche des leiblichen Subjekts entspricht. Wenn die Farben »Erweiterungen unseres motorischen Seins« *sind*, dann sind auch sie, anders als es zuerst schien, in sich gegliedert.

So wenig die Physiognomie eine beliebige Gestalt ist, so wenig ist die ihr zugeordnete Geste eine beliebige Bewegung: Sie ist, wie die Berichte

⁵⁷ Mallin stellt die Situation als das primär Gegebene, aus dem sich Subjekt und Objekt erst herausdifferenzieren, auf produktive Weise in den Mittelpunkt seiner Interpretation der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Er versteht den Begriff der Situation als unmittelbare Vorbereitung dessen, was in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* »Sein« heißen wird, geht entsprechend von einer bruchlosen Fortsetzung zwischen den beiden großen Texten aus und betrachtet bereits die *Phänomenologie* als ontologischen Versuch (vgl. S. Mallin, *Merleau-Ponty's philosophy*, New Haven, London 1979. S. 30).

⁵⁸ Vgl. D. Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, a.a.O., V. v. Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Frankfurt 1973.

⁵⁹ Daß die Bewegung im Raum für Merleau-Ponty den Unterbau jeder Form von Intentionalität darstellt (vgl. M. Reuter, *Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality*, a.a.O., S. 72), trifft insofern nicht ganz zu: Die elementare Ebene des Empfindens geht dem noch voraus.

zeigen, stark affektiv aufgeladen. Goldstein und Rosenthal parallelisieren hier Charakterisierungen der Probanden selbst mit solchen von Goethe und Kandinski, die den im positiven wie im negativen deutlich beeinträchtigenden Charakter der Farben deutlich machen: »Rot reißt einen so auseinander, als ob man aufgeblasen würde.« [...] »Gelb stört, sagt Patient Schn. ›Tut mehr weh.« [...] »Grün zieht ruhig nach innen.« [...] Für den Patienten Schn. ist grün »freundlicher und angenehmer als rot.«⁶⁰ Farbe, Bewegung und Affekt sind in der so beschriebenen Farbwahrnehmung nicht nachträglich aneinander gekoppelte Komponenten und lassen sich, wie die Versuche zeigen, auch nicht (oder zumindest nicht ohne Schaden) voneinander lösen. Um der Bewegung des Farbensehens auf die Spur zu kommen, hatten Goldstein und Rosenthal exakte Messungen über unwillkürliche Armbewegungen, veränderte Größen- und Gewichtsschätzungen und andere beobachtbare Parameter gemacht. Die Einbeziehung der affektiven Dimension macht aber deutlich, daß diese Bewegung weit über das Meßbare hinausgeht bzw. sich nicht in diesem erschöpft. Die Erfahrung des Bewegtwerdens, die offenbar selbst dem normalen Sehen eignet, beschränkt sich nicht auf sichtbare Muskelbewegungen, und die so beschriebene motorische Physiognomie der Farbe muß als das ursprüngliche Phänomen gelten, demgegenüber alle Trennungen der Bereiche sekundär ist.

Auch wenn dieses Empfinden nicht mehr als »Bewußtsein von etwas« bezeichnet werden kann, versteht Merleau-Ponty die Offenheit eines leiblichen Subjektes für die Welt, die sich hier zeigt, doch als Intentionalität; die eigene Wendung, die sich damit verbindet, zeigen Sätze wie der folgende: »Intentional ist die Empfindung, insofern im Sinnlichen der Vorschlag zu einem gewissen Rhythmus der Existenz uns begegnet – der Abduktion oder Adduktion – und wir, diesem Vorschlag Folge leistend, in die also uns nahegelegte Weise des Existierens gleiten und auf ein äußeres Sein uns beziehen, sei es uns ihm erschließend, sei es uns ihm verschließend.« (PhW, S. 251) Die hier scheinbar eindeutige Bewegung vom »Sinnlichen« zu unserer Reaktion wird an anderer Stelle umgekehrt: »Unsere Sinne befragen die Dinge, und diese antworten ihnen.« (PhW, S. 369)⁶¹ Der Prozeß der Empfindung wird als wirklicher Austausch ge-

⁶⁰ K. Goldstein, A. Rosenthal, Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus, a.a.O., S. 23f.

⁶¹ Schmidt interpretiert diese unterschiedlichen Varianten als Schwanken zwischen zwei Positionen (vgl. J. Schmidt, Maurice Merleau-Ponty. Between phenomenology and structuralism, Basingstoke, London 1985. S. 158), und auch Waldenfels versteht die in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* immer wiederkehrenden Sowohl-als-auch- und Weder-

dacht, bei dem »keine Rede davon [ist], daß das eine wirkte, das andere litte, das eine dem anderen seinen Sinn gäbe« (PhW, S. 251). Merleau-Ponty bemüht Metaphern wie die der Berührung, der Anlehnung, der Paarung, der Kommunion; die vorherrschende Metapher ist die Straussche der Empfindung als »lebendige[r] Kommunikation mit der Welt« (PhW, S. 76). Bedeutsam ist hier vor allem der Versuch, die Alternative zwischen Aktivität der Sinnggebung und Passivität der Rezeption zu unterlaufen: Good spricht hier von einer Verabschiedung des »alten metaphysischen Vorurteil[s] von Actio und Passio«⁶².

Die Metapher der Kommunikation, mit der Merleau-Ponty diesen Zwischenbereich umschreibt, ist erhellend: Der Sprecher in einem Dialog ist so wenig souveräner Schöpfer wie der Zuhörer passiver Rezipient ist. Ein solches Verständnis, das schon die einzelne Aussage verzeichnet, wird angesichts des gesamten Dialogzusammenhangs, in bezug auf den die Aussage nur eine Abstraktion ist, vollends unplausibel. Ein Dialog ist kein Austausch vorgefertigter Aussagen, keine bloße Menge alternierender autonomer Akte, sondern eine gemeinsame Aktivität, und entsprechend soll auch das Empfinden gedacht werden. Eine Passage aus dem Kapitel über *Die Anderen und die menschliche Welt* mag als Illustration herangezogen werden: »In der Erfahrung des Dialogs konstituiert sich zwischen mir und dem anderen ein gemeinsamer Boden, mein Denken und seines bilden ein einziges Geflecht, meine Worte wie die meines Gesprächspartners sind hervorgerufen je durch den Stand der Diskussion und zeichnen sich in ein gemeinsames Tun ein, dessen Schöpfer keiner von uns beiden ist.« (PhW, S. 406)⁶³ Auch wenn das Bild hier ein wesent-

noch-Formulierungen als Indikator dafür, daß die eigene Position hier noch unausgereift ist bzw. noch zu sehr an einem Subjektivismus orientiert (vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt 1987, S. 177f.). Ich würde sie eher als Versuche werten, eine durchaus klar gesehene Sphäre sui generis, jene »dritte Seinsweise« (PhW, S. 401) zu beschreiben und dennoch nicht vollständig aus dem traditionellen Diskussionszusammenhang auszubrechen – auch wenn Schmidts und Waldenfels' Bewertung durchaus Merleau-Pontys späterem Selbstverständnis entspricht (vgl. M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, a.a.O., S. 257). In diesem Sinne argumentieren auch Ströker u. Janssen (vgl. dies., *Phänomenologische Philosophie*, a.a.O., S. 328) und Heidsieck (vgl. ders., *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris 1971, S. 8ff.). Die Problematik von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* liegt meines Erachtens eben darin, daß eine wirklich eigene Sprache nur um den Preis des Verlustes dieser Anschlußfähigkeit erreicht werden kann.

⁶² P. Good, *Du corps à la chair. Merleau-Pontys Weg von der Phänomenologie zur Metaphysik*, München 1970, S. 88.

⁶³ Bereits Husserl spricht von einer »höhere[n] Bewußtseinseinheit« (Hua IV, S. 194) im Dialog; vgl. dazu B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971, insbes. S. 132ff.

lich harmonisches ist, wird nun doch eine erste Differenzierung, nämlich diejenige zwischen mir und dem Anderen vorausgesetzt.

Der Psychoanalytiker und Entwicklungspsychologe Daniel Stern stellt in seinem Versuch, die Erfahrungswelt des Säuglings zu rekonstruieren, zusätzliche Mittel bereit, jene elementaren affektiv-motorischen Phänomene des Empfindens genauer zu fassen: In bezug auf das sich in den ersten zwei bis drei Monaten allmählich organisierende Erleben des Säuglings spricht er von einem »auftauchenden Selbst«, einem Selbst in statu nascendi, um den Ausdruck Merleau-Pontys zu variieren.⁶⁴ Die Wahrnehmung des Säuglings ist in diesem Stadium offenbar polymodal oder amodal organisiert, so daß Entsprechungen zwischen visuellen und haptischen oder visuellen und auditiven Eindrücken unmittelbar hergestellt werden bzw., genauer, die Differenzierung der unterschiedlichen Modalitäten eine spätere Leistung ist. Beherrscht wird die Welterfahrung hier von »Vitalitätsaffekten«⁶⁵ oder, wie es in späteren Texten heißt, von »temporal feeling shapes«⁶⁶; bezeichnet werden soll damit eine Art polymodaler, affektiv-motorischer Verlaufskurve vor allem von Gesten, die beim Säugling der Wahrnehmung identifizierbarer Dinge oder Handlungen weit vorausgeht. Das Erleben des auftauchenden Selbst ist geprägt von Intensitätsverläufen in der Zeit, »Aktivierungskonturen«⁶⁷ der unterschiedlichsten Bewegungen, die als ruckartig, explosionsartig, fließend etc. wahrgenommen werden. Folgt man Stern, setzt sich die Welt des Säuglings aus jenen Ablaufphänomenen zusammen, die sich erst allmählich zu für sich bestehenden, beharrenden Entitäten differenzieren und verfe-

⁶⁴ Die Beschreibungen der Erfahrung dieses auftauchenden Selbst weisen deutliche Parallelen zu denjenigen elementarer Ordnungsbildungen auf, die Husserls *Analysen zur passiven Synthesis* (vgl. Hua XI, insbes. S. 117ff.) und anschließend daran Waldenfels' *Ordnung im Zwielficht* liefern (vgl. ders., *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt 1987), ohne daß Stern diese Texte zur Kenntnis genommen hätte.

⁶⁵ D. Stern, *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, Berlin 1992, S. 83ff.

⁶⁶ Vgl. D. Stern, *One way to build a clinically relevant baby*, in: *Infant Mental Health Journal* 15, 1 (1994), S. 9-25.

⁶⁷ D. Stern, *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, a.a.O., S. 89. Einen durchaus verwandten Versuch, sich dem Phänomen der Synästhesie über Rhythmus und melodische Artikulation als den unterschiedlichen Sinnen gemeinsame Modi zu nähern, unternimmt Waldenfels (vgl. ders., *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt 1999, S. 53ff.). Selbst bei Descartes findet sich ein aus heutiger Sicht einigermaßen idiosynkratisches Beispiel für synästhetische Übertragung bzw. Parallelisierung, wenn er festhält, »daß unter den Farben das Grün, das in einer gemäßigten Bewegung besteht (die man analog als Verhältnis eins zu zwei bezeichnen kann), wie die Oktave unter den Harmonien der Musik oder wie das Brot unter den Speisen ist, die man genießt« (R. Descartes, *Über den Menschen* [1632], *Beschreibung des menschlichen Körpers* [1648] a.a.O., S. 86).

stigen. So wie laut Merleau-Ponty »das barbarische Denken des frühen Kindesalters als unentbehrlicher Erwerb auch dem des Erwachsenen zu-
grundeliegen« (PhW, S. 407) soll, versteht auch Stern die Organisations-
formen des Selbst als Modi der Erfahrung, die zwar aufeinander aufbau-
en, aber als spezifische Dimensionen auch in der entwickelten, sozusagen
erwachsenen Wahrnehmung erhalten bleiben, hier aber in den Hinter-
grund treten und nur in bestimmten Situationen oder Zuständen zugäng-
lich sind. Auch bei Stern sind es »Kinder, Kranke und Künstler«, denen
ein primärer Zugang zu dieser »Erfahrungsmatrix« zugesprochen wird.⁶⁸

Die den klaren Unterscheidungen der entwickelten Wahrnehmung vor-
ausliegenden Vitalitätsaffekte finden sich im Prozeß der Ausdifferenzie-
rung von Selbst und Welt, und indem dieser Prozeß an den Anfang der Er-
fahrung überhaupt gesetzt wird, kann Stern die These einer primären
Symbiose ablehnen: Mit der Erfahrung organisiert sich die Trennung.⁶⁹
Diesseits einer solchen klaren Trennung bzw. in ihrem Prozeß ist es nicht
unbedingt gesagt, daß die spezifischen Bewegungen, die die Vitalitätsaf-
fekte darstellen, mit einem beobachtbaren Vorgang zusammengebracht
werden müssen; erfahren werden sie primär als »dynamische Verschiebun-
gen oder Veränderungen des Ablaufmusters in uns selbst«⁷⁰. Damit ließe
sich sowohl verstehen, wie die im vorigen Kapitel skizzierte Bewegung des
Schmerzes primär als reine Aktivierungskontur ohne notwendiges objek-
tives Korrelat erfahren wird, als auch, wieso die language of agency ein
eben solches Korrelat als Substitut für die beobachtbaren Vorgänge kon-
struieren wird, von denen das Konzept der Vitalitätsaffekte ausging.

Wenn Stern unterschiedliche Vitalitätsaffekte in ihrer spezifischen
Qualität zu beschreiben versucht und Adjektive wie aufwallend, verblas-
send, flüchtig, explosionsartig, anschwellend und berstend bemüht⁷¹, so
sind die Parallelen zu den Beschreibungen des Schmerzes bei Husserl und
Melzack auffallend, auch wenn Sterns Charakterisierungen (und diejeni-
gen der Patienten von Goldstein und Rosenthal) keinen expliziten Bezug
auf die Interaktion mit Gegenständen beinhalten. Die unproduktive Al-
ternative, entweder einen Gegenstandsbezug im vollen Sinne oder eine
weltlose Empfindung annehmen zu müssen, läßt sich mit dieser Vorlage

⁶⁸ D. Stern, *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, a.a.O., S. 103; vgl. 25, 50ff., 225ff.
Stern selbst bringt hier einen Merleau-Pontyschen Grundbegriff ins Spiel: »Das Pendant
zum künstlerischen Stil bildet im spontanen Verhalten der Bereich der Vitalitätsaffekte.«
(ebd., S. 227).

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 24.

⁷⁰ Ebd., S. 224, 88.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 83.

unterlaufen. Der Schmerz wird vor aller Beschreibung als bestimmte Gestalt erfahren, in der sich die Empfindung, ihr affektiver Wert und die eigene, hier unbestreitbar in erster Linie körperliche »Reaktion« unmöglich voneinander trennen lassen, so wie die Vitalitätsaffekte jeder Gegenständlichkeit vorausliegen und auch gegenständliche Wahrnehmung sie nicht verschwinden läßt. Ihre Struktur ist irreduzibel auf »Subjektives« oder »Objektives«, und dennoch sind sie Erfahrungsstrukturen eines in Auseinandersetzung mit der Welt begriffenen Subjekts.

Die soziale Dimension, die in bezug auf den Schmerz von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist und die Stern in den Mittelpunkt stellt, ist bei Merleau-Ponty zwar nicht ausgeschlossen, spielt aber in seiner Behandlung des Empfindens trotz der allgegenwärtigen Kommunikationsmetaphern keine Rolle; Stern wiederum konzentriert sich vor allem auf die interpersonale Dimension der kindlichen Erfahrung, wobei die Frage in den Hintergrund rückt, inwiefern sich der als Vitalitätsaffekt beschriebene Modus des Erlebens auch in der Erfahrung mit der nichtmenschlichen Welt findet oder auf sie übertragen werden kann. Der im vorigen Kapitel angesprochene Zusammenhang von Sinn und Vertrauen verweist jedenfalls zurück auf die überragende Bedeutung der interpersonalen Sphäre für die Konstitution einer verstehbaren Welt überhaupt, der Merleau-Ponty nur sehr begrenzt Rechnung trägt.⁷² Die motorischen Physiognomien des Empfindens sind keinesfalls auf die Farbe eingeschränkt, sondern schließen jene intersubjektive Dimension ein, ohne die auch der Schmerz nicht zu denken ist. Wenn schon die Natur »unser Partner in einem Gespräch« (PhW, S. 370) sein soll, so sind es die Anderen erst recht, und zwar bereits lange bevor die Sprache auf den Plan tritt. Im vierten Kapitel, das sich mit der zerstörerischen Wirkung des Schmerzes beschäftigt, wird diese Dimension über Merleau-Ponty hinausgehend eine wichtige Rolle spielen.

⁷² Sein eigenes Modell primordialer Vertrautheit miteinander, die Zwischenleiblichkeit, trägt hier wenig bei, indem es diese Vertrautheit als eine Art vorgängiges Einssein deutet und dieses ganz von der gemeinsamen Welt her versteht: Der eigene und der fremde Leib sollen »ein einziges Ganzes« (PhW, S. 405) bilden, was in »unser[em] In-Sein im Welt-Individuum« (PhW, S. 402) begründet sein soll, so wie »das präobjektive Sinnesfeld [...] seinem Sinne nach früher ist als die Fremdwahrnehmung« (M. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, a.a.O., S. 191, Fn. 82). Intersubjektivität erscheint so als Spezialthema innerhalb des Zur-Welt-seins. Wenn Merleau-Ponty sich später der tatsächlichen Ontogenese zuwendet, kommt er zu Ergebnissen, die Stern näher sind; so spricht er etwa davon, daß »die menschliche und die elterliche Welt in der ersten Kindheit die Vermittlungsinstanz aller Beziehungen mit der Welt und dem Sein ist«, und bezeichnet Intelligenz als primär intersubjektive Kategorie (Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952*, München 1994, S. 310).

Wenn der Welt der Primat gegenüber dem einzelnen intentionalen Akt zugesprochen wird, so hat Merleau-Ponty wiederum vor allem die formale Verflochtenheit im Sinn: Ohne den Bezug zur Welt, der einen Bezug aller Gegenstände untereinander innerhalb des universalen Horizonts ist, wäre kein Einzelnes zu denken.⁷³ Die Welt in diesem Sinne ist das, was nie anders als horizonthaft gegeben sein, nie selbst Gegenstand der Wahrnehmung werden, aber auch aus keiner Wahrnehmung weggedacht werden kann. Alles, was überhaupt wahrnehmbar ist, verweist auf anderes und ist wesentlich von diesem Verweis bestimmt. Die Korrelation zwischen dem wahrgenommenen Ding und wahrnehmendem leiblichen Subjekt hat offensichtlich noch andere Dimensionen als die der unterschiedlichen visuellen Perspektiven: Neben der affektiven Aufladung auf der Empfindungsebene wäre etwa an die Selbstverständlichkeit des Umgangs zu denken, das sich Bewegen in und Umgehen mit der Welt und den anderen diese Welt bewohnenden Menschen, die diese zum »vertraute[n] Aufenthaltsort unseres Lebens« (PhW, S. 76), zur Lebenswelt werden läßt. Wiederum ist es verwunderlich, wie wenig die interpersonale Dimension hier berücksichtigt wird: Auch wenn davon die Rede ist, daß ich der Welt »vertraue« (PhW, S. 345), scheinen Wahrnehmung und Verhalten vorwiegend allein stattzufinden. Dennoch legt die gesamte Begrifflichkeit von dem Zusammenhang von Sinn mit Vertrauen, Kommunikation und Zuhausesein Zeugnis ab.⁷⁴

⁷³ Zum Primat der Welt als »Gewebe« der Intentionalität vgl. M.C. Dillon, *Gestalt-Theory and Merleau-Ponty's concept of intentionality*, a.a.O., S. 456; S. Ströker, P. Jansen, *Phänomenologische Philosophie*, a.a.O., S. 313f.

⁷⁴ Wenn Maier das Wohnen als zentrales Motiv bei Merleau-Ponty hervorhebt, so verbindet er dies mit einem sich Einrichten in einem spezifischen Raum, der durch lange Gewohnheit vertraut ist, ohne über Merleau-Ponty hinausgehend die Frage nach dessen Bewohnern zu stellen, die vor mir da waren und mich willkommen heißen haben (vgl. W. Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tübingen 1974, S. 80ff.). Daß aber auch die deutliche Betonung der intersubjektiven Basis der Lebenswelt nicht unbedingt bedeutet, daß dem Vertrauen eine bedeutsame Rolle eingeräumt wird, kann man bei Schütz sehen: Seine »Vertrautheit« mit der Welt weiß nichts von ihrer Gründung im Vertrauen in die Anderen, und Motive wie Geburt, Familie und Wohnen sucht man vergeblich (vgl. A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz 2003, S. 98ff., 193ff.). Die Kindheit, die im Kapitel über den »Lebenslauf« (vgl. ebd., S. 140ff.) nur am Rande auftaucht, kann so primär als »langwieriger Sedimentierungsprozeß« erscheinen (ebd., S. 195, hier zum Erstspracherwerb).

3. Leiblichkeit

Das intentionale Geflecht in seinem nicht nach Aktivität und Passivität zu verrechnenden kommunikativen Austausch, das uns mit der Welt und den Anderen und so Immanenz mit Transzendenz verbindet, ist eben das, was Merleau-Pontys Grundbegriff »être-au-monde« in seinem Doppelsinn bezeichnet: auf der einen Seite eben jenes Zur-Welt-sein, das der deutsche Übersetzer wählt, das Gerichtetsein auf die Welt, auf der anderen Seite ein der Welt Gehören, ein Von-der-Welt-Sein, wie man vielleicht sagen könnte, das in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* deutlicher akzentuiert wird.⁷⁵ Genau genommen müßte es heißen: »[D]as Ergreifen der Welt ist Ergriffen-sein durch sie.«⁷⁶ Merleau-Ponty spricht hier auch von einem »intentionalen Bogen, der um uns her unsere Vergangenheit unsere Zukunft, unsere menschliche Umwelt, unsere physische Situation, unsere weltanschauliche Situation, unsere moralische Situation entwirft, oder vielmehr es bewirkt, daß wir in all diesen Beziehungen situiert sind« (PhW, S. 164). Die an Sartre eher als an Husserl erinnernden, die Aktivität deutlich in den Vordergrund stellenden Formulierungen werden im letzten Halbsatz relativiert: Der intentionale Bogen, der eine gewisse Spannung eher als eine zentrifugale Aktivität nahelegt, ist selbst nicht etwas, für das wir aufkommen können, sondern findet sich auf jener Ebene, auf der Aktivität und Passivität nicht zu trennen sind; der Fall eines Hirnverletzten – des in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* omnipräsenten Schneider – zeigt, daß er durch äußere Einwirkung bis zur Zerstörung beeinflusst werden kann. Er ist selbst keine Eigenschaft des Bewußtseins, sondern des Leibes. Dieser ist »gleichsam ein natürliches Ich und selbst das Subjekt der Wahrnehmung« (PhW, S. 243), wie die bekannte Formulierung Merleau-Pontys lautet.⁷⁷

Es bietet sich an, hier noch einmal auf die Ausgangsbeobachtung der Untersuchungen mit Kleinhirnkranken zurückzukommen. Auf den vorbewußten Charakter der einer bestimmten Farbe korrespondierenden leiblichen Bewegung wurde bereits hingewiesen. Für diese Bewegung kann das bewußte Ich nicht aufkommen, wie die Aussagen der Versuchspersonen deutlich zeigen: »Ich habe die Zähne zusammengebissen, daher weiß ich, daß alles Gelb ist.« (PhW, S. 248) Derjenige, der hier

⁷⁵ Zum mehrfachen Sinn von être-au-monde vgl. a. R.M. Zaner, Merleau-Ponty's theory of the body proper as être-au-monde, a.a.O.

⁷⁶ R. Kühn, Husserls Begriff der Passivität, a.a.O., S. 490 (Hervorhebung CG).

⁷⁷ Zum Begriff des Leibes bei Merleau-Ponty insgesamt vgl. die konzise Darstellung von B. Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt M. 1980. S. 29ff.

spricht, kommt sozusagen zu spät und kann nur das deuten, was bereits geschehen ist: Sein Reflektieren ist, wie Merleau-Ponty immer wieder betont, Rückgang auf Unreflektiertes, das nicht durch die Reflexion eingeholt und nicht vollkommen geklärt werden kann. Die Illusion, die transzendente Reflexion könne die gesamte Erfahrung vor sich bringen und in einem Dahinter gegründet entdecken, das ihr selbst zugänglich ist, muß dadurch überwunden werden, daß in einer wirklich radikalen Reflexion die Dimension der unreflektierten Erfahrung in all ihrer Unklarheit und Verwobenheit aufgedeckt wird (vgl. PhW, S. 281ff.).

Goldsteins und Rosenthals Untersuchungen sind hier deutlich: Es läßt sich nachweisen, daß weder die objektiv vorliegende Farbe, also Licht einer bestimmten Wellenlänge, notwendig ist – bloß »subjektive« Interferenzphänomene haben den gleichen Effekt –, noch daß die Farbe wirklich bewußt gesehen werden muß – die entsprechenden Haltungen stellen sich ein, bevor die Farbe im eigentlichen Sinne gesehen wird.⁷⁸ Die Phänomene scheinen damit auf einer Ebene verortet zu sein, die weder subjektiv noch objektiv ist, weder dem Bewußtsein noch dem physikalisch oder physiologisch verstandenen Körper angehört. Entsprechend ist die Rede davon, daß Farben »in uns ein bestimmtes Grundgefüge berühren, durch das wir der Welt angepaßt sind« (PhW, S. 247): Die angesprochene Struktur ist »in uns«, und die Anpassung ist ein offenbar der Einwirkung weitgehend entzogener Prozeß. Es ist eben diese Ebene, die Merleau-Ponty als leibliche bezeichnet.⁷⁹

Diese Erfahrungsebene ist, wie im vorigen Abschnitt deutlich wurde, im Normalfall immer schon zugunsten einer differenzierten Wahrnehmung überschritten; sie ist keine Schicht der Erfahrung, die als für sich bestehende aktuell aufgezeigt werden kann, sondern das der Wahrnehmung jeweils Vorgängige, das aber erst nachträglich als solches erscheint. Überschritten wird das als zwar diffuses, aber harmonisches Ineinander beschriebene vorobjektive Empfinden, ein »Schauspiel, das ein Schauspiel noch von nichts ist« (PhW, S. 279), indem eine ausdrückliche Zuwendung und Fokussierung in Gestalt eines Blickes auftritt, der sich auf

⁷⁸ Vgl. K. Goldstein, A. Rosenthal, Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus, a.a.O., S. 22f.

⁷⁹ Wenn er hier vom »instinkthaften Unterbau« der Wahrnehmung, von »instinktivem, affektivem Sinn« (PhW, S. 76) spricht, so ist damit kein blinder, durch festgelegte Reize ausgelöster Trieb gemeint, sondern ein in sich bedeutungsvolles Geschehen, eine vorbewußte, der Einwirkung weitgehend entzogene Weise der Interaktion mit der Umwelt. Dieser Linie folgend wird der Instinkt in den Naturvorlesungen mit Lorenz als Ursprung der symbolischen Bedeutung interpretiert (vgl. M. Merleau-Ponty, Die Natur. Vorlesungen am Collège de France, München 2000. S. 262ff.).

etwas richtet. An diesem Blick verdeutlicht Merleau-Ponty die komplexe Nachträglichkeitsstruktur der Wahrnehmung: »Der Akt des Blickens ist in eins prospektiv, da der Gegenstand im Zielpunkt meiner Fixierungsbe-
wegung steht, und retrospektiv, da er sich als seiner Erscheinung vorgän-
gig geben wird, als der ›Reiz‹, das Motiv oder das erste Bewegende des
ganzen Prozesses von seinem Anfang an.« (ebd.) Das Angeblickte er-
scheint als das, *was schon da gewesen sein wird*. Merleau-Ponty erläutert dies
am Verhältnis von Wahrnehmung und Sprache, das in späteren Texten
zum Paradigma der Nachträglichkeit wird: »Die Aussage datiert sich so-
zusagen selbst zurück und postuliert, daß das Sein ihr entgegenkam.«⁸⁰
Wenn schließlich die Rede von einer »Vergangenheit, die niemals Gegen-
wart war« (PhW, S. 283), ist, so ist damit keine mythische Vorzeit, sondern
eben jenes ständig Entgleitende gemeint. Die Bezugsgruppen der Kinder,
Kranken und Künstler und die Berufung auf gewisse Alltagserfahrungen
zeigen allerdings, daß die Ränder der Erfahrung, an denen das Empfin-
den anzusiedeln ist, selbst bevölkert sind; auch der Schmerz wird hier zu
verorten sein.

Diese Nachträglichkeitsstruktur der Wahrnehmung erfaßt auch das er-
fahrende Subjekt, und »[b]evor ein jemeiniges Selbst da ist, das das Er-
fahrbare in seiner Gegenwart versammeln kann, gibt es bereits etwas, das
Geöffnetwerden auf ein ›vorobjektives Sein‹«⁸¹. Als Anhaltspunkt zu ei-
ner Bestimmung des vorsektiven Leibes, wie man komplementär sa-
gen könnte, kann Merleau-Pontys Formulierung des »natürlichen Ichs«
dienen. Die beiden Teile dieses Ausdrucks dürfen weder als aneinander-
geheftete Komponenten noch als zwei Seiten derselben Medaille verstan-
den werden; der Ausdruck beschreibt wie derjenige des »Anonymen«
vielmehr eine Sphäre sui generis. So wie die Natur hier Ichcharakter er-

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, a.a.O., S. 197. Der Satz findet sich im Zusammenhang eines Kommentars zu Bergson, bei dem dieses Motiv der »rückläufigen Bewegung des Wahren« seinen Ursprung hat; Merleau-Ponty bezeichnet es als »das Wertvollste des ganzen Bergsonianismus« (ebd.). Bei Bergson heißt es: »Allein durch ihren Vollzug projiziert die Wirklichkeit hinter sich ihren Schatten bis in die unbestimmte Weite der Vergangenheit. Sie scheint so unter der Form des bloß Möglichen vor ihrer eigenen Verwirklichung existiert zu haben.« (H. Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, Hamburg 1993, S. 34). Was es hier zu begreifen gilt, ist für Bergson, daß man es in der Tat mit einer *nachträgliche* Setzung *als vorgängig* zu tun hat, die bei Merleau-Ponty zur Struktur der Wahrnehmung selbst, im hier zitierten späteren Text zum Charakteristikum des Zusammenhangs von Wahrnehmung und (sprachlichem) Ausdruck wird.

⁸¹ B. Liebsch, *Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit: Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren der An-Archie der Subjektivität*, in: R.J. Fetz (Hrsg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Berlin, New York 1998, S. 1249-1276, hier 1254.

hält, wird das Ich mit Natürlichkeit infiziert. Wie deutlich geworden ist, ist es nicht einmal nötig, hier eine genetische Perspektive einzunehmen, um sein Erwachen irgendwann in früher Kindheit ansetzen zu können (auch wenn diese Perspektive immer mit im Spiel ist): Die Natürlichkeit des Subjekts der Wahrnehmung und des Handelns ist nicht etwas, das im Laufe der Entwicklung abgelegt werden könnte, und die Atmosphäre der Anonymität läßt sich nicht zerstreuen. Merleau-Pontys Analysen und Beschreibungen weisen hier auf einen eigentümlichen Doppelcharakter hin: Natürlich ist es weiterhin sinnvoll, zu sagen »Ich nehme etwas wahr« oder auch »Ich habe Schmerzen«, denn ich bin es ja, der sich in der Welt bewegt. Gleichzeitig ist nur der allergeringste Teil dessen, was ich sehe und tue, eine Aktivität eines wachen Ichs, »[v]ielmehr mündet in unmerklicher Wendung ein organischer Prozeß in menschliches Verhalten ein, schlägt instinktives Tun in ein Gefühl um, oder fällt umgekehrt ein menschliches Tun gleichsam in Schlaf und verlängert sich zerstreut im Reflex« (PhW, S. 113). Von einer Verdopplung des Subjekts, wie Zaner kritisiert⁸², kann hier keine Rede sein, denn es gibt nicht einmal ein natürliches und dann noch ein im vollen Sinne bewußtes Ich, deren nachträgliche Identifikation in der Tat niemals gelingen könnte, sondern ein gleichsam erwachendes Ich, das sich selbst vorausgeht.

Verläßt man nun die formale Ebene und fragt nach der Weise, in der der Leib konkret in der Wahrnehmung auftaucht, so stößt man mit Merleau-Ponty zuerst auf seinen zentralen Charakter in der Erfahrung, wie er auch schon für Husserl das »Orientierungszentrum« darstellte, den »Nullpunkt« der Orientierung markierte (vgl. etwa Hua IV, S. 158f.). Wenn es nun aber unmöglich ist, den Leib selbst noch einmal als Konstitutum in einer Sphäre des reinen Bewußtseins zu verorten, so verabsolutiert sich dieser zentrale Charakter: Man muß nicht nur metaphorisch, sondern ganz buchstäblich davon sprechen, daß das Subjekt der Wahrnehmung um sich herum eine Welt findet und daß die Welt als orientierte den Leib als Zentrum ständig impliziert.⁸³

Aufschlußreich ist hier der Begriff des »embodiment«, der sich in der von der Phänomenologie beeinflussten angelsächsischen Philosophie

⁸² Vgl. R.M. Zaner, *The problem of embodiment*, a.a.O., S. 205.

⁸³ Die Vermischung von buchstäblicher und metaphorischer Rede von Räumlichkeit ergibt bei Husserl Merkwürdigkeiten wie die Rede vom Leib als »zentrale[m] Ding, um das sich, sofern es das Zentrum umschließt, alle anderen ihm erscheinenden Dinge ordnen« (Hua IV, S. 203), die das transzendente Ich als eigentliches Zentrum selbst verräumlicht. Ähnliches findet sich auch in Merleau-Pontys Sorbonnevorlesungen, wo er in auffallendem Widerspruch zu seinem eigenen Modell davon spricht, daß »mein Körper mich umschließt« (M. Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft*, a.a.O., S. 313).

durchgesetzt hat: Wenn wir ihn nicht als Beschreibung eines Zustandes oder gar einer Entität, sondern eher verbal verstehen, beschreibt er die Rolle des Leibes in der Erfahrung recht gut, indem er nochmals den Prozeßcharakter betont und einer Verdinglichung vorbeugt. Der Leib ist nicht primär Gegenstand – weder ein Gegenstand des Bewußtseins noch ein Ding in der Welt –, sondern nimmt die Subjektposition der Wahrnehmung ein. Primär erscheint er, indem er gerade nicht als solcher erscheint und gleichzeitig um sich herum die Welt erscheinen läßt. Leder, der von Merleau-Ponty ausgeht, macht dies zum Paradigma seiner Untersuchung und betitelt sein Buch entsprechend *The absent body*. Im problemlosen, selbstverständlichen Vollzug bleibt der Leib als »self-effacing transitivity«⁸⁴ implizit: Die Hand, die schreibt, kommt als solche so wenig zu Bewußtsein wie der Stift, mit dem sie schreibt. Sie verharrt am Horizont des Schreibens, ohne selbst in den Vordergrund zu treten, und der Leib insgesamt ist kaum mehr als »das beständig mitanwesende dritte Moment in der Struktur Figur-Hintergrund« (PhW, S. 126), das im intentionalen Bezug so wenig selbst erscheint wie das transzendente oder reine Ich bei Husserl.⁸⁵

Diese Prozessualisierung oder Intentionalisierung des Leibes, die sich an das Husserlsche »Ich kann« anlehnt, erweist sich als höchst produktiv: Probleme wie das, wie ein materieller Gegenstand »beseelt« und von innen bewegt werden kann, wie »ein sich in diesem Stück blutigen Fleisches verbergendes Bewußtsein« (PhW, S. 400) möglich sein soll, können abgewiesen werden, wenn der Leib nicht primär, sondern nur auf hochvermittelte Weise als materieller Gegenstand erfahren wird. Diese abgeleitete Betrachtungsweise, die von der primären Erfahrung abhängig bleibt, kann keinerlei Priorität beanspruchen, sondern ist selbst erklärungsbedürftig. Um die Struktur der tatsächlichen Erfahrung des Leibes zu beschreiben, greift Merleau-Ponty auf den Begriff des Körperschemas zurück, dem er einen eigenwilligen Zug verleiht: Das Körperschema ist für ihn nicht eine Assoziation unterschiedlicher Empfindungen, die einem Bewußtsein eine Art inneres Bild des Leibes vermittelt, sondern letztlich die Seinsweise des Leibes selbst und damit synonym mit Zur-Welt-sein. Das Körperschema ist vom Können nicht loszulösen und insofern der Schlüssel zur Welt; Carman spricht treffend von »an integrated set of skills poised and ready to anticipate and incorporate a world«⁸⁶. Der so beschriebene Leib ist keine inerte Masse, sondern viel eher Bewegung als

⁸⁴ D. Leder, *The absent body*, Chicago, London 1990. S. 15.

⁸⁵ Vgl. R. Bernet, *La vie du sujet*, a.a.O., S. 307.

⁸⁶ T. Carman, *The body in Husserl und Merleau-Ponty*, a.a.O., S. 219.

Substanz, wie es bereits die motorischen Physiognomien des Empfindens nahegelegt haben. Er ist, wie es schließlich heißt »das Vermögen einer Welt« (PhW, S. 132), kein Etwas mit beschreibbaren Eigenschaften, sondern eher eine Weise des Bezugs. In einer denkbar starken Formulierung spricht Merleau-Ponty davon, daß »wir selbst nichts anderes sind als eine Sicht der Welt« (PhW, S. 462); das Eingangszitat weist in dieselbe Richtung.

Die Intentionalisierung des Leibes geht so weit, daß er bisweilen fast ohne Rest in seinem Weltbezug aufzugehen scheint, und es trifft Merleau-Pontys Auffassung, wenn Madison das Subjekt der Wahrnehmung kurzzerhand als »a relation to what it is not, i.e., the world«⁸⁷ bestimmt; wie problematisch diese an sich produktive und für die unbeeinträchtigte Erfahrung auch treffende Entsubstantialisierung doch ist, wird sich gerade in bezug auf den Schmerz zeigen. Im Zusammenhang mit der Dynamisierung des Körperschemas spricht Merleau-Ponty davon, daß der Leib »auf seine Aufgabe hin polarisiert ist, auf diese hin existiert und auf sich selbst sich zusammennimmt, um ein Ziel zu erreichen« (PhW, S. 126). Die Formulierungen fallen insbesondere vor dem Hintergrund des Empfindensmodells als extrem aktivistisch auf: Sie gleichen bloßen Umformulierungen der Husserlschen Metapher der vom Ich ausgehenden »Strahlen« unter Einsatz eines existenzialistisch gefärbten Vokabulars und lassen die leibliche Intentionalität als eine vor allem zentrifugale Aktivität erscheinen. Wenn das leibliche Bewußtsein als »aktives Entwerfen, das um sich her die Gegenstände gleich Spuren seiner eigenen Akte sein läßt, gleichwohl aber auf eben diese Gegenstände sich stützt, um zu anderen Akten der Spontaneität überzugehen« (PhW, S. 165), beschrieben wird, taucht Passivität nur in Form der Sedimentierung auf, also als Anreicherung der Strukturen der Erfahrung durch die Erfahrung.⁸⁸

⁸⁷ G.B. Madison, Did Merleau-Ponty have a theory of perception?, in: T.W. Busch, S. Gallagher (Hrsg.), *Merleau-Ponty, hermeneutics and postmodernism*, Albany 1992. S. 83-106, hier 89; bereits in seiner frühen Studie zu Merleau-Ponty heißt es: »[J]’ai un corps *en tant que conscience*.« (G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de conscience*, Paris 1973. S. 44, Hervorh. d. Autors) Ähnlich de Waelhens: »En réalité, le corps n’est rien d’autre que la manière même dont nous accédons au monde [...]«. (A. de Waelhens, *Une philosophie de l’ambiguïté. L’existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, Paris 1967. S. 109; vgl. a. E. Ströker, P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, a.a.O., S. 315).

⁸⁸ Casey begreift diese Art von Gewohnheit und Habitualisierung geradezu als Schlüssel zum Leibkonzept der *Phänomenologie der Wahrnehmung* (vgl. E.S. Casey, *Habitual body and memory in Merleau-Ponty*, in: *Man and World* 17 (1984), S. 279-297). Liest man Merleau-Ponty so, ergibt sich eine große Nähe zu Bourdieus Arbeiten, dessen Begriff des Habitus den Leib als gewordenen, in ein kulturelles und soziales System eingefügten und dieses perpetuierenden beschreibt (vgl. etwa P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt 1979. S. 139ff.; zum Zusammenhang der Modelle von Leiblichkeit und Habitus

Der so beschriebene Leib beerbt unmittelbar das Husserlsche Bewußtsein. Tatsächlich nimmt Merleau-Ponty diese Identifikation an einer Stelle vor, indem er die Bestimmung der Empfindung als »eine der Oberflächen unseres Kontakts mit dem Sein« lapidar mit »eine Bewußtseinsstruktur« (PhW, S. 260) übersetzt. Letztlich sind Leib und Bewußtsein überhaupt nicht voneinander zu trennen, und der Leib ist insgesamt adverbial eher als substantivisch zu verstehen, als *Leiblichkeit*, so daß es am Ende kaum einen Unterschied macht, ob der Leib als Struktur des Bewußtseins oder das Bewußtsein als Struktur des Leibes bezeichnet wird. Daß wir leiblich wahrnehmen, heißt nicht, daß es eine »Leib« genannte Entität ist, die wahrnimmt. Eine solche Entität gibt es nicht, oder vielmehr gibt es sie eben nur als Struktur einer Aktivität. Merleau-Ponty ist hier Sartre näher als dem Husserl der *Ideen II*.

Bereits die Bestimmungen der Dinge als unterschiedliche Seins- oder Verhaltensstile und der Empfindung als Modulation eines Feldes oder gar unseres Seins hatten auf ein solches modales Verständnis verwiesen. Wenn der Leib so wie die Dinge eine bestimmte Seinsweise und nicht ein substantielles Etwas ist, dann kann, wie es bei Merleau-Ponty tatsächlich geschieht, die Sphäre des Leiblichen weit über das hinaus ausgeweitet werden, was im eigentlichen Sinne mit dem Körper zu tun hat. Wenn Fopp in bezug auf *wahrgenommene* Gesten davon spricht, daß »die Einheit des Ablaufens darauf angewiesen [ist], daß wir leiblich beteiligt sind«⁸⁹, so ist damit jener rein strukturelle Begriff von Leiblichkeit gemeint, der vor allem durch das zeitliche Ineinander von Immanenz und Transzendenz charakterisiert ist. In diesem Sinne muß schlichtweg jede menschliche Handlung, jedes Verhalten und jede Wahrnehmung als leiblich gelten. Métraux bezeichnet Merleau-Pontys Leiblichkeitsmodell entsprechend als »Matrix, die in allen Bereichen menschlicher Tätigkeit zu finden ist«⁹⁰. Ein Einwand wie derjenige Russows – »If the body were merely a structure of understanding, a form or function, it could not be situated in the world in the requisite manner«⁹¹ – kann mit dem Hinweis auf die dieser

vgl. I. Marcoulatos, Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance, in: *Journal for the Theory of Social Behavior* 31 (2001), S. 1-27).

⁸⁹ D. Fopp, Gegenwart und Gegenwärtigkeit. Zeittheoretische Überlegungen im Anschluß an Merleau-Ponty und Theunissen, in: E. Angehrn u.a. (Hrsg.), *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist 2002. S. 132.

⁹⁰ A. Métraux, Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys, in: ders., B. Waldenfels (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986. S. 218-235, hier 228.

⁹¹ L.-M. Russow, Merleau-Ponty and the myth of bodily intentionality, in: *Noûs* 22 (1988), S. 35-47, hier 41.

Matrix inhärente unaufhebbare Perspektivität abgewehrt werden. Leibliche Situiertheit ist nicht die räumliche Lokalisierung eines sehr speziellen Gegenstandes, sondern die Unhintergebarkeit einer spezifischen Perspektive, die jedem Bezug auf die Welt ihre Bestimmtheit mitteilt, ohne selbst ein Etwas zu sein.

Was bisher ausgespart wurde, ist die andere Seite jener *ambiguïté* des Leibes, unter die de Waelhens seine ganze Untersuchung stellt⁹²: seine Objektivität. Merleau-Ponty geht hier nicht primär von einer einem gefühlten Innen entgegengesetzten visuellen Objektivierung aus, als sähe ich »meine Hand nicht anders, als ich dieses Tintenfaß sehe«⁹³, wie Sartre behauptet, sondern von einer »Zweideutigkeit als berührender und berührter« (PhW, S. 120), als sehender und sichtbarer Leib. Der Leib, wie er hier verstanden wird, ist keine diffuse Befindlichkeit, kein subjektives Gefühl, dem ein objektiv Sichtbares gegenübergestellt werden könnte, sondern das Subjekt der Wahrnehmung, das sich auch auf sich selbst zurückwenden kann.⁹⁴ In dieser Rückwendung, in der sich die »Bipolarität«⁹⁵ des Tastens zu einer Doppелеmpfindung zusammenschließt, kommt es zu einem strukturellen Entzug: »Als die Welt sehender oder berührender ist so mein Leib niemals imstande, selber gesehen oder berührt zu werden.« (PhW, S. 117) Auch wenn diese Bewegung als »eine Art Reflexion« (PhW, S. 118)⁹⁶ verstanden werden kann, offenbart sich hier eine Verschiebung, die gleichwohl nicht als ontologische Kluft zwischen Subjekt- und Objekt-leib bzw. Leib und Körper verstanden werden darf. Wie wir im fünften Kapitel sehen werden, neigt Merleau-Ponty dennoch dazu, die Seite

⁹² Vgl. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, a.a.O.

⁹³ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a.a.O., S. 541.

⁹⁴ Für das Kind stellt Merleau-Ponty mit Wallon sogar fest, es unterscheide »in seinem Verhältnis zu seinem Leib nicht zwischen dem, was auf interozeptive Weise gegeben ist, und dem, was von außen herangetragen wird. *Das Visuelle und das Interozeptive sind in einer Art von Ungeteiltheit gegeben.*« (M. Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft*, a.a.O., S. 321 (Hervorh. d. Autors)). Schmitz' Definition des Leibes als »das, was jemand in der Gegend seines Körpers von sich spürt« (H. Schmitz, *Zeit als leibliche Dynamik und ihre Entfaltung in der Gegenwart*, in: *Forum für Philosophie Homburg* (Hrsg.), *Zeiterfahrung und Personalität*, Frankfurt M. 1992, S. 231-246, hier 231) geht daran vollkommen vorbei. Die eingehendste Analyse des Problems der Perspektive in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* und den ihr vorausgehenden Arbeiten bietet immer noch T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénomologie de la perception*, Den Haag 1971.

⁹⁵ D. Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, a.a.O., S. 19; vgl. a. Hua IV, S. 144ff.

⁹⁶ Diese von Merleau-Ponty immer wieder aufgegriffene Charakterisierung stammt von Husserl; sie findet sich in der französischen Fassung der *Cartesischen Meditationen*, fehlt aber in der deutschen Version (vgl. die Anmerkung des Herausgebers PhW, S. 118).

des berührten und gesehenen Leibes stillschweigend der naturwissenschaftlichen Objektivierung und Abstraktion anzunähern, von der auch Sartre ausgeht.

Nun können aber weder der Modus des in der Erfahrung verschwindenden Subjekt- noch der des in einer ausdrücklichen Rückwendung auftauchenden Objektleibes überzeugend mit dem körperlichen Schmerz zusammengebracht werden. In der Unterscheidung zwischen berührendem und berührtem Leib klafft eine merkwürdige Lücke: Ersterer ist der sich der Welt zuwendende, letzterer der in ihr erscheinende – was aber ist mit dem Leib, der sich *als berührter*, als der Welt ausgesetzter erfährt? Was ist mit der Dichte des Leibes, die sich nicht in Bewegung auflösen läßt, aber auch nicht auf die von außen erfahrene Festigkeit reduziert werden kann? Hat der Leib »als Medium [...] seine Materialität«⁹⁷?

Die kinästhetische Wahrnehmung der eigenen Bewegung ist zwar ein irreduzibler Teil der Erfahrung, bleibt aber ganz auf die Erforschung der Welt bezogen, sie bildet sozusagen die Rückseite der wahrgenommenen Dinge, »de[n] intentionale[n] Hintergrund jeder schlichten Seinsgewißheit des präsentierten Dinges« (Hua VI, S. 164), indem jeder Ansicht der Sache eine leibliche Position und jeder Veränderung des Gesehenen eine leibliche Bewegung korreliert. Wichtiger ist hier ein anderer Phänomenbereich: derjenige des Inneren des Leibes. Die Natürlichkeit des natürlichen Ich liegt nicht nur darin, daß es in einer vorbewußten Interaktion mit der Welt begriffen ist, sondern auch darin, daß es von einer ihm selbst undurchdringlichen Dichte ist. Als Organismus erscheint der Leib nicht in erster Linie in der Wahrnehmung und im Umgang, sondern vor allem in inneren Prozessen, auf die jegliche Aktivität, bewußt oder »natürlich«, zwar angewiesen ist, auf die sie aber nur sehr bedingt einwirken kann: von Atmung und Verdauung, die noch eine unmittelbare Verbindung mit der Welt unterhalten und sehr unterschiedlich geprägt und gestaltet werden können, über den Herzschlag, der zumindest mit der emotionalen Situation zusammenhängt, bis zu Vorgängen, die weder wahrgenommen noch in irgendeiner Weise bewußt beeinflusst werden können, wie die Sekretion der Leber. Selbst in die Auseinandersetzung des Organismus mit der Umwelt einbezogen und insofern in ihrer Weise in Sinnstrukturen eingebettet, sind diese Vorgänge doch denkbar weit vom wachen Leben entfernt.

Merleau-Ponty wendet sich dieser Sphäre nur an wenigen Stellen zu und bleibt dort ganz auf der formalen Ebene: Er spricht von der »Ste-

⁹⁷ B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, a.a.O., S. 39 (Hervorh. d. Autors).

reotypie des Organischen am Ursprung alles willentlichen Seins« (PhW, S. 109), von dessen Zyklizität, Banalität und Monotonie (PhW, S. 112f.) und erklärt schließlich: »Der Leib für sich genommen, der Leib im Ruhezustand, bleibt eine dunkle Masse, als bestimmtes und identifizierbares Sein nehmen wir in erst wahr, wenn er sich auf die Dinge zu bewegt, sich intentional dem Außen zu entwirft [...]« (PhW, S. 372) Diese einseitige Fokussierung auf den beweglichen Leib von Empfindung und Wahrnehmung, wird von Leder, der sich der vernachlässigten Sphäre zuwendet, zwar beklagt, aber als korrigierbares Versäumnis bewertet. Seine Arbeit begreift er als bloße »Ergänzung« Merleau-Pontys und bemerkt ausdrücklich, daß die phänomenologische Methode der Auslegung von Sinn auch hier lediglich erweitert, aber keinesfalls verabschiedet werden muß: »The phenomenologist of the body is already, and necessarily, a hermeneut. To explore the region of the body most hidden from awareness is merely to extend this hermeneutical approach.«⁹⁸ Merleau-Pontys »Fleisch« (chair bzw. flesh) durch die viszerale Dimension komplementierend, spricht er nun von »flesh and blood«⁹⁹.

Die Wahrnehmung des eigenen Inneren zeichnet sich laut Leder durch qualitative Reduziertheit, räumliche Ambiguität und raumzeitliche Diskontinuität aus: Die inneren Organe werden nur undifferenziert und schlecht lokalisiert wahrgenommen bzw. tauchen in der Regel überhaupt nicht in der Wahrnehmung auf. Auch der Versuch, sich ausdrücklich auf sie zu konzentrieren, kommt kaum zu besseren Ergebnissen. Das Innere des Leibes wird entsprechend vor allem mit Metaphern wie Tiefe und Dunkelheit belegt, die auf nicht vollkommen geklärte Sinnsphären verweisen, die sich allmählich in absoluter Dunkelheit verlieren. Leder spricht hier von einer »depth disappearance«¹⁰⁰, wobei dieser Entzug ebenso wie die Abwesenheit des sensomotorischen Körpers niemals vollständig ist und insofern ein Modus des Erscheinens bleibt. Während in den anderen beiden Fällen der Leib als Teil des Feldes der Welterfahrung auftaucht, wird er in der Erfahrung des eigenen Inneren selbst zum Feld eines tatsächlich inneren Sinnes, einem Feld allerdings, das von den komplizierten Strukturen, die der Anatom und der Physiologe feststellen können, kaum etwas weiß, und das bestenfalls verschwommene Gestalten vor einem tiefdunklen Hintergrund kennt.

Hartmann und Schilder zeichnen ein sogar noch diffuseres Bild: In ihrer Untersuchung kommen sie zu dem Schluß, daß von einer tatsäch-

⁹⁸ D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 37.

⁹⁹ Ebd., S. 62ff.

¹⁰⁰ Ebd., S. 53.

lichen Erfahrung des eigenen Körperinneren kaum gesprochen werden kann, da das primäre Erleben lediglich das des Körpers als einer »schweren Masse« sei. Die punktuell auftauchenden Empfindungen einzelner Organe – diesseits der pathologischen Fälle nennen die Autoren das Einatmen und die gefüllte Blase –, werden ihnen zufolge nur wenige Zentimeter unterhalb der Oberfläche und keinesfalls in der tatsächlichen Tiefe erlebt. Sie resümieren: »Die Wahrnehmung des Körperinneren ist vielfach mit optischen Massevorstellungen durchsetzt und wird von einer einheitlichen Gefühlsempfindung der Vitalität begleitet: belebte Schwere.«¹⁰¹ Geht man so weit, dann erscheint die abstrakte Charakterisierung des Leibes als »schwere Masse« die sich auch in der Phänomenologie der Wahrnehmung findet (PhW, S. 76) als jener kaum greifbaren und im Normalfall vollkommen verschwindenden Erfahrung angemessen. Aber selbst wenn man dem genauer vorgehenden Leder folgt, wird sich die Wahrnehmung des eigenen Leibes nicht als Substrat von Vermögen, sondern als »Masse« vor allem in Ausnahmesituationen wie die des Nichtfunktionierens, der Krankheit und des Schmerzes, oder aber durch angestrengtes in sich Hineinhorchen machen lassen. Daß Merleau-Ponty über diese Situationen nichts sagt, daß er auch das *Gewicht* jener von ihm selbst als schwer bezeichneten Masse, das Anstrengung und Widerständigkeit impliziert und »meinen Projekten Grenzen und Widerstände setzt«¹⁰², nicht in den Blick bekommt, läßt bezweifeln, daß sich eine Untersuchung des in dieser Weise erscheinenden Leibes zu recht als bloße Ergänzung versteht.¹⁰³

Einen expliziten Hinweis auf die Verletzbarkeit des Leibes gibt Merleau-Ponty im Zusammenhang einiger allgemeiner Bemerkungen zur Umformulierung des Sinnbegriffs. Dort heißt es: »Mein Leib ist jener Bedeutungskern, der sich wie eine allgemeine Funktion verhält, jedoch existiert und der Krankheit zugänglich ist.« (PhW, S. 177) Hier findet sich scheinbar Paradoxes in einen Satz zusammengefaßt: eine Sinneinheit, die vermittle des Körperschemas ihre Struktur der erfahrenen Welt mitteilt, und die Krankheit. Kann der Sinn erkranken? Mit der Krankheit kommt endgültig eine Form des Ausgesetztseins ins Spiel, die in einer reinen

¹⁰¹ H. Hartmann, P. Schilder, Körperinneres und Körperschema, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 109 (1927), S. 666-675, hier 674.

¹⁰² B. Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens, a.a.O., S. 38.

¹⁰³ Einen interessanten, als Interpretation der Merleau-Pontyschen Texte aber recht spekulativen Versuch, die Genese der Erfahrung aus der chiasmatischen Verschränkung von Geste und Masse, von Bedeutung und Materialität zu beschreiben, unternimmt Gély (vgl. R. Gély, La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty, Brüssel 2000). Für unseren Zusammenhang sind seine Ausführungen allerdings kaum anschlussfähig.

Sinnsphäre nicht aufgeht. Weder die Infektion mit einem Virus noch die Verletzung durch einen Granatsplitter sind Ereignisse dieser Sphäre. Daß dies eine unsinnige Metabasis bedeutete, räumt Merleau-Ponty selbst ein, wenn er zum Fall des Hirnverletzten Schneider bemerkt, wie absurd es wäre, »zu denken, der Granatsplitter sei mit dem Symbolbewußtsein zusammengestoßen« (PhW, S. 153). Dennoch versucht er im folgenden, die tatsächliche Erkrankung Schneiders ausschließlich in Begriffen des Sinnes zu begreifen und so zu einer »Definition eines *konkreten Wesens*, einer *Struktur* der Krankheit« (ebd.) zu gelangen. Die entscheidende Erkenntnis ist für ihn hier die, daß die Veränderung der Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten Schneiders eine verstehbare Struktur besitzen, deren Ursache zwar in einer Läsion des Gehirns liegt, die aber nicht über die Schädigung von Gehirngewebe verstanden werden kann. Die hermeneutische Wende, die hier vollzogen werden muß, findet sich bei Goldstein vorgebildet, und sie entspricht dem, was Canguilhem fordert: Die Krankheit läßt sich nicht als bloßer Wegfall bestimmter Funktionen verstehen, sondern als Umstrukturierung des gesamten Erfahrungszusammenhangs, und insofern ist der Versuch, sie zu verstehen, wesentlich eine Interpretation.¹⁰⁴

Wiederum haben wir hier den Fall einer produktiven und erhellenden Revision überkommener Vorstellungen, gleichwohl selbst Probleme aufwirft: Gerade die ganz manifesten Einwirkungen, die sich mit Krankheit und Verletzung verbinden, werden systematisch ausgeblendet oder zumindest für irrelevant erklärt, um auf diese Weise die strukturelle Veränderung überhaupt verstehen zu können. Es zeigt sich schnell, daß ein solcher Ansatz einer mechanistischen Erklärung in vielen Fällen, gerade bei neurologischen Schädigungen und hier insbesondere bei Gehirnverletzungen, überlegen ist. Dennoch kann er die Einwirkungen selbst, die durchaus nicht Ereignisse sind, die sich in eine Kausalsphäre abschieben lassen, sondern selbst spezifische Erfahrungen darstellen, nicht in den Blick bekommen. Krankheit ist nicht nur Struktur, und Schmerz ist nicht nur Sinn.¹⁰⁵ Wenn es darum geht, die spezifische Materialität des Leibes,

¹⁰⁴ Vgl. K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus* a.a.O., S. 13ff.; G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, München 1974. S. 75ff.; T. v. Uexküll, W. Wesiack, *Theorie der Humanmedizin. Grundlagen ärztlichen Denkens und Handelns*, München u.a. 31998. S. 393ff.; eine Rolle spielen wird dieser hermeneutische Ansatz im Zusammenhang mit dem chronischen Schmerz (vgl. Kap. IV. 2.)).

¹⁰⁵ In diesem Sinne formuliert Nancy seine Kritik an Merleau-Ponty (und anderen): »Dualismus von ›Seele‹ und ›Körper‹, Monismus des ›Fleisches‹, kulturelle und psychoanalytische Symboliken der Körper, stets ist der Körper als *Verweis auf den Sinn* strukturiert. Die Fleischwerdung ist wie eine Entkörperlichung strukturiert.« (J.-L. Nancy, *Cor-*

die in der ungehindert ihren Gang gehenden, unproblematischen Erfahrung nicht in Erscheinung tritt, angemessen zu berücksichtigen, muß über Merleau-Ponty hinausgegangen werden.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Intentionalisierung des Leibes bzw. der Verleiblichung der Intentionalität trotz der Betonung des unentwirrbaren Ineinander von Aktivität und Passivität immer wieder aktivistische Züge gewinnt und einer Auflösung des materiellen Körpers in reine Verhältnisbestimmungen gleichkommt, womit zwei Dimensionen der Erfahrung weitgehend ausgespart werden: diejenige, in der uns etwas zu- stößt, und diejenige, in der der Leib als materiell erfahren wird. Die auf den Leib selbst zurückgewendete Erfahrung verbleibt ihrerseits entweder in den rein strukturellen Bestimmungen der Verschränkung und des Entzugs oder wird eher abstrakt benannt als konkret erforscht. So brauchbar das Modell der Leiblichkeit und des Empfindens als leibliche, intentionale Auseinandersetzung mit der Welt für eine Explikation der Erfahrung des Schmerzes ist, so ergänzungsbedürftig ist es doch auch.

Der Verlust der Materialität und die Vernachlässigung der Passivität, die man Merleau-Ponty hier vorwerfen kann, spielen unterschiedliche Rollen: Während die Prozessualisierung des Leibes eine unmittelbare Folge der Kritik an der von ihm empiristisch genannten Position ist und insofern den erklärten Intentionen des Autors entspricht, steht die Überbetonung der aktiven Dimension quer zu den Ausführungen zum Empfinden, die sich ausdrücklich vorgenommen hatten, jenes »alte metaphysische Vorurteil« zu unterlaufen. Das Modell, das Merleau-Ponty dort exponiert hat, ist sozusagen nach beiden Richtungen offen. Andererseits wird zu fragen sein, ob es damit getan sein kann, die Balance ein wenig in Richtung Passivität zu verschieben, um die Erfahrung des Schmerzes zu erfassen: ob sie nicht auf eine Passivität verweist, die sich dem fluktuierenden Austausch des Empfindens entzieht. Letztlich wird sich zeigen, daß beide Aspekte nicht voneinander zu trennen sind: Eine Rehabilitierung der Passivität geht mit einer Rückkehr der Materialität einher. Die Erfahrung des Schmerzes ist das Paradigma dieser Verschiebung. Dabei bleibt die prozeßhafte Leiblichkeit das der Normalität gelingender und problemloser Wahrnehmung angemessene Modell und bleibt so auch für

pus, Berlin 2003. S. 61 (Hervorh. d. Autors)) In der *Struktur des Verhaltens* findet sich ein Hinweis auf die Dimension der Widerständigkeit des Leibes in der Krankheit und die Möglichkeit einer Materialisierung, die allerdings umstandslos im naturwissenschaftlichen Sinne gedeutet wird (vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, a.a.O., S. 219). In Kapitel V.3. werde ich noch einmal darauf zurückkommen.

die Auseinandersetzung mit der Erfahrung des Schmerzes grundlegend als dasjenige, was durchbrochen wird.¹⁰⁶ Wenn aber »die gesamte Erkenntnis, das ganze objektive Denken von der ursprünglichen Tatsache leben, daß ich empfunden habe«¹⁰⁷, wie Merleau-Ponty formuliert, so leben sie auch davon, daß ich Schmerzen empfunden habe, und eine Erkenntnis, die dies vergißt, geht an der Welt vorbei.

¹⁰⁶ Wie problematisch die ausschließliche Fixierung auf diese Normalität ist, zeigt Leder, der den verschwindenden Charakter des Leibes als Quelle der Vorstellung eines körperlosen bzw. für sich zu betrachtenden Geistes versteht (vgl. D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 103ff.); wie stark wiederum diese Vorstellung von Normalität von den Erfahrungen einer Minderheit ausgeht, zeigt Young ausgehend von der Schwangerschaft: »The dominant model of health assumes that the normal, healthy body is unchanging. [...] Only a minority of persons, however, namely adult men who are not yet old, experience their health as a state in which there is no regular or noticeable change in body condition.« (I.M. Young, *Pregnant embodiment: subjectivity and alienation*, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 9 (1984), S. 45-62, hier 56). Der sich auf nicht pathologische Weise ständig verändernde Körper lenkt die Aufmerksamkeit ebenfalls weit mehr auf sich, als Merleau-Ponty es berücksichtigt, und tritt durchaus selbst in Erscheinung, wenn auch auf andere Weise als im Schmerz.

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, a.a.O., S. 254.

III. FLUCHT

*Es gibt im Leiden eine Abwesenheit jeder Zuflucht. [...]
Die ganze Schärfe des Leidens liegt in dieser Unmöglichkeit des Ausweichens.*

Emmanuel Levinas¹

Nachdem das erste Kapitel eine Exposition der zentralen Motive vorgenommen und das zweite mit einer kurzen Darstellung des Merleau-Pontyschen Modells der Leiblichkeit und des Empfindens einen theoretischen Rahmen für eine genauere Aufarbeitung der Erfahrung des Schmerzes vorgeschlagen hat, muß es nun darum gehen, die beiden Stränge zusammenzubringen. Bei Merleau-Ponty findet sich ein Modell des Empfindens als einer elementaren Weise der Interaktion mit der Welt formuliert, das auch für ein Verständnis der Erfahrung des Schmerzes nutzbar gemacht werden kann; zusätzlich kann hier Daniel Sterns Konzept des auftauchenden Selbst hinzugezogen werden. Auch wenn er keine besondere Form der Erkenntnis der Dinge darstellt, unterhält der Schmerz eine Beziehung zur Welt, und er muß als Prozeß verstanden werden, der die Grenzen zwischen dem Sensorischen und dem Motorischen, dem Kognitiven und Affektiven überschreitet bzw. diesseits dieser Grenzen stattfindet. Die vorläufig formulierten Ergebnisse sind noch nicht spezifisch genug, insofern das Empfinden lediglich die allgemeine Ebene bezeichnet, auf der auch der Schmerz angesiedelt werden muß. Die Spezifikationen, die Merleau-Ponty hier ausdrücklich vermeidet, müssen nun in bezug auf den Schmerz nachgetragen werden, was das Grundmodell nicht unverändert lassen wird.

1. Spektren der Sinne

In Merleau-Pontys Ausführungen zum Empfinden findet sich keine Differenzierung der unterschiedlichen Sinne. Auch wenn nicht nur die Beispiele, sondern auch die strukturellen Bestimmungen vielfach dem Gesichtssinn entstammen, ist sein Begriff von Empfinden, wie gezeigt, nicht auf das Sehen beschränkt, sondern umfaßt alle Sinne in ihrer Inte-

¹ E. Levinas, Die Zeit und der Andere, Hamburg 1989. S. 42.

gration durch den Leib bzw. vor ihrer Differenzierung. Diese Feststellung kann auf zweierlei Weise gedeutet werden: Einmal könnte die fehlende Festlegung auf einen oder mehrere Sinne als produktive Zurückhaltung begriffen werden, die für das Empfinden nur eine Grundstruktur herauszuarbeiten bemüht ist, welche hinreichend plastisch zur Integration der einzelnen, vom Charakter durchaus unterschiedlichen Sinne bleibt; andererseits könnte aus der Orientierung am Sehen geschlossen werden, daß das gesamte Modell derart massiv auf diesen Sinn zugeschnitten ist, daß der Versuch einer Explikation des Schmerzes mit den vorgegebenen Mitteln wenig erfolgversprechend ist. Beide Einschätzungen haben ihre Berechtigung: Wie wir gesehen haben, neigt Merleau-Ponty tatsächlich zur Entmaterialisierung und einseitig aktivischen Darstellung; dabei läßt aber der Versuch, das Empfinden als eine sich der Alternative von Aktivität oder Passivität entziehende, kommunikative Struktur zu beschreiben, Raum für eine Integration der Erfahrung des Schmerzes. Die Stärke des Modells besteht hier darin, daß es nicht einmal auf eine im Gegensatz zu Affekten verstandene sinnliche Erfahrung festgelegt ist, sondern diesseits der Trennung von Sinn und Affekt ansetzt. Gerade dies macht es geeignet, auch zur Explikation eines Modus der Erfahrung beizutragen, der kein dem Gesichtssinn analoger »Sinn« ist.

Dennoch kommt man nicht umhin, innerhalb des die unterschiedlichen Sinne und die affektive Dimension der Erfahrung umgreifenden Empfindens Differenzierungen anzubringen. Wenn diese Dimensionen als zwischen zwei Polen angeordnetes Spektrum gedacht werden, finden sich Sehen und Schmerz in der Regel an den entgegengesetzten Enden dieses Spektrums. Dies soll an wenigen exemplarischen Konzeptionen kurz dargestellt werden. Wenn dabei vorläufig weiter von einzelnen, voneinander unterschiedenen Sinnen die Rede sein wird, so geschieht dies in Anlehnung an die Begrifflichkeit der angeführten Autoren. Treffender wäre es, von Dimensionen der Sinnlichkeit zu sprechen, um eine voreilige Festlegung auf kategorial voneinander unterschiedene Sinne, unter denen sich auch der Schmerz findet, zu vermeiden.

Kant geht in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* über die formale Bestimmung der Sinnlichkeit aus der *Kritik der reinen Vernunft* hinaus und wendet sich den einzelnen Sinnen in ihrer Spezifität zu.² Er unterscheidet zwei Grundtypen von Sinnen: subjektive und objektive. Einzig die objektiven Sinne – Sehen, Hören und Tasten – lassen sich als Dinge im Raum konstituierende unter die Sinnlichkeit im Sinne der *Kritik der rei-*

² Vgl. dazu insges. I. Kant, Werke, a.a.O., Bd. 6, S. 445ff.

nen *Vernunft* subsumieren; die anderen – Geruch und Geschmack – wären zusammen mit der globalen Körperempfindung des Vitalsinnes im Kantischen Sinne als pathologisch zu bezeichnen, da sie ein weit engeres Verhältnis zu den Gefühlen von Lust und Unlust unterhalten als zur Erkenntnis der Welt und auch in der *Kritik der Urteilskraft* als nicht schöneheitsfähig, sondern dem bloß Angenehmen verhaftet disqualifiziert werden bzw. überhaupt nicht auftauchen.³ Den Schmerz behandelt Kant nicht im Zusammenhang mit den Sinnen, sondern als sinnliches Gefühl; als dasjenige, was als Unlust die subjektiven Sinne zu dem macht, was sie sind, ist auch er ganz auf der Seite des Subjektiven anzusiedeln.⁴ Abgewehrt wird mit dieser Charakterisierung wohlgerneht nicht die Vorstellung einer *Beziehung* zur Welt in Geruch, Geschmack, Lust und Schmerz, sondern die ihres Beitrags zur *Erkenntnis*, also letztlich die Möglichkeit einer transzendentalen Grundlegung.

Plessner geht in seiner *Ästhesiologie des Geistes* noch einen Schritt weiter. Er trennt die Sinne nach Gegenständlichkeit und Zuständlichkeit, wobei ihm als gegenständliche Sinne ausschließlich Hören und Sehen gelten; die übrigen, »Geschmack und Geruch, Getast und Schmerz, Temperatursinn, Gleichgewichtssinn und Wollust«⁵, werden der so akribischen wie spekulativen Untersuchung von vornherein entzogen, indem ihnen nur eine einzige Funktion zugesprochen wird: »Ihr Sinn erschöpft sich mithin in der bloßen Vergegenwärtigung des eigenen Körpers, die nötig ist, wenn Körper und Geist in der Einheit der Person, sei es in der Art des Ausdrucks, sei es in der der Handlung zusammenwirken sollen.«⁶ Plessners Position ist hier zwar extrem, dadurch aber auch illustrativ: Durch das starre Entweder-Oder der Unterteilung ist er dazu gezwungen, den »niedereren« Sinnen nicht nur jede Erkenntnisfunktion, sondern jede welterschließende Kraft zu entziehen – daß die konkrete Kategorisierung im Einzelnen auf Widerspruch stoßen dürfte, tut hier wenig zur Sache –, und diese Verbannung in den Bereich des Zuständlichen, das anders als Kants Subjektives keine nennenswerte Beziehung zur Welt mehr unterhält, geht einher damit, daß kaum noch Substantielles über die Qualität der so deklassierten Sinne gesagt werden kann.

Eine etwas gemäßigtere Zwischenposition nimmt Jonas' Untersuchung über den »Adel des Sehens« ein, die die Sinne nach ihrem Verhältnis zu Raum, Zeit und Bewegung kategorisiert, ohne allzu scharfe Gren-

³ Vgl. ebd., Bd. V, S. 279ff. (Analytik des Schönen).

⁴ Vgl. ebd., Bd. VI, S. 550ff.

⁵ H. Plessner, Ges. Schriften III: Anthropologie der Sinne, Frankfurt 1980. S. 267 f.

⁶ Ebd., S. 273.

zen zu ziehen.⁷ Als Extreme stehen sich Sehen und Tasten gegenüber; der Schmerz wird nicht explizit berücksichtigt, könnte aber der Logik des Arguments nach auf der verlängerten Linie jenseits des Tastsinnes angesiedelt werden. Das Sehen ist, so Jonas, dadurch gekennzeichnet, daß es eine »dynamische Neutralisierung« mit sich bringt, also weder ein tatsächliches Affiziertwerden noch ein Einwirken zu beinhalten scheint; es gibt seine Inhalte auf einen Schlag als (möglicherweise) bewegungslose und in räumlicher Distanz verharrende. Das Hören erfordert eine Aktivität zumindest auf der Seite des Gehörten, und das Tasten bringt eine Bewegung des Erfahrenden selbst ins Spiel. Die paradigmatische Wirklichkeitserfahrung des Widerstandes läßt sich Jonas zufolge am ehesten mit dem Tastsinn machen, der der dynamische Sinn schlechthin ist, da er eine direkte Einwirkung der Welt auf uns und umgekehrt nicht nur beinhaltet – das tut, wenn auch unbemerkt, auch das Sehen, denn »es liegt im Wesen der Wahrnehmung selbst, daß jeder Wahrnehmende auch ein »Handelnder« sein muß«⁸ –, sondern selbst erfahrbar macht. An dieser Stelle wird auch eine Untersuchung des Schmerzes ansetzen können, und Kapitel V wird noch einmal ausdrücklich auf Jonas zurückgreifen.

Die Einteilungen, die Kant, Plessner und Jonas vornehmen, sind insofern aufschlußreich, als sie noch einmal einige der klassischen Bestimmungen vergegenwärtigen, die auch mit dem Schmerz verbunden werden: Subjektivität, Zuständlichkeit, Einwirkung. Sie sind aber ungenügend, da sie kategorial verfahren und so eine eindeutige Zuordnung der einzelnen Sinne fordern. Die Festschreibung des Unterschiedes zwischen Sehen und Schmerz nicht als konträre Gegensätze, sondern als kategorial verschieden ist für eine Untersuchung des spezifischen Weltbezuges des Schmerzes eher verdunkelnd als erhellend. Neben diesen eher traditionellen Einteilungen findet sich nun aber bereits in Kants *Anthropologie* noch eine weitere, die eher ein Kontinuum annehmen läßt: »Je stärker die Sinne, bei eben demselben Grade des auf sie geschehenen Einflusses, sich *affiziert* fühlen, desto weniger *lehren* sie. Umgekehrt: wenn sie viel lehren sollen, müssen sie mäßig affizieren.«⁹

⁷ Vgl. H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973. S. 198ff.

⁸ Ebd., S. 225 (Hervorh. d. Autors).

⁹ I. Kant, *Werke*, a.a.O., Bd. VI, S. 452 (Hervorh. d. Autors); der Begriff der Affektion, den Kant hier verwendet, unterscheidet sich deutlich von demjenigen der *Kritik der reinen Vernunft*: Während es dort um den bloßen »rohen Stoff sinnlicher Eindrücke« (ebd., Bd. II, S. 45) ging, den die »Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen« (ebd.) liefert, so wird jetzt der Schritt von einer philosophisch bereinigten reinen Affektion zum Affekt im engeren Sinne vollzogen.

Die Balance zwischen Lehren und Affizieren ist auch in bezug auf die einzelnen Sinne wandelbar, und eine angemessene Schulung der Sinne bestünde laut Kant darin, das Affiziertwerden so weit wie möglich zurückzudrängen (auch wenn die subjektiven Sinne von dieser Möglichkeit ausgeschlossen bleiben).

Die von Kant hier vorgeschlagene graduelle Differenz entspricht in etwa derjenigen, die auch Straus aufmacht; dieser spricht von gnostischen und pathischen Momenten der Sinne und betont, daß diese in einem unterschiedlichen Verhältnis in keinem der Sinne fehlen. Im Gnostischen überwiegt das erkennende Zugehen auf die Welt, im Pathischen das Widerfahrnis, in dem die Welt uns überwältigt. Auch wenn sich in dieser Hinsicht keine scharfen Grenzen zwischen den Sinnen ziehen lassen, nimmt Straus doch ein Spektrum an, an dessen Enden sich wiederum Sehen und Schmerz finden: »Im Sehen können wir, im Anblick der sichtbaren Dinge, verloren über dem *Anderen*, uns selbst vergessen. Im Schmerz werden wir in die Einsamkeit unseres leiblichen Daseins zurückgeworfen, bis uns im Übermaß des Schmerzes Hören und Sehen vergeht.«¹⁰ Auch das Extrem des rein Pathischen, dem der Schmerz sich hier annähert, bestimmt Straus als Weise der Kommunikation mit der Welt. Er spricht von einer je unterschiedlichen Variation des »Grundthema[s] Ich-und-das-Andere«¹¹ und nennt das Machtverhältnis als die dem Schmerz spezifische Weise der Interaktion.

Die von Kant und Straus vorgeschlagene Einteilung, die den Schmerz nicht in einer Weise von der Welt abschneidet, die mit den im zweiten Kapitel zusammengetragenen Bestimmungen nicht vereinbar ist, erscheint mir als die produktivste und läßt sich am besten mit Merleau-Pontys Begriff des Empfindens zusammenbringen. Der Schmerz kann so als Überwiegen des Pathischen verstanden werden, ohne daß vorab ein für sich bestehender Schmerzsinn unterstellt werden müßte; damit kann man auch das Phänomen zu fassen bekommen, daß jedes sinnliche Übermaß, in dem wir zu stark »affiziert« werden, als Schmerz erfahren wird, egal in welchem sinnlichen Register es stattfindet. Ob ein Empfinden eher als gnostisch oder eher als pathisch charakterisiert werden muß, hat offenbar weniger etwas mit dem Register als mit der Richtung, der Art und der Intensität seiner Bewegung zu tun. Um den spezifisch pathischen Charakter des Schmerzes genauer zu bestimmen, können die im ersten Kapitel vorgeschlagene Figur von Ausdehnung und Rückzug als Modi des Um-

¹⁰ E. Straus, Vom Sinn der Sinne, a.a.O., S. 397 (Hervorh. d. Autors).

¹¹ Ebd., S. 402 (Hervorh. d. Autors).

gangs mit der Welt und das im zweiten Kapitel dargestellte Modell der spezifischen Verlaufsformen oder Aktivierungskonturen unterschiedlicher Weisen des Empfindens aufgegriffen werden.

Auch wird mit der Charakterisierung eines Empfindens als pathisch die affektive Dimension miteinbezogen, die auch Kant mit seiner Rede vom Grad des Affiziertwerdens im Sinn hatte: Was primär als Widerfahrnis erfahren wird, als etwas, das mir zustößt, läßt mich nicht kalt. Wenn ich infolge des »Erlebnisses eines Bewegtwerdens« (Buytendijk) bewegt bin, so ist dies keine neutral zu konstatierende motorische Veränderung, sondern ein affektives Geschehen, ohne daß ein »kategorialer Affekt« wie Freude oder Zorn im Spiel sein müßte. Wie Depraz bemerkt, führt es hier nicht wirklich weiter, vom Hereinbrechen einer einzigen, klar bestimmten Qualität auszugehen. Um der Gefahr zu begegnen, daß infolgedessen »la *dynamique immanente* à chaque passion reste un point-aveugle de l'analyse«¹², erscheint es am vielversprechendsten, den Schmerz als pathische Form des Empfindens zu begreifen.¹³

Als Ausgangspunkt für die hier ansetzende Untersuchung des Schmerzes soll ein längeres Zitat von Straus dienen, mit dem er den Schmerz in seinem eigenen Modell zu verorten versucht und das gleichzeitig als Resümee des bisher Erarbeiteten und als Einleitung der weiteren Untersuchung dienen kann: »Im Schmerz dringt die Welt auf uns ein und überwältigt uns. Auch im Schmerz ist die Welt in Perspektive, in der Beziehung auf uns erlebt. Auch der Schmerz ist wie alle Weisen des Empfindens ein sympathisches Erleben, wir erleben in ihm uns, mit und in der Welt. Wir bezeichnen den Schmerz als bohrend, stechend, reißend, ziehend, schneidend und lassen mit solchen verbalen Bezeichnungen den Sinn des Geschehens, des Gerichteten, des Werdens, das Miteinander im Einigen und Trennen zum deutlichen Ausdruck kommen.«¹⁴

¹² N. Depraz, *Délimitation de l'emotion*, in: *Alter 7* (1999), S. 121-148, hier 128 (Hervorhebung CG). Depraz selbst verfolgt mit ihrer Analyse der Emotionen, die sie als ein beständig fließendes, meist nicht bewußtes Hintergrundgeschehen von den Affekten unterscheidet, ein etwas anderes Ziel.

¹³ Das klassische Modell, in dem den Affekten in ihrer welterschließenden Funktion eine zentrale Stelle eingeräumt wird, dasjenige Heideggers, steht quer zu den bisherigen Ausführungen. Die Befindlichkeit oder Gestimmtheit, die Heidegger untersucht, wird als »eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz« (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 151979, S. 137) bestimmt; gleichwohl wird sie nicht als Bewegung, sondern als Zustand beschrieben, der allerdings die Grundlage des »Betroffenwerdens« (ebd.) durch Weltliches sein soll. Im Zusammenhang mit der Folter werde ich auf dieses Modell noch zurückkommen.

¹⁴ E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, a.a.O., S. 215.

2. Bruch

Inwiefern der Schmerz im Rahmen des Empfindens als besondere, zentripetale Bewegung verstanden werden kann, wurde bereits kurz angedeutet; ein wesentliches Moment, das im ersten Kapitel angesprochen worden ist, ist dabei bisher unberücksichtigt geblieben: dasjenige des Bruches. Buytendijk hatte den Schmerz als Getroffensein bestimmt und dieses Getroffensein ausdrücklich von der Rezeptivität abgesetzt: Schmerz galt als »das Erleben der Störung eines körperlichen Zustandes, wobei das Subjekt nicht rezeptiv eingestellt ist, sondern getroffen wird und deshalb reagiert« (ÜS, S. 46). Entscheidend war für ihn hier das Motiv des Plötzlichen, Unvorbereiteten, das sich nicht antizipieren läßt. Die Möglichkeit eines solchen Bruches, der nicht im kommunikativen Hin und Her des Empfindens mit seinen verschieblichen Gewichten von relativer Aktivität und relativer Passivität aufgeht, war bei Merleau-Ponty an keiner Stelle vorgesehen; inwiefern Empfinden und Bruch dennoch zusammengedacht werden können (und müssen), soll dieses Kapitel zeigen. Dabei wird die Frage zu klären sein, was unter einem Bruch der Erfahrung verstanden werden kann: Wie läßt sich ein solcher beschreiben? Ausgehen möchte ich von dem eher neutralen Begriff, den auch Buytendijk wählt: dem der Störung. Hier bietet es sich an, auf einige Motive von Husserl und Waldenfels zurückzugreifen. Auf eine sehr allgemein gehaltenen Exposition dieser Motive werden Konkretisierungen folgen, um sie auf die Erfahrung des Schmerzes anzuwenden.

Von Störung läßt sich offensichtlich bereits im Zusammenhang mit alltäglichen Vorkommnissen sprechen; hier wäre vor allem an die Ablenkung der Aufmerksamkeit zu denken. Der erste Fall ist relativ harmlos: Während ich mich zu konzentrieren versuche, lenkt mich ein plötzliches Geräusch ab. Diese minimale Charakterisierung weist darauf hin, daß das Ereignis vorerst nur insofern bestimmt ist, als es dem Bereich des Hörbaren entstammt. Es ist nicht intentional vermeint im Husserlschen und nicht intentionaler Bezugspunkt im Merleau-Pontyschen Sinne, es erscheint auch nicht als etwas, sondern tritt vorerst nur als Störung der sich unbefragt vollziehenden Erfahrung in Erscheinung. Im trivialen Fall des störenden Geräusches ist es offensichtlich, daß ein aneignender Umgang in der Regel kein Problem bereitet, ja daß er so problemlos ist, daß die Störung als solche zu verschwinden tendiert: Man wird sich ihr kurz zuwenden und sie als Türenknallen, Hundebellen, Ruf etc. identifizieren oder sie schlicht als unwichtig qualifizieren und fortfahren. Das Sinngewebe ist bestenfalls kurz unterbrochen, aber nicht dauerhaft gestört wor-

den, und die problemlose Integration läßt vergessen, daß sie nur nachträglich geschehen konnte.

Von dieser trivialen Störung gibt es eine Kontinuität zu dem, was Husserl als »affektive Weckung« bezeichnet, »den bewußtseinsmäßigen Reiz, den eigentümlichen Zug, den ein bewußter Gegenstand auf das Ich übt« (Hua XI, S. 148). Die gewählten Formulierungen zeigen gleichwohl den Unterschied zwischen dieser Affektion und der Störung im eigentlichen Sinne, soll doch jene von einem »bewußten Gegenstand« ausgehen. Dabei wird sowohl der Begriff des Bewußtseins als auch der des Gegenstandes in einem besonderen Sinn verwendet: Bewußtsein bezeichnet hier kein souverän konstituierendes transzendentes Ego, sondern ein implizites, auf der Ebene sich organisierender Differenzierungen verbleibendes Feld, das sich diesseits einer klaren Trennung nach Subjekt und Objekt hält, und der Gegenstand ist kein fertig konstituiertes Ding, sondern ein bloßer sich abhebender Komplex von Impressionen. Hinter diese Ebene des durch »Konkreszenz und Kontrast« (Hua XI, S. 152) als zusammenhängend und sich von anderem abhebend Assoziierten, die sich problemlos mit der elementaren Sphäre der Gestalt- bzw. Sinnbildung bei den Gestalttheoretikern und Merleau-Ponty zusammenbringen ließe, geht Husserl allerdings nicht zurück: Affektion ist, wie es ausdrücklich heißt, eine »Funktion des Kontrastes« (Hua XI, S. 149), und nicht etwa umgekehrt. Auch als Beispiel für Störung wird der Fall angeführt, wo etwas Bestimmtes, nämlich eine Melodie, mich »unter dem Titel ›Störung‹ affiziert« (Hua XI, S. 155). Man könnte hier von einem diakritischen Feldmodell sprechen, für das etwas als Bestimmtes nur erscheinen bzw. auffallen kann, indem es einen Wert in der Organisation des Feldes hat, sich also abhebt. Eine von sich aus störende Qualität kann hier nicht vorkommen, und die Melodie hat ihren störenden Charakter nur dadurch, daß ich mich ihr nicht zuwende; sie wird zu einer Wahrnehmung wie jede andere, wenn ich mich entschieße, ihr zuzuhören. Husserls Ausführungen sind hier insofern aufschlußreich, als sie daran erinnern, daß es keinen Sinn hat, von einer Störung an sich zu sprechen, die weder jemanden stört noch sich von einer Normalität abhebt. Wie sich beim Schmerz zeigt, sind sie allerdings ergänzungsbedürftig, da sie die Möglichkeit einer Affektion nicht berücksichtigen, die nicht als abweichende stört, sondern als störende abweicht.¹⁵

¹⁵ Den Fall des jede Wahrnehmung unmöglich machenden, plötzlichen Übermaßes in Erscheinung, etwa in Gestalt einer Explosion, die »nicht nur die affektiven Besonderheiten des Gehörfeldes aus[löscht], sondern auch die aller anderen Felder« (Hua XI, S. 150), schließt Husserl aus, da hier die Gesetze der Assoziation, der Weckung und der Interak-

Waldenfels, bei dem Husserls Begriff von Affektion im Hintergrund steht, wählt wie Straus das griechische »Pathos«, um das Affizierende vom in der Wahrnehmung passiv Empfangenen bis zu den von Husserl beschriebenen Ein- oder Zusammenbruchphänomenen zu bezeichnen. Dieses Pathos tritt in der Regel nicht als in der Beziehungslosigkeit verharrender Fremdkörper der Erfahrung auf, sondern ist eingebunden in ein Interaktionsgeschehen von Affektion und Antwort; Waldenfels knüpft hier an eigene Untersuchungen zur Responsivität an, der nun »ein stärkeres pathisches Gegengewicht«¹⁶ entgegengesetzt werden soll. Das Pathos fällt gewissermaßen ganz aus der Kontinuität des mehr oder weniger Aktiven oder Rezeptiven heraus, indem es das Subjekt diesseits dessen trifft, wo es seiner selbst mächtig ist. Das darf nicht so verstanden werden, als ob jedes Pathos eine Überwältigung wäre; stattdessen soll eine Bestimmung der Responsivität verschärft werden, die bereits in *Antwortregister* eine wichtige Rolle gespielt hatte: die der unüberwindbaren Kluft zwischen Frage bzw. Affektion und Antwort, die ein Verständnis dieses Geschehens als eines bloßen fluktuierenden Austauschs oder eines lückenlosen Ineinandergreifens komplementärer Aktivitäten verhindert. Das Worauf des Antwortens wird von diesem nicht eingeholt und schon gar nicht konstituiert, sondern eben beantwortet: »Zwischen zwei Instanzen spielt sich etwas ab, ohne daß ein gemeinsames Band beide miteinander verknüpft.«¹⁷

Das, was die beiden Instanzen in der Interaktion voneinander trennt, muß nicht zuletzt zeitlich bestimmt werden: Die Antwort geschieht immer erst nachträglich und kann so nie für das aufkommen, was ihr vorausliegt; worauf geantwortet wird, zeigt sich erst im Antworten selbst. Dieses Auseinandertreten belegt Waldenfels mit dem Begriff der Diastase.¹⁸ Sein Gewährsmann ist hier eher Levinas als Merleau-Ponty, auch wenn beide mit einem strukturell ähnlichen Motiv arbeiten und Levinas auf Merleau-Pontys Formulierung einer Vergangenheit, die niemals Gegenwart war, zurückgreift.¹⁹ Das Pathos, das so umschrieben wird, fin-

tion der Sinnesfelder nicht mehr gelten und er insofern wenig zum Verständnis der funktionierenden Wahrnehmung beitragen kann; gleichwohl wird zugestanden, daß auch zwischen diesem Extrem und der »normalen« Affektion eine Kontinuität besteht.

¹⁶ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 11.

¹⁷ B. Waldenfels, *Antwortregister*, a.a.O., S. 334.

¹⁸ Vgl. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 54ff; 173ff; vgl. bereits *Antwortregister*, S. 234; 266.

¹⁹ Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992. S. 198f. Für Levinas betrifft mich der Andere in eben jener absoluten, uneinholbaren Vorgängigkeit, die Waldenfels als Pathos bezeichnet: »Die Passivität des Einen

det nicht an den Rändern der Erfahrung, sondern diesseits jeder Erfahrung statt und bezeichnet auch sicher keine »Richtung« auf diese hin. Während das Empfinden eine vorgängige, nämlich leibliche Vertrautheit mit der Welt, oder noch stärker ein immer schon Verständigtsein bezeichnet, muß das Pathos als ein Getroffenwerden verstanden werden, wie es auch beim Schmerz anzusetzen war. Wo Merleau-Ponty eine sich im Dunkel verlierende Kontinuität nahelegt, spricht Waldenfels mit Levinas von einer radikalen Diskontinuität, die dieser als »Schlag der Affektion« beschreibt, der in »traumatischer Weise«²⁰ wirkt. Jener »Schlag« liegt vor jeder Erfahrung, und auch Levinas hat jene nachträgliche Setzung als vorgängig im Blick, von der Bergson ausgegangen war. Es scheint sich hier um ein Ereignis zu handeln, das seiner Verarbeitung, Beantwortung, oder, noch grundlegender, seiner Erfahrung vorausgeht, um einen Zeitpunkt, der keinen Ort in der gleichmäßig vergehenden Zeit findet, eine Art Negativ der Husserlschen Urimpression.

Dabei geht es Waldenfels durchaus nicht nur um jene »großen Erfahrungen«, die laut Levinas »nie im eigentlichen Sinne erlebt worden«²¹ sind, da der Erlebende erst verspätet hinzukam, sondern um die Struktur von Erfahrung überhaupt. Indem er das Levinassche Motiv »einer absoluten, unvordenklichen Vergangenheit, die die phänomenologische Zeit selbst sprengt«²² mobilisiert, scheint Waldenfels nun den so als möglich aufgewiesenen Sonderfall zum Normalzustand machen zu wollen: Besteht die Erfahrung also in einem Dauerfeuer pathischer Affektionen, auf die wir ständig zu antworten versuchen, ohne sie je einholen zu können? Was unterscheidet dieses fortwährende Geschehen, das sich an die Stelle jener »Urschicht des Empfindens« setzt, dann noch von der wirklichen Störung oder gar Verletzung? Eine zeitliche Kontinuität würde hier nicht

– seine Verantwortlichkeit oder sein Schmerz – beginnen nicht im Bewußtsein, das heißt sie beginnen überhaupt nicht; diesseits des Bewußtseins bestehen sie in jener vor-ursprünglichen Einwirkung des Guten auf den Einen, Einwirkung, die stets älter ist als jede Gegenwart, jeder Beginn [...].« (ebd., S. 136) Zum Zusammenhang der beiden Figuren von Nachträglichkeit vgl. B. Liebsch, Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit, a.a.O.

²⁰ E. Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, a.a.O. S. 198. Tatsächlich schließt Levinas mit diesen Charakterisierungen an die Beschreibungen der Traumatisierung durch Freud und Lacan an; vgl. dazu R. Bernet, Das traumatisierte Subjekt, in: M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (Hrsg.), Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt M. 2001. S. 225-252.

²¹ E. Levinas, Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg, München 1983. S. 250.

²² B. Liebsch, Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit, a.a.O., S. 1256.

nur durch »große« pathische Erfahrungen durchlöchert, sondern könnte sich aus einer Masse von Einbrüchen, die nur von außen betrachtet aufeinander folgen, und der ständigen nachträglichen Aufarbeitung gar nicht erst konstituieren. Es ist offensichtlich, daß dieser permanente Ausnahmezustand keine angemessene Beschreibung der Alltagserfahrung sein kann (im Zusammenhang mit dem chronischen Schmerz wird noch auf ihm zurückzukommen sein).

Waldenfels' Pointe ist denn auch nicht der Aufweis der Unmöglichkeit geregelter, normaler Erfahrung, sondern deren Begrenztheit: Sicher gibt es eine Normalität, in der alles seinen Gang geht; schon der Leib als »natürliches Ich« pflegt einen selbstverständlichen, vertrauten Umgang mit der Welt und bildet insofern die erste Normalität, und die im vorigen Kapitel beschriebene Sedimentierung kann selbst als Normalisierung verstanden werden. Entscheidend ist zweierlei: erstens, daß es jeweils einen Überschuß des Intendierten über die Intention gibt, daß also »etwas, das als etwas aufgefaßt und gedeutet wird, mehr oder weniger ist, als das, was es bedeutet«²³, und zweitens, daß jede Normalisierung Grenzen hat und sich nicht vollkommen gegen Störungen abdichten kann. Dieser Hinweis trifft Merleau-Ponty ebenso sehr wie Husserl, denn von Überraschungen und wirklich Unbekanntem war auch bei ihm keine Rede. Eine unverbrüchliche Koinzidenz mit sich selbst läßt sich dann auch nicht in bezug auf den mir vorausgehenden Leib und seine vorobjektive Intentionalität behaupten.

Das Pathos, von dem Waldenfels spricht, kann so nicht umstandslos mit Getroffensein identifiziert werden, und es ist ein qualitativer Unterschied zwischen im engeren Sinne pathischen Grenzerfahrungen und einer Normalität festzuhalten: Von Störung zu sprechen hat nur Sinn, wenn ein Zusammenhang vorausgesetzt wird, der gestört werden kann. Es muß ein Bereich zugestanden werden, der tatsächlich nichts von der Erfahrung des Getroffenseins weiß, sondern den eine als Vertrautheit zu verstehende Normalität prägt; eine solche primäre Vertrautheit kann sich nur auf der leiblichen Ebene herstellen. Wenn mich hier etwas angeht, so geschieht es in der von Husserl beschriebenen Weise, nämlich als sich relativ von anderem Abhebendes. Gerade die Charaktere des Reizvollen und Abstoßenden könnten dann aber als Spuren eines Pathos verstanden werden, für das ich nicht aufkommen kann. Wenn das Empfinden, wie im vorigen Kapitel ausgeführt, immer eine affektive Dimension hat, so fehlt diese Spur nie: Der beeinträchtigende Charakter, den bereits die

²³ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 33.

harmlosen Farbempfindungen aufwiesen, verweist auf sie. Es mag sein, daß man das als Kommunikation beschriebene Empfinden zu harmonisch zeichnet, wenn man die Diastase zwischen Pathos und Antwort nicht auch hier einträgt. Gleichwohl kann von einer *Erfahrung* der Nachträglichkeit nicht die Rede sein, wenn das Pathos den Rahmen des im großen und ganzen Vertrauten nicht überschreitet.

Das (Er-)Leiden im eigentlichen Sinne behält so eine ausgezeichnete Position: Jene »Störungen, Hindernisse, Anomalien, Verwirrungen und im äußersten Fall katastrophale[n] Zusammenbrüche«, die sich am »Saum geregelter Erfahrung«²⁴ finden, sind zuerst einmal heuristisch bedeutsam, insofern sie die Dimension des Pathischen in besonderer Weise erschließen. Im deutschen »Widerfahrnis«, das in etwa das gleiche Bedeutungsspektrum wie »Pathos« abdeckt, liegt der Akzent deutlicher auf diesem im emphatischen Sinne Erlittenen.²⁵ Nur in solchen Grenzfällen wird die pathische Dimension der Erfahrung zu einem Getroffenwerden, das nicht mehr in der selbstverständlich sich vollziehenden Wahrnehmung aufgeht und insofern die wahrnehmbare Nachträglichkeit eines ausdrücklichen Umgangs oder einer expliziten Deutung erfordert.

Konsequent, aber in bezug auf den Schmerz problematisch ist es, wenn Waldenfels formuliert: »Alles, wovon wir getroffen oder angerührt werden, bewegt sich *diessseits von gut und schlecht, von richtig und unrichtig, von Ja und Nein*. [...] Die Qualifizierung des jeweils eingetretenen Ereignisses als beglückend und erfreulich, als widerwärtig und verderblich mag ihm auf dem Fuße folgen, doch sie folgt ihm nach.«²⁶ Eine solche klare Trennung von Pathos und Bewertung erscheint nur dann sinnvoll, wenn tatsächlich die Möglichkeit eingeräumt werden kann, daß die Antwort auch vollkommen anders hätte ausfallen können; wenn die spezifische Affektion im Schmerz aber unweigerlich jenen vergeblichen Rückzugsversuch bedingt, mit dem sich der folgende Abschnitt beschäftigen wird, hat es wenig Sinn, sie selbst als wertneutral zu beschreiben. Auch der Schmerz selbst geschieht ohne mein Zutun und hat sich als Bewegung schon eingestellt, lange bevor ich etwas tun konnte. Wenn man die Dimensionen von Bruch

²⁴ Ebd., S. 32.

²⁵ Vgl. ebd., S. 14ff.; dieser vor allem von Kamlah in die philosophische Diskussion eingebrachte Begriff (vgl. W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie*, Mannheim u.a. 1972. S. 34ff.) hat in den vergangenen Jahren im Umkreis der Phänomenologie eine prominente Rolle gespielt, wenn es darum ging, die Souveränität des konstituierenden Subjekts einzuschränken und etwa Gewalterfahrungen Rechnung zu tragen; er findet sich in eben jenem Sinne bereits bei Hartmann (vgl. N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin 1931. S. 15ff.).

²⁶ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 124f. (Hervorh. d. Autors).

und Bewegung beim plötzlichen Schmerz unterscheidet, so kann es nicht im Sinne der Unterscheidung zwischen noch unbestimmter Affektion und wertender Antwort sein. Beide geschehen auf der anonymen Ebene, und *die Bewegung ist es, die den Bruch als Bruch erscheinen läßt*, wobei sie selbst von ihm bestimmt wird. Im Schmerz läßt sich die Erfahrung des Bruches machen, auch wenn der Bruch etwas ist, das der Erfahrung vorausgeht.

Dies erlaubt es auch, die Rede vom Bruch über den plötzlich einsetzenden Schmerz und damit über eine zwar besonders aufschlußreiche, aber doch nicht für jede Form von Schmerz paradigmatische Erfahrung hinaus auszuweiten. Der langsam anschwellende und der nach einem plötzlichen Einsetzen länger anhaltende Schmerz erfordern eine solche Erweiterung. Wo man es mit einem zeitlich erstreckten Geschehen zu tun hat, das als solches betrachtet werden muß, greift das Modell des pathischen Getroffenseins nur bedingt. Hier kann ein weiteres Alltagsbeispiel aufgegriffen werden, das auch Waldenfels wiederholt bemüht und in dem sich das *Übergeben* einer Normalität in eine Störung und schließlich in Schmerz beobachten läßt: das einer übergroßen Intensität des Lichts, des Geräuschpegels etc.²⁷ Die Situation muß hier gar nicht die etwa eines plötzlichen Knalls sein, der sich auch mit der zuvor verhandelten Form der Störung zusammenbringen ließe (Husserls Explosion), sondern kann auch in der allmählichen Steigerung der Intensität bestehen. Der Lärm, der eine klar identifizierbare Quelle und für sich genommen nichts Rätselhaftes hat, überschreitet schließlich die Schmerzgrenze. Der geregelte Ablauf der Wahrnehmung ist zumindest für die sinnliche Sphäre gestört, auf der das schmerzhaft Übermaß stattfindet, und mag schließlich insgesamt zusammenbrechen: Bestimmte Foltermethoden greifen darauf zurück.²⁸

Dieses Beispiel erlaubt einigen Aufschluß darüber, was es mit der Integration der Störung in bestehende Sinnzusammenhänge bzw. deren Scheitern auf sich haben könnte: Es ist offensichtlich kein Problem, die Störung zu identifizieren, aber anders als im Falle der Melodie, die mich vom Arbeiten abhält, ändert diese Identifikation nichts. Zumindest diese Art des Verstehens bringt den Schmerz nicht zum Verschwinden. Ich werde des Herandrängenden nicht Herr, da die minimale Distanznahme, die, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, der Blick auf einen Gegenstand erfor-

²⁷ Vgl. B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, a.a.O., S. 98ff.; auch bei Merleau-Ponty gibt es dazu einen vereinzelt Hinweis, dem aber nicht nachgegangen wird (vgl. PhW, S. 365). Schon bei Aristoteles heißt es: »Die Wahrnehmung ist das Verhältnis. Das Übermäßige schmerzt oder zerstört.« (Aristoteles, *Über die Seele*, Hamburg 1995, 462b.)

²⁸ Vgl. D. Forrest, *The methods of torture and its effects*, in: ders., *A glimpse of hell. Reports on torture worldwide*, London 1996.

dert, nicht geschehen kann. In gewisser Weise könnte man diese Erfahrung geradezu als Zusammenbruch der Nachträglichkeitsstruktur von Empfinden und Wahrnehmen begreifen, indem ich nicht über die Ebene des Empfindens hinauskomme, die sich damit von dem, was ich immer schon hinter mir gelassen habe, in etwas verwandelt, das ich gerade nicht hinter mir lassen kann, so sehr ich mich auch anstrengt. Hier kann auf die »mildere« Variante eines pathischen Anteils der Normalität zurückgegriffen werden: Das blendende Licht wird zur beherrschenden Gegenwart und hält mich in dieser Gegenwart fest, und sein Überschuß über das, was ich damit anfangen kann, zeigt sich darin, daß ich zu einer ständigen Auseinandersetzung gezwungen bin, bei der ich nie die Führung übernehmen kann und mit der ich nie fertig werde, bis sie mich sozusagen von sich aus wieder freiläßt. Ich bin zur Passivität verurteilt und werde die Richtung nicht umkehren, sondern höchstens die Bewegung von einer rein erlittenen zu einer mitgestalteten machen können. Auch wenn es kein explizites Etwas gibt, mit dem ich mich auseinandersetze, ist die Erfahrung selbst von dieser Art der Nachträglichkeit geprägt. Es ist das fortwährende Scheitern der Integration, das sie im Kontinuum der Erfahrung als Bruch erscheinen läßt.

Als Störung tritt nun etwas durchaus nicht diesseits jeder Bestimmtheit, sondern gewissermaßen jenseits dieser auf. Bevor das Licht unerträglich wurde, war es als Leuchten bestimmter Herkunft qualifiziert, und die neue Bestimmung *als Störung* ist zwar sicher keine Leistung des Betroffenen, aber auch keine Folge eines vorgängigen Getroffenseins, sondern hängt mit dem Prozeß der Erfahrung, der Intensität des Wahrgenommenen und der Beschaffenheit dessen zusammen, der sich stören läßt: Daß der Lärm, das Licht etc. als Störung auftritt, bemißt sich »an unserer Störanfälligkeit und unseren Abwehrmöglichkeiten«²⁹. Deutlich wird nicht nur der untilgbare Bezug auf diejenigen, der gestört wird und sich so als störrisch erweist; man kann mit Recht darauf insistieren, daß das Auftreten als Störung hier eine Form der Bestimmtheit beinhaltet, die zwar über die einer solchen auffallenden Nicht-Bestimmtheit hinausgeht, aber nicht Funktion eines Kontrastes ist. Das Verletzende »stört« nicht, weil es sich von der Normalität abhebt, sondern es hebt sich von dieser ab, eben weil es verletzt und damit den Rahmen von »Konkreszenz und Kontrast« überschreitet. Bereits die Ausführungen des ersten Kapitels hatten gezeigt, daß das Moment des Bruches hier mit demjenigen der Bewegung zusammenzudenken ist: Erst das Zusammen dieser beiden läßt ihn zu jenem »Kommunikationsbruch« werden, von dem Buytendijk gesprochen hat.

²⁹ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 33.

3. Bewegung

Die Bewegung des Schmerzes ist komplex. Man könnte hier davon sprechen, daß *etwas sich* und *mich* gleichermaßen bewegt, wobei die aufgezwingene Bewegung ein Moment des eigenen Vollzugs beinhaltet. Die beiden Bewegungen, die Selbstbewegung des Schmerzes und die eigene Fluchtbewegung, sind keine für sich vorliegenden oder trennbaren Elemente, sondern eher Dimensionen einer komplexen Erfahrung, die man vor allem analytisch trennen kann. Beide zusammen machen das aus, was man die motorische Physiognomie des Schmerzes nennen könnte. Der Versuch, diese Doppelbewegung zu beschreiben, wird mit der aufgenötigten Rückzugsbewegung beginnen, die das eigentlich Schmerzhaftes am Schmerz darstellt; sie ist es auch, die es zumindest als nicht vollkommen abwegig erscheinen läßt, trotz der Vielfalt der Phänomene von *der* Bewegung *des* Schmerzes zu sprechen. Alle Beschreibungen des vorliegenden Abschnitts werden sich auf der anonymen Ebene der Leiblichkeit halten, auf der Merleau-Ponty das Empfinden insgesamt verortet. Erst der folgende Abschnitt wird den Schritt in die Differenziertheit der Wahrnehmung und der bewußten Interpretation vollziehen.

Was für eine Art Bewegung ist jene Rückzugs- oder Fluchtbewegung also? Jenseits des tatsächlichen Zurückzuckens vor einer schmerzhaften Berührung kann sie sicher nicht als physische Bewegung im Raum verstanden werden; Bakan zitiert hier Blanchard, der in einer Diskussion mit Skinner den Schmerz als Argument gegen dessen strikten Behaviorismus mobilisiert: »If pain were any kind of physical motion, we could ask what its direction and velocity were, whereas it makes no sense to talk of the direction and velocity of a toothache.«³⁰ Dennoch: Auch wenn die Bewegung des Schmerzes keine beobachtbare Richtung und keine meßbare Geschwindigkeit hat, ist es nicht unplausibel, selbst dem Zahnschmerz eine Richtung und eine an eine bestimmte Verlaufsform gebundene Geschwindigkeit zuzuschreiben. Bakan übernimmt die Festlegung von Bewegung auf Sicht- und Meßbarkeit, wenn er aus Blanchards Einwand ableitet: »Pain exists only in a conscious ego.«³¹ Sicherlich findet Schmerz immer *für jemanden* statt, und es hat keinerlei Sinn, von einem Schmerz an

³⁰ D. Bakan, *Disease, Pain & Sacrifice: Toward a psychology of suffering*, Chicago, London 1968. S. 60.

³¹ Ebd., S. 70; die objektivistische Variante davon findet sich bei Morris, bei dem es heißt: »Schmerz findet immer im Kopf statt.« (D.B. Morris, *Geschichte des Schmerzes*, a.a.O., S. 211) Aus der Position von Melzack und Wall, auf die Morris sich ausdrücklich beruft, läßt sich diese Aussage gerade nicht ableiten (vgl. Kap. II.1).

sich zu sprechen; genauso unsinnig ist es aber, die schmerzende Hand umstandslos »im Bewußtsein« zu verorten. Ich habe keine Schmerz genannte Entität, die ich in einem Teil meines physischen Körpers verorte, sondern meine Hand, also jene Fähigkeit zu greifen, schmerzt, und alles, was dieses Schmerzen als Bewegung kennzeichnet, liegt in der Hand selbst. Die unproduktive Alternative zwischen von außen beobachtbaren Bewegungen des Körpers und Vorgängen im »Inneren« einer Psyche, mit der sich die Fluchtbewegung im Schmerz nicht adäquat fassen läßt, kann unterlaufen werden, wenn der Schmerz als bestimmte Weise des Empfindens verstanden wird.

Um der Struktur der Bewegung auf die Spur zu kommen, soll dennoch der tatsächlich vollziehbare und vollzogene Rückzug von der Berührung mit einem schmerzhaften Gegenstand als Ausgangspunkt genommen werden. Dieser hat eine sehr charakteristische Verlaufsform: Die ineinandergreifenden Bewegungen des zielgerichteten, explorativen oder schlicht flanierenden Verhaltens werden plötzlich durch eine schnelle Bewegung unterbrochen, deren Richtung durch die relative Position des Berührten vorgegeben ist, noch bevor man das Brennende oder das Verbrannte als solches identifiziert hat. Nicht weniger vorgegeben ist die Bewegung selbst, die keineswegs ausdrücklich vollzogen werden muß, sondern sich quasi von allein vollzieht: Mein Leib hat bereits gehandelt, ehe ich auch nur die Erwägung anstellen konnte, etwas zu tun. Auf der elementaren Erfahrungsebene, auf der der Rückzug sich vollzieht, findet sich tatsächlich noch nichts von einer ausdrücklichen Unterscheidung von Gegenständen und Körper(teilen), sondern lediglich zwischen mir und der Welt stattfindende Abläufe: Der verletzende Gegenstand gerät in diesem Moment so sehr aus dem Blick wie alles andere, während die Bewegung selbst in Gestalt eines sehr eindringlichen Vitalitätsaffektes alles besetzt. Dennoch findet diese Erfahrung nicht in einem Inneren statt, und ohne den Kontakt mit der Welt, der hier dringend unterbrochen werden soll, hat die Rede von einem Rückzug keinen Sinn. Beinahe könnte man von einer sich in solchen Situationen momenthaft vollziehenden Regression auf eine frühere Bewußtseinsstufe sprechen, die allerdings weder für Stern noch für Merleau-Ponty je ganz überwunden ist. Meist dauert es einige Momente, ehe man sich wieder »gefaßt« hat und die Dinge, Sinne und Gliedmaßen wieder ihre vertrauten Positionen eingenommen haben und verfügbar geworden sind.

Die auch in der wachen Erfahrung nur schwer zu trennenden Dimensionen des Sensorischen, Motorischen und Affektiven laufen in diesem Moment vollends ineinander. Letztere Dimension tritt gerade beim

Schmerz besonders deutlich hervor: Der nicht steuerbare, drastische Verlauf des Zurückzuckens, das nicht die Reaktion auf eine Empfindung, sondern eine empfindende Bewegung oder die Bewegung des Empfindens ist – Achelis spricht hier von einem »Reflexschmerz«³² –, ist weit davon entfernt, affektiv neutral zu sein. Die vehemente Ablehnung, die sich hier vollzieht, ist wiederum nicht etwas zu jener Bewegung Hinzutretendes, sondern die Bewegung selbst in ihrer Plötzlichkeit, ihrer Ruckartigkeit und ihrem Zurückweichen. Zumindest für den Moment läßt sie nichts unberührt, auch wenn sie bereits kurze Zeit später vergessen sein mag.

Bereits für innerhalb der sinnlichen Erfahrung auftretende Extrema – helles Licht, große Lautstärke, abstoßender Geruch oder Geschmack – nimmt Buytendijk ein der Bewegung des Schmerzes verwandtes »Erlebnis eines *Bewegtwerdens*« (ÜS, S. 120, Hervorh. d. Autors)³³ an. Gegenüber dem eher zentrifugalen sich der Welt Zuwenden erscheint diese Dynamik als eine Art »Innervationsumkehr« (ÜS, S. 129), die zu einer zentripetalen Bewegung führt. Dies erinnert noch einmal daran, daß die Vitalitätsaffekte nicht nur eine Gestalt, sondern auch eine Richtung haben, und daß beim Schmerz die passive Seite ein deutliches Übergewicht hat. Waldenfels hatte in Anlehnung an Levinas von einer Passivität diesseits der Passivität gesprochen, die sich beim Getroffenwerden offenbart. Ohne daß gesagt wäre, daß das, was mir begegnet, mein Vermögen tatsächlich überschreitet, trifft es mich diesseits dessen, wo »ich kann«. Möglicherweise komme ich, wenn ich mich wieder gefangen habe, zu dem Ergebnis, daß die Störung trivial war, daß der Kontakt mit dem heißen Gegenstand so kurz war, daß ich keine Schäden davongetragen habe und auch der Schmerz schon wieder verebbt, oder daß das Berührte womöglich gar nicht besonders heiß war und meine von der winterlichen Temperatur abgekühlte Hand sich »getäuscht« hat. *Diese* Bewertung aber geschieht in der Tat nachträglich.

Dennoch ist der bloße Anstoß, wie wir gesehen haben, nicht zu trennen von der Bewegung, und das Widrige, im eigentlichen Sinne Schmerzhafte liegt in ihrer Verbindung. Der Anstoß selbst ist ein solcher, der *notwendig* einen Rückzug auslöst, und eben dies macht das Getroffensein aus. Die Bewegung selbst ist als passive, als Bewegtwerden gekennzeichnet und verweist auf einen Anstoß, der als das im eigentlichen Sinne Bewegende verstanden werden muß. Indem das Ganze sich in der vorobjekti-

³² J.D. Achelis, *Der Schmerz*, a.a.O., S. 47.

³³ Vgl. a. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, a.a.O., S. 215.

ven Sphäre des Empfindens abspielt, ist damit nicht notwendigerweise eine handelnde Instanz gesetzt: Ganz offensichtlich ist das glühende Eisen keine solche Instanz, und doch hat die Erfahrung deutlich Züge eines Zurückgestoßenwerdens. Das Zurückzucken ist, um das bisher Gewonnene zu resümieren, eine sich auf der anonymen Ebene abspielende, plötzliche, jeden Verhaltenszusammenhang unterbrechende, deutlich als widrig gekennzeichnete und als passiv erfahrene, aber doch selbst vollzogene Fluchtbewegung. Die nachträgliche Frage, *was das war*, die sich an das pathische Getroffensein anschließt, bezieht sich hier nicht nur auf den Anstoß, sondern auch auf die Bewegung selbst.

Diese Rückzugsbewegung kann das Modell für die ohnmächtige, unmögliche lokale Anstrengung abgeben, als die der Schmerz beschrieben wurde. Ganz in diesem Sinne bemerkt Achelis: »Es ist zunächst für alle Schmerzformen zu bemerken, daß stets eine Tendenz zum Fliehen, zum Zurückziehen, zum ›fort‹ überhaupt mit erlebt wird, mag nun die Flucht vollzogen werden oder nicht.«³⁴ Was es mit der blockierten Fluchtbewegung des Schmerzes selbst auf sich haben könnte, soll wiederum an einigen Beispielen expliziert werden.

Je geringfügiger die Verletzung und je weniger intensiv der Schmerz ist, desto eher wird es möglich sein, der Anstrengung ihren tatsächlich lokalen Charakter zu belassen, sie also lokalisierend einzugrenzen und damit auch die eigene Involviertheit in Grenzen zu halten. Je eher dies gelingt, desto eher wird der Schmerz nur bei genauerem Hinsehen als Bewegung erscheinen und nicht als einfache Empfindung, die einen nun allerdings einigermaßen rätselhaften negativen Index trägt. Es ist hier wie bei Goldsteins und Rosenthals Kleinhirnverletzten: Was die Bewegung des Schmerzes ausmacht, kann man dann am besten sehen, wenn er nicht in einen Erfahrungszusammenhang integriert und damit an einen Platz im Hintergrund verwiesen ist. Um die motorische Physiognomie des Schmerzes in den Blick zu bekommen, ist es insofern besonders aufschlußreich, beim intensiveren oder beim plötzlichen, noch nicht eingeordneten Schmerz anzusetzen.

³⁴ J.D. Achelis, *Der Schmerz*, a.a.O., S. 61. Weizsäcker nennt den Schmerz eine »Nicht-Leistung« und fährt fort: »[W]eh tut das, was man zu tun unterläßt.« (V. v. Weizsäcker, *Zur Klinik der Schmerzen*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Frankfurt M. 1990. S. 537-548, hier 541) Entscheidend ist natürlich auch für ihn nicht die bloße Unterlassung, sondern die Gleichzeitigkeit von äußerster Anstrengung und Unmöglichkeit. Wenn Schmitz im selben Zusammenhang von einem »abgefangenen ›Weg!«« spricht (H. Schmitz, *Zeit als leibliche Dynamik und ihre Entfaltung in der Gegenwart*, a.a.O., S. 235), so weist diese Figur zwar eine große Nähe zu dem auf, was hier anschließend an Achelis, Bergson und Buytendijk versucht wird, erscheint aber aufgrund des höchst idiosynkratischen Zusammenhangs, in dem sie steht, als kaum anschlussfähig.

Das erste Beispiel soll dasjenige einer äußeren Verletzung sein: etwa das eines in den Körper eindringenden Messers. Dem Moment, in dem das Messer die Haut durchdringt, eignet eine Plötzlichkeit, die sich auch dann nicht vollständig zum Verschwinden bringen läßt, wenn die Verletzung antizipiert wird. Wenn Buytendijk den erlittenen Schmerz als nicht rezeptiv beschreibt, so führt er ihn nicht auf eine ungenügende Vorbereitung des Betroffenen zurück, der nicht schnell genug eine rezeptive Haltung einnehmen kann, sondern will zum Ausdruck bringen, daß nicht nur der tatsächlich unerwartete, sondern jeder Schmerz diese Qualität hat: daß ihn eben das als Schmerz auszeichnet. Eine Antizipation kann nicht so aussehen, daß man den Schmerz kommen sieht wie einen sich allmählich nähernden Gegenstand, sondern bestenfalls in einer innerlichen Vorbereitung auf den Moment seines Einsetzens. Die Plötzlichkeit, mit der sein tatsächliches Einsetzen erfahren wird, läßt sich dadurch abmildern, aber nicht ganz tilgen, das Zurückzucken unterdrücken, aber nicht verhindern. Eine vollständige Normalisierung ist beim Schmerz nicht denkbar, wie der Fall chronischer Schmerzen zeigen wird, mit dem sich das nächste Kapitel beschäftigen wird. Hier scheint das Modell von Pathos und Response am ehesten am Platze, das mit einem Widerfahrnis rechnet, das als Bruch erfahren und mit einem inneren und äußeren Zurückzucken und einem erschreckten Ausruf beantwortet wird.

Was ist nun, wenn der Schmerz anhält? Die äußere Fluchtbewegung vom sich nähernden Messer ist bereits gescheitert oder konnte nicht einmal eingeleitet werden, und die Verletzung ist vollzogen worden; vielleicht ist das Messer sogar bereits herausgezogen worden, was aber am Schmerz nichts ändert. Der Schmerz dieser Verletzung ist nicht mehr der phasische Schmerz, der schnell wieder verschwindet, sondern er dauert an. Wird er von der von außen zu konstatierenden Verletzung her beschrieben, so erscheint er als Zustand: Das Getroffenwerden ist vorüber, das Messer bereits entfernt, und zurück bleibt eine Wunde, eine klar umschriebene Verletzung des Körpergewebes. Aber der Begriff der Verletzung ist hier doppeldeutig: Er bezeichnet gleichzeitig den Akt des Verletztwerdens und den Zustand des Verletztseins. Die traditionelle Auffassung des Schmerzes als Empfindung schließt an letzteres Verständnis an und beschreibt den Schmerz als Information über diesen Zustand; die statische Auffassung der Verletzung als Ursache des Schmerzes korrespondiert einer ebenso statischen, verdinglichenden Auffassung des Schmerzes als Datum.

Die Erfahrung des Schmerzes funktioniert auch hier ganz anders: Sie stellt sich wesentlich als Prozeß dar und in keinem Fall als Zustand, als ein Verletztwerden viel mehr als ein Verletztsein. Das Messer sticht auch

noch, wenn es sich nicht mehr bewegt – es *tut weh*. Das beharrliche Zusteichen des bewegungslosen Messers unterscheidet sich von der plötzlichen Integritätsverletzung, wenn es die Haut zuerst durchdringt: Jenes Stechen, das auch dann noch erhalten bleibt, wenn das Messer längst entfernt ist, hat nichts mehr von Plötzlichkeit, ohne daß es zu einer vollständig integrierten, »normalen« Erfahrung würde. Ausgehend davon kann keine Rede davon sein, daß man eine Verletzung »hat« wie man einen Gegenstand hat, und insofern hat jedes schmerzhaft Verletztsein etwas von einem andauernden Verletztwerden.

Anders als von ihrer Ursache ist ein Rückzug von der Verletzung selbst in keinem Fall möglich. Selbst Bergsons Amöbe könnte einen solchen nicht mehr vollziehen, da das Schmerzen Verursachende sich bereits am oder im Körper befindet bzw. ein Teil dieses Körpers ist; in unserem Fall handelt es sich um eine tatsächliche Gewebeschädigung. Ein bloßer Zustand ist eine solche Schädigung allerdings nicht einmal auf der physiologischen Ebene, sondern vielmehr der Ort einer hektischen Aktivität und damit noch eher »in Bewegung« als das gesunde Körpergewebe. Auch wenn ein tatsächlicher körperlicher Rückzug nicht möglich ist, bleibt sein Impuls doch erhalten, und gerade die Tatsache, daß er blockiert ist, läßt seine Dringlichkeit ins Unerträgliche wachsen. Bergson erweitert die Perspektive noch einmal, wenn er den Schmerz als einen Vorgang beschreibt, bei dem »der beteiligte Teil des Organismus, statt den Reiz aufzunehmen, ihn zurückstößt«³⁵. Was für die Physiologie nur metaphorisch zu verstehen ist, da es ein solches Zurückstoßen in den Nervenfasern nicht geben kann, kann für die Erfahrung ganz wörtlich genommen werden. Indem er die Bewegung des Schmerzes nicht nur als Rückzug, sondern als gleichzeitige Abstoßung beschreibt, als wollte man das, was weh tut, mit allen Mitteln auf Distanz halten, betont Bergson zusätzlich die Dimension des Widerstandes, die der Schmerz beinhaltet: Er ist selbst ein sich Wehren gegen die Zumutung des zu starken, verletzenden Reizes.

Wenn man nun das Beispiel des Verletzungsschmerzes verläßt und von inneren Schmerzen ohne erkennbare Ursache ausgeht, verschiebt sich das Bild wiederum. Hinsichtlich seines plötzlichen Einsetzens unterscheidet sich der innere, als stechend empfundene Schmerz unter Umständen kaum von dem durch die Verletzung durch einen stechenden Gegenstand hervorgerufene; die Möglichkeiten der Antizipation sind hier allerdings eher noch geringer. Wenn ich die Augen geschlossen oder vom Ort der

³⁵ H. Bergson, *Materie und Gedächtnis*, a.a.O., S. 43.

Verletzung abgewandt habe, ist durchaus vorstellbar, daß es mir unmöglich ist, eine tatsächliche Verletzung von einem inneren Stechen zu unterscheiden: Beide äußern sich als Getroffenwerden, ohne daß von vornherein ein Etwas im Spiel sein müßte, das trifft. Die Frage, wovon ich mich denn nun eigentlich zurückzuziehen bzw. was ich auf Distanz zu halten versuche, die bei der Verletzung unproblematisch schien, wird nun zusätzlich virulent. In jenem Fall ist das Verletzende das erste Wovon des Rückzugs; wenn es entfernt ist, tritt die Verletzung selbst an seine Stelle. Die Unmöglichkeit bereits dieser Bewegung wurde festgehalten: Selbst wenn die Verletzung als ein Etwas am eigenen Leib verstanden werden mag, ist sie doch kein zu entfernender Fremdkörper, und einen Rückzug von ihr kann es nicht geben. Die Situation verschärft sich, wenn nicht einmal eine Verletzung da ist, die als abspaltbares Etwas fungieren könnte. Von der Unmöglichkeit der Spaltung abgesehen bleiben die Pole, von dem aus und auf den hin gespalten werden soll, diffus und ungreifbar. Als vergeblicher Versuch, mit äußerster Anstrengung etwas Unmögliches zu vollziehen, das noch dazu unbestimmt bleibt, ähnelt der Schmerz selbst schon einer Katastrophenreaktion.

Indem auch der innerliche Schmerz so nicht als Zustand, sondern als auf bestimmte Weise Getroffen- oder Bewegtwerden erfahren wird, wird die scheinbare Selbstverständlichkeit problematisch, daß zumindest er ein ausschließlich »inneres« Ereignis ist, das mit der Erfahrung der Welt nur peripher zu tun hat. Offenbar muß man zwei Bedeutungen der Rede vom inneren Schmerz unterscheiden: Der im Körperinneren, etwa im Magen empfundene Schmerz ist natürlich in der Tat »innen«, insofern er keine sichtbare Ursache hat und im dem Blick verschlossenen Inneren des Bauches stattfindet. Die Rekonstruktion als inneres Ereignis nimmt aber darüber hinaus die Metapher des Bewußtseinsinneren, dem die Welt als Außen gegenübergestellt wird, oder die neurophysiologische Rekonstruktion eines zentral verarbeiteten Nervenimpulses in Anspruch. Dieses Verständnis ist es, das auch beim Magenschmerz nicht zutrifft. Dann aber muß sich die Rede vom inneren Charakter des Schmerzes die Fragen gefallen lassen, was für eine Art von Innen stattdessen gemeint ist und *für wen* der Schmerz als innen erfahren werden soll. Beide Fragen hängen eng zusammen. Auch wenn die Erfahrung des Betroffenen und die eines Dritten offensichtlich weit auseinandergehen, findet die These vom inneren Charakter des Schmerzes in keiner von ihnen substantiellen Anhalt und kann nicht das Paradigma abgeben.

Der Betroffene selbst wird die Bewegung auch dann als von außen aufgezwungen empfinden, wenn sie nicht auf eine äußere Ursache zu-

rückzuführen ist, und das Getroffenwerden und der Rückzug davon sind für ihn Ereignisse der empfindenden Auseinandersetzung mit der Welt. Weder Bergson und Buytendijk noch auch Freud haben hier nur den von außen verursachten Schmerz im Blick, denn die Erfahrung des Getroffenseins ist zuerst einmal neutral gegen die Art ihrer Verursachung: »Wenn der Schmerz nicht von einer Hautstelle, sondern von einem inneren Organ ausgeht, so ändert das nichts an der Situation; es ist nur ein Stück innerer Peripherie an die Stelle der äußeren getreten.«³⁶ Freuds Charakterisierung des Körpers als »innere Peripherie« ist hier aufschlußreich: Ohne daß man notwendigerweise ein Zentrum unterstellen müßte, sei es nun das Gehirn oder ein ominöses Selbst, das im Körper lokalisierbar und für das alles andere Peripherie wäre, wird die betroffene Körperstelle als Ort des Schmerzes allein aufgrund der zentripetalen Bewegung zu einer solchen Peripherie; sie wird welthaft. Das fünfte Kapitel wird diese Verweltlichung des Leibes als Materialisierung deuten.

Bakan lehnt sich mit seinem einigermaßen spekulativen Modell von Schmerz und Krankheit als »telic decentralization«³⁷ an Freud an; gemeint ist mit diesem Begriff eine relative Verselbständigung von Subsystemen des Organismus, die zwar unerlässlich für die Fortentwicklung ist, aber in dem Maße schädlich wird, in dem die Teile ein dem Funktionieren des Ganzen abträgliches Eigenleben zu führen beginnen. Zwar analogisiert Bakan diese Desintegration der Zellteilung, wenn er sie aber in bezug auf den Schmerz beschreibt, fällt er in das Modell der Leib-Seele-Spaltung zurück: »The ego, in managing pain, seeks to make pain distal with respect to the ego itself, if it cannot make it distal with respect to the body.« Das Resultat ist »the body itself becoming something ›other‹ than the ego«³⁸ Berücksichtigt man, daß das Ich für Freud primär ein körperliches ist, so bleibt dies eine *innere* Spaltung, die nicht in für sich bestehende Entitäten aufgeteilt werden kann. Weizsäcker beschreibt dies treffender als Bakan selbst: »[I]m Schmerz will ein Sein sich spalten in ein Ich und ein Es und will zugleich dies Sein seine Einheit bewahren.«³⁹ Hier zieht sich keine psychische Instanz von einem ihr zugeordneten Körper zurück,

³⁶ S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. 14, S. 204.

³⁷ D. Bakan, *Disease, Pain & Sacrifice*, a.a.O., passim.

³⁸ Ebd., S. 76. Auch Buytendijk geht von einer Spaltung von Ich und Leib aus, versteht dies aber als künstliche Zerteilung der »natürlichsten aller organischen Einheiten« (ÜS, 25).

³⁹ V. v. Weizsäcker, *Die Schmerzen. Stücke einer medizinischen Anthropologie*, in: *Die Kreatur 1* (1926/27), S. 315-335, hier 320. Dieses Motiv ist alles andere als neu; es findet sich bereits bei Augustinus: »Warum ist der Schmerz so verhängnisvoll? Weil er danach strebt, das, was eins war, zu zerspalten.« (Augustinus, *Über die Ordnung*, in: ders., *Philosophische Frühdialoge*, Zürich u. München 1972, S. 245-333, hier 328.)

sondern indem ein Rückzug von einer betroffenen Körperstelle erfolgt, wird der Körper selbst in ichhafte und eshafte Zonen gespalten. Wenn der Schmerz sich so intensiviert, daß der gesamte Körper zum Wovon des Rückzugs wird, bricht die Erfahrung derart zusammen, daß von einem sich distanzierenden Ich keine Rede mehr sein kann. Die Unmöglichkeit der Rückzugsbewegung bleibt dabei ein Verweis auf die Unmöglichkeit der wirklichen Spaltung: Die überkommene Entgegensetzung von Leib und Seele suggeriert nur, man könne sich tatsächlich von sich selbst zurückziehen und behielte dabei für sich bestehende Einheiten zurück. Was sie kaschiert, ist das gravierendere Problem einer Spaltung, die mitten durch den Leidenden hindurch geht, die ihm zwar aufgezwungen wird, an der er aber einen eigenen Anteil hat. Der versuchte Rückzug aus dem eigenen Leib und der Situation, in der er sich findet, gliche einer Verlängerung der unmöglichen inneren Spaltungsbewegung. Daß, so Freud, »das Ich zur Abwehr gewisser Unlusterregungen aus seinem Inneren keine anderen Methoden zur Anwendung bringt, als deren es sich gegen Unlust von außen bedient, wird dann der Ausgangspunkt bedeutsamer krankhafter Störungen«⁴⁰, nämlich innerer Abspaltungen, von denen die Erfahrungen in der Behandlung von Folteropfern Zeugnis ablegen. Das nächste Kapitel wird sich mit solchen Erfahrungen beschäftigen.

Die Erfahrung, am eigenen Leib zu einer Spaltung gezwungen zu werden, ist kein innerer Zustand. Man muß nicht so weit gehen, Gefühle als Entitäten zu konstruieren, die mich betreffen, aber für die elementare Ebene des Empfindens ist ein solches Affiziertwerden eingebettet in die Offenheit für die Welt und wird von dieser her verstanden, ohne daß von vornherein vom ausdrücklichen Umgang von jemandem mit etwas ausgegangen werden muß. Schmitz' Formulierung erscheint hier treffend: »Das Gefühl ergreift durch leibliche Regungen, die es dem Betroffenen auferlegt.«⁴¹ Für den Erfahrenden sind das Empfinden und mit ihm der Schmerz weder innen noch außen, sondern in besonderer Weise Zwischenereignisse, da die Körpergrenzen im starken Schmerz bis zum Verschwinden verschwimmen. Die Formulierung, die Scarry als Titel ihres Buches gewählt hat und die ins Deutsche übersetzt gesucht erscheint, ist im Englischen ein geläufiger Ausdruck und erscheint hier besonders treffend: Nicht ist der Schmerz im Körper, sondern *the body is in pain*.

⁴⁰ S. Freud, Gesammelte Werke, a.a.O., Bd. 14, S. 425.

⁴¹ H. Schmitz, Gefühle als Atmosphäre und das affektive Betroffensein von ihnen, in: H. Fink-Eitel, G. Lohmann (Hrsg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt M. 1993. S. 33-56, hier 49.

Wenn hier von Welt und einer Offenheit für sie die Rede ist, so muß daran erinnert werden, daß das Gegenüber des Empfindens nicht die differenziert gegliederte und integrierte Welt der Wahrnehmung oder die Husserlsche Lebenswelt mit ihren vielfältigen sozialen und inhaltlichen Bezügen und Verflechtungen ist, sondern das noch diffus Affizierende, mit dem ich leiblich in Kontakt stehe. Das, dem sich der Schmerzen Leidende ausgesetzt findet, ist gegenüber der Welt des alltäglichen Umgangs partiell – so wie Merleau-Ponty davon spricht, jeder Sinn habe seine »Welt« (vgl. PhW, S. 260) – und undifferenziert: Diese Welt ist primär dasjenige, das mich massiv trifft und von dem ich vergeblich zurückzuweichen versuche. Da nun aber von einem vollständigen Verschwinden der reicheren Welt alltäglicher Erfahrung nur in Ausnahmefällen auszugehen ist, bildet dieses diffus Treffende eher eine mehr oder weniger wirksame und kaum alles erfassende Unterschicht, als daß es jene Welt gänzlich ersetzt. Im extremen Fall, in dem das im Schmerzempfinden auf mich Eindringende tatsächlich jede andere Differenzierung auslöscht, aber auch wenn jene Unterschicht so stark wird, daß sie alles andere prägt, mag man in der Tat von einer Zerstörung der Welt in ihren Dimensionen der räumlichen und zeitlichen Orientiertheit und der nicht auf das Soziale beschränkten Vertrautheit sprechen. Das folgende Kapitel wird diese Zerstörung genauer in den Blick nehmen.

Nimmt man die Ausdrucksdimension hinzu, so wird die Unterscheidung von Innen und Außen auch für den nicht Betroffenen brüchig. So wenig wie die Bewegung des Schmerzes selbst als Reaktion auf einen vorgängigen Schmerzreiz verstanden werden kann, ist das Schmerzverhalten eine äußere Reaktion auf Reiz oder innere Bewegung. Achelis bemerkt dazu: »Wenn sich mit Veränderung der motorischen Reaktion das Schmerzerlebnis ändert, ist der Schluß unausweichlich, daß auch diese durch den Schmerz mit repräsentiert wird«⁴², ja daß die Körperbewegungen nicht eigentlich Reaktionen, sondern eine Dimension des Schmerzerlebens sind. Auch der stimmliche Ausdruck ist hier eingeschlossen, und in einer eigentümlichen Formulierung spricht Freud im frühen *Entwurf einer Psychologie* von der »eigene[n] Schreinachricht«⁴³, die einen allererst über den

⁴² J.D. Achelis, *Der Schmerz*, a.a.O., S. 49.

⁴³ S. Freud, *Gesammelte Werke*, Ergänzungsband, S. 457. Auch Plessner beharrt auf der Rolle des Ausdrucks für die Erfahrung des Betroffenen selbst: »Erst der Psychologe löst den rein psychischen Gehalt des Staunens von der Empfindung der hochgezogenen Augenbrauen, des Ingrimms von den Spannungsempfindungen der Kopfmuskulatur, der anschwellenden Adern ab.« (H. Plessner *Gesammelte Schriften* III, a.a.O., S. 272). Den

Charakter der schmerzhaften Wahrnehmung oder Empfindung belehrt. Auch wenn dies übertrieben erscheinen mag, so bleibt doch der Unterschied zwischen den Erfahrungen des herausgeschrieenen und des stumm und in äußerer Gelassenheit ertragenen Schmerzes unbestreitbar. Buytendijk spricht in bezug auf das Schmerzverhalten von »Ausdrucksbewegungen« und unterscheidet diese ausdrücklich von bloßen Reflexbewegungen: »Die Ausdrucksbewegung *repräsentiert* die Absicht der Aktivität, ist jedoch nicht – wie Darwin glaubte – ein Teil oder ein Rest der Handlung selber.« (ÜS, S. 76, Hervorh. d. Autors)⁴⁴ Die Rede von Repräsentation ist hier insofern irreführend, als auch Buytendijk nicht von einem für sich bestehenden Inneren ausgeht, das in einem zweiten Schritt nach außen getragen wird. Der Ausdruck ist kein leiblicher Signifikant, der auf eine von ihm unterschiedene Sache – den eigentlichen Schmerz – verweist, sondern muß mit Merleau-Ponty als sichtbare Seite der Veränderungen des leiblichen Zur-Welt-Seins insgesamt verstanden werden. In diesem Sinne formuliert Schrag: »The body in pain assumes a certain stance in the world.«⁴⁵ Auch er bemüht schließlich die allgegenwärtige Ortsmetapher und spricht davon, daß der Schmerz *in* den sichtbaren Körperbewegungen und hörbaren Lauten liegt, und zwar in Form einer »significatory ingression rather than simple location«⁴⁶. Jenes Verständnis, das Wittgenstein in bezug auf Empfindungen kritisiert, kann damit in der Tat abgewehrt werden: Der Schmerz ist nicht im verzerrten Gesicht – und auch nicht im Bewußtsein –, wie ein Käfer in einer Schachtel ist; er ist, wie Wittgenstein gezeigt hat, überhaupt kein Ding, über das prädikative Aussagen gemacht werden können.⁴⁷ Dennoch bleibt die Metapher schief: Der nicht selbst an Schmerzen Leidende ist nicht derjenige, der auf ein verborgenes Inneres hinweisende Zeichen deutet, sondern er hört und sieht Schmerzen⁴⁸, wie man zugespitzt sagen könnte, und ist dabei eben kein »Außenstehender«.

Zusammenhang von Gesichtsausdruck und Gefühl und die Veränderungen, die eine willentliche Steuerung des Ausdrucks auf das Erleben hat, hat Paul Ekman in zahlreichen Studien untersucht (vgl. P. Ekman, Gesichtsausdruck und Gefühl. 20 Jahre Forschung von Paul Ekman, hrsg. v. M. v. Salisch, Paderborn 1988. Insbes. S. 149ff).

⁴⁴ Eine detailliertere Ausarbeitung der Ausdrucksbewegungen findet sich bei F.J.J. Buytendijk, Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung, Berlin u.a. 1956. S. 203ff.

⁴⁵ C.O. Schrag, Being in pain, a.a.O., S. 120.

⁴⁶ Ebd., S. 118f.

⁴⁷ Vgl. L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, a.a.O., S. 357; 373.

⁴⁸ Scarrys Formulierung »von Schmerzen zu hören« (vgl. KS, S. 12), die für sie die Perspektive des nicht selbst Leidenden insgesamt abdecken soll, legt eine distanzierte Kenntnisnahme nahe und geht an der Situation unmittelbarer Konfrontation vorbei.

Noch und gerade im Grenzfall des desorganisierten Verhaltens bei extremen Schmerzen sieht Buytendijk eine Ausdrucksbewegung, wie auch für Goldstein die katastrophale Reaktion noch unter die Kategorie der »Stellungnahme des Organismus gegenüber bestimmten Anforderungen der Umwelt«⁴⁹ fällt, nämlich als Ausdruck der vollständigen Überforderung. Das Gefühl, für das jenes Verhalten ein Ausdruck sein soll, beschreibt Buytendijk als ein solches, »das an [dem Individuum] haftet, es mit großer Hartnäckigkeit verfolgt, was es auch macht« (ÜS, S. 82). Dieses Gefühl ist der Schmerz, und für die ausdrückende Körperbewegung, die sich dem desorganisierten Verhalten annähert, gilt, was Buytendijk für das Erröten in der Wut festhält: Sie »entspricht der Qualität der affektiven Lage«⁵⁰, dem übermächtigen Impuls, einer ausweglosen Situation zu entkommen, und wird so zu einer Flucht ohne Richtung. Die tatsächlich vollzogenen Körperbewegungen sind eine Art Ersatzhandlung für eine Bewegung, die nicht vollzogen, aber auch nicht unterlassen werden kann, jenen zum Zerreißen gespannten Zustand des intensiven Schmerzes.

Auch hier ist davon auszugehen, daß der primäre Schmerzausdruck als leibliches Verhalten auf einer vorsubjektiven Ebene angesiedelt ist: Wiederum handelt es sich um Bewegungen, die ich vollziehe, und Haltungen, die ich einnehme, ohne sie gewählt zu haben. Ein Teil dieser Vorgänge vollzieht sich als Cannonsche »Notfallreaktion«⁵¹ auf der vegetativen Ebene: erhöhte Pulsfrequenz, Adrenalinausschüttung etc. Von diesen vegetativen Vorgängen allein läßt sich der Schmerzausdruck sicher nicht erklären, aber sie bilden doch, wie Buytendijk es formuliert, das »Schema der sehr differenzierten Erscheinungen, die im natürlichen Leben als Wirkungen des Schmerzes auftreten« (ÜS, S. 71, Hervorh. d. Autors), indem sie etwa die erhöhte Erregung und Muskelanspannung präformieren. Mit Merleau-Ponty kann plausibel gemacht werden, daß zwischen diesen anonymen Vorgängen und dem womöglich bewußten Ausdruck eine Kontinuität besteht.

Der wahrnehmbare Schmerzausdruck hat gleichzeitig Appellcharakter.⁵² Müller-Busch weist nachdrücklich auf diese Dimension des Schmer-

⁴⁹ K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, a.a.O., S. 144.

⁵⁰ F.J.J. Buytendijk, *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*, a.a.O., S. 227.

⁵¹ Vgl. W.B. Cannon, *Wut, Hunger, Angst und Schmerz*, a.a.O., S. 115ff.

⁵² An Merleau-Pontys entwicklungspsychologischen Vorlesungen an der Sorbonne anschließend, hält O'Neill fest, daß »unser gelebter Leib niemals indifferent oder ausdruckslos sein« kann (J. O'Neill, *Der Spiegelleib. Merleau-Ponty und Lacan zum frühkindlichen Verhältnis von Selbst und Anderem*, in: A. Metraux, B. Waldenfels, *Leibhaftige Vernunft*, a.a.O., S. 245), da er von Anfang an in ein zwischenleibliches Geschehen eingelassen ist, in

zensschrei hin, spitzt die Sache aber allzusehr zu, wenn er schreibt: »Schreien scheint nicht die primäre Reaktion auf Schmerz zu sein, sondern eher der Versuch, andere darauf aufmerksam zu machen«, und dem »ein ersticktes Innehalten, ein Luftanhalten und Verstummen, ein in-sich-Zusammenziehen«⁵³ als primär gegenüber identifiziert: Diese beiden aufeinander folgenden Momente lassen sich nicht als primäre und abgeleitete Reaktion auf den Schmerz einander gegenüberstellen, sondern entsprechen den Momenten von Bruch und Bewegung, von Plötzlichkeit des Widerfahrnisses und vergeblichem Fluchtversuch. Szasz' Einschätzung erscheint hier realistischer: »[A]lthough the expression of feeling pain is at first very likely spontaneous and not in itself goal-directed, the sequence of events that ensues establishes it as a fundamental method of asking for help.«⁵⁴

Man mag bestreiten, daß dem Schmerzensschrei immer eine Ausdrucks*intention* zugrundeliegt, aber auch ohne eine solche wird auch der unartikulierte Schrei unmittelbar als Hilferuf aufgenommen, und die Wahrnehmung des Appellcharakters des Schmerzausdrucks wird verschiedentlich als Urszene ärztlichen Handelns verstanden, das auf die offensichtliche Hilfsbedürftigkeit des Leidenden reagiert.⁵⁵ Im Angesicht des Schmerzes des Anderen zeigt sich eine »Nicht-Indifferenz« im Levinasschen Sinne⁵⁶, indem Gleichgültigkeit unmöglich wird und auch die Abwendung das Betroffensein nicht tilgen kann. Ein solches sich Abwenden erschiene umgekehrt als Verstoß gegen ein Gebot, nicht als eine Handlungsoption unter mehreren, die einer abwägenden Bewertung unterzogen werden könnten. Weniger aufgeladen könnte auf das sympathetische Mitempfinden aufmerksam gemacht werden, das sich angesichts des Schmerzes des Anderen ergibt: Schon die gesehene Wunde

dem sich ein Selbst und ein Körperschema allererst konstituieren. Insofern wäre jeder leibliche Ausdruck an den Anderen gerichtet.

⁵³ H.C. Müller-Busch, Soziokulturelle Aspekte des Schmerzes, in: M. Bach, M. Aigner, B. Bankier (Hrsg.), *Schmerzen ohne Ursache – Schmerzen ohne Ende. Konzepte, Diagnostik, Therapie*, Wien 2001. S. 18-34, hier 26.

⁵⁴ T.S. Szasz, *Pain and pleasure: A study of bodily feelings*, New York 1975. S. 86.

⁵⁵ Vgl. V. v. Weizsäcker, *Die Schmerzen*, a.a.O., S. 315; R. Toellner, *Die Umbewertung des Schmerzes im 17. Jahrhundert in ihren Voraussetzungen und Folgen*, in: *Medizinhistorisches Journal* 6 (1971), S. 36-44, hier 36.

⁵⁶ Vgl. etwa E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S. 304. Ähnlich heißt es auch bei Weizsäcker: »[I]m Anblick des Schmerzes kann man nicht bewegungslos bleiben, man muß sich entweder ihm zuwenden oder von ihm abwenden.« (V. v. Weizsäcker, *Die Schmerzen*, a.a.O., S. 316) Liebsch spricht hier vom »Nein, das ich nicht umhin kann zu sagen, sofern ich Zeuge des nicht zu rechtfertigenden Leidens des Anderen werde« (B. Liebsch, *Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit*, a.a.O., S. 1266).

schmerzt am eigenen Leib, und der Schrei des Verletzten treibt dem, der ihn hört, den Schweiß auf die Stirn.⁵⁷ Die »Hilfsgewißheit« des Leidenden, von der Améry emphatisch spricht, baut auf diese Nicht-Indifferenz. Beide sind fragil und keineswegs unzerstörbar, wie sich im folgenden Kapitel zeigen wird, denn das Gebot der Zuwendung ist kein Zwang. Geschichte und Literatur sind voll von Fällen, die zeigen, daß man sich nicht nur vom Schmerz anderer abwenden, sondern diesen auch offenbar weitgehend unbeeindruckt selbst zufügen kann. De Sade, den Morris bemüht, ist dafür kein schlechtes Beispiel.⁵⁸

Der Aufweis der Ausdrucks- und Appelldimension des Schmerzes darf gleichwohl nicht dazu verleiten, in bezug auf die konkrete Ausgestaltung dieses Ausdrucks unveränderbare Universalien anzunehmen; das Schmerzverhalten insgesamt und damit auch die Erfahrung selbst sind kulturellen und individuellen Prägungen unterworfen. Während Craig das Verhalten von Säuglingen als Ausdruck von »raw emotional distress« sieht, der von solchen Prägungen noch unberührt ist, setzen diese bereits mit der Differenzierung und Integration der leiblichen Erfahrung in den ersten Lebenswochen – Sterns »auftauchendem Selbstempfinden« – an: »In this manner, familial and cultural expectations and patterns of pain complaint become the standard for children, and patterns of pain experience, including the symptoms important to patients, come to conform to family belief systems and popular or folk models.«⁵⁹ Die klassische Studie von Zborowski⁶⁰ zeigt deutliche kulturelle Unterschiede, obwohl

⁵⁷ Vgl. T. Fuchs, Schmerz und Gedächtnis, in: *Journal Phänomenologie* 19 (2003), S. 15-24, hier 22f.

⁵⁸ Ob die Abwendung tatsächlich »offenbar sehr leicht« ist, wie Morris behauptet (D.B. Morris, *Geschichte des Schmerzes*, a.a.O., S. 329.), und was sie oder das Zufügen von Schmerz wirklich überwinden muß, wäre eine eigene Untersuchung wert. Es ist unbestreitbar, daß es reichlich kulturell instituierte Grausamkeit gegeben hat. Am Beispiel der Folter kann man aber sehen, daß es einer indirekten und direkten Sozialisation bedarf, um zumindest diese Art von Schmerz zuzufügen (vgl. Kap. III.3)) – daß zur Produktion von Folterern also Arbeit aufgewandt werden muß. Nietzsches Spekulation, die lustvolle Schmerzzufügung sei das ursprüngliche Phänomen, das er einer »Vorzeit« zuordnet, die aber »zu allen Zeiten da ist oder wieder möglich ist« (F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 5, S. 307, 302), ließe sich durch solche Hinweise, den Aufweis der Mechanismen, durch die gerade die Überwindung des Gewaltverbots als lustvoll, als »verlockende Option« (L. Ellrich, *Folter als Modell. Diskurse und Differenzen*, in: P. Burschel u.a. (Hrsg.), *Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter*, Köln u.a. 2000. S. 27-66, hier 65) erfahren werden kann, wie Ellrich in bezug auf die Folter einigermaßen fahrlässig formuliert, und eine genaue Untersuchung tatsächlicher Kulturen der Grausamkeit zumindest relativieren.

⁵⁹ K.D. Craig, *Emotional aspects of pain*, in: R. Melzack, P.D. Wall (Hrsg.), *Textbook of pain*, a.a.O., S. 261-274, hier 269.

⁶⁰ Vgl. M. Zborowski, *Cultural components in responses to pain*, in: *Journal of social issues* 8 (1952), S. 16-30.

ihre Probanden noch relativ ähnlichen Milieus entstammen – Iren, Italiener, Juden und »Old Americans« in den USA –, und ethnologische Untersuchungen treffen auf Extreme wie diejenige von Kulturen, in denen jedwede Form des Schmerzausdrucks verpönt ist und der Einzelne beweisen muß, »dass die für einen Schmerzreiz in seiner Kultur festgelegte Bedeutungsnorm sein Verhalten stärker beeinflusst als die jedem Lebewesen eigenen biologischen, automatisierten Abwehrreaktionen, wie sie für Zuschauer außen sichtbar wären«⁶¹. Auch ohne den kulturellen Anpassungsdruck der Initiation läßt sich ähnliches bei chronisch Schmerzkranken beobachten. Jackson berichtet von den Patienten einer Schmerzklinik, bei denen sowohl der verbale als auch der körperliche Ausdruck beinahe vollständig fehlt, obwohl sie ausnahmslos ständig starke Schmerzen haben. Dafür werden im wesentlichen zwei Begründungen gegeben: »You know because you're feeling it yourself« und »it's really not accepted«⁶². Beide Aussagen verdeutlichen, wie der Ausdruck über das Wechselspiel von Appell und Reaktion geformt wird: Abgesehen von der Frage, ob und in welchem Grade ein solcher Ausdruck gesellschaftlich zugelassen ist, hat er offenbar die Funktion der »validation«⁶³, also der intersubjektiven Bestätigung und Anerkennung des eigenen Erlebens, und der Bitte um Hilfe. Wenn diese beiden Motive ins Leere laufen, kann die soziale Ächtung des Schmerzausdrucks offenbar auch ohne einen intensiven Prozeß der Initiation ihre Wirkung entfalten. Die »Schmerzarbeit«⁶⁴, von der Weizsäcker spricht, beschränkt sich nicht auf den persönlichen Umgang mit dem eigenen Leiden, sondern ist zumindest zum Teil ein kollektives Unterfangen, das am eigenen Leibe vollzogen wird.

Auch wenn es klar ist, daß das Unterdrücken noch der biologisch automatisierten Ausdrucksmomente den Schmerz nicht zum Verschwinden bringt, kann doch davon ausgegangen werden, daß es ihn massiv verändert. Hier wäre nochmal an Schelers Beobachtung zu erinnern, daß es einen großen Unterschied macht, ob der Schmerz erlitten, ertragen, geduldet oder genossen wird⁶⁵, ob ich ihn in mir einschließe oder ihn wie ein Yogi, der Untersuchungen zufolge willentlichen Einfluß auf die Struktur

⁶¹ J. Engel, S.O. Hoffmann, Transkulturelle Aspekte des Schmerzerlebens, in: U.T. Egle u.a. (Hrsg.), Handbuch chronischer Schmerz, a.a.O., S. 17-25, hier 23.

⁶² Äußerungen von Patienten, zit. bei J. Jackson, Chronic pain and the tension between the body as subject and object, in: T.J. Csordas (Hrsg.), Embodiment and experience. The existential ground of culture and self, Cambridge 1994. S. 201-228, hier 218f.

⁶³ Ebd., S. 219.

⁶⁴ V. v. Weizsäcker, Die Schmerzen, a.a.O., S. 327 (Hervorh. d. Autors).

⁶⁵ Vgl. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, a.a.O., S. 261

seiner Gehirnaktivität ausübt, einfach nicht mitmache⁶⁶; Scheler hatte hier treffend von unterschiedlichen Weisen nicht bloß des Ausdrucks, sondern des Fühlens gesprochen. Um den Schmerz Ausdruck oder gar den Schmerz selbst zu tilgen, muß Arbeit aufgewandt werden, und der eingekapselte Schmerz kann kaum als paradigmatisch für die Erfahrung des Schmerzes insgesamt gelten. Der so bearbeitete Schmerz ist auf eine Weise »innen«, wie es der unwillkürlich Ausgedrückte nicht ist; inwiefern dies bei chronisch Schmerzkranken vielfach tatsächlich der Fall ist und inwiefern man darüber hinaus, ausgehend von seiner zentripetalen Richtung und seiner Tendenz, alles zu besetzen, trotz allem davon sprechen kann, daß der intensive Schmerz ein Innen konstituiert, wird das nächste Kapitel untersuchen.

Resümierend kann gesagt werden, daß der Schmerz die Negativität, die ihn zum Urbild des »Nichtseinsollenden« macht, nur gewinnt, indem es jemanden – oder vielleicht sollte man »etwas« sagen – gibt, der sich vor etwas zurückzieht bzw. sich dagegenstemmt, der also leidet. Seine Bewegung ist damit Erleiden und Widerstand in eins. Es mag übertrieben sein, ihn als »Leistung des Organismus«⁶⁷ zu beschreiben, wie Achelis es schließlich tut; dennoch ist das Perfide daran, daß letztlich wir selber es sind, die *weg tun*, gerade indem wir uns zurückziehen und Widerstand gegen das Aufgezwungene leisten, denn, wie Wendell festhält, »a major aspect of the painfulness of pain, or I might say the suffering caused by pain, is the desire to get rid of it, to escape from it, to make it stop«⁶⁸. Dabei handelt es sich nicht primär um einen bewußt formulierten Wunsch (auch wenn ein solcher sich fast unvermeidlich anschließt), und die Erfahrung, daß etwas gegen uns ist, gegen das man sein muß bzw. unabweichlich immer schon ist, von der Scarry gesprochen hat, beginnt selbst auf der leiblichen Ebene, wo sie als jene blockierte Flucht- bzw. Rückzugsbewegung auftritt. Der Widerstand, das schiere Dagegensein, ist damit keine bedauerliche Fehlleistung eines schwachen oder verbohrt beharrenden Leidenden, die ihm womöglich als Schuld zugerechnet werden

⁶⁶ Vgl. W. Larbig, Zentrale Schmerzverarbeitung, a.a.O., S. 46f.

⁶⁷ J.D. Achelis, Untersuchungen über die Hautsensibilität. VI. Mitteilung. Zur Theorie des Schmerzes, in: Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen 242 (1939), S. 644-664, hier 664.

⁶⁸ S. Wendell, The rejected body, a.a.O., S. 171; ähnlich Degenaar: »[P]ain is not merely the having of certain sorts of sensations, but also a response to these sensations, a taking up of a certain attitude towards them.« (J.J. Degenaar, Some philosophical considerations on pain, a.a.O., S. 289) Bei aller Nähe zu den genannten Autoren halte ich es doch für falsch, hier von einer »response to these sensations« oder einer »interpretation of sensations« (Wendell) zu sprechen.

könnte, sondern gewissermaßen ein Lebenszeichen: Ein vollkommenes Aufhören dieses Aufbegehrens gegen das verletzende Übermaß ist weniger ein Zeichen von Kraft und Gesundheit als eines des Absterbens.

Die Bewegung des Schmerzes ist damit aber nur in einer wenn auch entscheidenden Hinsicht charakterisiert; zusätzlich dazu hat sie eine je spezifische Verlaufskurve, in der der Schmerz *sich* bewegt. Die Beschreibungen des Schmerzes als bohrend, reißend, dumpf pochend oder scharf stechend mögen Interpretationen sein, die spezifische Qualität selbst aber, an die sich laut Melzacks Feststellung mit derartigen Beschreibungen zwanglos anschließen läßt, hängt nicht von ihnen ab. Daß man es hier mit einem höchst differenzierten Feld zu tun hat, ist einer der Gründe dafür, daß Autoren wie Melzack sich veranlaßt sehen, eher von einer Menge nur gewaltsam unter einen einzigen Begriff zusammenzufassenden Phänomenen auszugehen als von einer einheitlichen Erscheinung.⁶⁹ Die unterschiedlichen dynamischen Gestalten spiegeln konkrete Weisen des Getroffenwerdens, gegenüber denen die eigene Reaktion eher undifferenziert ist. Die Verfestigung des Wovon der Bewegung zu einem Etwas legt sich ausgehend von dieser qualitativen Bestimmtheit besonders nahe: Hier bin wirklich nicht ich es, der sich bohrend bewegt, sondern *es bohrt in mir*. Auch ohne daß es ein wirklich vorhandenes verletzendes Objekt oder eine aufweisbare Verletzung gäbe, ist die Fremdheit des Bohrenden doch noch größer als diejenige des aufgezwungenen Rückzugs.

Die Unterscheidung der Qualität des Affizierenden von der Art des Affiziertwerdens als zweier Bewegungen kommt erst beim über das Plötzliche hinaus anhaltenden Schmerz zum Tragen; sie darf nicht als Restitution des alten Modells von Empfindung und Reaktion verstanden werden, bei dem lediglich die Empfindung dynamisiert wird. Nicht das Bohrende allein ist der Schmerz, sondern es ist das, wozu sich das Wovon des Rückzugs bzw. Zurückgestoßenwerdens verdichtet hat, und erst dieses von etwas Bohrendem Zurückgestoßenwerden, das sich wiederum in bestimmten beobachtbaren Körperbewegungen ausdrückt, ist die komplexe Bewegung des Schmerzempfindens, jener »Schmerzkomplex«, von dem Achelis spricht.⁷⁰ Eine Trennung der beiden Momente läßt sich am ehesten bei Empfindungen von sich allmählich steigender Intensität erfahren: Oben war bereits die Rede davon, daß der Schmerz hier gewissermaßen jenseits der Bestimmtheit auftritt, daß die entsprechende Qua-

⁶⁹ Vgl. R. Melzack, The McGill Pain Questionnaire, a.a.O., S. 278.

⁷⁰ Vgl. J.D. Achelis, Der Schmerz, a.a.O., S. 56ff.

lität also durchaus zuerst für sich wahrgenommen wurde. Buytendijk spricht hier davon, daß »der Augenblick des Schmerzeintritts [...] ziemlich deutlich anzugeben [ist]. Neben dem objektivierbaren Nagen usw. tritt dann das Schmerzhaftige als körperliche Affektion auf.« (ÜS, S. 124f., Hervorh. d. Autors) Den Charakter der »körperlichen Affektion« verkennend, der der Fluchtbewegung selbst eignet, knüpfen die unterschiedlichsten Modelle, die Empfindung und Emotion im Schmerz kategorial voneinander zu trennen versuchen, an jener Unterscheidung der Selbstbewegung des Schmerzes von der eigenen Rückzugsbewegung an.

Als modernes Beispiel kann hier Damasio dienen, der implizit an die klassische Diskussion anschließt, ob es sich beim Schmerz um ein Gefühl oder eine Empfindung handelt. Er unterscheidet »zwischen dem Schmerz an sich, das heißt der Wahrnehmung einer bestimmten Klasse von sensorischen Signalen, und dem Leiden, das heißt der Empfindung, die aus der Wahrnehmung der emotionalen Reaktion auf diese Wahrnehmung erwächst«⁷¹ und nimmt damit letztlich Stumpfs Position ein, der den Schmerz als »Gefühlsempfindung« bezeichnet hatte.⁷² Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Trennung einer primären Empfindung von einer affektiven Reaktion darauf, die sich nun auf neue Ergebnisse der Neurowissenschaften und auf klinische Erfahrungen beruft. Damasio führt das Beispiel eines chronisch Schmerzkranken an, der sich schließlich einer präfrontalen Leukotomie, also einer recht drastischen Gehirnoperation unterzog. Der vorher zutiefst verstörte Mann wirkte nach der Operation, wie Damasio berichtet, völlig normal; seinen Zustand beschrieb er folgendermaßen: »Oh, die Schmerzen sind unverän-

⁷¹ A. Damasio, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München, Leipzig 1995. S. 349 (der Übersetzer wählt für Damasio »feeling« groteskerweise die deutsche »Empfindung« und übersetzt »emotion« mit »Gefühl«. Was hier »Empfindung« heißt, wäre traditionell das, was als »Gefühl« bezeichnet wird, und an diese Terminologie werde auch ich mich im folgenden anschließen). Damasio an William James anschließende Unterscheidung einer als körperlich begriffenen emotionalen Reaktion vom Leiden, das als Wahrnehmung dieser Reaktion verstanden wird, ließe sich mit der oben konstatierten Abhängigkeit des Gefühls von seinem Ausdruck zusammenbringen.

Wie wirksam und gleichzeitig wie unklar das Zweistufenmodell des Schmerzes ist, zeigt auch das Beispiel le Bretons, bei dem sich innerhalb von zwei Sätzen drei unterschiedliche Varianten dieser Stufen finden: Auslöser – Empfindung, körperliche Veränderung – Beurteilung; Empfindung – Erkenntnis/Bewertung (vgl. D. le Breton, *Schmerz. Eine Kulturgeschichte*, a.a.O., S. 126).

⁷² Stumpf spricht von »Gefühlsempfindungen nicht als Empfindungen von Gefühlen, sondern als Empfindungen, die Gefühlen zugrunde liegen und in sonstigen nahen Beziehungen zu Gefühlen stehen«, meint aber gleichzeitig, »daß der Schmerz und die körperliche Lust in jener angeblich nur zugrundeliegenden Sinnesempfindung schon durchaus komplett gegeben sind« (C. Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig 1928. S. 68, 70).

dert, aber ich fühle mich jetzt gut, vielen Dank.«⁷³ An diese Selbstbeschreibung, die sich in Berichten leukotomierter Patienten immer wieder findet, schließt Damasio an, wenn er die reduzierte Empfindung als »Schmerz an sich« bezeichnet.

Die Aussage des Patienten scheint nun aber einen eklatanten Widerspruch zu beinhalten: Die unerträglichen Schmerzen, die ihm ein geregeltes Leben unmöglich machten, seien gleichgeblieben, aber er fühle sich gut, sagt er. Nun ist es aber gerade der aversive Charakter, der den Schmerz zum Schmerz macht, seine Negativität, wie es in Anlehnung an Adorno genannt wurde, und es wird eben diese Negativität gewesen sein, die dem zitierten Patienten sein Leben so unerträglich gemacht hat. Was ist es also, das unverändert geblieben ist? Damasio spricht mentalistisch von der »Vorstellung der lokalen Veränderung in der vom Trigeminierv versorgten Körperregion«⁷⁴, also der neutralen Wahrnehmung einer physischen Veränderung. Es kann nicht recht überzeugen, diese Wahrnehmung als den eigentlichen Schmerz zu begreifen; will man den beschriebenen Fall dennoch ernstnehmen, so muß er auf andere Weise interpretiert werden.

Bei der Betrachtung des Zustandes des Patienten vor und nach der Operation ist es in erster Linie die gravierende *Veränderung* und nicht die Kontinuität, die auffällt und auf die es für alle Beteiligten ankommt. Seine eigene Aussage ist hier zumindest cum grano salis zu nehmen: Es gibt offenbar etwas, eine bestimmte Qualität der Erfahrung, die sich erhalten hat; dies mag jenes sich an mir Bewegende sein, von dem oben die Rede war. Was offensichtlich fehlt, ist die erzwungene eigene Rückzugsbewegung, die als untrennbar damit verbunden erschien, und das, was der Patient noch erfährt, tut nicht mehr weh. Von der Frage einmal abgesehen, wie sinnvoll es ist, das theoretische Modell des Schmerzes an einen solchen Fall zu orientieren, erscheint es weit treffender, davon zu sprechen, daß der Schmerz verschwunden ist und etwas anderes zurückgeblieben. Selbst wenn man dieses Etwas noch als Schmerz bezeichnen möchte, so ist es doch sicherlich nicht jener Schmerz, wegen dem sich der Patient jenem drastischen Eingriff hat unterziehen lassen. Gerade hier wird offensichtlich, daß erst das, was Damasio als Reaktion auf den Schmerz bezeichnet, ihn zu dem macht, was er ist. Von einer für sich beobachtbaren, mehr oder weniger differenzierten Wahrnehmung einer Zustandsverän-

⁷³ A. Damasio, Descartes' Irrtum, a.a.O., S. 350.

⁷⁴ Ebd.

derung von Körpergewebe kann im Empfinden des Schmerzes in der Regel keine Rede sein.

Dennoch setzen nicht nur die radikale Lösung der Leukotomie, sondern die unterschiedlichsten Therapieformen an der blockierten Fluchtbewegung an und versuchen, dieses Moment des Widerstandes zu minimieren. Zwar steht es offensichtlich nicht im eigenen Belieben, die Bewegung des Schmerzes schlicht zu unterlassen, der eigene Anteil daran aber kann in Grenzen gehalten werden, ohne daß dabei ein der Alltagserfahrung vollkommen fremder Schmerz, der nicht weh tut, hervorgebracht werden könnte.⁷⁵ Wendell gibt eine treffende Beschreibung einer solchen Technik, wenn sie von dem Versuch spricht, »to relax into it«⁷⁶: Die Entspannung in den Schmerz hinein kehrt die Richtung des krampfhaft versuchten Rückzugs um, gibt den Versuch auf, ihn mit aller Kraft auf Distanz zu halten und erreicht eben dadurch eine Milderung. Entsprechend bezeichnet Buytendijk Yoga und autogenes Training hier als »das somatische Äquivalent der Gelassenheit« (ÜS, S. 58). Auch wenn die Fluchtbewegung selbst eine leibliche, nicht bewußt vollzogene ist, steht sie doch der Einflußnahme in die eine oder andere Richtung offen: Sie kann maßlos verstärkt werden, wenn sie in der bewußten Auseinandersetzung noch einmal nachvollzogen wird, man also das implizite Nein des Schmerzes sozusagen noch einmal ausdrücklich und mit aller Kraft ausspricht und sich entsprechend verhält, und sie kann über aktive Entspannung gelindert werden. Dabei ist letztere eben keine Isolierung einer ohnehin vorliegenden, für sich bestehenden Komponente des Schmerzes, sondern muß als Versuch der Veränderung des gesamten Erlebens verstanden werden, die sich einer neutralen Kenntnisnahme der Selbstbewegung des Schmerzes bestenfalls annähern kann.

⁷⁵ »Entspannungsverfahren sind die weitaus am häufigsten verwendeten und wohl auch wichtigsten und wirksamsten Techniken der psychologischen Schmerzbehandlung.« (H.P. Rehfisch, H.-D. Basler, Entspannung und Imagination, in: H.-D. Basler u.a. (Hrsg.), Psychologische Schmerztherapie, Berlin u.a. ³1996. S. 551-576, hier 551). Die Charakterisierung körperlicher Entspannung als psychologische Behandlungsmethode zeigt, daß auch bei eher integrativen Ansätzen in der Medizin die Unterscheidung von physischen Vorgängen und psychologischen Reaktionen aufrechterhalten wird, und gleichzeitig, wie problematisch diese Unterscheidung ist.

⁷⁶ S. Wendell, *The rejected body*, a.a.O., S. 172. Irritierenderweise schließt sie hier allerdings ein konstruktivistisches Verständnis von Schmerz an und nennt das, was hier als Fluchtbewegung konzeptualisiert wurde, eine »Interpretation der Empfindung« (S. Wendell, *Der verworfene Körper* (Interview, gef. von Silvia Stoller), in: *Journal Phänomenologie* 19 (2003), S. 49-56, hier 52), die zwar tief verankert, aber dennoch ansozialisiert und nur daher veränderbar sei. Was in bezug auf Behinderung treffend und produktiv sein mag, erscheint beim Schmerz doch einigermaßen unplausibel. Die Möglichkeit der Einwirkung läßt sich jedenfalls auch ohne diese Zuspitzung denken.

Ein literarisches Beispiel hierfür findet sich in Valéry's *Monsieur Teste*, der sich in einen weitgehend neutralen Beobachter seines eigenen Körpers zu verwandeln versucht. Er hält so die Rückzugsbewegung – den »Widerstand des Bewußtseins gegen eine lokale Disposition des Körpers«⁷⁷, wie Valéry in großer Nähe zu Damasio formuliert – und damit das Wehtun im eigentlichen Sinne an und erhält neutralisierte visuelle und quasi musikalische Figuren, die kaum mehr als Schmerz anzusprechen sind: »[I]ch spüre Schmerzzonen, Ringe, Pole, ganze Büschel von Schmerzen.« »Es gibt dumpfe und schrille Schmerzen, Andante-Passagen und Furiosi, ausgehaltene Töne, Fermaten, und Arpeggi, Übergänge – plötzliche Stille, usw...«⁷⁸ Valéry ist deutlich bewußt, daß diese Ausführungen nur bedingt als Beschreibungen der Erfahrung von Schmerzen verstanden werden können, weil sie das Moment des Getroffenseins und des vergeblichen Rückzugs kappen und den Schmerz so in eine »Empfindung ohne Leid«⁷⁹, eine bloße, wenn auch in sich hochdifferenzierte Gestalt zu verwandeln versuchen; was aber auch Teste nicht ausschalten kann, ist die obsessive Konzentration auf den Schmerz. Starobinski zitiert in diesem Zusammenhang einen Brief Freuds an Wilhelm Fließ, der ein realistischeres Bild als die literarische Figur Teste zeichnet: »Ich habe gelernt, daß es hier ein Empfindungsgebiet gibt, so reich und mannigfaltig in seinen Elementen und Zusammensetzungen wie das der Töne oder Farben, indes ist wenig Aussicht, dieses Empfindungsmaterial in ähnlicher Weise zu verwerten; es tut zu weh.«⁸⁰

Das Wehtun verhindert, daß der Formenreichtum der reinen Empfindung je in Reinform zu haben sein wird; eine vollständige Neutralisierung wird nur mit massiven chirurgischen oder chemischen Eingriffen erreicht werden können, die aber, wie Damasio selbst anmerkt, unerwünschte, vom hier Ausgeführten her aber nicht weiter überraschende Nebeneffekte haben: Sie führen zu einer »Abstumpfung von Gefühl und Empfinden«⁸¹, beeinträchtigen also die Möglichkeit, sich zur Welt zu verhalten, was beinhaltet, von ihr im vollen Sinne affiziert zu werden. Damasio's »Schmerz an sich« stellt sich letztlich als pathologische Erscheinung her-

⁷⁷ P. Valéry, *Monsieur Teste*, Frankfurt M., Leipzig 1992. S. 74.

⁷⁸ Ebd., S. 23; 74.

⁷⁹ Ebd. In seiner Annahme, daß die Bildung einer »klaren und deutlichen Idee« eines Affektes, also seine Objektivierung, ihn gleichsam neutralisiert, ist Teste Spinozist: »Ein Affekt ist also umsomehr in unserer Gewalt und die Seele leidet umsoweniger von ihm, je bekannter er uns ist.« (B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg 1994. S. 267).

⁸⁰ Zit. bei J. Starobinski, *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, Konstanz 1987. S. 106.

⁸¹ A. Damasio, *Descartes' Irrtum*, a.a.O., S. 372 (Fn. 7).

aus, die herzustellen man wenn überhaupt nur in Extremfällen versuchen wird, in denen keine Alternative mehr zur Verfügung steht. Insgesamt ist einmal mehr Buytendijk zuzustimmen: »Die innere Bewegung und die sich aus ihr ergebende sichtbare Reaktion sind für die Qualität und Intensität des Schmerzes selber ein konstituierendes Element und erfolgen genauso zwangsläufig wie der Sinneseindruck selber.« (ÜS, S.120) Statt diese Erfahrung ausgehend von den neurophysiologischen Erkenntnissen und Modellen, von pathologischen Fällen oder von einer kategorialen Trennung verlangenden Psychologie zu zerspalten, ist es angemessener, die Einheitlichkeit der Erfahrung als Ausgangs- und Bezugspunkt jeder Erklärung anzuerkennen.

Eine Form der therapeutischen Intervention, die gerade in bezug auf das hier dargestellte Modell des Schmerzes als Empfinden interessant ist, ist die Musiktherapie. Tatsächlich findet sich, wie Müller-Busch zeigt, beinahe keine Epoche und kein kultureller Raum, in dem die Musik nicht in irgendeiner Weise als Therapeutikum bei Schmerzen angewandt worden wäre.⁸² Ausgehend von unserer Vorlage kann eine Deutung dessen versucht werden, wie eine systematische therapeutische Anwendung der Musik hier funktionieren könnte: Sowohl der Schmerz als auch die gehörte Musik finden primär (Schmerz) bzw. auch (Musik) auf der Ebene des Empfindens bzw. der Vitalitätsaffekte statt; auch anatomisch läßt sich eine Parallele feststellen.⁸³ Die Struktur des Empfindens von Schmerz beinhaltet immer ein Moment von Fixierung, indem sie das Empfinden dominiert und so dessen ständigen Fluß ins Stocken bringt; das gilt in be-

⁸² Vgl. H.C. Müller-Busch, Schmerz und Musik. Musiktherapie bei Patienten mit chronischen Schmerzen, Stuttgart u.a. 1997. S. 1f.

⁸³ Zuckerkandl spricht in seinem Versuch, die *Wirklichkeit der Musik* zu beschreiben, treffen von einem »dritten Schauplatz« einer Bewegung, die weder diejenige von Körpern im Raum noch diejenige eines seelischen Innenlebens ist (vgl. V. Zuckerkandl, Die Wirklichkeit der Musik, Zürich 1963. S. 137ff.). Die spekulative These über den tönenden Kern des Universums, die er damit schließlich verbindet, muß man nicht mitmachen, um festzuhalten, daß es diesseits der differenzierten Rezeption eine Ebene des elementaren Erfäßtwerdens gibt, die nicht zu einer reinen Wahrnehmung für sich bestehender Strukturen rationalisiert werden kann. Für Zuckerkandl ist dies das Hören von Musik als solches. Zur Anatomie bemerken Müller-Busch und Hoffmann: »Die engen anatomischen Verbindungen zwischen den Strukturen, die bei der Schmerzwahrnehmung, und denen, die beim Musikerleben aktiviert werden, machen es wahrscheinlich, daß durch akustische Reize und Musik das Schmerzerleben in vielfältiger Weise modifiziert wird, wobei Rhythmus, Tempo und Lautstärke die wesentlichen musikalischen Elemente sind, durch die eine Veränderung des Schmerzerlebens bewirkt wird.« (H.C. Müller-Busch, P. Hoffmann, Aktive Musiktherapie bei chronischen Schmerzen. Eine prospektive Untersuchung, in: Schmerz 11 (1997), S. 91-100, hier 97)

sonderem Maße für chronische Schmerzen: »Es wirkt so, als ob die Entwicklungen, die mit der Chronifizierung einhergehen, den Menschen aus einer möglichen Vielfalt an Verhaltens- und Erlebensmöglichkeiten zu einer Erstarrung und ›Unbelebtheit‹ bringen.«⁸⁴ Die Musik kann genau auf dieser Ebene modulierend eingreifen, die Fixierung teilweise auflösen und die alles beherrschende blockierte Fluchtbewegung so in neue Beweglichkeit überführen. Während dies bereits für die bloß passive Rezeption zutrifft, gilt es noch stärker für die aktive Hervorbringung von Musik und dort insbesondere für das Singen, an dem schon rein physiologisch der ganze Körper beteiligt ist und das eine starke affektive Komponente hat.⁸⁵ Der gezielte Gebrauch der Stimme setzt an eben dem Organ an, dessen sich der primäre Schmerzausdruck bediente, und kann so nicht nur über eine Modulation der rezeptiven Seite des Empfindens, sondern auch der Ausdrucksdimension auf die Erfahrung einwirken. Der weitgehend verstummte Kranke wird nicht zum Schreien, sondern zum Singen gebracht, und wenn schon der stimmliche Ausdruck im Schrei selbst eine Art begrenzter Verflüssigung der blockierten Bewegung ist, so wird diese Ausdrucksdimension hier nicht lediglich restituiert, sondern gestaltet, was neue Möglichkeiten eröffnet.

Die Musik hat den Vorteil, weder auf lokale chemische oder chirurgische Intervention noch auf ein sprachvermitteltes Verstehen zurückgreifen zu müssen, sondern unmittelbar in der Sphäre ansetzen zu können, in der der Schmerz erlebt wird. Musikrezeption und -produktion können diese Sphäre genausowenig wie der Schmerz ganz hinter sich lassen, sind aber anders als dieser nicht auf sie beschränkt und stehen so der ausdrücklichen Gestaltung offen. Man könnte sagen, daß, während diese Gestaltung auf der Ebene der Wahrnehmung oder gar der hochdifferenzierten geistigen Konstruktion liegen kann, der affektive Überschuß jeder Musik eben das ist, was die Wirksamkeit der Musiktherapie ausmacht. Dieser Überschuß ist als »emotionale Wirkung« nur sehr ungenügend beschrieben und kann produktiver in Merleau-Pontys Sinne als Empfinden interpretiert werden. Die therapeutisch eingesetzte Musik ist keine Spra-

⁸⁴ P. Hoffmann, Musiktherapie bei chronischen Schmerzen, in: D. Aldridge (Hrsg.), *Kairos II. Beiträge zur Musiktherapie in der Medizin*, Bern 1998, S. 64-71, hier 70.

⁸⁵ »Dabei signalisiert der Schmerz ein Problem, das sich für den bzw. die Betroffenen auf verschiedenen Ebenen manifestiert, während Musik in einem umfassenden Sinn als Impuls für mögliche regulatorische Prozesse angesehen wird.« (H.C. Müller-Busch, P. Hoffmann, *Aktive Musiktherapie bei chronischen Schmerzen*, a.a.O., S. 98; zum Singen vgl. ebd., S. 99).

che des Gefühls, sondern eine Modulation des Empfindens, die dem Schmerz unmittelbar zu Leibe rücken kann.

4. Wahrnehmung

Merleau-Ponty hatte den primären Kontakt mit der Welt, den er als Empfinden bezeichnet, als nur indirekt, nämlich retrospektiv oder archäologisch, über die Beobachtung pathologischer Fälle oder im Versuch einer Rekonstruktion der frühkindlichen Erfahrung zugänglich verstanden. Wir leben nicht im Empfinden, sondern haben es immer schon in Richtung eines handelnden und wahrnehmenden Umgangs mit der Welt verlassen. Nun hat sich die bisherige Beschreibung des Schmerzes ausschließlich auf der Ebene dieses Empfindens gehalten, ohne jener Nachträglichkeit Rechnung zu tragen, als verharrete der Schmerz auf dieser Ebene; in der Tat scheint es zumindest teilweise so zu sein. Entsprechend wurden auch in den vorangegangenen beiden Abschnitten keine Unterscheidungen nach der Ursache des Schmerzes getroffen, wo die Erfahrung selbst diese noch nicht macht.

Hier ließe sich auch Achelis anführen, der zum Fall extremer Schmerzen schreibt: »Es gibt da keine Außenwelt und damit auch kein subjektives Erleben, Subjekt und Objekt sind zu einer Einheit verschmolzen. Im gleichen Moment, wo neben dem Schmerz Außenwelt erlebt wird, ist sie dinghaft gegliedert.«⁸⁶ Mit dem Empfinden verfügen wir über ein Modell, mit dem auch diesseits der dinghaft gegliederten »Außenwelt« von einem Weltbezug gesprochen werden kann, der nicht in undifferenzierter Einheit aufgeht, der aber auch keinen Bezug von Subjekten auf Objekte bezeichnet, sondern ein Geschehen des Getroffenseins ohne ausdifferenzierte Akteure. Der vollständige Ausfall des gegliederten Erlebens der Welt ist dennoch ein Grenzfall, der selten und auch dann nur momenthaft erreicht werden wird, und auch wenn der Schmerz den Betroffenen auf die Ebene des Empfindens zurückwirft, wird die Wahrnehmung dadurch nicht dauerhaft ausgeschaltet. Diesseits des vollständigen Selbst- und Weltverlustes bewegt sich der an Schmerzen Leidende ständig auf der Kippe zwischen diesen beiden Ebenen, indem der Schmerz sich nicht wie eine vage visuelle Empfindung in ein Wahrgenommenes auflösen läßt, aber auch nicht genug Kraft hat, das Erleben insgesamt in einer Welt ohne Dinge festzuhalten. Der Grad der Lokalisierbarkeit, der in hohem

⁸⁶ J.D. Achelis, *Der Schmerz*, a.a.O., S. 55.

Maße schwankt, kann als Index dafür gelten, wie sehr eine gegliederte Wahrnehmungswelt neben dem Empfinden des Schmerzes bestehen bleibt, innerhalb derer der Schmerz als einzelnes Vorkommnis, als Gestalt in einem Feld der Körperwahrnehmung aufgefaßt werden kann. Je vollständiger der Rückfall ins Empfinden, desto mehr verliert sich diese Möglichkeit.⁸⁷ Die Lokalisierung selbst liegt auf der Schwelle zwischen einer unmittelbar spürbaren Verortung des Schmerzes im Körperschema und einem ausdrücklichen Bezug, der den Schmerz »sucht«, um ihn sozusagen fühlend zu fassen zu bekommen. Die Unterscheidung der Ebenen des Empfindens und des Wahrnehmens entspricht hier genau derjenigen zwischen dem, was *im*, und dem, was *am* Schmerz erfahren wird, und diesseits des vollkommenen Zusammenbruchs wird man immer versuchen, sich auf ihn lokalisierend und objektivierend zu beziehen; die intentionale Wahrnehmung ist, wie hier ganz besonders deutlich wird, eine vorwegnehmende Beantwortung der Wasfrage.

Husserl hatte in bezug auf diesen Übergang formuliert, daß der Schmerz »Anhalt« zu einer intentionalen Auffassung gebe, und tatsächlich trifft diese Rede den Vorgang recht genau. Daß der Schmerz dies offenbar auf andere Weise tut als die überstrapazierte Rotempfindung, wurde bereits festgehalten, noch nicht aber, auf welche Weise er denn nun als Anhalt fungiert. Husserls Beispiel war aus naheliegenden Gründen das einer Verletzung, in der ein verletzendes Ding und ein verletztes Körperteil ausgemacht werden konnten. Ist der Schmerz damit gebannt?

Weder mit Husserls noch mit Merleau-Pontys Modell von Intentionalität wird man dies behaupten wollen. Der Schmerz als Empfindung wird zwar »auf Gegenständliches bezogen«, wie Husserl formuliert hatte (Hua XIX/I, S. 406), aber nicht selbst als Eigenschaft eines Gegenstandes aufgefaßt, wie Achelis zu recht bemerkt hatte.⁸⁸ Auch kann keine Rede davon sein, daß das noch undifferenzierte Empfinden des Schmerzes sich selbst in ein Objekt bzw. das leibliche Involviertsein mit einem Ding ausdifferenziert und bestenfalls als Überschuß Spuren in der Erfahrung hinterläßt, wie man es mit Merleau-Ponty sagen müßte. Anders als für die Hyle der Intentionalität bedarf es keiner methodischen Blickwendung, um den Schmerz weiterhin zu bemerken, und anders als das Empfinden von Farben findet er sich keineswegs an den Rändern der Erfahrung, sondern in deren Zentrum. Während der affizierende Charakter der Far-

⁸⁷ Achelis kategorisiert Schmerzen danach, wie gut sie lokalisiert sind und wie sehr die gesamte Person in sie involviert ist, wobei Lokalisation immer auch Eingrenzung und klarere Lokalisiertheit insofern geringeres Betroffensein impliziert (vgl. ebd., S. 43ff.).

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 38.

bempfindung, der bei den Kleinhirnkranken so deutlich war, in der »normalen«, integrierten und differenzierten Erfahrung weitgehend verschwindet, bleibt derjenige des Schmerzes beinahe unverändert erhalten.

Aber doch nur beinahe: Offenbar ist es höchst bedeutsam, zu erfahren, was im Sinne weltlicher Vorgänge passiert ist, also etwas über die Ursache des Schmerzes herauszufinden. Wenn er nicht durch übergroße Intensität weiterhin alles besetzt, kann damit tatsächlich eine gewisse Beruhigung eintreten: Mit der Erkenntnis, daß es eine Scherbe war, in die ich getreten bin, ist der Beschäftigung mit dem Schmerz zumindest in dieser Hinsicht ein Ende gesetzt. Wie bedeutsam eine solche Beantwortung der Wasfrage ist, zeigt sich in den Fällen, in denen die Antwort ausfällt, indem die Wahrnehmung ins Leere läuft, es nichts zu sehen, zu hören, zu tasten gibt und der Schmerz dennoch anhält.⁸⁹ Nun kommt voll zur Geltung, was Leder als »hermeneutical moment«⁹⁰ des Schmerzes bezeichnet: die unausgesetzte Suche nach einer Bedeutung, von der die Frage nach der Ursache einen wesentlichen Teil ausmacht. Diese hermeneutische Dimension hängt mit zwei Eigenschaften des Schmerzes zusammen: seinem Verharren auf der Ebene des Empfindens, das für sich genommen schon eine irritierende Anomalie darstellt, und der Dringlichkeit, die mit ihm verbunden ist und durch keinen Vollzug gemildert werden kann. Die Interpretationsarbeit, die sich an anhaltende Schmerzen anschließt, kann als Fortsetzung der sich nie vollendenden Bewegung des Schmerzes auf einer anderen Ebene verstanden werden. Die beiden großen Fragen, die hier gestellt werden, sind die nach dem Was und die nach dem Warum. Im Zusammenhang mit der Wasfrage, um die es hier vor allem gehen soll, kann auch auf Scarrys Beobachtung der *language of agency* eingegangen werden, für die eine systematische Begründung noch aussteht.

Scarry selbst schwankt dazwischen, die *language of agency* als kontingentes Metaphernreservoir oder als unmittelbaren Bestandteil der Erfahrung selbst zu begreifen; unscharfe Beschreibungen wie die, der Schmerz sei die »Wahrnehmung jenes ›etwas‹, das sich gegen uns stellt, eines Etwas, das zugleich in uns und außerhalb von uns ist« (KS, S. 80), zeigen deutlich, daß ihr ein systematischer Zugriff auf die beobachteten Phänomene fehlt. Als Etwas, das zugleich innen und außen ist, muß der

⁸⁹ Die Fälle, in denen die Wahrnehmung den Betroffenen darüber aufklärt, daß es sich um die absichtlich von einem anderen zugefügte Verletzung handelt, die schmerzt, wirken freilich auf ganz andere Weise verstörend als das Ausbleiben einer Antwort; vgl. dazu Kap. IV.3).

⁹⁰ D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 178.

Schmerz für ein theoretisches Modell erscheinen, das auf die Alternativen zwischen Objekten und Empfindungen und zwischen unmittelbarer Wahrnehmung und sprachlicher Interpretation festgelegt ist und mit diesen Kategorien nun ein Phänomen zu erfassen versucht, das sich ihnen offensichtlich entzieht. Wenn es um den Versuch einer Begründung für die Wahl der *language of agency* geht, wird die kategoriale Wand denn auch wieder hochgezogen: Wenn der Schmerz metaphorisch beschrieben wird, so Scarry, »beginnt er sich zu externalisieren, sich zu objektivieren und macht auf diese Weise mitteilbar, was ursprünglich ein inneres, nicht mitteilbares Erleben war« (KS, S. 29)⁹¹. Mit dem Modell des Schmerzes als Empfinden kann dem eine andere Deutung entgegengesetzt werden.

Bereits auf der Ebene der unmittelbaren Erfahrung liegt in der Selbstbewegung des Schmerzes eine qualitative Bestimmtheit, die seine Beschreibung als bohrend, stechend etc. beinahe zu erzwingen scheint. Die *language of agency* kann sich an diese Bestimmtheit anschließen, die fehlende Wahrnehmung substituieren und das Empfinden entsprechend beeinflussen. Eher als eine ausdrückliche Interpretation ist sie eine *Erfahrung am Schmerz*. Der Impetus scheint hier primär derjenige zu sein, ein zwar in deutlicher Schärfe wahrnehmbares, aber als Bewegung unklares Geschehen zu vereindeutigen, indem implizit zwischen einem Akteur und einem Erleidenden unterschieden wird, die klar voneinander getrennt sind. Indem die Wahrnehmung als vorgängige Antwort ausfällt, wird die Wasfrage hier überhaupt erst gestellt.

Wenn die Rede davon ist, daß »es bohrt«, so hat dies eine augenfällige Plausibilität, da nicht ich es bin, der handelt, hält sich aber noch diesseits der ausdrücklichen Setzung einer handelnden Instanz. Man mag bereits diese Rede als metaphorisch bezeichnen, da sie auf das Bild des tatsächlichen Vorgangs des Bohrens zurückgreift, aber es wäre ein Mißverständnis, diesen Rückgriff primär als Versuch zu verstehen, die Erfahrung nach außen zu holen. Die natürliche Richtung der Erfahrung liegt in einer Gerinnung der Pole der Bewegung des Empfindens zu klar identifizierbaren Instanzen, und in Ermangelung einer tatsächlich wahrnehmbaren Ursache wird dies durch jenes »es bohrt« ersetzt, das sich auf der Schwelle zwischen Empfinden und sprachlicher Beschreibung hält, indem es als Beschreibung einer sozusagen virtuellen Wahrnehmung ein-

⁹¹ Bisweilen taucht auch noch ein mit diesem traditionellen Modell unvereinbare Vorstellung des Schmerzes *als Sprache* auf, die allerdings nicht systematisch verfolgt wird. Was es bedeuten könnte, daß »die ›Sprache der physischen Schmerzen‹ als die ›Sprache der physischen Empfindung‹ schlechthin verstanden werden« kann (KS, S. 532, Fn. 8), bleibt vollkommen offen.

tritt. Als Objektivierung kann die Rede vom bohrenden Schmerz tatsächlich verstanden werden, aber nicht im Sinne einer Verlagerung eines inneren Datums oder Ereignisses nach außen, sondern als Verfestigung und Vereindeutigung eines noch undifferenzierten Empfindens, das aber bereits welthaltig ist. Daß es einer solchen Differenzierung und Verfestigung bedarf, um das Empfinden über die ausdruckshafte Kommunikation mit der Welt auf die Ebene sprachlicher Mitteilung zu erheben, kann auch mit Merleau-Ponty festgehalten werden. Als wirklich anerkannt und in gewisser Weise verstanden wird der Schmerz des Anderen aber bereits in seinem unartikulierten Schrei.⁹²

Weder wird der bohrende Schmerz tatsächlich von einem Bohrer verursacht, noch ist Schmerz ein Attribut des Bohrers, aber eine in beide Richtungen wirkende Übertragung läßt es schließlich so erscheinen. Die selbstverständliche Kopplung von Schmerzen mit sie potentiell, hypothetisch oder tatsächlich verursachenden Gegenständen ist so stark, daß umgekehrt diese selbst »schmerzhaften« Charakter gewinnen können. Scarry zitiert Autoren wie Walzer und Wittgenstein, um dies zu belegen; Walzer etwa bemerkt, er könne sich »unendlichen Schmerz nicht vorstellen, ohne dabei an Peitschen und Skorpione, an glühende Eisen und andere Menschen zu denken« (zit. in KS, S. 30); Wittgenstein entwirft das Bild einer Pflanze, deren bei Berührung starke Schmerzen auslösende Blätter wir als mit »Schmerzflecken« bedeckt bezeichnen würden.⁹³ Über eine Kampagne von amnesty international, die ein Folterwerkzeug abbildete, wird gesagt, daß sie »einen Aufschrei der Empörung gegen die Verletzungen auslöste, die mit diesem Gegenstand zugefügt werden konnten« (KS, S. 31). Die Feststellung, Schmerz sei niemals die Eigenschaft eines Gegenstandes, muß offenbar relativiert werden: Sicherlich wird der Schmerz im Augenblick, in dem er verspürt wird, nicht einem Gegenstand zugeschlagen werden, sei es auch demjenigen, der ihn offensichtlich auslöst; dennoch gehen Waffe und Schmerz eine derart enge Verbindung ein, daß jene unmittelbar *als schmerzhaft* wahrgenommen wird, wie bereits im vorigen Kapitel mit Husserl festgehalten werden konnte. Es handelt sich dabei um ein, wie man mit Adorno sagen könnte, innerviertes Wissen, bei dem der bloße Anblick der Sache eine körperliche Reaktion auslöst.

⁹² Ein solches Bild der Mitteilbarkeit des Empfindens von Schmerzen mag ein wenig zu optimistisch wirken; das folgende Kapitel wird dieses Thema noch einmal unter dem Gesichtspunkt seiner sprachzerstörenden und isolierenden Kraft in den Blick nehmen.

⁹³ Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a.a.O., S. 379.

Noch über diese Verfestigung hinaus geht die Auffassung nicht der Ursache, sondern des Schmerzes selbst als Fremdkörper, wie sie Scarry beschreibt. Nach der Waffe und der Verletzung gewinnt nun noch der Schmerz gegenständlichen Charakter, indem das Bohren als solches als fremd abgespalten und als wühlendes Tier, »a demon, a monster, something very horro, horrible lurking around banging the insides of my body«⁹⁴, beschrieben wird. Diese Objektivierung ist instabil, da die Neutralisierung oder zumindest größere Kontrolle über den Schmerz, die sie erreichen soll, kaum gelingen kann: Der Schmerz ist eben keine für sich bestehende Entität, von der man sich zurückziehen könnte, sondern der Rückzug konstituiert ihn wesentlich mit; Wendell hatte ihn als das eigentlich Schmerzhaft bezeichnet. Die Abspaltung des in sich dynamischen Geschehens verlängert und konsolidiert die ohnehin vollzogene Rückzugs- und Abstoßungsbewegung, während es doch vielmehr darum ginge, diese zu unterbrechen oder zumindest abzumildern, und liefert den Betroffenen jenem unkontrollierbaren Dämon endgültig aus. Diese Einkapselung und Objektivierung des Schmerzes inklusive des eigenen Anteils daran als Fremdkörper, die sich der Möglichkeit begibt, am eigenen Mitvollzug anzusetzen, darf freilich nicht in ein selbstverschuldetes Einverständnis umgemünzt werden; eine solche, für die Außenstehenden bequeme Deutung verißt den aufgezungenen Charakter auch dieses Mitvollzuges.

Die letzte Konsequenz der language of agency bestünde darin, zusätzlich zu Waffe und Verletzung einen Täter zu imaginieren, so wie auch Walzer als letzte Assoziation »andere Menschen« nennt. Damit geht die Auseinandersetzung in moralische Kategorien über: »Wir wissen wohl, daß es böse Schmerzen gibt, aber es will uns nicht in den Sinn, daß ein Etwas oder ein Es ein Böses sein soll; es will uns wohl in den Sinn, daß Jemand böse ist.«⁹⁵ Die Forschung nach einer Ursache für den Schmerz, die Wasfrage, müßte an dieser Stelle in die Warumfrage, die Suche nach einem Motiv übergehen, als stünde hinter dem eigenen Leiden in jedem Fall ein handelndes Wesen, das es ausdrücklich zufügt. Die Antworten auf diese Frage nach dem Sinn des Schmerzes im engeren Sinne gehen weit über eine Vergegenständlichung seiner Bewegung hinaus und sollen daher erst im folgenden Kapitel behandelt werden.

Was Scarry überhaupt nicht berücksichtigt und was auch hier bisher nur angedeutet worden ist, ist die Möglichkeit einer kulturellen und

⁹⁴ Aussage eines Patienten zit. in B.J. Good, A body in pain – the making of a world of chronic pain, in: M.-J. DelVecchio Good u.a. (Hrsg.), Pain as human experience: An anthropological perspective, Berkley 1992. S. 29-48, hier 37.

⁹⁵ V. v. Weizsäcker, Die Schmerzen, a.a.O., S. 330.

sprachlichen Determiniertheit der language of agency in all ihren Spielarten. In einem Vergleich des sprachlichen Ausdrucks für Schmerz auf englisch, japanisch und thailändisch zeigen Fabrega und Tyma, daß die verschiedenen Sprachen zur Benennung und Beschreibung hier auf sehr unterschiedliche Mittel zurückgreifen. Für das Englische stoßen sie auf das erwartete Vorherrschen eines Vokabulars von »deformation, destruction, damage and harm«⁹⁶; das Thailändische zeigt ein anderes Bild: Das Schmerzvokabular ist hier verbal statt vorwiegend nominal, was den Autoren zufolge als Betonung der Dynamik der Erfahrung gewertet werden kann, und die Beschreibung innerer Schmerzen mit Verletzungsbegriffen wird durch die Sprache verunmöglicht, die innere und von beobachtbaren Verletzungen stammende Schmerzen mit zwei unterschiedlichen Begriffen belegt und so kategorial trennt. Verletzungs- und Krankheitsschmerz sind für den thailändischen Muttersprachler schlicht unterschiedliche Dinge. Im Japanischen ist die Lage wiederum eine andere: Die im Thailändischen anzutreffende Unterscheidung findet sich hier nicht, dafür fehlt ebenfalls die Bezugnahme auf den physischen Vorgang der Verletzung. Stattdessen lassen sich alle zusätzlichen Qualifizierungen ausschließlich auf die Erfahrung des Schmerzes anwenden und sind ihrerseits nur bedingt auf andere Fälle übertragbar. Indem der Rückgriff auf Dinge und der Erfahrung fremde Vorgänge vollkommen ausfällt, schließen die Autoren auf »an emphasis on the fleeting and formless aspect of pain«⁹⁷, also auf seinen primär nicht gegenständlichen Charakter.

Mit der Objektivierung des Schmerzes bzw. seiner supponierten Ursache sollte auch seine Moralisierung wegfallen, und tatsächlich stellen Engel und Hoffmann ein Fehlen der für den christlich-jüdischen Kulturraum omnipräsenten Schuldgefühle etwa in ostasiatischen Kulturen fest, was sie ganz in unserem Sinn begründen: »Wenn kein Gegenüber (interner oder externer Natur) existiert, gegen dessen Regeln verstoßen werden kann, entstehen keine Schuldgefühle.«⁹⁸ Die language of agency scheint damit ein zwar nicht auf das Englische, aber doch möglicherweise auf den europäischen Raum beschränktes Phänomen zu sein.

⁹⁶ H. Fabrega jr., S. Tyma, Culture, language and the shaping of illness: an illustration based on pain, in: *Journal of psychosomatic research* 20 (1976), S. 323-337, hier 325; für das Deutsche vgl. U. Fülleborn, »Ist Schmerz nicht gut?« Thematisierung und Gestaltung des Schmerzes in der Dichtung, in: H. Kössler (Hrsg.), *Über den Schmerz. Fünf Vorträge*, Erlangen 1987. S. 57-75.

⁹⁷ H. Fabrega jr., S. Tyma, Culture, language and the shaping of illness, a.a.O., S. 336.

⁹⁸ J. Engel, S.O. Hoffmann, *Transkulturelle Aspekte des Schmerzerlebens*, a.a.O., S. 22.

Was bedeutet dies für die hier angebotene Deutung? Die Sprache der Verletzung hängt offenbar mit einer deutlichen Fixierung auf die Interaktion mit Gegenständen zusammen, die sich in anderen Sprach- und Kulturräumen nicht findet; selbst die Schmerzdefinition der IASP, die in der Einleitung zitiert wurde, stellt sich so als kulturell vorgeprägt heraus. Die Differenzierung und Verfestigung eines Empfindens zu einer Wahrnehmung ist damit weitgehend auf Vorgänge in einer Gegenstandswelt festgelegt. Das Thailändische und das Japanische scheinen demgegenüber weit besser dazu geeignet zu sein, die dynamische Dimension des Schmerzempfindens wiederzugeben, indem sie Mittel bereitstellen, dieses *als Dynamik* zu objektivieren bzw. zu versprachlichen – von Objektivierung kann hier kaum gesprochen werden. Die Qualität der Selbstbewegung des Schmerzes läßt sich offenbar auf eine Weise anders beschreiben, die sie für den europäischen Zuhörer kaum mehr erkennbar sein läßt.

Die These, daß der Schmerz primär auf der als affektive Dynamik zu verstehenden Ebene des Empfindens angesiedelt ist, wird durch die Untersuchung nichteuropäischer Sprachen gestützt. Die Differenzierung und Vereindeutigung, mit der die Dynamik des Empfindens überschritten wird und die im Schmerz teilweise über ein sprachliches Substitut ausdrücklich vollzogen werden muß, umschließt offenbar ein breiteres Spektrum an Möglichkeiten als bisher gedacht. Was dies noch einmal in aller Deutlichkeit zeigt, ist, daß die Punkte, an denen der als language of agency zusammengefaßte Deutungskomplex anschließt, bestimmte Deutungen erlauben und auch nahelegen, aber keine präformieren. Zusätzlich zu diesen Anschlußmöglichkeiten greift jede Deutung auf ein sprachliches und kulturelles Deutungsreservoir zurück, das nicht aus der Erfahrung selbst erklärt werden kann, sie aber ebenso sehr beeinflusst wie die kulturellen Normen des körperlichen Ausdrucks.⁹⁹ Daß sich damit auch der vorliegende Text einen eurozentrischen Einschlag nachweisen lassen muß, ist kaum vermeidbar, es ist aber verzeihlich, wenn das vorgeschlagene Modell der Erfahrung auch noch andere Anschlußmöglichkeiten bereithält oder zumindest nicht ausschließt.

Eine Objektivierung des Schmerzes als Substitution des Überganges von Empfinden zu Wahrnehmen, die auf der deskriptiven Ebene ver-

⁹⁹ »[T]he language of a community and the values implicit in particular forms of expression help to shape our experience of pain.« (D.B. Morris, The languages of pain, in: R.M. Caplan (Hrsg.), Exploring the concept of mind, Iowa City 1986. S. 89-100, hier 93) Auch wenn man dies zugesteht, schießt doch ein Satz wie der folgende weit übers Ziel hinaus: »In the Hebrew language the expressions of pain are very few, so the Jews could endure pain and persecution almost mutely.« (A.K. Bagchi, Pain and language, in: Acta Neurochirurgica, Suppl. 38 (1987), S. 182-184, hier 183).

bleibt, kann die Wasfrage in jedem Fall nur bedingt befriedigen, und an dieser Stelle spielen kulturell bestimmte Konzepte noch einmal eine grosse Rolle. Die Frage nach dem Was wird sich nicht mit einer bildhaften Vereindeutigung zufrieden geben und sich nun darauf verlagern, die tatsächliche Ursache zu erforschen bzw. erforschen zu lassen. Die Ebene, auf der eine Wahrnehmung oder Pseudowahrnehmung Antwort auf die brennende Frage gibt, ist damit endgültig in Richtung auf eine explizite, nicht nur sprachlich formulierte, sondern theoretisch gesättigte und damit hochvermittelte Antwort verlassen. Über eine solche Antwort oder auch die bloße Suche danach kann nun die Konzeptualisierung des Körpers in der naturwissenschaftlichen Medizin in der Erfahrung der Leidenden selbst ihre Spuren hinterlassen: »the presumed origin of a pain (a ruptured disc) is conflated with experiencing it both for professionals and sufferers [...]«¹⁰⁰ Diese Übertragung oder Überblendung findet auch statt, wenn keine identifizierbare Ursache vorliegt, da allein die Interpretationshoheit der Medizin und die Erwartung einer eindeutigen Diagnose in diese Richtung wirken; Jackson berichtet von der Einschätzung von Patienten, ihr Schmerz sei auf eine Weise wirklich, daß man ihn auf Röntgen- oder CT-Aufnahmen sehen können müsse. Das biomedizinische Körpermodell und die Fremdheitserfahrung in bezug auf den eigenen Schmerz können sich hier zwanglos miteinander verbinden.

Die Aussagen chronischer Schmerzpatienten legen deutliches Zeugnis von der fundamentalen Bedeutung einer solchen weitergehenden Antwort auf die Wasfrage ab: Die ausführlichen Untersuchungen solcher Patienten und ihrer Geschichte, die sich in dem von Good und anderen herausgegebenen Sammelband findet, zeigen ein auffallendes Übergewicht der mit der Möglichkeit lindernder oder heilender Behandlung gekoppelten Frage, *was* das Problem ist, über die Frage nach dem Sinn des Leidens im emphatischen Sinne.¹⁰¹ In diesem Sinne bemerkt eine von LeShan zitierte Patientin: »Now that I know there is a reason, I feel it much less and can keep doing things when it comes.«¹⁰²

Diese Fälle zeigen aber gleichzeitig, wie sehr bereits das Bedürfnis nach einer solchen Antwort mit gesellschaftlichen Normen und Zwängen verflochten ist: Ganz abgesehen von der existenziellen Bedeutung eines

¹⁰⁰ J. Jackson, Chronic pain and the tension between the body as subject and object, a.a.O., S. 207.

¹⁰¹ Vgl. M.-J. DelVecchio Good u.a. (Hrsg.), Pain as human experience, a.a.O.; S. Wendell, The rejected body, a.a.O., S. 129ff.

¹⁰² L. LeShan, The world of the patient of severe pain of long duration, in: Journal of chronic disease 17 (1964), S. 119-126, hier 123.

Verständnisses darüber, was es mit den unerträglichen Vorgängen am eigenen Körper auf sich hat, geht es hier wesentlich um die gesellschaftliche *Anerkennung* des Leidens, die auf einer anderen Ebene liegt als die persönliche Anerkennung dessen, daß ein Gegenüber aktuell leidet, und deren Verweigerung unter Umständen drastische Folgen hat. Die Dringlichkeit, mit der der Schmerz auftritt, wird hier durch äußere Notwendigkeiten noch einmal verschärft; gleichzeitig wird der Deutungsspielraum über die in unserem Kulturraum ohnehin feststellbare Tendenz einer Materialisierung der Ursachen hinaus noch einmal deutlich eingeschränkt. Die einzige spezifizierende Beschreibung des Schmerzes, die allgemeine Geltung beanspruchen kann, ist die medizinisch sanktionierte; gegenüber ihr müssen alle anderen Deutungen zurücktreten. Für den Betroffenen ist diese Festlegung problematisch, da er zwar auf der einen Seite auf ein starkes Deutungsangebot zurückgreifen kann, an das sich überdies Behandlungs- und Linderungsversprechen knüpfen, das aber auf der anderen Seite seine Erfahrung nicht erschöpft, aber auch keine Alternativen zuläßt. Beschreibungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten, die den Schmerz als leibliches Geschehen begreifen, als den nur bedingt oder gar nicht objektivierend zu vereindeutigenden Vorgang, als der er hier beschrieben wurde, stehen nicht zur Verfügung bzw. finden keine Anerkennung. Zum Problem wird diese Einschränkung wiederum erst dann, wenn die medizinische Diagnose oder, trotz eindeutiger Diagnose, die Behandlungsmöglichkeiten ausfallen. Für den Betroffenen steht dabei nicht nur sein eigener Sinnhaushalt, sondern die Integration in einen sozialen Zusammenhang und unter Umständen selbst das konkrete wirtschaftliche Überleben auf dem Spiel. Die zerstörerische Wirkung gerade chronischer Schmerzen hat damit eine nicht zu vernachlässigende gesellschaftliche Dimension, auf die das folgende Kapitel genauer eingehen wird. Daß der Schmerz als eine mit einem Bruch assoziierte blockierte Fluchtbewegung gedacht werden kann, hat in unterschiedlichen Situationen höchst verschiedene Auswirkungen. Sie werden nun zu betrachten sein.

IV. ZERSTÖRUNG

*Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt?
Erinnerungen rei ich nicht hinein.
O Leben, Leben, Drauensein.
Und ich in Lobe. Niemand, der mich kennt.*

Rainer Maria Rilke¹

*Er wartete noch, bis Gerasim ins Nebenzimmer gegangen war;
dann hielt er nicht länger an sich und fing an zu weinen wie ein Kind.
Er weinte über seine Hilflosigkeit, über seine furchtbare Einsamkeit,
ber die Grausamkeit der Menschen, über die Grausamkeit Gottes,
der ihn verlassen hatte.*

Leo N. Tolstoj²

Das Ausmaß der Zerstörung, das der Schmerz anrichten kann, läßt sich nicht erfassen, wenn bei seiner Beschreibung als blockierte Fluchtbewegung oder als Störung stehengeblieben wird. Während das vorige Kapitel versucht hat, den Schmerz mit dem allgemeinen Begriff der Störung zusammenzubringen, um zu verdeutlichen, wie er im Kontinuum der Erfahrung zu verorten ist bzw. aus diesem herausfällt, und ihn dabei als »motorische Physiognomie«, also als einen spezifischen Fall leiblich und affektiv erfahrenen Sinns behandelt hat, so muß nun demjenigen am Schmerz Rechnung getragen werden, das sich den leiblichen Sinnstrukturen widersetzt, sie in Unordnung bringt und im Extremfall dauerhaft zerstört. Die dringend notwendige Differenzierung unterschiedlicher Formen von körperlichem Schmerz wird hier zur Geltung kommen; es wird darum gehen, auf der einen Seite den Unterschied zwischen akutem und chronischem Schmerz, der nicht auf die bloße zeitliche Ausdehnung zu reduzieren ist, und auf der anderen denjenigen zwischen auf »natürlichen« Ursachen wie Krankheiten oder Naturereignissen zurückgehenden und von anderen Menschen zugefügten Schmerzen zu berücksichtigen.³

¹ R.M. Rilke, Sämtliche Werke, Zweiter Band, Wiesbaden 1956. S. 511.

² L.N. Tolstoj, Der Tod des Iwan Iljitsch, in: ders., Die Erzählungen Bd. II, Späte Erzählungen 1886-1910, hg. v. B. Conrad, Düsseldorf 2001. S. 104.

³ Auch wenn Shklar überzeugend darlegt, daß diese Unterscheidung von Unglück und Ungerechtigkeit kulturell geprägt und verschieblich ist und die Grenze nicht besonders

Die sehr unterschiedlichen Dimensionen der Zerstörung, die der Schmerz anrichten kann und anrichtet, werde ich im folgenden unter den drei Rubriken des akuten und des chronischen Schmerzes und der Folter untersuchen. Zwei Begriffe werden dabei in den verschiedenen Abschnitten eine wichtige Rolle spielen: Sinn und Vertrauen. Der Sinnbegriff ist der disparatere von beiden: Er bezeichnet elementare Strukturierungen der Erfahrung, biologische Zweckmäßigkeit, persönliche Bedeutsamkeit, anthropologischen oder metaphysischen Sinn etc. und reicht so von der bloßen Bestimmtheit zu dem, was man gemeinhin die Sinnfrage nennt. In der Frage nach dem »Sinn des Schmerzes« laufen alle diese Dimensionen in der Regel – oftmals unkontrolliert – ineinander, und wenn hier von einer Zerstörung von Sinn im Schmerz gesprochen werden soll, so sind Differenzierungen nötig und werden an Ort und Stelle vorgenommen werden. Der Begriff des Vertrauens, der bereits im ersten Kapitel aufgegriffen wurde und der sich auch mit dem im zweiten Ausgeführten zusammenbringen ließ, wird ebenfalls an verschiedenen Stellen in unterschiedlichen Hinsichten eine Rolle spielen. Das Vertraute, das sich im Normalfall als selbstverständliche bzw. überhaupt nicht als solche wahrgenommene oder auch nur wahrnehmbare Grundlage des Lebens darstellt, tritt erst in seiner Gefährdung oder seinem Verlust als solches zu Tage, und indem ganz unterschiedliche Dimensionen von Vertrauen als zerstörte oder gefährdete beschrieben werden, setzt sich allmählich ein Bild von dem zusammen, was mit »Weltvertrauen« (Améry) gemeint sein könnte. Der letzte Abschnitt wird sich dieser Frage mit einem ausführlicheren Exkurs zuwenden.

1. Akuter Schmerz

Das vorige Kapitel hatte nach dem Versuch einer Verortung des Schmerzes in einem Schema der Sinnlichkeit beim Moment des Bruches angesetzt, war dabei aber weitgehend auf der formalen Ebene verblieben. Als Bruch erschien das, was aus dem zeitlichen Zusammenhang der Erfahrung in einer Weise herausfällt, daß es nur nachträglich integriert werden kann. Die Frage war hier nicht »Was ist das?«, sondern »Was war das?«,

klar (vgl. J.N. Shklar, Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Frankfurt M. 1997. S. 9ff.), bleibt sie doch triftig und soll auch für das folgende Kapitel zugrundegelegt werden. Daß sich moralische Kategorien auch in den Umgang mit dem auf »natürlichem« Wege verursachten Schmerz mischen, wurde bereits im vorigen Kapitel erwähnt und wird im zweiten Abschnitt zum chronischen Schmerz eine Rolle spielen.

und die Antwort konnte die Lücke, die das Unvorhersehbare gelassen hat, mehr oder weniger gut füllen. Zu einem gewissen Grad entzieht jeder Schmerz sich der im Normalfall von der Wahrnehmung immer schon beantworteten Wasfrage, woran auch eine eindeutige Antwort wenig ändert. Der Schmerz ist nicht einfach eine sehr spezielle Form von erfahrenem Sinn, sondern beinhaltet immer ein Element des Störenden, das zum Verstörenden und Zerstörenden werden kann. Ausgehend von der Merleau-Pontyschen Metapher des Empfindens als »lebendiger Kommunikation mit der Welt« kann der Schmerz, der nicht nur einen plötzlichen Bruch, sondern ebenso eine spezifische Bewegung beinhaltet, als *Abbruch* dieser Kommunikation verstanden werden, der dennoch in der Sphäre der Kommunikation stattfindet.

Der nicht in schädigender Absicht von einem anderen zugefügte akute Schmerz ist dabei offensichtlich derjenige, der am wenigsten dauerhafte Beeinträchtigung bedeutet – womit nicht behauptet werden soll, etwa der extreme Schmerz einer Gallenkolik, von dem noch die Rede sein wird, sei unproblematisch oder hinterlasse keine Folgen. Wie wir gesehen haben, tritt bereits ein vergleichsweise milder und kurzer Schmerz als Unterbrechung des alltäglichen Umgangs auf: Der plötzlich einsetzende Schmerz, sei er das Resultat einer Berührung mit einem spitzen oder zu heißen Gegenstand oder ein innerer Schmerz, unterbricht, wenn er eine bestimmte Schwelle überschreitet, sofort die gerade vollzogene Handlung und drängt sich in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Er ist, wie es im ersten Kapitel hieß, in diesem Moment bereits total, indem er alles andere zumindest momenthaft auslöscht. Die im Falle innerer Schmerzen sich unvermeidlich einstellende Wasfrage ist hier nur der explizite Versuch, die Unterbrechung des selbstverständlichen Zusammenhangs der ihren Gang gehenden Erfahrung in denselben einzuordnen. Wenn er nicht rückstandslos wieder verschwindet und die gerade unterbrochene Aktivität nach einer kurzen Ratlosigkeit wieder aufgenommen werden kann, wird der Schmerz in der Regel als mehr oder weniger spezifisches Warnsignal, als jener »bellende Wachhund unserer Gesundheit« (ÜS, 48) erfahren, der er für Homer war und als der er für Buytendijk doch nur sehr bedingt gelten kann. Die ersten Bewegungen, die auf ihn folgen, werden einem Ausprobieren gewidmet sein, was noch unbeeinträchtigt möglich ist und was man tunlichst unterlassen sollte. Hier kann am ehesten davon die Rede sein, daß er nicht nur Sinn hat, sondern womöglich selbst ein Sinn *ist*, eine der Perzeption zu Seite gestellte Nocizeption.

Auch wenn es schwerfallen mag, bereits diesen Schmerz als zerstörerisch zu bezeichnen, bringt er doch unter Umständen eine Veränderung

der Leiblichkeit mit sich: Zuerst einmal wird das implizite leibliche Können ins explizite Bewußtsein gehoben und verändert allein dadurch seinen Charakter. Die erhöhte Wachsamkeit, die sich etwa im Falle des plötzlich schmerzenden Fußes nicht nur auf das Gehen, sondern auf die im Normalfall überhaupt nicht wahrgenommene Bewegung des Fußes beim Gehen richtet, führt zu einem gesteigerten Bewußtsein der Möglichkeiten der Bewegung. Dann mag das Ausprobieren zum Resultat haben, daß bestimmte Bewegungen nicht mehr ausführbar sind, daß man, um ein anderes Beispiel zu bemühen, womöglich auf einmal nicht mehr tief atmen kann, ohne eine schmerzhaft Grenze zu verspüren. In gewisser Weise wird auch der Betroffene den Schmerz hier als sinnvoll bezeichnen können, da er vor einer weiteren Schädigung warnt; im Zusammenhang der Erfahrung aber, die in ihrem Fortschreiten gehindert ist, tritt er primär als Unterbrechung und als Einschränkung des Spielraumes in Erscheinung. In dieser Weise entfaltet bereits der an sich harmlose periphere Schmerz eine begrenzte zerstörerische Wirkung. Die erzwungene Zuwendung wird man in solchen Fällen vermeiden können, indem man sich schlicht mit anderem beschäftigt und den Schmerz so wieder in den Hintergrund drängt. Bei jeder Betätigung des verletzten Gliedes aber zeigt er an, wo der Raum des bisher selbstverständlich Möglichen Risse bekommen hat. Wenn die Leiblichkeit mit Husserl als Inbegriff des »ich kann« verstanden werden kann, ist der Schmerz der Fall eines »ich kann nicht mehr«, auch wenn es sich hierbei nicht um eine dauerhafte Einschränkung handelt – wie zuerst einmal selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Je stärker und je weniger peripher der Schmerz ist, desto schlechter wird es gelingen, ihn auszublenden; im Falle von Kopfschmerzen oder, wie in Sartres im 2. Kapitel angeführten Beispiel, schmerzenden Augen kann es sein, daß er sich als spezifische »Tönung«, wie Husserl es genannt hatte, über das Wahrgenommene legt und im wörtlichen wie im übertragenen Sinne eine genaue Fokussierung verhindert, auch wenn er als solcher der Aufmerksamkeit entgeht. Überschreitet er eine bestimmte Intensität, so rückt er sich gebieterisch in den Mittelpunkt und läßt alles andere dauerhafter verblassen. In Anlehnung an Plüggés Beschreibungen der Welt der Leber- oder Herzkranken könnte man auch im Falle von Kopfschmerzen von einer – hier temporären – »Umstrukturierung unserer dürftiger gewordenen Welt«⁴ sprechen.

⁴ H. Plügge, Der Mensch und sein Leib, a.a.O., S. 26 (Hervorh. d. Autors).

Wer starke Kopfschmerzen hat, hat auch ohne unmittelbare Bewegungseinschränkung seiner Gliedmaßen einen stark verengten Spielraum. Indem es zu einer ausschließlichen Zuwendung zum Schmerz kommt, der mit dem oben Ausgeführten als eine Art Regression auf ein wenig differenziertes Empfinden und innerhalb dessen als aufgezwungener Rückzug von der Welt verstanden werden kann, verengt sich die Interaktion mit der Welt im Extremfall auf diesen einzigen Aspekt. Dieses Extrem ist insofern illustrativ, als hier die zerstörerische Dimension des Schmerzes klar zutage tritt, die auch in weniger drastischen Schmerzerfahrungen ihre Spuren hinterläßt. Hier kann noch einmal an Achelis' Bemerkung erinnert werden, daß der intensive Schmerz zu einem Zusammenbruch der Unterscheidung von Ich und Welt führt⁵, und zwar nicht so, als käme die Interaktion mit der Welt damit zu einem vollkommenen Stillstand, sondern als Verlust noch der elementarsten Differenzierungen. Für Achelis ist der Schmerz hier paradigmatisch für einen Erfahrungsmodus, der durchaus mit dem Merleau-Pontyschen Empfinden und den Sternschen Vitalitätsaffekten zusammengebracht werden kann. Ein Empfinden, das einen Zusammenbruch dieser Unterscheidung beinhaltet, wird dadurch nicht zu einer weltlosen inneren Erfahrung; die Welt erscheint hier am ehesten als das, was mich trifft bzw. von dem aus mich etwas trifft und vor dem ich mich nicht zurückziehen kann, so sehr ich es auch versuche.

Wenn starke Schmerzen zu einem Verhalten disponieren, das dem Goldsteinschen Katastrophenverhalten ähnelt, welches dieser als »ungeordnet, wechselnd, widerspruchsvoll, eingebettet in Erscheinungen körperlicher und seelischer Erschütterung«⁶ beschreibt, so kommt es im Extremfall zu jener »Auflösung des Strukturzusammenhangs der Sensorik« (ÜS, S. 131), die Buytendijk konstatiert hat. Achelis beschreibt einen solchen Fall am Beispiel einer Gallenkolik: »[D]er Kranke weiß vor Schmerzen nicht was er tut, keine einzelne Bewegung ist als solche bewußt, kein isolierter Affekt, sei es nun Zorn oder Wut, wie er sonst wohl den geschilderten Reaktionen in Blutkreislauf und Atmung entspricht, findet sich, es gibt da nur eins ohne jede Gliederung und Scheidung: eben wahnsinnigen Schmerz.«⁷ Das vollkommene Aufgehen in einem im Vergleich zum wachen Erleben undifferenzierten, aber doch in sich gegliederten und stark affektiv aufgeladenen Empfinden realisiert sich eher noch als bei den von Merleau-Ponty angeführten Kleinhirnverletzten in

⁵ Vgl. J.D. Achelis, *Der Schmerz*, a.a.O., S. 54ff.

⁶ K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, a.a.O., S. 24.

⁷ J.D. Achelis, *Der Schmerz*, a.a.O., S. 44.

extremen Schmerzzuständen. Merleau-Pontys irritierende Aussage, von einem sich durchhaltenden Subjekt könne beim Empfinden nicht gesprochen werden (vgl. PhW, S. 253), leuchtet hier unmittelbar ein, und rückblickend erkennt der nun wieder »zu sich« Gekommene sich kaum wieder. Sein Schreien und Toben erscheint als reinste vorstellbare Form des Ausdrucksverhaltens in Buytendijks Sinne: Ohne jegliche bewußte Intention realisiert sich ein der Struktur des Erlebens genau entsprechendes körperliches Verhalten.

Dabei bleibt der vollständige Zusammenbruch jeglicher differenzierter Welterfahrung die Ausnahme und geschieht in der Regel auch nur momenthaft. Auch diesseits dieses Extrems sind die unterschiedlichen Dimensionen der Erfahrung mehr oder weniger starken Veränderungen unterworfen, die Leder recht treffend als »spatiotemporal constriction«⁸ zusammenfaßt. Sie sollen hier kurz benannt werden. Während sich der primär als Spielraum verstandene äußere Raum zusammenzieht, wird der Leibraum verzerrt, indem sich die schmerzende Körperstelle ganz in den Vordergrund drängt und damit im Vergleich zum Rest des Körpers maßlos vergrößert: »Ich selbst sitze in meinem faulen Zahn.«⁹ Der ohnehin nur durch die optische Dimension zu einem »richtigen« Bild zu vervollständigende, unscharfe und räumlich verzerrte gefühlte Leib, den Hartmann und Schilder beschreiben¹⁰, wird durch den Schmerz nochmals charakteristisch verformt. Das folgende Kapitel wird die schärfere, dadurch aber immer noch nicht unbedingt »richtige« Lokalisierung schmerzender Körperteile als Aspekt ihrer Materialisierung begreifen.

Von einer Veränderung des Zeiterlebens kann wohl erst in stärkeren Schmerzzuständen ausgegangen werden, in denen Schmerz zum primären Inhalt der Erfahrung wird. Fuchs, der sich dieser Zeitlichkeit des Leidens ausführlich zugewandt hat, bemerkt allgemein: »Leiden ist gleichsam abgebremste, sich dehnende Zeit: Es besetzt mein gegenwärtiges Erleben und lastet auf der Zukunft, indem es meine Vermögen einschränkt.«¹¹ Diese Diagnose wird beim akuten Schmerz durch eine dennoch stattfindende Antizipation »über diese gegenwärtige Barriere hinweg«¹², wie Fuchs es ausdrückt, komplementiert und dadurch relativiert. Ein Aus-

⁸ D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 75.

⁹ H. Böhlinger, *Loch im Zahn*, in: ders., *Moneten. Von Kunst zur Philosophie*, Berlin 1990, S. 115 (zu Karl Valentin).

¹⁰ Vgl. H. Hartmann, P. Schilder, *Körperinneres und Körperschema*, a.a.O.

¹¹ T. Fuchs, *Die Zeitlichkeit des Leidens*, in: *Phänomenologische Forschungen I*, 2 (2001), S. 59-77, hier 60.

¹² Ebd., S. 75.

greifen in die Zukunft wird durch den gegenwärtigen Schmerz in der Tat erschwert; gleichzeitig hält aber die Überzeugung seines vorübergehenden Charakters, die durch eine klare Diagnose bestärkt wird, eine Tür in eine schmerzfreie Zukunft offen. Auch wenn der akute Schmerz den Betroffenen so in der Gegenwart festhält, wird er von der Antizipation seines eigenen Aufhörens begleitet. Er soll nicht nur, er *wird* vergehen – davon ist auch der an chronischen Schmerzen Leidende noch lange und allen Hinweisen auf das Gegenteil zum Trotz überzeugt, und wenn alle Versuche der unmittelbaren Linderung scheitern, so bleibt immer noch das geduldige Abwarten des absehbaren Endes, so unerträglich die Gegenwart auch sein mag.

Wer starke Schmerzen hat, ist so gewissermaßen gleichzeitig auf die Gegenwart fixiert und wird über sie hinausgetrieben: Ganz anders als in Momenten des in einer Tätigkeit Aufgehens, in denen Erinnerung und Antizipation keine Rolle spielen, zieht der Leidende sich von der beherrschenden Gegenwart zurück und weicht gleichsam in die Zukunft aus. Diese außer in Momenten vollständiger Desintegration ständig wirksame Antizipation läßt den Schmerz auf der einen Seite erträglicher erscheinen, indem sie seine Dauer von vornherein begrenzt; auf der anderen Seite können vielleicht auch die extremen Formen von Selbstspaltung, von denen immer wieder die Rede ist, von hier aus verstanden werden: Wer sich von seinem eigenen leidenden Leib distanziert, rückt sich auch in zeitliche Distanz, indem er den Schmerz als zukünftig gewesenen betrachtet und sich selbst in diese Zukunft versetzt. Was da leidet, bin schon nicht mehr ich, denn ich bin schon woanders, so wäre diese Bewegung in Worte zu fassen.¹³ Da die Gegenwart des Schmerzes dennoch unverwandt ihr Recht behauptet, kann es zu der merkwürdigen Situation kommen, gleichzeitig ganz im Schmerz aufzugehen *und* diesem *body in pain* distanziert zuzusehen. Am Ende changiert die zusehende Instanz zwischen einer aktuellen Vorwegnahme und einer retrospektiv, also von der tatsächlich wieder schmerzfreien Zukunft aus vorgenommenen Projektion. Diese Form der Nachträglichkeit infiziert die Gegenwart selbst und verschiebt sie sozusagen in sich.

Wenn das Empfinden des Schmerzes so zwar weltverändernd, aber nicht weltlos ist, so wirkt es doch isolierend, indem es die Möglichkeiten der tatsächlichen Interaktion mit anderen unter Umständen drastisch re-

¹³ Fuchs geht hier sichtlich zu weit: Der Leidende, so schreibt er hier, »antizipiert und behauptet ein eigentliches Sein seiner selbst jenseits des Leidens« (Ebd., S. 62). Das Nachlassen der verzweifelten Anspannung, der schmerzfreie Zustand ist kaum als »eigentliches Sein« zu bezeichnen.

duziert. Wer Schmerzen hat, empfindet die Welt im Getroffenwerden und drückt dies mit einiger Deutlichkeit aus, aber er ist mit steigender Intensität zunehmend weniger der willentlichen Kontaktaufnahme fähig. Wenn man hier auch davon sprechen mag, daß der Schmerz selbst »spricht«, so ist jene »Aussage« zwar deutlich, aber undifferenziert und unkontrollierbar. Wenn er schließlich alles besetzt und den Betroffenen auf jene schlimmste Art des Empfindens regredieren läßt, zerstört er zwar nicht die Fähigkeit zu sprechen, macht sie aber zumindest zeitweise unverfügbar. Ich kann nicht sagen, was ist, da mir die Distanz fehlt, die dazu nötig wäre. Der distanzierte Beobachter ist, wenn er nicht ohnehin ein Phantasma ist, zum Schweigen verurteilt.

Auch diessseits des vollkommenen Zusammenbruchs der Erfahrung, wenn es nicht schlechthin unmöglich ist, sich artikuliert zu äußern, kann die Aufdringlichkeit des Schmerzes so groß sein, daß der Betroffene verstummt; dieser Fall ist der weitaus häufigere. Die Welt wird nicht zerstört, aber sie verblaßt gleichsam vor der alles beherrschenden »Lohe« des übermäßigen Schmerzes, wenn es möglicherweise auch über längere Zeit keinen anderen Gegenstand der Aufmerksamkeit gibt, der in ähnlicher Weise eine ständige Auseinandersetzung fordert. Tatsächlich ist es recht treffend, hier von einer Forderung zu sprechen, denn indem er sich in den Vordergrund drängt, verlangt der Schmerz gleichzeitig ein Aufhören jeder anderen Aktivität. Sobald man sich bewegt oder auch nur durch eine andere aufdringliche Wahrnehmung bewegt wird, verschlimmert er sich, so daß der starke Schmerzen Leidende in einem angespannten, bewegungslosen Zustand höchster Aufmerksamkeit zu verharren gezwungen ist, die sich ausschließlich auf das Geschehen des Schmerzes richtet und ganz von der Wahrnehmungswelt abgezogen ist.

Der Grad der Aufdringlichkeit der Umwelt ist dabei nicht nur von der Intensität einzelner Wahrnehmungen bedingt – so verlangt etwa die Migräne Stille und Dunkelheit –, sondern ebenso durch ihren Aufforderungscharakter, wie man es mit Lewin nennen kann. Während man sich gegenüber dem bloß Handhabbaren, das dem Umgang einen unmittelbaren Ansatzpunkt bietet, neutral verhalten können mag, wird dies beim sich als zu tuend Aufdrängenden schwierig, ohne daß beides klar voneinander zu trennen wäre. Merleau-Pontys Formulierung, daß Gegenstände sich »fragend an meine Hand wenden« (vgl. PhW, S. 106), und Heideggers Rede von demjenigen, »das immer noch vorliegt und nach Erledigung ruft«¹⁴, sind hier aufschlußreich: Die Dinge selbst fordern mich auf.

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 74.

Wenn schon der Anblick unerledigter Arbeit oder auch der bloße Gedanken daran eine Abwehrleistung erfordert, kann ausgerechnet die Nicht-Indifferenz den Anderen gegenüber besonders unerträglich werden – nicht umsonst macht Levinas die Unmöglichkeit, dem Schmerz des Anderen gleichgültig gegenüberzustehen, am *eigenen* Ausgesetztsein fest.¹⁵ Der Andere darf in der Situation starker Schmerzen, insofern er überhaupt wahrgenommen wird, nur der pflegende Andere sein, von dem gerade keine Ansprüche ausgehen; sobald er selbst als bedürftig erscheint, bin ich aufgefordert, etwas zu tun, das ich doch nicht tun kann oder das zumindest meinen Schmerz verschlimmert.¹⁶ Daß die Einschränkung des eigenen Spielraums und die Schrumpfung der Welt nicht als neutral zu konstatierende Folgen der Bewegung des Schmerzes, sondern selbst als schmerzhaft erfahren werden, liegt nicht nur im egoistischen Interesse begründet, sich handelnd in die Welt zu entfalten, sondern zumindest ebenso in der Unmöglichkeit, der Aufforderung der Anderen Folge zu leisten.

Diese erzwungene Abwendung mag noch eindringlicher als isolierend empfunden werden als der Kollaps aller Differenzierungen, da die Wahrnehmung einer weiter ihren Gang gehenden Umwelt nicht zum Erliegen kommt, sondern nur die eigene Beteiligung bis zur Unmöglichkeit erschwert ist. Es ist zu einfach, zu sagen, die Welt der Anderen gehe den starken Schmerzen Leidenden nichts mehr an, er sei sozusagen nicht mehr an ihr interessiert¹⁷: Sie geht ihn eben doch etwas an, aber es liegt im eigenen Interesse, dieses Interessiertsein möglichst auszuschalten. Die blockierte Bewegung des Schmerzes zwingt den Betroffenen sozusagen dazu, sich ausschließlich ihr zu- und von den Anderen abwenden zu *wollen*, zu wollen, daß die unerträglichen Ansprüche aufhören oder zumindest aus der aktuellen Wahrnehmung verschwinden. Das Desinteresse muß mit aller Kraft aufrechterhalten werden. Gefährdet ist hier das Vertrauen in die eigene Vertrauenswürdigkeit, das auch Erikson in seiner kurzen Bestimmung des Urvertrauens als einen von dessen Aspekten nennt.¹⁸

Tatsächlich könnte man hier davon sprechen, daß der Schmerz »zwischen der eigenen Realitätswahrnehmung und der Realität der anderen ei-

¹⁵ Er spricht vom leiblichen Leben, »das zum Ausdruck bestimmt ist und zur Gabe, aber eben bestimmt und nicht sich selbst bestimmend: ein Sich wider Willen, inkarniert, als gerade in der Möglichkeit des Opfers, des Leidens und der Verletzung« (E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S. 123).

¹⁶ »Seit meiner Krankheit kann ich es nicht mehr mit ansehen, wenn sich meine Frau oder meine Kinder aus dem Fenster lehnen.« (A. Daudet, *Im Land der Schmerzen*, Bremen 2003, S. 30)

¹⁷ Vgl. J.D. Achelis, *Der Schmerz*, a.a.O., S. 45.

¹⁸ Vgl. E.H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt M. 1966, S. 70.

ne unüberwindbare Mauer errichtet« (KS, S. 12). Natürlich hat ein Dritter keinen unverstellten Zugang zur Erfahrung des Schmerzes, auch wenn er den Leidenden sich windend vor sich sieht und dieser Anblick einen unmittelbaren Appell beinhaltet, denn sie bewegen sich sozusagen in unterschiedlichen Welten: eine voller Spielräume und Aufforderungen, in die hinein man sich ausdehnen, »zu der« man sein kann, und eine undifferenziert und pathologisch, die nur den Rückzug erlaubt bzw. einen zurückstößt. So wenig sich der nicht Betroffene in der auf das Wovon der Flucht reduzierten Welt wiederfinden kann, so wenig hat der Schmerzen Leidende noch Zugang zu der in sich differenzierten Welt des alltäglichen Umgangs, in der sich die Anderen selbstverständlich bewegen. Das ist gemeint, wenn Rilke davon spricht, daß ihn »niemand kennt«. Morris hat recht, wenn er bemerkt, »daß Leid nicht geteilt werden kann: nur bezeugt«¹⁹. Auch wenn die kognitive Kategorie des Zweifels hier fehl am Platze erscheint, garantiert doch nichts, daß dieses Zeugnis aufgenommen wird.

Diese Isolation mag als inhaltliche Vorwegnahme des Todes verstanden werden, wie bei dem von Camus eindringlich beschriebenen pestkranken Kind²⁰ oder auch bei Rilke selbst, der die zitierten Zeilen in den letzten Lebenswochen vor seinem Tod an Leukämie geschrieben hat. Die Assoziation von Schmerz und Tod findet sich immer wieder; Bakan gibt diesem Hinweis auf die isolierende und zerstörerische Kraft des starken Schmerzes eine eigene Wendung, indem er auf sein Modell von »telic decentralization« zurückgreift: Während die »primitive« Erfahrung ihm zufolge hier überhaupt keinen Unterschied kennt, ist es auch dem seiner selbst einigermaßen mächtigen Erwachsenen nicht vorweg möglich, zwischen Schmerz als partieller und Vernichtung als vollständiger Desintegration zu unterscheiden. Das bedeutet: »Each pain provokes the question, Does this mean I will die?«²¹ Diese Frage wird umso drängender, je stärker der Schmerz seine zerstörerische Wirkung entfaltet. Das, »was im Tod nicht empfindbar ist« (KS, S. 49), ist die vollkommene Isolation und Desintegration, die selbst eine Materialisierung ist.

Obwohl sie weitgehend in den Hintergrund gedrängt werden, spielen die Atmosphäre der Umgebung und das Verhalten der Anderen beim Empfinden des Schmerzes doch eine wichtige Rolle: »Beruhigung und Erregung sind Formen, in denen die Umwelt für den Kranken Bedeutung

¹⁹ D.B. Morris, Geschichte des Schmerzes, a.a.O., S. 350.

²⁰ Vgl. A. Camus, Die Pest, Reinbek 1997. S. 241ff.

²¹ D. Bakan, Disease, Pain & Sacrifice, a.a.O., S. 80.

hat.«²² Die Auswirkungen, die eine erhöhte Zuwendung hat, läßt sich unmittelbar an der Medikation postoperativer Schmerzen ablesen: Selbst hier, wo es eine klare körperliche Ursache gibt und wo von einer psychogenen Komponente keine Rede sein kann, kann eine entsprechende Pflege die vom Patienten als notwendig empfundene Menge an Analgetika deutlich reduzieren.²³ Die soziale Dimension des Schmerzes, die vor allem bei chronischen Fällen eine so große Rolle spielen wird, findet bereits hier ihren Niederschlag. Wenn Craig feststellt, daß »[s]tressful events can enhance or perpetuate pain, or reduce the individuals capacity to tolerate pain«²⁴, so gilt im Umkehrschluß, daß sozialer Rückhalt, Ruhe und Zuwendung den Schmerz reduzieren oder erträglicher machen können, indem sie den Patienten als Bedürftigen und nicht als verpflichteten Teilnehmer nehmen oder in seiner Hilflosigkeit sich selbst überlassen.

Isolation und Einsamkeit können durch derartige intensive Zuwendungsversuche anderer gemildert werden, aber die Erfahrung, daß die Anderen bei allem guten Willen nicht zu mir durchdringen, kann dennoch Spuren hinterlassen. Amérys »Hilfsgewißheit« ist nicht nur darauf angewiesen, daß die Anderen willens sind zu helfen und nicht etwa selbst diejenigen sind, die mir in der Isolation Schmerzen zufügen, sondern auch darauf, daß sie *fähig* sind zu helfen. Für das an Schmerzen leidende Kind wird die Erkenntnis, daß die Eltern in der Regel nicht imstande sind, die Schmerzen zu beseitigen, einschneidende Folgen haben, indem es zu einer Enttäuschung des uneingeschränkt in sie gesetzten Vertrauens führen; daß sie die Verantwortung an einen anderen, den Arzt, delegieren, wird die Notwendigkeit einer Neueinschätzung ihrer Möglichkeiten eher bestärken. Insofern beim Erwachsenen gerade in bezug auf Schmerz und Krankheit ein Teil dieses Vertrauens in den Glauben an die Möglichkeiten der Medizin eingegangen ist, erlebt er ein Echo dieser ersten Erschütterung, wenn es selbst dem Arzt unmöglich sein sollte, effektive lindernde Maßnahmen zu ergreifen.

Während es bei der skizzierten Beeinträchtigung sozialer Beziehungen nicht primär die Sprache ist, die im Mittelpunkt steht, läßt sich Scarrys Rede von der sprachzerstörenden Kraft des Schmerzes auf die prinzipielle Schwierigkeit beziehen, aktuelle oder vergangene Schmerzen in Worte zu fassen, selbst wenn das Sprach- und Kommunikationsvermö-

²² J.D. Achelis, *Der Schmerz*, a.a.O., S 45.

²³ Vgl. L.D. Egbert u.a., *Reduction of postoperative pain by encouragement and instructions of patients: a study of doctor patient rapport*, in: *New England Journal of Medicine* 270 (1964), S. 825-827.

²⁴ K. Craig, *Emotional aspects of pain*, a.a.O., S. 267.

gen nicht (mehr) beeinträchtigt ist. Diese Schwierigkeit teilt der Schmerz mit allen Modi des Empfindens, wobei das Problem hier klassischerweise andersherum formuliert wird: Der Topos ist derjenige eines globalen oder »ganzheitlichen« Erlebens, das durch die lineare und begrifflich zerstückelnde Sprache zerstört wird; auch Stern greift ihn in seiner Beschreibung des Übergangs vom subjektiven bzw. intersubjektiven zum sprachlichen Selbst auf und stellt diesen entsprechend als eine Art ontogenetischen Sündenfall dar.²⁵ Ohne in eine solche romantische Klage einstimmen zu müssen, läßt sich die Differenzierung und Integration des Empfindens, die allerdings bereits in der Wahrnehmung einsetzt, auch mit Merleau-Ponty als Verlust von Möglichkeiten begreifen, als Vereindeutigung von Polyvalenzen, als »Zähmung eines wilden Denkens«, das gleichwohl nicht vollständig gezähmt werden kann und auch dem Erwachsenen noch zugänglich ist.²⁶ Indem auch der Schmerz sich dagegen sträubt, sich auf diese Weise vereindeutigen zu lassen, bleibt er zwar als Empfinden erfahrbar, widersetzt sich aber ebenso einer Versprachlichung.

Dennoch ist es sehr wohl möglich, sich – wie Valéry's Monsieur Teste – objektivierend auf den Schmerz zu beziehen, und es ist ebenso möglich, seiner affektiven Dimension einen Ausdruck jenseits des Schreies zu verleihen, indem man die eigene Not beschreibt und damit ebenfalls begrenzt objektiviert. Statt hier von einer schlechthinnigen Unmöglichkeit zu sprechen und im Anschluß daran von einer Zerstörung »der Sprache«, müßte zuerst einmal eine pragmatische Differenzierung nach Anlässen und Motiven erfolgen, seinen Schmerz zur Sprache zu bringen, wodurch

²⁵ »Indem sie es an Worte binden, wird das Erleben von dem amodalen Wahrnehmungsstrom isoliert, dem es ursprünglich angehörte. Auf diese Weise vermag die Sprache das amodal-globale Erleben aufzubrechen, so daß seine Kontinuität beeinträchtigt wird.« (D. Stern, *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, a.a.O., S. 250; die grammatikalische Merkwürdigkeit des ersten Satzes ist Produkt des Übersetzers: Das »sie« hat keinen erkennbaren Referenten.) Harrington zeigt, inwiefern auch wichtige Bezugsautoren Merleau-Pontys dieses aus der deutschen Romantik stammende Ganzheitspathos teilen und was für politische Konsequenzen dies bei einigen von ihnen hat; vgl. A. Harrington, *Reenchanted science. Holism in German culture from Wilhelm II. to Hitler*, Princeton 1996; speziell zum Rückgriff Goldsteins auf die Frühromantik und Goethe vgl. M. Klein, *Sur les résonances de la philosophie de la nature en biologie moderne et contemporaine*, in: *Revue philosophique* 144 (1954), S. 514-543.

²⁶ Zu der hier ansetzenden Auseinandersetzung zwischen Merleau-Ponty und Piaget vgl. K. Meyer-Drawe, *Zähmung eines wilden Denkens? Piaget und Merleau-Ponty zur Entwicklung von Rationalität*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, a.a.O., S. 258-275, hier 258; eine ausführliche Darstellung der Hintergründe und des Kontextes dieser Diskussion um Situiertheit und Dezentrierung gibt B. Liebsch, *Spuren einer anderen Natur. Merleau-Ponty, Piaget und die ontogenetischen Prozesse*, München 1992.

ganz unterschiedliche Aspekte und Modi der Versprachlichung in den Vordergrund treten. Das primäre Motiv der Äußerung akuter Schmerzen dürfte in dem Versuch liegen, Hilfe zu bekommen; die konkrete Form des Ausdrucks reicht dementsprechend vom bloßen Schrei über das Zeigen auf die betroffene Körperstelle bis zu Versuchen einer tatsächlichen Beschreibung des Schmerzes, wie sie etwa in der language of agency vorliegen und mit dem McGill-Schmerzfragebogen systematisiert wurden. Gegenüber Familienangehörigen wird die Verbalisierung eine andere Form annehmen als gegenüber behandelnden Ärzten, und dort wiederum wird es einen Unterschied geben zwischen der Diagnosesituation und dem Versuch, eine angemessene Schmerzmedikation zu erhalten.

In den meisten dieser Fälle besteht kein Anlaß, eine differenzierte Versprachlichung zu versuchen. Wenn es um die Schmerzbekämpfung und die primäre Hilfeleistung durch Nichtprofessionelle, etwa Familienangehörige geht, besteht das vorrangige Interesse darin, deutlich zu machen, daß man leidet, wie stark der Schmerz ist – wobei natürlich nicht an eine Einordnung in Skalen, sondern an eine Charakterisierung wie »unerträglich« oder »furchtbar« zu denken ist –, und wo es wehtut, so daß ein Arzt hinzugezogen werden kann bzw. Maßnahmen zur Linderung ergriffen werden können. Die Situation der ärztlichen Diagnose ist eine andere. Hier geht es tatsächlich um eine möglichst differenzierte Beschreibung vor allem der sensorischen Dimension; erst hier werden Instrumente wie der Schmerzfragebogen zum Einsatz kommen. Solange die Schmerzen als Symptom für eine zu behandelnde Läsion oder Funktionsstörung verstanden werden, wird es vermutlich nicht einmal dazu kommen, da auch hier eine eher alltagsprachliche Beschreibung ausreicht: pulsierender, da und dort lokalisierter, morgens und abends anschwellender, seit drei Tagen anhaltender Schmerz o.ä. Der primäre Einsatzort des systematischen Fragebogens liegt bei chronischen Schmerzen.

Die Angehörigen müssen in der Regel nicht vom Schmerz überzeugt werden, aber das Bedürfnis nach Anerkennung des eigenen Leidens spielt auch hier eine Rolle. Dabei wird es dem Leidenden wiederum kaum darum gehen, eine möglichst genaue Beschreibung des »sensorischen« Anteils, also der Selbstbewegung des Schmerzes zu geben, sondern darum, die eigene Not in Worte zu fassen, auch wenn diese Worte in der Regel eher dürr bleiben. »Es tut so furchtbar weh« ist hier eine vollkommen ausreichende Äußerung – wenn sie nicht die erhoffte Zuwendung erreicht, wird daran auch eine differenziertere Klage nichts ändern. Christa Wolf bringt diese existenzielle Minimalforderung in ihrem Text über ihre eigene beinahe tödliche Krankheit auf den Punkt:

»Ich bewege die Lippen, versuche die Erkenntnis auszusprechen: Ich leide.

Ja, sagt die Stimme des Chefarztes nüchtern. Ich weiß.

Das ist ein wichtiger Augenblick. Ich leide, ein anderer weiß es. Kein Gehabe von mir, kein Getue von ihm. Nur was der Fall ist.«²⁷

Der Versuch, die Anwesenden dazu zu bringen, etwas zu tun, bleibt im Vordergrund. Daß es vor allem dieses sehr begrenzte Ziel gibt, das mit einem Minimum an verbalem Aufwand verfolgt wird, kann man auf zweierlei Weise deuten: Die Kommunikation unter und über Schmerzen kann als unproblematisch und umgekehrt als fast unmöglich verstanden werden. Letztlich bedingen sich beide Seiten: An der Isolation, zu der der Rückzug und die Umstrukturierung der Welt führen, kann Kommunikation wenig ändern, und insofern beschränkt sie sich auf das allein Mögliche. Wolf bindet dies an die Veränderung der Zeiterfahrung zurück, die sie als Herausfallen aus dem »Zeitnetz« beschreibt, und bemerkt treffend: »Zeitlos läßt sich zwar manches sagen: Ja, ich bin wach, ja, ich habe Schmerzen, nein, unerträglich sind sie nicht – aber erzählen läßt sich nichts ohne Zeit.«²⁸ Auch wenn man diese Verarmung der Kommunikation nicht verharmlosen darf, so wird sie den Betroffenen doch insofern eher nicht in eine Krise stürzen, als auch sie von vornherein als vorübergehend gewertet wird.

Das Problem der Aussagbarkeit, das wie gezeigt nicht von der Frage nach Anlässen, Intentionen und Adressaten zu trennen ist, läßt sich auf den Punkt bringen, wenn wir Wittgensteins berühmten Hinweis, der Satz »ich habe Schmerzen« sei nicht als denotative Bezeichnung eines Vorliegenden, sondern als umgeformter Ausdruck zu verstehen²⁹, mit einer Stelle aus einer frühen Bemerkung Hegels über die Klageweiber im alten Griechenland zusammennehmen. Dort heißt es: »Die größte Linderung des Schmerzes ist, ihn auszuschreien, ihn rein in seinem ganzen Umfang gesagt zu haben.«³⁰ Es erscheint überraschend, daß der unkontrollierte Schrei tatsächlich selbst als Aussage verstanden werden soll, die den Schmerz darüber hinaus in seiner Gänze erfaßt und deren Zweck nicht Information, sondern Linderung ist. Die entscheidende Frage ist, was im Übergang von dieser »Aussage« zu ihrer sprachlichen Substitution geschieht und was diese beiden voneinander unterscheidet. Der Schrei

²⁷ C. Wolf, *Leibhaftig*, München 2002. S. 53.

²⁸ Ebd., S. 70.

²⁹ Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a.a.O., S. 357.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften* (Theorie Werkausgabe Bd. 1), Frankfurt M. 1971. S. 432.

kann, wie im vorigen Kapitel ausgeführt, als Aspekt der Ausdrucksbewegungen in Buytendijks Sinne verstanden werden, und er ist insofern besonders bedeutsam, als er von der Stimme, also dem Organ der Sprache ausgeführt wird. Indem er jede kommunikative Intention und damit jede Überlegtheit sprengt und den Leidenden ganz erfaßt, kann man davon sprechen, daß nicht dieser es ist, der hier schreit, sondern der Schmerz selbst, der als Empfinden keinen Platz für ein überlegt agierendes Subjekt läßt. In diesem Sinne konnte im vorigen Kapitel gesagt werden, daß einen solchen Schrei zu hören bedeutet, Schmerzen zu hören. Eine Linderung bedeutet dieser Schrei insofern, als er die Bewegung der ausgewogenen Flucht fortsetzt und dabei umwendet, indem er einen virtuellen Ausweg eröffnet. Zwar bleibt die Bewegung unmöglich und ihr Impuls kann daher auch nicht durch den Vollzug erledigt werden, aber das Gefühl der Blockade wird durch den sich frei entfaltenden Schrei zumindest gemildert.

Nun ist dieser Schrei, gerade weil er so umfassend ist, vollkommen undifferenziert. Indem er als Appell aufgenommen wird, hat er selbst eine pragmatische Dimension, die aber so rudimentär bleibt wie seine Struktur: Sie liegt lediglich in der Aufforderung, jetzt, hier zu helfen, die sich in unbestimmter Weise an jeden richtet, der sie vernehmen kann. Sobald der Leidende den Zustand des vollständigen Aufgehens im Empfinden verlassen hat, muß er sich auf die konkretere Pragmatik der unterschiedlichen Situationen einlassen, und eben dann tritt die Notwendigkeit ein, den Schrei durch einen sprachlichen Ausdruck zu ersetzen. Dieser Ausdruck differenziert sich entsprechend der Situation unterschiedlich aus und kann dementsprechend nicht mehr gleichermaßen umfassend sein wie der Schrei. Zurückhaltung, Kontrolle und Differenzierung sind hier gar nicht unbedingt deswegen notwendig, weil die Kommunikationspartner sie fordern, sondern weil nur so den Bedürfnissen des Betroffenen selbst nach Hilfestellung, empathischer Zuwendung etc. nachgekommen werden kann. Die Knappheit der Äußerungen resultiert aus der Unmöglichkeit, zum Erreichen des Benötigten mehr als den nötigsten Aufwand zu betreiben. Kurz gesagt: Die Abschwächung des Ausdrucks und damit der Linderung, die er verspricht, ist der Preis, der dafür zu bezahlen ist, verstanden zu werden und eine andere Form der Linderung zu erreichen.

Eine ganz besondere Situation ist die, in der der sprachliche Ausdruck selbst das Ziel darstellt, etwa in einer literarischen Verarbeitung von Schmerzerfahrungen. Das Interesse richtet sich hier unmittelbar auf den Prozeß der Ersetzung von Schrei durch Sprache, und Henseids zu Beginn des ersten Kapitels zitierter Wortschwall weist so eine unmittelbar

weit eher einsichtige Nähe zum primären Ausdruck des Schreis auf als etwa Wolfs lakonisches »ich leide«: Es ist der Ausdruck eines literarisch gebildeten Bewohners des ausgehenden 20. Jahrhunderts, der durch scheinbar abwegige Zusammenstellungen und Reihungen, die den Eindruck des sich Überschlagenden machen, das nur mühsam in eine Linearität gezwängt worden ist und schließlich doch wieder vom undifferenzierten »Ah!!« überwältigt wird, versucht, den Schrei selbst in Worte zu gießen. Wenn der Schmerz die Sprache hier auch nicht zerstört, so hinterläßt er doch auch in ihr seine charakteristischen Spuren.

Über diese Dimension des sprachlichen Ausdrucks der Erfahrung hinaus kann bereits hier zum Tragen kommen, was beim chronischen Schmerz eine große Rolle spielen wird, nämlich die mögliche Bedeutsamkeit des Schmerzes im Zusammenhang der persönlichen Erfahrung, seine symbolische Bedeutung, wie Szasz es nennt. Er formuliert im Zusammenhang mit einem Kind, das über Schmerzen klagt: »[I]t is meaningless to assert that the child does not »really« have pain but only says he has it. Our very task is to find out why he expresses himself in this way.«³¹ Statt den Schmerz als vorgeschobene Begründung zu verstehen, unangenehmen Pflichten zu entgehen, und ihn so zu leugnen, wird er selbst als Ausdruck eines für das Kind unlösbaren Konflikt verstanden. Gerade in bezug auf Kinder ist dieser Hinweis wertvoll, indem Szasz sowohl auf die symbolische Bedeutung des Schmerzes *als auch* darauf insistiert, daß dieser weder Einbildung ist noch seine Behauptung eine böswillige Täuschung darstellt. Dies eröffnet einen Weg, den Schmerzäußerungen nicht zu mißtrauen, wozu die Versuchung groß ist, sie aber trotzdem nicht unbedingt als das eigentliche Problem zu nehmen. Wie bei chronisch Kranken kann hier der Versuch des Verstehens die Bekämpfung des Schmerzes selbst nicht ersetzen, sondern nur komplementieren.

Auch wenn jeder akute Schmerz per definitionem vorübergeht, kann die vor allem mit dem übermäßigen Schmerz verbundene Erkenntnis, wie allein man sein kann und wie wenig daran unter Umständen zu ändern ist, zu einer dauerhaften Veränderung des Verhältnisses zu den Anderen führen, die man Vertrauensverlust nennen kann, ohne daß sich damit notwendigerweise eine Schuld oder auch nur ein Versäumnis der Anderen verbände. Ähnliches gilt in bezug auf den eigenen Körper und die Erkenntnis, auf wie viele verschiedene Arten und in welchem Ausmaß ich verletzbar bin, ganz unabhängig davon, ob bleibende körperliche und soziale Einschränkungen zu erwarten sind. Insofern Schmerz und Schädigung

³¹ T.S. Szasz, Pain and pleasure, a.a.O., S. 92.

gung sich in etwa entsprechen, kann der Vertrauensverlust hier in Grenzen gehalten werden. Das Vertrauen in den eigenen Körper, das laut Erikson eine weitere Dimension des Urvertrauens ist, schließt ein, daß ich bei Gefahr schmerzhaft gewarnt werde. Gerade *daß* ich gewarnt werde, daß ich bestimmte Dinge im Moment nicht tun sollte, zeigt, daß ich mich auf meinen Leib verlassen kann. Auch sehr starke Schmerzen, die aber eine unmittelbar wahrnehmbare oder im Nachhinein feststellbare Ursache haben, können so noch im Sinne eines sinnvollen und willkommenen Anzeigens drohender oder bereits eingetretener Schädigung verstanden werden. Dabei belehren insbesondere Verletzungsschmerzen, aber nicht nur sie, darüber, daß der eigene Leib nicht nur in seinen Erfahrungsmöglichkeiten störfähig, sondern selbst zerstörfähig ist.

Jene Fälle, in denen Schädigung und Schmerz dauerhaft und unleugbar auseinandergehen und die eine Revision der klassischen Spezifitätstheorie des Schmerzes verlangt haben, stellen sich demgegenüber als Störung dieses Vertrauens dar, und wiederum ist es der Verlust, der das Vertrauen als verlorenes oder gefährdetes allererst erscheinen läßt. Bereits die Gallenkolik, deren Erfahrung Achelis so drastisch beschrieben hat, kann hier zumindest zu Irritationen führen: Der unerträgliche Schmerz, vor dem sich Ich und Welt beinahe vollkommen verflüchtigen, wird von einer vergleichsweise trivialen und eher harmlosen Ursache ausgelöst. Zu einer grundlegenden Erschütterung der Vertrauenswürdigkeit des eigenen Körpers kann es etwa im Falle bestimmter Krebserkrankungen kommen: Hier ist es gerade das Ausbleiben des Schmerzes, das für eine Krise sorgt. Noch als die schließlich tödliche Wucherung bereits irreversible Schäden angerichtet hatte, war sie nicht spürbar, und der schließlich einsetzende unerträgliche Schmerz zeigt nur noch an, daß es bereits zu spät ist. Wenn man sich auf den Schmerz als Indikator von Störung und Zerstörung nicht verlassen kann, scheint es notwendig zu sein, jede kleinste Veränderung des Körpers und jedes Auffälligwerden mißtrauisch zu verfolgen, da sich hinter ihm bereits der still wühlende Tod verbergen könnte.

Man könnte sich das Verhältnis von Störung und Zerstörung beim akuten Schmerz anhand der physiologischen Vorgänge veranschaulichen: In aller Regel indiziert der Schmerz hier eine Schädigung, möglicherweise eine Zerstörung von Körpergewebe. Diese Schädigung wird, wenn man sie richtig behandelt, heilen, aber diese Heilung ist keine *restitutio ad integrum*.³² Keine Verletzung heilt ohne Rückstand aus, auch wenn die blei-

³² Auch wenn dies der Begriff ist, mit dem die Medizin eine »vollständige« Heilung begleitet (vgl. Psyhyrembel Klinisches Wörterbuch, Berlin u.a. 257/1994. S. 1321). Goldstein

bende Beeinträchtigung minimal sein mag und selbst bei näherer Betrachtung kaum auffällt. Die Verletzung hat eine Narbe hinterlassen, und das Narbengewebe ist nicht mehr so flexibel wie das ursprüngliche, gesunde Gewebe und schmerzt bisweilen selbst. Jeder Schmerz hinterläßt eine solche mehr oder weniger deutliche Spur.

Wenn die Erfahrung des Schmerzes insgesamt als Modus des Empfindens verstanden werden soll, so wäre Merleau-Pontys Modell angesichts der hier skizzierten zerstörerischen Dimension zumindest zu erweitern: Ein Empfinden, das die Möglichkeit offener Feindseligkeit miteinschließt, kann nicht mehr harmonistisch als »lebendige Kommunikation« beschrieben werden.³³ Wenn hier noch eine vom eigenen Ich nicht mehr klar abtrennbare Welt erfahren wird, so hat sie sich von »unser[em] Partner in einem Gespräch« (PhW, S. 370) in eine gewaltsame Instanz verwandelt. Das Getroffensein im Schmerz ist als Abbruch der Kommunikation gekennzeichnet worden, der kein bloßes Aufhören ist, sondern ein Übergang in etwas anderes, nämlich den Zugriff, der gleichwohl noch eine Weise der Interaktion darstellt. Entsprechend bemerkt Waldenfels: »Das, was wir als Getroffensein bezeichnet haben, hat generell ein Moment des *Verletzenden* und auch des *Gewaltsamen* an sich, sofern jedes Widerfahrnis, das den normalen Gang der Dinge verläßt, in gewohnte Lebensweisen eindringt, gängige Verhaltensweisen in Frage stellt und eine bestimmte Integrität antastet.«³⁴ Das Aufbegehren gegen dieses Verletzende, das dem Schmerz wesentlich ist, wäre dann in Buytendijks etwas pathetischer Sprache ein »Schrei der Entrüstung über eine Schändung der Ordnung« (ÜS, S. 144). Dabei darf die Feststellung, daß noch der offensichtlich nicht von anderen Menschen verursachte Schmerz ein Moment des Gewaltsamen hat, nicht den Unterschied zwischen ihm und einem tatsächlicher Gewalttätigkeit entspringenden Schmerz verwischen. Man müßte es wohl so formulieren: Gerade weil der Schmerz ohnehin diese Dimension hat, wird der wirkliche Zugriff im

zeigt allerdings, daß Gesundung nicht Rückkehr zu einem Ausgangszustand bedeutet, der wie eine unmarkierte Nulllinie der Normalität zu verstehen wäre, sondern Setzung *neuer* Normen des Organismus, denn »die neue Gesundheit ist nicht die gleiche wie die alte« (K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, a.a.O., S. 272).

³³ Eine dem hier Gesagten analoge Kritik an Merleau-Ponty übt Lingis, der das Empfinden als »contact with them [den Dingen, CG] in their resistance and materiality, being sensitive to them, susceptible to being sustained and wounded by them« beschreibt und dementsprechend fordert, hier den Schmerz zu berücksichtigen (A. Lingis, *Sensations*, in: *Philosophy and phenomenological research* 42 (1981), S. 160-170, hier 161).

³⁴ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 62.

Schmerz besonders drastisch erfahren bzw. kann er sich des Schmerzes als Medium der Ausübung von Gewalt besonders leicht bedienen.

2. Chronischer Schmerz

If we observe the world with which we are concerned here – the universe of the patient with chronic pain – we can perceive a similarity to the universe of the nightmare.

Lawrence LeShan³⁵

Was ist das für ein Schmerz, der nicht vergehen will und die Welt des Betroffenen in einen Alptraum verwandelt? Aus der medizinischen Perspektive bemerken Melzack und Wall: »Chronic pain, which persists after all possible healing has occurred or, at least, long after pain can serve any useful function, is no longer simply a symptom of injury or disease. It becomes a pain *syndrome* – a medical problem in its own right which requires urgent attention.«³⁶ Auffallend ist hier besonders die alle Bereiche durchdringende Unsicherheit: Ätiologie und Behandlungsmöglichkeiten sind oftmals ebenso unklar wie die Frage, was eigentlich das Problem ist; die Rede von »Syndromen«³⁷ zeugt von dieser Unsicherheit. Dieser Schmerz unterscheidet sich, wie die drastische Aussage LeShans zeigt, von akutem nicht nur in seiner längeren Dauer. Er stellt einen weitaus größeren Eingriff in die Strukturen von Leib und Leben dar, und hier ist die Rede von einer Zerstörung wirklich am Platze. Es bereitet weniger Probleme, auch einschneidende leibliche Veränderungen hinzunehmen, insofern sie den Index des Vorübergehenden tragen. Der schmerzende Fuß des Eingangsbeispiels sorgt kaum für eine grundlegende Neuorientierung, denn obwohl er momentan meine Bewegungsfreiheit einschränken mag, läßt er den stillschweigend vorausgesetzten Rahmen des leiblichen Spielraums weitgehend unangetastet. Jede Veränderung des leiblichen Spielraums wird erst einmal unter dieser Perspektive betrachtet: *Jetzt* kann ich es nicht, aber ich werde es wieder können, so wie ich es immer konnte. Was für manifeste körperliche Veränderungen wie Verlet-

³⁵ L. LeShan, *The world of patient of severe pain of long duration*, a.a.O., S. 120.

³⁶ R. Melzack, P.D. Wall, *The challenge of pain*, a.a.O., S. 36 (Hervorh. d. Autoren).

³⁷ Der Psyhyrembel bestimmt Syndrom als »Gruppe von Krankheitszeichen, die für ein bestimmtes Krankheitsbild mit meist uneinheitlicher oder unbekannter Ätiologie bzw. Pathogenese charakteristisch sind« (Psyhyrembel Klinisches Wörterbuch, a.a.O., S. 1495).

zungen gilt, gilt erst recht für den innerhalb des Kontinuums des Empfindens auftauchenden Schmerz: Selbst innerhalb der Normalität leiblicher Vollzüge geht jede Wahrnehmung, jede Stimmung, jedes Empfinden vorüber, und der Schmerz als eine das Empfinden selbst störende Form des Empfindens wird selbstverständlich als vorübergehende Abweichung von jener Normalität verstanden, zu der man schließlich zurückkehren wird.

Um zu begreifen, was eine Chronifizierung hier bedeutet, ist Merleau-Pontys Unterscheidung des aktuellen und des habituellen Leibes erhellend (vgl. PhW, S. 107). Als aktuellen Leib bezeichnet er die Gesamtheit der aktuellen Vermögen, also das, was ich jetzt gerade im Moment kann, während der habituelle Leib das umschreibt, was ich im allgemeinen vermag, was mich gewissermaßen ausmacht. Ich bleibe jemand, der gehen kann, auch wenn ich momentan aufgrund eines verstauchten Fußes nicht über dieses Vermögen verfügen kann. Der habituelle Leib ist Veränderungen gegenüber einigermaßen träge, denn die wenigsten akuten Veränderungen haben dauerhafte Folgen. Merleau-Ponty entwickelt dieses Modell ausgehend von offensichtlichen Desynchronisierungen der beiden Dimensionen der Leiblichkeit im Falle von Phantomgliedern: Der habituelle Leib und korrelativ dazu die habituelle Welt als Gegenpol der leiblichen Vermögen haben hier seiner Deutung zufolge schlicht nicht mitgehalten bei der unleugbaren Veränderung, die der Verlust eines Gliedes bedeutet, und jene »handhabbaren Gegenstände«, von denen bereits die Rede war, »wenden sich, eben als Gegenstände des Hantierens, fragend an eine Hand, die ich nicht mehr besitze« (PhW, S. 106). Daß die beiden nicht deckungsgleich sind, wird in dem Moment zum Problem, in dem die Veränderung nicht mehr rückgängig zu machen ist.

Während akute Schmerzen so als Episoden des Empfindens und, insofern sie Folgen für den leiblichen Spielraum haben, als Veränderungen des aktuellen Leibes gelten können, müssen chronische Schmerzen als Umstrukturierungen des habituellen Leibes begriffen werden. Diese Transformation ist auch für chronisch Schmerzkranken kein schlichtes Faktum, sondern eher eine Aufgabe, die über ein intellektuelles Einsehen weit hinausgeht, indem sie eine tiefgreifende Umdefinition der eigenen Person bedeutet: Auf die gleiche Weise, wie ich jemand bin, der Beine hat und gehen kann, der mehrere Sprachen spricht und ein Instrument spielt, soll ich nun jemand sein, der Schmerzen hat. Gewohnheiten oder Habitualisierungen gibt es, wie sich spätestens hier herausstellt, nicht nur als »Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zu Welt zu erweitern« (PhW, S. 173), sondern auch als Verarmung. Chronischer Schmerz ist dabei in

zweierlei Hinsicht ein besonders schwieriger Fall: Zum einen beinhaltet er keine offensichtliche und in ihrem Umfang klare Einschränkung des Spielraums wie etwa ein gelähmtes oder amputiertes Glied, sondern führt auf eher diffuse Weise zu einer globalen Veränderung, die über das Wegfallen bestimmter Bewegungsmöglichkeiten weit hinausgeht. Was er kann und was nicht, muß der chronisch Schmerzkranken anders als der Querschnittsgelähmte Tag für Tag oder gar von Moment zu Moment neu ausloten (wobei die Einschränkung sich durchaus auch als *geringer* herausstellen kann als bei diesem). Zum anderen muß der Schmerz als habitualisierter eine quasi kategoriale Veränderung erfahren, indem er von einem unangenehmen, aber doch vorübergehenden Ereignis zu einem Strukturmerkmal der Leiblichkeit selbst wird.

Die beiden Eigentümlichkeiten des habitualisierten Schmerzes schlagen sich unweigerlich auch im sozialen Bereich nieder. Während der an akuten Schmerzen Leidende mit einiger Zuverlässigkeit auf die Hilfsbereitschaft und das Verständnis seiner Umgebung bauen kann, sind diese beim chronischen Schmerz ständig gefährdet. Wer nicht selbst an derartigen Schmerzen leidet, kennt Schmerz, ebenso wie der Betroffene selbst noch vor kurzem, nur als Episode und nicht als dauerhaften Zustand und kann sich die Habitualisierung nicht vorstellen, die der Kranke zu vollziehen gezwungen ist. Wenn noch dazu der Schmerzausdruck schließlich auf ein Minimum reduziert wird, weil man den chronischen Schmerz schließlich »mit keiner Tat oder sinnvollen Ausdrucksbewegung beantworten« (ÜS, S. 137) kann, taucht die Frage, wie man vom Schmerz des Anderen wissen kann, die seit Descartes' Blick aus dem Fenster ein grundlegendes epistemologisches Problem zu umschreiben beansprucht³⁸, tatsächlich auf: Wer von jemandem, dem unmittelbar nur seine Beherrschtheit anzumerken ist, gesagt bekommt, er habe starke Schmerzen, und zwar ständig, wird früher oder später tatsächlich an der Wirklichkeit dieser Schmerzen zweifeln. Kleinmans Beobachtungen bestätigen dies: »If there is a single experience shared by virtually all chronic pain patients it is that at some point those around them – chiefly practitioners, but also at times family members – come to question the authenticity of the patients experience of pain.«³⁹

Hier und nur hier kann berechtigterweise davon gesprochen werden, daß der Schmerz »innen« ist: Indem der Betroffene nämlich den Aus-

³⁸ Vgl. R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, Hamburg 1972. S. 25.

³⁹ A. Kleinman, The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition, o.O. 1988. S. 57.

druck, der nun, wo es nichts mehr zu tun gibt, als auf Dauer gestellter Appell zunehmend sinnlos wird, weitgehend kappt und den Schmerz so verinnerlicht. Der Fall des chronisch schmerzkranken John F. Kennedy, das Schrag anführt, ist ein Beispiel eines solchen verinnerlichten Schmerzes und daher für eine Destruktion des Innen-außen-Modells, die er in großer Nähe zu den Intentionen des vorliegenden Textes durchzuführen versucht, nur bedingt zu gebrauchen.⁴⁰ Die laut Müller-Buschs Beobachtung »gerade bei chronischen Schmerzpatienten häufig zu findende Alexithymie«⁴¹, also die Schwierigkeit, Gefühle auszudrücken, muß nichts mit einer charakterlichen Disposition zu tun haben, sondern ergibt sich beinahe zwangsläufig aus der ständigen Unterdrückung des Ausdrucks des das gesamte Empfinden beherrschenden Schmerzes und führt zu einer neuerlichen Isolierung.

Daß die Schmerzen den Betroffenen dennoch dauerhaft beschäftigen und auch immer wieder Thema der Kommunikation sind, muß von hier aus als obsessive Fixierung erscheinen, als führe gleichsam erst die Obsession, das pathologische Festhalten zu einem Andauern des an sich flüchtigen Zustandes. Der Alltagsverstand ist hier ganz im Einklang mit Epikurs als Trost gemeinter, aber problemlos gegen den Leidenden zu wendender Behauptung: »Jeder Schmerz ist leicht zu verachten. Denn der eine bringt zwar eine schneidende Qual, aber seine Dauer ist beschnitten; der andere dauert zwar im Fleische, aber seine Qual ist stumpf.«⁴² Leider trifft dies schlicht nicht zu. Wenn es noch dazu dem Betroffenen selbst nicht ganz klar ist, inwiefern er jeweils eingeschränkt ist, ist er bei jeder Bitte um Schonung in Gefahr, des mutwilligen Simulierens verdächtigt zu werden. Vor jeder Einbeziehung der tatsächlichen sozialen, kulturellen

⁴⁰ Vgl. C.O. Schrag, *Being in Pain*, a.a.O., S. 100f.

⁴¹ H.C. Müller-Busch, *Soziokulturelle Aspekte des Schmerzes*, a.a.O., S. 20.

⁴² Epikur, *Briefe Sprüche Werkfragmente*, hrsg. v. H.-W. Krautz, Stuttgart 1985. S. 81. Lessing trifft es im *Laokoon* besser: »Der heftige Schmerz, welcher das Schreien auspresset, läßt entweder bald nach, oder zerstöret das leidende Subject.« (G.E. Lessing, *Laokoon: über die Grenzen der Malerei und Poesie*, in: ders., *Werke 1766-69* (Werke und Briefe, Bd. 5/2) hrsg. v. W. Barner, Frankfurt M. 1990. S. 33) Seine Beobachtung, daß es gerade der bleibende Charakter jedes Ausdrucks sei, der die bildende Kunst die Darstellung des heftigen Schmerzes meiden oder zumindest mildern lasse, da die Unablässigkeit des zum Schreien verzogenen Gesichtes schließlich Unwillen hervorrufe, läßt sich auch auf den tatsächlich chronischen Schmerz beziehen: Das unablässig andauernde Leiden irritiert zunehmend und stößt schließlich ab, und es bedeutet für die nicht selbst Betroffenen eine echte Anstrengung, dem entgegenzuwirken. Über den in der Poesie geschilderten Leidenden schreibt Lessing hingegen: »Wir beziehen sein Schreien nicht auf seinen Charakter, sondern lediglich auf sein unerträgliches Leiden.« (ebd., S. 36) Das scheint mir den Kern des Problems zu benennen: Der chronische Schmerz wird schließlich als Charakterfehler gewertet.

und institutionellen Konstellation, in der der chronisch Schmerzkranken sich bewegt, ergeben sich diese Verwerfungen beinahe unweigerlich allein aus der Grundsituation einer gegen alle Erwartung anhaltenden Modulation des Empfindens. Wie mit ihnen umgegangen wird und was es mit dem »Universum des chronisch Schmerzkranken« genauer auf sich hat, soll der vorliegende Abschnitt zu klären versuchen. Wie weit die Zerstörung geht, die hier in ihren unterschiedlichen Dimensionen skizziert werden soll, zeigt Garros Charakterisierung des chronischen Schmerzes als »ontological assault«⁴³: Die Kranken haben hier nicht mit einer Einschränkung in einem eingrenzbaeren Bereich umzugehen, sondern erfahren eine existenzielle Bedrohung, die nichts unerfaßt läßt.

Wendells Versuch einer Definition chronischer Schmerzen erscheint mir hier besonders illustrativ: »By chronic pain I mean pain that is not endured for some purpose or goal [...], pain that promises to go on indefinitely (although sometimes intermittently and sometimes unpredictably), pain that demands no action because as far as we know, no action can get rid of it.«⁴⁴ Die Ziel-, Zweck- und, noch weitergehend, Sinnlosigkeit des Schmerzes, sein nicht absehbares Ende und die Machtlosigkeit der Betroffenen selbst und der Behandelnden sind es, die ihn zu einer Erscheinung sui generis machen. Die Verengung von Raum und Zeit und die Gefährdung der sozialen Beziehungen und der Sprache, die beim akuten Schmerz festzustellen waren, finden sich hier im Prinzip wieder, gewinnen aber allein dadurch einen veränderten Charakter, daß sie nun auf Dauer gestellt werden und damit gleichsam die Normalität infizieren bzw. selbst zu einer Art Normalität werden. Die beiden Dimensionen, an denen diese Veränderung am besten festgemacht werden kann, sind Wendells Bestimmung folgend Sinn und Zeit. Das Alptraumhafte an der Erfahrung chronischer Schmerzen liegt dabei vor allem in der Zeitlichkeit ihres Erlebens begründet.

Die prägnanteste zeitliche Struktur fand sich beim plötzlich einsetzenden Schmerz, der von Waldenfels nicht zuletzt deswegen zum Paradigma des Schmerzes überhaupt erklärt worden war. Ein leibliches Getroffenwerden, ein Pathos riß sozusagen ein Loch ins Kontinuum der Erfahrung und konnte nur nachträglich verarbeitet, und das heißt nicht nur interpretiert, sondern überhaupt erst erfahren werden. Dieses vorgängige Nicht-Ereignis verurteilte den Empfindenden unaufhebbar zur Passivität, wobei erst die Erfahrung des Bewegtwerdens, also des Empfindens den

⁴³ L.C. Garro, Chronic illness and the construction of narratives, in: M.-J. DelVecchio Good u.a. (Hrsg.), Pain as a human experience, a.a.O., S. 103.

⁴⁴ S. Wendell, The rejected body, a.a.O., S. 171.

Schmerz zum Schmerz machte. Beim anhaltenden Schmerz, der nicht mehr vor allem durch Plötzlichkeit bestimmt ist, blieb davon insofern etwas erhalten, als auch hier mit aller Macht versucht wurde, das Wovon des Getroffenwerdens, das selbst kein Etwas ist, auf Distanz und damit in Schach zu halten, ohne daß der Erfahrende je mit ihm koinzidieren könnte. Die Erfahrung bleibt damit in sich verschoben, und der Bruch wird auf paradoxe Weise auf Dauer gestellt, indem die unterschiedlichen Dimensionen der Erfahrung von dieser vergeblichen Anstrengung angegriffen werden. Gemildert wird diese Fixierung auf eine in sich diastatische Gegenwart durch ein Ausgreifen in die Zukunft, durch das ein Aufhören des Schmerzes den ständigen Horizont bildet.

Diese Zukunft ist im chronischen Schmerz verschwunden bzw. ebenfalls durch Schmerz besetzt: »It has no Future – but itself«⁴⁵, wie es in einem immer wieder zitierten Gedicht von Emily Dickinson heißt. Allein dieser Wegfall einer über den aktuellen Zustand hinausgehenden Antizipation von Veränderung ist von großer Bedeutung, indem er den Leidenden in dieser Gegenwart festhält, die selbst die Zukunft ist. Mit Geduld ist hier nichts mehr auszurichten, und eine der wesentlichen Lektionen chronisch Schmerzkranker ist die, mit dem Warten auf Schmerzfreiheit aufzuhören. Das kann auf der einen Seite den Weg für ein aktives Umgehen mit dem persistierenden Schmerz öffnen, auf der anderen Seite aber auch zur Verzweiflung führen, jenem laut Fuchs »zweifache[n] Urteil, daß das Leiden dauerhaft sein werde, daß es jedoch zu schwer sei, um dauerhaft ertragen zu werden«⁴⁶. Wenn ein Ausweichen nicht möglich ist, ist die einzige Möglichkeit, mit dem Unerträglichen umzugehen, ihm seine Unerträglichkeit zu nehmen: Man muß, so könnte man sagen, das Nichtseinsollende als Gegebenes akzeptieren. Die über die Bewegung des Schmerzes selbst hinausgehende Aufforderung, etwas zu tun, um ihn zu beseitigen, muß dabei stillgestellt oder ignoriert werden, denn es gibt nichts mehr zu tun, und der angemessenste Umgang kann es sein, den Schmerz zu ignorieren und sozusagen an ihm vorbei zu leben. Seine Negativität wird man ihm damit nicht nehmen können, aber die einzige Chance besteht darin, sich zumindest teilweise von ihr unabhängig zu machen.

Nun wäre diese Aufgabe schwierig genug, wenn es sich beim chronischen Schmerz um ein ständig gleichbleibendes Empfinden handelte, so

⁴⁵ Zit. u.a. bei D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 76.

⁴⁶ T. Fuchs, *Die Zeitlichkeit des Leidens*, a.a.O., S. 74; von einem Urteil ist hier offensichtlich nur metaphorisch zu sprechen: Eher handelt es sich um implizite, sicher nicht bewußt eingenommene Überzeugungen.

daß man zumindest wüßte, womit man es zu tun hat und zu tun haben wird; leider ist das in den meisten Fällen nicht der Fall. Wendell hatte hinzugefügt, daß der Schmerz in seiner Endlosigkeit doch mit Unterbrechungen auftrete und in seinen Wandlungen kaum vorhersehbar sei, und es ist diese mangelnde Voraussehbarkeit, die das größte Hindernis der geforderten Normalisierung des Ausnahmezustandes bildet. Der Schmerz schwankt in seiner Intensität, hört selten ganz auf, wird dann wieder so unerträglich, daß an eine Teilnahme am alltäglichen Leben nicht zu denken ist. Eine Studie zu einer bestimmten chronischen Krankheit, der Fibromyalgie, ist hier besonders aufschlußreich; obwohl ihre Autoren feststellen, daß die hier gewonnenen Ergebnisse auf andere chronische Schmerzkrankheiten nur bedingt zutreffen, ist sie doch prototypisch. Die Krankheit hat, wie viele andere chronische Schmerzkrankungen, eine vollkommen ungeklärte Ätiologie und umfaßt einen diffusen Symptomkomplex, der vor allem Muskeln und Knochen betrifft; ein Autor bezeichnet sie anschaulich als »irritable everything syndrome«⁴⁷. Das Konzept, mit dem die Autoren der Erfahrung Betroffener zu beschreiben versuchen, ist das der »hypervigilance«, also einer »heightened sensitivity to pain (e.g. low threshold and tolerance) because of increased attention to external stimulation and a preoccupation with pain sensations«⁴⁸. Deutlich ist, daß für jene Überaufmerksamkeit oder -wachsamkeit keine physiologische, sondern eine eher psychologische Erklärung gegeben wird. Mir scheint, daß beide der angegebenen Faktoren, die erhöhte Aufmerksamkeit und die Fixierung auf Schmerz, wesentlich mit der zeitlichen Struktur des Schmerzes zusammenhängen.

Jeder Patient wird mit der Zeit einen gewissen Erfahrungsschatz anhäufen, welche Faktoren seinen Schmerz verschlimmern oder eher lindern, und sich dementsprechend verhalten. Das Perfide nicht nur an der Fibromyalgie, sondern an den meisten chronischen Schmerzkrankheiten ist es aber, daß dieses Wissen nicht recht verlässlich ist, indem der Schmerz immer wieder jede Erwartbarkeit unterläuft. In Momenten intensiven Schmerzes kann man von einer ähnlichen zeitlichen Struktur wie beim akuten Schmerz ausgehen: Eine in sich verschobene Gegenwart und eine Antizipation einer veränderten Zukunft. Diese Zukunft ist aber nicht eine der Schmerzfreiheit, sondern lediglich der graduellen Linde-

⁴⁷ Smythe, zit. in A.J. McDermid u.a., Generalized hypervigilance in fibromyalgia: evidence of perceptual amplification, in: Pain 66 (1996), S. 133-144, hier 134.

⁴⁸ A.J. McDermid u.a., Generalized hypervigilance in fibromyalgia, a.a.O., S. 133; einer der von Kleinman angeführten Fälle ist hier besonders anschaulich (vgl. A. Kleinman, The illness narratives, a.a.O., S. 60ff.).

rung, die wiederum von der Erwartung einer Intensivierung überschattet ist. Der prospektive Trost, der von dieser sozusagen gestaffelten Antizipation ausgeht, hält sich daher in Grenzen. Wenn der Schmerz nachläßt, wird man Erleichterung verspüren, aber es bleibt immer klar, daß die Verringerung des Schmerzes, oder, seltener, sein Aufhören nur eine Episode ist: Die Normalität, für die der Schmerz selbst die Episode war, wird damit sozusagen auf den Kopf gestellt. Die Perioden relativ geringen Schmerzes, in denen er allein von seiner Intensität her in den Hintergrund gedrängt werden könnte, sind bestimmt von der aufs Äußerste gespannten Erwartung seines neuerlichen Einsetzens bzw. seiner Verschlimmerung: Wenn »terrible things are being done to the person and worse are threatened« und »others, or outside forces, are in control and the will is helpless«⁴⁹, wird es zu einer realistischen Haltung, ständig mit dem Schlimmsten zu rechnen.

Wenn man auch hier noch mit dem Begriff des Bruches operieren will, könnte man sagen, daß die Erfahrung des chronisch Schmerzkranken nicht nur in der Weise brüchig ist, daß sie immer wieder von aus dem Kontinuum herausfallenden, pathischen Ereignissen durchbrochen wird, die nachträglich aufgearbeitet, aber nicht eingeholt werden können – das mag auch der Fall sein –, sondern indem der Bruch selbst sich totalisiert. Nicht nur muß mit dem aktuellen Schmerz umgegangen werden, sondern er erfaßt auch Vergangenheit und Zukunft. Hier von gebremster, gedehnter, oder stockender Zeit zu sprechen, wie Fuchs es tut, ist nicht genau genug. Die selbst schon in sich brüchige Gegenwart erfordert eine unausgesetzte Zuwendung, während ihre Schmerzhaftigkeit durch die mögliche Zukunft nicht gemildert, sondern verschlimmert wird: Die Antizipation wird zu einer des nicht Antizipierbaren, des Bruches selbst. Während ich mit dem gegenwärtigen Schmerz noch umgehen kann, erwarte ich ständig das Eintreten dessen, was meine Fähigkeiten der Kompensation und der Bewältigung maßlos überschreitet. Kein Zweifel kann daran bestehen, *daß* es eintreten wird, nur der genaue Zeitpunkt steht in Frage. In einer solchen Situation, die zugegebenermaßen den Extremfall darstellt, wird es so gut wie unmöglich, sich jenseits des Schmerzes an der gemeinsamen Welt zu beteiligen.⁵⁰ Selbst wenn der aktuelle Schmerz sich verdrängen oder durch Entspannung lindern ließe, macht die Antizipation der Katastrophe es unmöglich, ein Projekt zu verfolgen, das einen

⁴⁹ L. LeShan, *The world of the patient of severe pain of long duration*, a.a.O., S. 120.

⁵⁰ Daudet spricht hier von der Angst, die ihm den Schmerz unerträglich macht: »Er ist erträglich, und trotzdem kann ich ihn nicht ertragen.« (A. Daudet, *Im Land der Schmerzen*, a.a.O., S. 26).

weiteren Zeithorizont erforderte, denn dieser Horizont ist immer schon besetzt. Eher als gebremst ist diese Zeit durchlöchert, indem sie sich nicht zu einem Kontinuum machen läßt. Das Verhältnis dieses Zeiterlebens zur Zeit der Welt des Umgangs und der Anderen kann man wohl mit Fuchs als Desynchronisierung beschreiben⁵¹, wobei aber die Zeit des chronischen Schmerzes sich nicht nur verlangsamt, sondern eine vollkommen fremde geworden ist. Die durchaus möglichen Strategien des Umgangs mit diesem Komplex können ihn mildern, aber niemals zu jener Form von Normalität machen, in der der Leib in der Gesamtheit seiner Bezüge und im Strom der Erfahrung verschwindet.

Das Verhältnis zur Vergangenheit scheint demgegenüber vergleichsweise unproblematisch: Sie ist ebenfalls vom Schmerz besetzt, über den sich aber rückblickend eine Geschichte erzählen läßt, die zwar eine der fortschreitenden Zerstörung sein kann, aber dennoch in sich stimmig zu machen versucht wird.⁵² Während der unausgesetzte Blick in die Zukunft jede Kontinuität immer wieder durchbricht, konstituiert derjenige in die Vergangenheit eine Art Sinn des Schmerzes, indem die Geschichte zumindest die Bedingung der Verstehbarkeit und der Kohärenz erfüllt. Auf diese sinnkonstituierende Dimension der Narration wird noch einzugehen sein. Die Geschichte enthält in der Regel eine Art Stiftungsereignis, das im Nachhinein als Ursprung des Schmerzes in Anspruch genommen wird, als der ursprüngliche Bruch, dessen zerstörerische Kraft damals bei weitem nicht abzusehen war. Wenn man noch weiter zurückgeht, gibt es schließlich eine Zeit, die vom Schmerz – von *diesem* Schmerz, der sich schließlich als chronisch herausgestellt hat – noch nichts wußte. Jene leicht als Zustand unbeschwerter Gesundheit idealisierte Zeit bleibt allerdings selten eine bloße schöne Erinnerung, sondern kann wiederum eine Fixierung auslösen: indem sie den Bezugspunkt des gesamten Lebens bildet, an dem der gegenwärtige Zustand fortwährend gemessen wird.

Wenn dieser Zustand nun darüber hinaus am tatsächlich Erwartbaren und unausweichlich auch Erwarteten vorbei in die Zukunft projiziert wird, tritt nicht die im Zusammenhang mit dem akuten Schmerz geschilderte Situation einer durch die geduldige Erwartung bedingten Erleichterung des gegenwärtigen Leidens ein, sondern das Gegenteil: Daß der zu recht verklärte Zustand der Schmerzfreiheit nicht und immer wieder nicht eintritt, muß zu einer wachsenden Enttäuschung führen. Diese

⁵¹ Vgl. T. Fuchs, Die Zeitlichkeit des Leidens, a.a.O., S. 65.

⁵² Vgl. dazu A. Kleinman, The illness narratives, a.a.O.; M.-J. DelVecchio Good u.a. (Hrsg.), Pain as a human experience, a.a.O., insgesamt, insbes. L.C. Garro, Chronic illness and the construction of narratives, a.a.O., S. 102f.

kann dennoch nicht in ihrem ganzen Ausmaß zugelassen werden, da sonst die Antizipation fallengelassen werden müßte, die doch das einzige Licht im Dunkel des andauernden Schmerzes ist. Solange sie aber besteht, ist es unmöglich, den tatsächlichen Zustand chronischer Schmerzen zu akzeptieren. Das vergebliche Warten kann das ständige Drohen der immer wieder auch tatsächlich eintretenden Katastrophe nicht mildern, macht es aber unmöglich, den andauernden Schmerz mit seinen Schwankungen und Ungewißheiten als Faktum anzuerkennen, für das Strategien des Umgangs zu entwickeln sind – ihn also als Umstrukturierung des habituellen Leibes anzuerkennen. Wem dies nicht gelingt, der ist zum Leben im ungemilderten Ausnahmezustand verurteilt.

All das läßt vermuten, daß die Anziehungskraft groß sein wird, sich nicht *mit dem Schmerz*, sondern *über den Schmerz* zu definieren und seiner Totalisierungstendenz auf diese Weise Folge zu leisten. Wer chronische Schmerzen hat, mag zuvor kein »pain-prone patient« in Engels Sinne⁵³ gewesen sein, aber er entwickelt sich vielfach zu einer »Schmerzpersönlichkeit«⁵⁴, wie der entsprechende deutsche Begriff lautet, indem der Schmerz das Zentrum des gesamten Zur-Welt-seins einnimmt; so rät etwa schon Leriche zu einer schnellen medizinischen Intervention – die ihm damals noch als chirurgischer Eingriff ohne weiteres möglich schien –, wenn man es nicht »Psychopathen und Morphinisten« zu tun haben will.⁵⁵ Der Schmerzausdruck kann in einer solchen Situation unterschiedliche Formen annehmen: etwa den jener von Müller-Busch beobachteten Alexithymie oder denjenigen, daß der Schmerz umgekehrt die Kommunikation zu beherrschen beginnt. Wenn so »die Klage [...] zum einzigen Modus des Sprechens« (KS, S. 82) wird, nimmt die Beschäftigung mit dem Schmerz tatsächlich obsessive Züge an, was der Umwelt eine Abwendung von dem zunehmend weniger erreichbaren Kranken noch erleichtert. Im *Tod des Iwan Iljitsch* schildert Tolstoj einen drastischen Fall einer solchen zunehmenden Vereinsamung, die schließlich darin mündet, »daß die ganze Teilnahme der anderen für ihn nur darin bestand, ob er denn endlich bald seinen Platz freimachen, die Lebenden von dem Zwang, den seine Anwesenheit ihnen auferlegte, befreien und selber von seinen Leiden erlöst würde«⁵⁶. Von Gleichgültigkeit ist diese Haltung weit

⁵³ Vgl. G.L. Engel, »Psychogenic« pain and the pain-prone patient, in: *The American Journal of Medicine* 26 (1959), S. 899-918.

⁵⁴ Vgl. B. Kappis, U.T. Egle, Chronischer Schmerz und Persönlichkeit, in: U.T. Egle u.a., (Hrsg.), *Handbuch chronischer Schmerz*, a.a.O.

⁵⁵ R. Leriche, *Chirurgie des Schmerzes*, a.a.O., S. 41.

⁵⁶ L.N. Tolstoj, *Der Tod des Iwan Iljitsch*, a.a.O., S. 91.

entfernt: Der im Schmerz selbst wurzelnde Wunsch, daß er aufhören solle, erfaßt auch die anderen; kann er bei aller Anstrengung nicht erfüllt werden, so verwandelt er sich in den Wunsch, der Leidende möge als Leidender, und das heißt hier als Person verschwinden – um jeden Preis.

Beides, die ständige Klage des Kranken und die zunehmende Verständnislosigkeit und Ungeduld der Umgebung, wird dadurch begünstigt, daß mit dem andauernden Schmerz kein biologischer oder auf eigenes Handeln bezogener Sinn mehr zu verbinden ist. Während der lokalisierbare akute Schmerz innerhalb dieses Feldes als mehr oder weniger scharf begrenztes, aber sehr deutlich qualitativ bestimmtes Ereignis mit höchstem affektivem Wert auftaucht, der ein sofortiges Handeln gebietet, verändert sich dies beim chronischen Schmerz. Er fordert unverändert Zuwendung und Veränderung, zeigt aber gleichzeitig durch sein Andauern, daß diese als unmittelbare Handlungsanweisungen aufgenommenen Strategien keinerlei Erfolg haben. Er täuscht, so könnte man sagen, einen Sinn vor, den er nicht mehr hat, oder noch genauer: Sein Sinn dementiert sich selbst, ohne in diesem Dementi überzeugen zu können und ohne Alternativen zu lassen oder gar aufzuzeigen. Kleinman spricht hier von einem »corporeal betrayak«⁵⁷, einem Verrat des Körpers.

Biologisch gesprochen ist es kein Schmerzsinn, der sich hier meldet und sinnvollerweise eine Intervention fordert, und die Wasfrage, auf die eine Antwort vor allem von der Medizin erwartet wurde, läuft ins Leere. Ohnehin stellt Schmerz eine ständige Herausforderung für die medizinische Forschung, Diagnostik und Therapeutik dar; der chronische Schmerz, gegen den kein Kraut gewachsen ist, muß endgültig als »medizinisches Ärgernis«⁵⁸ erscheinen, der für eine unbegrenzte Machbarkeit voraussetzende Disziplin eine höchst unwillkommene Infragestellung darstellt. Für den Patienten selbst hat diese Auffassung unter Umständen über das bereits Geschilderte hinaus bedrohliche Folgen. Duncan gibt einen ersten Hinweis darauf, wo das Problem liegen könnte: »Provided the body is impaired, the emotional content of pain may be accepted and treated with sympathy.«⁵⁹ Was er als »emotional content« bezeichnet, ist wiederum der Schmerz selbst, die Tatsache, daß es ständig wehtut und daß dieser ständige Schmerz die Aufmerksamkeit kaum je ganz losläßt. Wendell zeigt, wie sehr die mitfühlende Beziehung zu anderen in der Tat an das Vorliegen einer medizinischen Diagnose gebunden ist: Beim Feh-

⁵⁷ A. Kleinman, *The illness narratives*, a.a.O., S. 45.

⁵⁸ V. Lindner, *Das Erleben chronischer Schmerzzustände in seiner Auswirkung auf die allgemeine Existenz*, a.a.O., S. 269.

⁵⁹ G. Duncan, *Mind-body dualism and the biopsychosocial model of pain*, a.a.O., S. 507.

len einer solche Diagnose wenden sich in vielen Fällen sogar Freunde und Familie der offensichtlich Schwerkranken von ihr ab.⁶⁰ Eine Hilfgewißheit ist offenbar nur dann am Platze, wenn die Wirklichkeit des Leidens – sofern sie nicht als klaffende Wunde unmittelbar einsichtig ist – von der entsprechenden Autorität bestätigt worden ist. Ansonsten muß der Kranke gewärtigen, für sein Leiden verantwortlich gemacht zu werden⁶¹, wenn es nicht rundheraus abgeleugnet wird. Wie Wendell überrascht feststellt, bewahrt selbst der eigene Expertenstatus einen nicht davor, im Falle einer chronischen Krankheit, die die Grenzen des Erklärbaren und damit als existent Akzeptierten überschreitet, in einen Patienten transformiert zu werden, dessen Wahrnehmung nur sehr bedingt zu trauen ist; die »cognitive and social authority of medicine«⁶², von der sie spricht, wirkt hier verstärkend auf die ohnehin vorhandene Tendenz, von der oben die Rede war.

Das Problem liegt aber tiefer, indem nicht nur die dringend benötigte empathische Zuwendung auf dem Spiel steht, sondern die Existenz einer gemeinsamen Wirklichkeit, aus der der Patient, der »nichts hat«, gleichwohl aber unter starken Schmerzen leidet, herausgefallen oder, wenn man der impliziten Bewertung des Umfeldes folgt, mutwillig ausgestiegen ist. Die ausbleibende Diagnose oder gar das Abstreiten eines tatsächlich vorliegenden Problems führt so nicht nur zu sozialer Isolation, sondern zu einer Krise der durch die Aussagen der Ärzte massiv verunsicherten Selbstwahrnehmung. An dieser Stelle kann man beobachten, was eine wirklich private Empfindung, die der Wasfrage keinen Ansatz bietet und deren Existenz von der Umgebung infolgedessen nicht validiert und akzeptiert wird, für den Betroffenen bedeutet: eine fundamentale Infragestellung des eigenen Erlebens. Das resultierende Mißtrauen der eigenen Erfahrung gegenüber zeigt, daß das Vertrauen in die geteilte Wirklichkeit auch die sogenannte eigene Innenwelt einschließt, für die eine Anerkennung durch die anderen erwartet wird und auch nötig ist.⁶³

⁶⁰ Ein exemplarischer Satz aus einem Interview: »[I]f the doctors can't find anything, it can't be too serious.« (aus einer unveröffentlichten Arbeit von Ingrid Deringer, zit. bei S. Wendell, *The rejected body*, a.a.O., S. 130).

⁶¹ Janoff-Bulman versucht eine psychologische Erklärung dieses Verhaltens: »By blaming victims, people can not only maintain their own illusion of invulnerability, but also minimize their sense of responsibility for helping.« (R. Janoff-Bulman, *Shattered assumptions*, a.a.O., S. 150). Damit weist sie darauf hin, daß der chronisch Kranke nicht nur als unverständliche und damit unglaubwürdige Anomalie, sondern unter Umständen als massive Gefährdung des eigenen Selbstbildes wahrgenommen wird.

⁶² Vgl. S. Wendell, *The rejected body*, a.a.O., S. 127f., 122.

⁶³ Im Zusammenhang mit der »Affektabstimmung«, einer vorsprachlichen Interaktion zwischen Kindern und Bezugspersonen, in denen es um ein eben solches Teilen affekti-

Wiederum wird hier ein Problem verschärft und damit auf eine andere Ebene gehoben, das sich bereits beim akuten Schmerz wiederfand. Der erzwungene Rückzug aus der gemeinsamen Welt in eine Sphäre, die von der Erfahrung des Getroffenseins und der Notwendigkeit des Umgangs damit bestimmt ist, wurde als Rückzug in eine eigene Welt gedeutet, die von den nicht Betroffenen nicht geteilt werden kann. Der chronisch Schmerzkranken wird zwar nicht dauerhaft in dieser Welt des Empfindens festgehalten, aber ihm wird deren Überführung in eine intersubjektiv geteilte Wahrnehmungs- und Kommunikationswelt verwehrt. Das Problem, daß der Schmerz sich einer solchen Vereindeutigung verweigert, ergab sich bereits beim harmlosen akuten Schmerz, wurde dort aber kaum virulent; bei chronischen Schmerzen tritt es massiv in Erscheinung und verschärft sich noch einmal beim Fehlen einer formulierbaren und allgemein anerkannten Ursache. Auch wenn der an chronischen Schmerzen Leidende in seinem Schmerzempfinden allein bleibt, ermöglicht eine Diagnose die Kopplung dieser Welt mit derjenigen geteilter Bedeutungen, indem sie zumindest eine Bezeichnung zur Verfügung stellt, die das Empfinden zwar nicht erschöpft, aber doch benennbar macht. Fällt sie weg, bleibt das Übel namenlos und die Krankheit wird endgültig als Illusion oder böswillige Täuschung gewertet.

Die selbst in den schlimmsten Fällen enthusiastisch begrüßte Diagnose ist so nicht nur eine Information, sondern, wie Good bemerkt, gleichbedeutend mit einem Wiedereintritt in die gemeinsame Welt: »If TMJ is an accepted interpretation, the »reality« of the problem is more likely to be accepted. It is a medical problem, one with accepted objectivity, one accepted not only by specialists but by a community, members of the chronic-illness support group, who vouch for its objectivity and validity. It is the grounds for rebuilding a relationship to a consensual world, a means for reentering the everyday world.«⁶⁴

ver Zustände geht, schreibt Stern: »Gefühlszustände, auf die sich nie ein anderer Mensch einstimmt, wird man nur allein, isoliert vom interpersonalen Kontext mitteilbarer und potentiell gemeinsamer Erfahrungen, erleben. Auf dem Spiel steht dabei nicht Geringeres als die Gestalt und die Größe des gemeinsam mit dem Anderen erlebbaren inneren Universums.« (D. Stern, Die Lebenserfahrung des Säuglings, a.a.O., S. 217) In extremen Situationen wie derjenigen chronischer Schmerzen steht dieses gemeinsame Universum offenbar erneut zur Disposition.

⁶⁴ B.J. Good, A body in pain – the making of a world of chronic pain, a.a.O., S. 45. TMJ (temporomandibular joint disorder, eine – vermutlich – vom Kiefergelenk ausgehende Störung) ist eine weitere chronische Schmerzkrankheit, deren »most striking feature« der »lack of consensus on just about any aspect of the disorder« ist (L.C. Garro, Chronic illness and the construction of narratives, a.a.O., S. 100).

Neben diesen existenziellen Kommunikations- und Integrationsproblemen gibt es ganz handfeste wirtschaftliche Schwierigkeiten, mit denen sich solche als illegitim eingestufte Kranke auseinandersetzen müssen. »People who are ill or disabled without a medical diagnosis are not eligible for the social programmes they may need in order to survive.«⁶⁵ Der Anspruch auf eine derartige Unterstützung ist an die anerkannte Wirklichkeit gekoppelt, die in diesem Fall weitgehend von den vorherrschenden Richtungen der Medizin bestimmt wird. Wer diesen Rahmen verläßt, dem wird unter Umständen die Lebensgrundlage entzogen.

Trotz alledem kann und muß im Zusammenhang mit chronischen Schmerzerkrankungen von einem sozialen und persönlichen Sinn des Schmerzes gesprochen werden, wobei es immer noch weniger um die große Sinnfrage geht, sondern darum, der symbolischen Bedeutung des Schmerzes auf die Spur zu kommen, der Rolle, die er im Leben des Kranken und seinen sozialen Bezügen spielt. Entsprechend kann Müller-Busch ungeachtet der kommunikativen Beeinträchtigung feststellen: »In kaum einem Bereich der Medizin spielt die verbale Kommunikation eine so fundamentale Rolle wie in der Algesiologie.«⁶⁶ Die Kommunikation geht hier weit über das übliche anamnestiche Gespräch hinaus, in dem der Arzt die Äußerungen des Patienten als Hinweise auf die vorliegende körperliche Störung behandelt und damit sozusagen durch sie hindurch auf das eigentliche Problem blickt und den Kranken dabei gewissermaßen einklammert.⁶⁷ Ots zeigt anhand einiger Beispiele, wie stark diese Art des Erkenntnisinteresses das Zuhören des Arztes und auch bereits die Art der Verbalisierung des Patienten prägt.⁶⁸ Beim chronischen Schmerz ist es in der Regel nötig, über diese Art der inquisitiven Befragung hinauszugehen, der Narration des Patienten über seinen Schmerz und dessen Geschichte Raum zu geben und sie als solche ernstzunehmen. Noch

⁶⁵ S. Wendell, *The rejected body*, a.a.O., S. 129.

⁶⁶ H.C. Müller-Busch, *Soziokulturelle Aspekte des Schmerzes*, a.a.O., S. 20.

⁶⁷ Zur Diagnostik als Lesen von Zeichen unter Einklammerung des Patienten vgl. G. Canguilhem, *Grenzen medizinischer Rationalität. Historisch-epistemologische Untersuchungen*, Tübingen 1989. S. 61; 69ff.

⁶⁸ Vgl. T. Ots, »Herr Doktor, ich fühl mich nicht.« – »Ja, wo tut es denn weh?« Über die Rolle des Medizinsystems bei der Produktion chronischer Schmerzen. Eine Pilotstudie, in: *Curare Sonderband 6* (1989), S. 115-127; er vermutet, daß auch das epidemische Ausmaß, das chronische Schmerzerkrankungen in den westlichen Ländern mittlerweile angenommen haben, mit diesem ärztlichen Blick zu tun hat: »Die Reduktion des Beschwerdebildes führt unweigerlich zu einer steigenden Bedeutung des Symptoms ›Schmerz‹, das solange als Zeichen akzeptiert wird, wie es im Sinne einer Organläsion interpretiert werden kann.« (ebd., S. 118).

vor Engel ist hier Szasz als Referenz zu nennen (*Pain and pleasure* erschien zwei Jahre vor Engels einflußreichem Aufsatz), der wie jener an psychoanalytische Konzepte wie Konversion anschließend versucht, der symbolischen Bedeutung des Schmerzes auf die Spur zu kommen. Er kommt in bezug auf einen Patienten zu dem exemplarischen Schluß, daß »all significant issues in his life were translated, so to speak, into the language of pain«⁶⁹.

Die Interpretation der Sprache des Schmerzes bzw. des Schmerzes als Sprache muß nach Auffassung von Szasz und anderen die tatsächliche verbale Erzählung um das komplementieren, was in ihr verborgen bleibt, ohne sie zu einem bloßen Reservoir vom Therapeuten zu interpretierender Zeichen zu entwerten. So fordert etwa Kleinman, der eine konsequent hermeneutische Herangehensweise an chronisch Kranke vertritt, von Ärzten, sie müßten idealerweise als »self-reflective interpreters of distinctive systems of meaning«⁷⁰, sozusagen als Psychoanalytiker, Ethnologen und Gesprächspartner zugleich auftreten. Die zahlreichen Fallbeispiele, die Szasz, Engel, Kleinman, Good und andere zusammengetragen haben, zeigen die Produktivität dieses Ansatzes, indem sie komplizierte soziale und persönliche Strukturen aufzudecken vermögen, innerhalb derer der Schmerz verstehbar ist und verstanden werden muß. Die Geschichten, die die Kranken erzählen, sind in der Regel von Verlust geprägt, von Einschränkungen, von Verfestigungen in den sozialen Beziehungen und dem Versuch, trotz des Schmerzes weiterzuleben, zeigen aber auch Muster des Umgangs mit Konflikten und Krankheiten, die dem Schmerz immer wieder eine zentrale Rolle geben und damit sozusagen auf ihn angewiesen sind.

Der chronisch Schmerzkranken tritt aus dieser Perspektive als jemand für jemanden auf, und das Geschehen des Schmerzes erscheint selbst als eine Art »social performance«⁷¹, wobei diese Aufführung nicht als Vortäuschung, sondern als bedeutungsvolles Handlungs- und Erfahrungsmuster verstanden werden muß. Um die kommunikative Struktur dieser Erfahrung zu verdeutlichen, spricht Brodwin auch von einer »rhetoric of chronic pain«⁷². Der Schmerz ist in einen kommunikativen Zusammenhang eingelassen und fungiert in diesem Zusammenhang als performatives und kommunikatives Medium. Dabei darf er nicht als vom Kranken

⁶⁹ T.S. Szasz, *Pain and pleasure*, a.a.O., S. 89; vgl. 100.

⁷⁰ A. Kleinman, *The illness narratives*, a.a.O., S. 17.

⁷¹ Vgl. P.E. Brodwin, *Symptoms and social performances: The case of Diane Reden*, in: M.-J. DelVecchio Good u.a. (Hrsg.), *Pain as human experience*, a.a.O., S. 77-99.

⁷² Ebd., S. 78.

gewählt oder umstandslos verfügbar gedacht werden; an die »vielfältigen Interdependenzen von Lebenslage und sozialen wie persönlich verfügbaren Ressourcen«⁷³ und die Rolle des Medizinbetriebes erinnert nachdrücklich Hüper. Ähnlich wie bereits im Zusammenhang mit dem Begriff der Schmerzpersönlichkeit ist es schwierig bis unmöglich, hier zwischen Strukturen, die als Ursache des Schmerzes gelten können, und solchen, die als seine Folge verstanden werden müssen, zu unterscheiden.⁷⁴ Selbst wenn sich deutliche familiäre Muster nachweisen lassen, erscheint es am produktivsten, diese Frage eher unentschieden zu lassen, der Vorstellung persönlicher Schuld ganz aus dem Wege zu gehen und das Vorhandene auf seine Veränderbarkeit zu befragen.

Hier von einer Zerstörung der Sprache zu sprechen, fällt angesichts der Eloquenz der angeführten Patienten schwer. Der chronische Schmerz hat eine Geschichte, die sie in einiger Ausführlichkeit erzählen können und die zunehmend deckungsgleich mit der Geschichte ihres Lebens wird, so wie »chronic pain may eventually stop being a performance separated from the »normal flow of social life«⁷⁵. Wie dennoch aus den Erzählungen selbst deutlich wird, vermag keine Beschreibung der Erfahrung und keine Narration der Ursprungs- und Verlaufsgeschichte den Schmerz zu erschöpfen, sondern sie sind in gewisser Weise dazu verdammt, ihn zu verfehlen, was angesichts des oben ausgeführten Verhältnisses von Empfinden, Wahrnehmung und Sprache beim Schmerz nicht überraschen kann. Um so wichtiger ist es, das Alptraumhafte der Erfahrung des chronischen Schmerzes nicht zu vergessen, das primär keine symbolische Bedeutung, sondern eine Zerstörung von Sinn ist.⁷⁶

Wonach der Kranke sich schließlich zu suchen verurteilt sieht, ist »a name for his pain, an individual name that accurately represents that pain,

⁷³ C. Hüper, Schmerz als Krankheit. Die kulturelle Deutung des chronischen Schmerzes und die politische Bedeutung seiner Behandlung, Frankfurt M. 1994, S. 62

⁷⁴ So weisen Melzack und Wall auf »convincing evidence that chronic pain is usually the cause rather than the result of neurotic symptoms« hin (R. Melzack, P.D. Wall, The challenge of pain, a.a.O., S. 31).

⁷⁵ P.E. Brodwin, Symptoms and social performances, a.a.O., S. 91.

⁷⁶ Wie sehr sich diese Erfahrung auch einem verstehenden Zugang entzieht, stellen Good und ihre Kollegen fest, wenn sie rückblickend auf die in ihrem Buch versammelten Untersuchungen »the extent to which the *experience* of the chronic pain sufferer is resistant to incorporation into biomedical and psychological theorizing and care, as well as to ethnographic reporting and social science analysis« (M.-J. DelVecchio Good u.a. (Hrsg.), Epilogue, in: dies., Pain as human experience, a.a.O., S. 198-207, hier 199 (Hervorh. d. Autoren)) beklagen. Kleinman warnt eindringlich vor einer Entmündigung des Kranken, die auch hier droht (vgl. A. Kleinman, Pain and resistance: the delegitimation and relegitimation of local worlds, in: M.-J. DelVecchio Good u.a. (Hrsg.), Pain as human experience, a.a.O., S. 189ff.).

describes it with such clarity that its origins and contours are expressed, a representation possessing enough power that the pain can be controlled⁷⁷. Was hier verlangt wird, geht offensichtlich weit über das hinaus, was auch einer in Kleinmans Sinne reformierten und erweiterten Therapeutik möglich wäre, und mündet schließlich in eine mystische Konzeption eines Namens, der den Gegenstand vollkommen trifft und erkennt und damit ganz in sich aufhebt, wie sie sich in Benjamins Sprachaufsatz findet.⁷⁸ Es ist gerade die Ungreifbarkeit des Schmerzes und seine Gleichgültigkeit gegenüber Benennungen, die zu einer derartigen Forderung führt. Die für den Sprecher einer natürlichen Sprache scheinbar selbstverständliche, ja triviale Übereinstimmung zwischen Gegenstand und Benennung wird im dem Moment, in dem die Konvention ausfällt, ins Mystische überhöht; gleichzeitig steigt die Bedeutung einer solchen treffenden Benennung in dem Maße, in dem der Schmerz das ganze Leben bestimmt oder, im Extremfall, mit ihm zusammenfällt. An einem solchen Anspruch kann jeder Versuch der Verbalisierung des Schmerzes nur scheitern.

Eine schwächere Variante dieser maßlosen Forderung könnte in dem Versuch einer treffenden Beschreibung der Erfahrung des Betroffenen liegen, die sich gar nicht primär von der Suche nach einer Diagnose und einer Therapie leiten läßt und sich insofern von der magischen Vorstellung des Namens, der die Sache bannen kann, verabschiedet hat. Die dauernd frustrierte Wasfrage wird so anders beantwortet: Der Schmerz ist kein benennbares Ding, er ist kein Rumpelstilzchen, und seine Ursache bleibt unklar, aber *was für eine Erfahrung* er ist, kann beschrieben werden. Nichts anderes versucht der vorliegende Text, auch wenn er in seiner Allgemeinheit der jeweils ganz individuellen Erfahrung nur bedingt Rechnung tragen kann.

Die Anerkennung des unabwendbaren Scheiterns einer eindeutigen Benennung und der Bedeutung einer Beschreibung der Erfahrung des chronischen Schmerzes kann vor jener neuerlichen Delegitimierung der Erfahrung des Kranken bewahren, zu der die Einbeziehung der symbolischen Dimension verführen mag. Daß die Bedeutungsdimension des Schmerzes erkannt wird, entlarvt ihn nicht als womöglich willentliche Imagination, als sei der Rückenschmerz, mit dem sich für den Betroffenen ein Sinn verbindet, nicht wirklich oder nicht wirklich körperlich.

⁷⁷ B.J. Good, A body in pain – the making of a world of chronic pain, a.a.O., S. 30.

⁷⁸ Vgl. W. Benjamin, Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. II.1, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt M. 1977. S. 140-157.

Wenn die Interpretation der Bedeutung des Schmerzes für den Einzelnen und sein Umfeld in den Mittelpunkt gestellt werden soll, so bedeutet das nicht, daß ein Verstehen dieser Bedeutung und Arbeit an ihrer Veränderung als Therapie ausreichte. Allein die Tatsache, daß sich ein interdisziplinärer Diagnose- und Behandlungsansatz, der neben psychotherapeutischen Methoden weiterhin eine pharmakologische Behandlung, Entspannungsverfahren, Biofeedback usw. umfaßt, als der chronischen Schmerzen angemessenste herausgestellt hat, zeigt, daß ein Ansetzen an der symbolischen Bedeutung allein kaum ausreicht. Was diese leisten kann – und das ist nicht wenig –, ist, den Kranken von einer Schmerzpersönlichkeit zu einer Person mit Schmerzen zu machen, dem Schmerz seine tragende Rolle nehmen und etwas anderes an seine Stelle setzen. Das vorrangige Ziel bleibt dabei, ihn zu stillen; wenn dies nicht möglich ist, so ist doch zumindest das unnötige Leiden an ihm zu minimieren.

Kleinmans eigene Erfahrungen aus einem interdisziplinären Zentrum für chronische Schmerzen machen deutlich, wie schwierig es selbst in derartigen Institutionen immer noch ist, einen verstehenden Ansatz in angemessener Weise zur Geltung zu bringen.⁷⁹ Das größte Problem liegt hier darin, daß auch die an sich begrüßenswerte Erweiterung des diagnostischen und therapeutischen Repertoires um psychoanalytische oder psychosomatische Ansätze zur Stärkung jenes »myth of control«⁸⁰ führen kann, von dem Wendell spricht: der von der Medizin genährten Vorstellung, man könne über den eigenen Körper in einer Weise verfügen, die jede Form von Behinderung, Krankheit und Leiden, jedes Abweichen von der gesellschaftlichen Körpernorm als eigene Schuld erscheinen läßt. Aus einem zusätzlichen Validierungsangebot der Erfahrung der Betroffenen wird so ein weiteres Mittel ihrer Stigmatisierung. Die Erkenntnis, daß der chronische Schmerz eine soziale und persönliche Bedeutungsdimension hat, wird unversehens zur Unterstellung einer ausschließlich psychischen Genese, und statt dem Patienten die Verantwortung zu einem Teil zurückzugeben und ihm so neue Möglichkeiten des Umgangs zu eröffnen, wird ihm die alleinige Schuld zugeschoben: eine für überfordertes medizinisches Personal bequeme Lösung. Man kann davon ausgehen, daß die Vorwürfe des Simulierens und der obsessiven Fixierung dabei im Hintergrund stehen. Die Psychosomatik wird unter diesen Bedingungen zu jenem »Auffangbecken, für »Patientenkarrieren«, für ander-

⁷⁹ Vgl. A. Kleinman, *The illness narratives*, a.a.O., S. 172ff.

⁸⁰ Vgl. S. Wendell, *The rejected body*, a.a.O., S. 93ff.

weitig nicht adäquat und befriedigend behandelbare »Fälle«⁸¹, als die Borck sie charakterisiert. Auch wenn von Experten hervorgehoben wird, daß erst die einigermaßen abgesicherte Diagnose einer psychischen Erkrankung dazu berechtigt, einen psychogenen Charakter des Schmerzes anzunehmen⁸², ist der Weg oftmals immer noch andersherum: Allein das Ausbleiben einer »biomedizinischen« Diagnose (oder auch die Inkompetenz des behandelnden Arztes) reicht aus, um den Patienten auf diese Weise abzuschieben und damit den Allmachtsanspruch der Medizin aufrechtzuerhalten; von einer produktiven Kooperation bleibt dann keine Spur. Wie Szasz zugespitzt formuliert, ist aus der medizinischen Perspektive der Unterschied zwischen Schmerzen physischer und solchen psychischer Ursache gleichbedeutend mit demjenigen legitimer und illegitimer Schmerzen.⁸³

Das Etikett der Schmerzpersönlichkeit, das eben nicht eine durch den andauernden Schmerz geformte Persönlichkeit, sondern Charakterzüge bezeichnen soll, die chronischen Schmerz begünstigen, wenn nicht produzieren, gleicht einer dauerhaften und tiefgreifenden Stigmatisierung. Auch der Begriff des »sekundären Krankheitsgewinns« ist, wie Nilges selbst aus der lerntheoretischen und verhaltenstherapeutischen Perspektive einschärft⁸⁴, höchst fragwürdig, da er eine Mutwilligkeit des Kranken nahelegt, die kaum den Tatsachen entspricht; so war auch bereits bei Engel die Rede vom »choice of pain as a symptom«⁸⁵. Wo schon allein die Diagnose psychogener Schmerzen ausreicht, die Schuldfrage zumindest ins Spiel zu bringen, bleibt der Patient im Falle eines Scheiterns der psychotherapeutischen Behandlung endgültig als alleiniger Verantwortlicher übrig, dem offenbar nicht zu helfen ist. Kleinman findet eine drastische Formulierung für diese Haltung, wenn er den Patienten aus der Sicht der Behandelnden als »sociopathic spider entrapping care givers, disability experts, and family members in a web of his own spinning, pulling threads to manipulate now one faction, now the other, sucking all of them dry«⁸⁶ bezeichnet. Eine Aussage wie diejenige Lindners bleibt auch

⁸¹ C. Borck, Anatomien medizinischer Erkenntnis. Der Aktionsradius der Medizin zwischen Vermittlungskrise und Biopolitik, in: ders. (Hrsg.), Anatomien medizinischen Wissens. Medizin-Macht-Moleküle, Frankfurt M. 1996. S. 9-52, hier 25.

⁸² Vgl. U.T. Egle, Psychosozialer Stress und Schmerz, in: ders. u.a. (Hrsg.), Handbuch chronischer Schmerz, a.a.O., S. 69-76, hier 71.

⁸³ T.S. Szasz, Pain and pleasure, a.a.O., S. v; xxiiiiff.

⁸⁴ Vgl. P. Nilges, Lerntheoretisches Verständnis von Schmerz, in: U.T. Egle u.a. (Hrsg.), Handbuch chronischer Schmerz, a.a.O., S. 89-95, hier 92.

⁸⁵ G.L. Engel, »Psychogenic« pain and the pain-prone patient, a.a.O., S. 905.

⁸⁶ A. Kleinman, The illness narratives, a.a.O., S. 175.

in den differenziertesten und reflektiertesten Texten zur psychologischen Dimension chronischer Schmerzen und ihrer Behandelbarkeit eine Ausnahmeerscheinung: »Da es auf diesem Gebiet nur in sehr eingeschränktem Maße allgemein gültige und erfahrbare Realitäten gibt, verlieren wir als Therapeuten gewissermaßen den Vorsprung unseres Expertentums, und es entsteht zwangsläufig eine Gesprächsbegegnung ›von Mensch zu Mensch‹ mit durchaus ungewissem Ausgang.«⁸⁷

Die ökonomische Perspektive auf ein Gesundheitswesen, das unter den Bedingungen zunehmender finanzieller Belastung »rationalisiert« werden muß, kann an die Stigmatisierung der Kranken zwanglos anschließen, indem sie sich an das schwächste Glied dieses Systems hält und es nun nicht als Simulanten, aber doch als Schuldigen identifiziert. Wer chronisch krank ist, wird auf diese Weise ständig davon bedroht, als gesellschaftliche Belastung wahrgenommen zu werden, was in besonderer Weise für chronisch Schmerzkranken gilt, denn »[i]m Gegensatz zu dem Spektrum chronischer Krankheiten haben sich die chronischen Schmerzen zunehmend über ihre sozioökonomischen Auswirkungen Beachtung erzwungen«⁸⁸. Angesichts dessen hält Kleinman selbst fest, daß sich psychologische Ansätze zwar in bezug auf einzelne Patienten als produktiv erweisen mögen, auf die Gruppe der Schmerzkranken insgesamt jedoch nicht anwendbar sind, wenn einer solchen Entwicklung nicht Vorschub geleistet werden soll.⁸⁹

Gegen diese Tendenz der umstandslosen Psychologisierung des medizinisch (noch) nicht Erklärbaren reklamiert Wendell die entlastende Einsicht in das relative Eigenleben des Körpers, dem mit Kategorien von Sinn und Bedeutung nicht beizukommen ist. Sie spricht von einer »Sinnkrise im Körper« und fährt fort: »I can no longer assume that even powerful bodily experiences are psychologically or spiritually meaningful. To do so seems to me to give the body too little importance as a cause in psychological and spiritual life. It reduces the body to a mere reflector of other processes and implicitly rejects the idea that the body may have a complex life of its own, much of which we cannot interpret.«⁹⁰ Die Möglichkeit einer lindernden Einflußnahme, die am eigenen Anteil dieser nicht notwendigerweise in sich sinnhaften Prozesse ansetzt, wird damit natürlich nicht ausgeschlossen. Auch darf Wendells Aussage nicht als Re-

⁸⁷ V. Lindner, Das Erleben chronischer Schmerzzustände in seiner Auswirkung auf die allgemeine Existenz, a.a.O., S. 271.

⁸⁸ C. Hüper, Schmerz als Krankheit, a.a.O., S. 38.

⁸⁹ Vgl. A. Kleinman, Pain and resistance, a.a.O., S. 169f.

⁹⁰ S. Wendell, The rejected body, a.a.O., S. 175.

stitution des Glaubens an eine universelle biomedizinische Machbarkeit verstanden werden, sondern will im Gegenteil auf das sich dieser Entziehende hinweisen, dem auch durch eine Erweiterung der Methoden nicht ohne weiteres beizukommen ist. Sie erinnert vor allem an die sinnzerstörende Dimension des Schmerzes und die Materialisierung des Körpers, die in ihm geschieht und die sich nicht in Bedeutung auflösen läßt.

Die Konsequenzen, die Wendell aus ihrem Schmerz und den Versuchen zieht, damit umzugehen, zeigen, wie jene Form der Auseinandersetzung zwischen der Was- und der Warumfrage changiert. Auf der einen Seite ist der Rückgriff auf die eigene Lebensgeschichte und -situation – oder dessen Zurückweisung – immer noch von dem Versuch bestimmt, dem Schmerz nun mit über die medizinische Diagnostik erweiterter Perspektive auf den Grund zu gehen, auf der anderen Seite haben die Ergebnisse dieses Versuches oftmals über die individuelle Situation hinausweisende Implikationen. Dennoch maßen sich die Betroffenen in der Regel weder an, die Theodizeefrage zu beantworten, noch einer existentiellen Bestimmung des Menschen auf die Spur gekommen zu sein. Die »persönlichen Antworten« auf den Schmerz, von denen Buytendijk gesprochen hat, bleiben meist tatsächlich sehr persönlich und umschreiben eine nur bedingt verallgemeinerbare Weisheit des Umgangs, die sich nur mit Gewalt in eine Rechtfertigung des Schmerzes aus höherer Perspektive umdeuten läßt, wie es viele der im Eingangskapitel zitierten Autoren getan haben. Hier seien nur zwei beispielhafte Aussagen angeführt, die beide von reflektierten Patientinnen stammen und denen eine lange Auseinandersetzung mit dem Schmerz auf den unterschiedlichsten Ebenen vorausgegangen ist. Die eine schreibt: »If pain is the only way that a modern person can be taught to re-experience their body, then I can see it has a sort of educational stage [...].«⁹¹ Dieser vorsichtigen Deutung steht die krasse Ablehnung der anderen Patientin gegenüber: »There is no transcendence. I have found no creativity, no meaning in this... this intirely horrible experience.«⁹² Das ist tragisch, aber es ist eine Erfahrung, die der Schmerz immer wieder machen lassen wird und die im Extremfall dazu führen kann, den Tod einem Leben vorzuziehen, das von einer derart alptraumhaften Erfahrung bestimmt ist. Niemand Außenstehendem steht es zu, die Legitimität dieser Entscheidung in Frage zu stellen.

Man könnte sogar sagen, daß die ausdrückliche Zurückweisung der auf einen höheren Sinn des Schmerzes zielenden Warumfrage und die Beto-

⁹¹ Zit. bei L.C. Garro, *Chronic illness and the construction of narratives*, a.a.O., S. 126.

⁹² Zit. bei A. Kleinman, *Pain and resistance*, a.a.O., S. 179.

nung der Wasfrage, der es vor allem um ein Verstehen der Situation und den Aufweis von Veränderungsmöglichkeiten zu tun ist, eines der wichtigsten Therapieziele ist. Wenn die Frage, warum ausgerechnet ich solche Schmerzen leide, eine konkrete Antwort in diesem Sinne erfahren kann, kann produktiv mit ihr umgegangen werden. Ein solcher Schmerz ist nicht mehr einfach sinnlos, sondern kann mehr oder weniger gut in einen Lebenszusammenhang eingefügt werden und womöglich sogar Impulse zu produktiven Veränderungen geben. Zu einem in ein lautlos fungierendes Leben »integrierten« oder gar zu bejahenden Aspekt leiblicher Existenz wird er dennoch kaum werden können: Seine sich jeder Bemächtigung widersetzende schiere Widrigkeit wäre erst dann getilgt, wenn er ganz verschwände – was er in den behandelten Fällen eben nicht tut. Noch die vorsichtig optimistische Aussage der ersten Patientin legt davon Zeugnis ab.

Ansonsten ist Kössler uneingeschränkt zuzustimmen, der zur Frage »Warum gerade ich?« bemerkt: »Auf diese Frage gibt es keine Antwort, sie ist falsch gestellt. Falsch der Sache nach, weil Schmerz und Leiden allgemeine Möglichkeiten jedes Menschenlebens sind und nicht wie antiker Götterzorn dem einzelnen ad hominem geschickt sind.«⁹³ Wenn vorausgesetzt wird, daß die einzig angemessene Antwort eine verbindliche Aussage über den Sinn des Schmerzes überhaupt oder die Erkenntnis einer persönlichen oder kollektiven Schuld oder Sündhaftigkeit ist, muß die Frage entschieden zurückgewiesen werden. Daß der Satz aus Sophokles' *Antigone*, den Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* zitiert – »weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt«⁹⁴ –, der Vergangenheit angehört, ist eine aufklärerische Leistung und eine Errungenschaft, die nicht leichtfertig preisgegeben werden sollte und an die (nicht nur) der chronisch Schmerzkranken immer wieder erinnert werden muß.

⁹³ H. Kössler, Traktat über den Schmerz, in: ders. (Hrsg.), *Über den Schmerz*. Fünf Vorträge, Erlangen 1987. S. 41-56, hier 50.

⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe Bd. 3), Frankfurt M. 1970. S. 348.

3. Folter

Sofern überhaupt aus der Erfahrung der Tortur eine über das bloß Alptraumhafte hinausgehende Erkenntnis bleibt, ist es die einer großen Verwunderung und einer durch keinerlei spätere menschliche Kommunikation auszugleichenden Fremdheit in der Welt.

Jean Améry⁹⁵

Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Hölle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt?

Arthur Schopenhauer⁹⁶

Wenn zum Abschluß dieses Kapitels nach dem akuten Schmerz benenn- und heilbarer Krankheiten und Verletzungen und dem Schmerz chronischer Krankheiten die Folter zum Thema werden soll, so rückt damit die Rolle der Anderen und der Situation endgültig ins Zentrum der Betrachtung. Die Folter wurde als Gegenstand gewählt, da es hier eher noch als bei der beiläufigen, zur Durchsetzung bestimmter Ziele, zur Einschüchterung oder gar zum Lustgewinn ausgeübten körperlichen Gewalt der Schmerz selbst ist, der den Kern der Praxis bildet. Folter ist systematische Zufügung von Schmerzen; sie bedient sich der zerstörerischen Eigenschaften des Schmerzes, die in den vorangegangenen Abschnitten ausgeführt worden sind, und kann so als absichtliche Zuspitzung, als Kultivierung des zerstörenden Schmerzes begriffen werden: Nicht bloß metaphorisch hatte bereits der Abschnitt über den akuten Schmerz von einem gewaltsamen Zugriff gesprochen, in den sich das kommunikative Miteinander mit der Welt im Schmerz verwandelt. Jeder Schmerz zeigt etwas von unserer Verletzbarkeit, von der Zerstörbarkeit der Bezüge und Strukturen, und damit ist bereits die Grundlage dafür gelegt, daß wir folterbar sind. Es ist somit kein Zufall, daß sich die Folter des Schmerzes bedient, und indem sie all das ausdrücklich macht und planvoll einsetzt, was bereits im akuten und chronischen Schmerz »natürlicher« Ursache implizit oder bloß latent an Zerstörungskraft – und Möglichkeiten der Materialisierung, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden – steckt, liegt sie im Fluchtpunkt jedes Schmerzes. Wenn Straus den Schmerz unabhängig von

⁹⁵ JSS, S. 84.

⁹⁶ A. Schopenhauer, Werke in fünf Bänden, a.a.O., Band I, S. 423.

seiner Ursache als Machtbeziehung deutet, so verweist er darüber hinaus bereits auf die implizite soziale Dimension. Die unterschiedlichen Dimensionen der Zerstörung in der Folter, die im folgenden ausgearbeitet werden sollen, können so als unterschiedliche Weisen und Methoden der sozialen Verwirklichung des zerstörerischen Schmerzes gelten, und auch wenn sie sich scheinbar weit von ihm entfernen, bleibt er doch der Kern dieser Praxis in all ihren Facetten und Ausprägungen. Der Schmerz ist nicht das Mittel der Folter, er ist ihre Essenz.

Die Form der Folter, von der hier durchgängig die Rede ist, ist eine spezifisch moderne Erscheinung. Zwar kam es bereits im 15. Jahrhundert zu der Situation, daß »every man might be tortured, as the groundwork of early modern criminal law was firmly and professionally laid out«⁹⁷, eines aber veränderte sich grundlegend erst mit dem Wiederaufkommen der Folter im 20. Jahrhundert: Als Instrument der »Staatssicherheit«⁹⁸ dient sie nun zunehmend der massiven Einschüchterung jeder Form von Opposition, die sich ebensowohl auf ihre Außenwirkung verließ wie auf ihre unmittelbare Wirkung auf die Betroffenen, und eher weniger dazu diente, Geständnisse zu erpressen oder Informationen zu entlocken. Während sie zuvor stets einem äußeren Ziel diente, indem sie als Mittel zur Produktion von Geständnissen oder der Gewinnung von Informationen diente und klaren Regeln unterworfen war, zielt die Folter nun auf die Person des Opfers selbst, das als Träger der Möglichkeit, Widerstand zu leisten, verstanden wird. Diese Möglichkeit soll vernichtet werden.⁹⁹ Die Folter ist immer ein tiefgreifender Eingriff in die Persönlichkeit des ihr Unterworfenen gewesen, aber erst jetzt ist die Veränderung, die dieser Eingriff hervorruft, das eigentliche Ziel der Prozedur. »Ziel der modernen Folter ist«, wie Wicker deutlich formuliert, »das Trauma«¹⁰⁰, sie ist

⁹⁷ E. Peters, *Torture*, Philadelphia 21996. S. 62.

⁹⁸ Dazu Peters: »Criticized by particular rival states, international movements and vociferous oppositions, early twentieth-century states perceived themselves much more vulnerable to political enmity than they had done most of the nineteenth century.« (ebd., S. 119).

⁹⁹ Auch wenn die Dimension der Erlangung von Informationen nicht ganz verschwunden sein mag, ist sie doch deutlich in den Hintergrund getreten: Von den fünf »«s, die Suedfeld als Ziele der Folter nennt (information, incrimination, indoctrination, intimidation, isolation), zielen drei auf die Person des Gefolterten und eins auf die Ausweitung der Praxis (vgl. P. Suedfeld, *Torture: A brief overview*, in: ders. (Hrsg.), *Psychology and torture*, New York u.a. 1990. S. 1-11).

¹⁰⁰ H.-R. Wicker, *Macht schafft Wahrheit: Ein Essay zur systematischen Folter*, in: T. Fillitz, A. Gingrich, G. Rasuly-Palczek (Hrsg.), *Kultur, Identität und Macht: ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt*, Frankfurt M. 1993. S. 257-269, hier 263; ähnlich H. Marcussen, *Auswirkungen der Folter und Behandlungsmöglichkeiten der*

»the use of knowledge and technique to transform individuals«¹⁰¹. Wenn Rejali die moderne Folter »klinisch« statt rituell nennt wie die klassische, so will er damit das operationsartige, beinahe technische Vorgehen der Folterer zum Ausdruck bringen, das die Folterstätten als eine Art Schmerzlaboratorien erscheinen läßt.¹⁰² Die moderne Folter zielt nicht auf Wissen, Rettung der Seele oder symbolische Wiederherstellung einer gestörten Ordnung, sondern auf die Zerstörung des Einzelnen und nur über diese vermittelt auf weitergehende politische Ziele. Diese Form der Folter ist es, die als systematische Anwendung dessen gelten kann, was den Schmerz in seiner zerstörerischen Kraft ausmacht.

Sie findet weder irgendwo statt noch wird sie von irgendwem ausgeübt. Die Art ihres Ortes ist durch ihre Funktion festgelegt: Daß es Orte gibt, an denen gefoltert wird, ist allgemein bekannt, wo sich diese befinden, bleibt ungewiß, so daß es immer nur Vermutungen und niemals Beweise gibt. Diese Mischung aus Wissen, Gerüchten und Ahnungslosigkeit wird in vielen Fällen systematisch ausgenutzt: So spricht etwa Kletten vom »Schattenreich« der chilenischen Folterzentren, das »als eine mythologische Hölle ohne Ausgang«¹⁰³ erscheinen sollte und auch als solche wahrgenommen wurde. Taussig hat das Klima, das eine solche von bewußt kultivierten halbmythischen Erzählungen unterstützte Wahrnehmung erzeugt, treffend als »culture of terror« und den verborgenen Ort, an den die Opfer verbracht werden, als »space of death« bezeichnet.¹⁰⁴

Folteropfer, in: U. Rauchfleisch (Hrsg.), *Folter. Gewalt gegen Menschen*, Freiburg Schweiz 1990. S. 67-79, hier 68. Die Vorstellung, daß die Folter damit »zu sich selbst gekommen« und zu dem geworden ist, was sie letztlich immer war (vgl. W. Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt M. 1996. S. 86), trifft insofern zu, als ihre Wirkungen nun nicht mehr zur Erreichung eines außerhalb ihrer gelegenen Zieles eingesetzt werden, sondern selbst Ziel sind; sie ist abwegig, wenn sie unterstellt, daß die Folter im Grunde immer schon diesen Charakter hatte, und damit eine These von der Lust am Quälen und Zerstören als anthropologische Grundkonstante verbindet: Eine solche These unterschätzt den historischen Charakter der Folter.

¹⁰¹ D.M. Rejali, *Torture and Modernity: Self, Society and State in Modern Iran*, Boulder u.a. 1994. S. 72.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 13.

¹⁰³ I. Kletten, *Durch Terror zum modernen Staat. Der chilenischen Geheimdienst DINA*, in: J.P. Reemtsma (Hrsg.), *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, Hamburg 1991. S. 37-71, hier 55; ähnlich *Überlebende der argentinischen Lager: »We were in an impenetrable territory, in the hands of monstrous gods who, with total omnipotence, decided on our life and death.«* (zit. bei S. Gregory, D. Timerman, *Rituals of the modern state: The case of torture in Argentina*, in: *Dialectical Anthropology* 11, 1 (1986), S. 63-72, hier 67).

¹⁰⁴ Vgl. M. Taussig, *Culture of terror – space of death. Roger Casement's Putumayo Report and the explanation of torture*, in: *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984), S. 467-497.

Plötzlich verhaftet und gewaltsam, oft mit verbundenen Augen an einen ihm unbekanntem Ort gebracht, muß das Opfer das Gefühl haben, gleichsam aus der Welt gefallen zu sein. Die Fragmente der Außenwelt, die bestenfalls durch die Mauern dringen, vermitteln dem Gefangenen den Eindruck, daß das Leben draußen unverändert weitergeht, während er selbst verschwunden ist. Nach draußen dringt gar nichts.

Die Folterer, denen er hier begegnet, unterscheiden sich schon allein dadurch von ihm, daß sie jene unüberwindbaren Mauern ungehindert passieren können; darüber hinaus sind sie in der Regel durch eine mehr oder weniger gezielte Sozialisation auf ihre Tätigkeit vorbereitet worden. Einen Extremfall der ausdrücklichen Vorbereitung auf den Beruf des Folterers dürfte das fest institutionalisierte Ausbildungssystem zur Zeit der Obristendiktatur in Griechenland darstellen.¹⁰⁵ Den Korpsgeist, der sich in der Gruppe der Folterer bildete, beschreibt Keller als »Subkultur der Folterer«¹⁰⁶. Diesseits einer solchen regelrechten Folterausbildung steht die ungesteuerte Sozialisation in Institutionen wie Polizei oder Militär, in der systematische Gewaltanwendung zwar nicht der erklärte Zweck, aber doch vielfach Teil des Alltags ist und in den wenigsten Fällen verfolgt oder bestraft wird. Der Träger absoluter Macht, als den das Opfer den Folterer erfahren muß, ist selbst ein Befehlsempfänger.

Dies ist in aller Kürze die Konstellation, innerhalb derer der Schmerz zugefügt und erfahren wird¹⁰⁷, und sie muß miteinbezogen werden, wenn die Erfahrung des Folterschmerzes selbst verstanden werden soll. Die Situation der Folter läßt dem Opfer keinerlei Deutungsspielraum, was die eigene Position angeht: Es ist ausgesetzt und hilflos, Objekt und nicht Partner des Handelns. Der Folterer demonstriert, daß sein Zugriff keine Grenzen kennt und daß es diesem Zugriff vollständig ausgeliefert ist. Seine Perspektive stellt sich auch dem Opfer als Maß der Dinge dar. Um die unterschiedlichen Dimensionen der Zerstörung durch den in dieser Konstellation zugefügten Schmerz zu beschreiben, soll nun zentral auf den Begriff des Vertrauens zurückgegriffen werden. Dabei muß eine zumindest skizzenhafte Explikation dessen, was man unter Weltvertrauen ver-

¹⁰⁵ Vgl. dazu M. Haritos-Fatouros, Die Ausbildung des Folterers. Trainingsprogramme der Obristendiktatur in Griechenland, in: J.P. Reemtsma (Hrsg.), *Folter*, a.a.O., S. 91-154; allgemein vgl. J.T. Gibson, Factors contributing to the creation of a torturer, in: P. Suedfeld (Hrsg.), *Psychology and torture*, a.a.O., S. 77-88; E. Staub, The psychology and culture of torture and torturers, in: P. Suedfeld (Hrsg.), *Psychology and torture*, a.a.O., S. 49-76.

¹⁰⁶ G. Keller, *amnesty international*, Die Psychologie der Folter, Frankfurt M. 1981. S. 29.

¹⁰⁷ Für eine ausführlichere Darstellung vgl. C. Grüny, Zur Logik der Folter, in: B. Liebsch, D. Mensink (Hrsg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003. S. 79-115.

stehen könnte, vorausgeschickt werden, in der die verstreuten Bemerkungen des bisherigen Textes genauer eingeordnet werden können.

Scarry bringt die unterschiedlichen Dimensionen der Zerstörung im Schmerz auf einen einzigen Nenner: »Intensiver Schmerz tilgt die Welt aus.« (KS, S. 47) Einige Dimensionen dessen, was dieser vielzitierte Satz besagen könnte, wurden bereits ausgeführt; der Kern dessen, um was es ihr geht, ist dabei aber noch kaum berührt worden, denn die Situation, von der Scarry ausgeht, ist die der Folter. In dieser Situation hat die Rede vom Verlust der Welt eine noch fundamentalere Bedeutung als im akuten oder chronischen Schmerz, und hier ist es auch am unmittelbarsten einleuchtend, von Vertrauen bzw. dessen Bruch zu sprechen. Die Folter ist kein momenthaftes Verschwinden der Welt, das nur so lange dauert wie der Schmerz selbst, sondern sie zielt auf das Fundament der gelebten Welt, das auf eine Weise erschüttert werden kann, daß die Welt des Gefolterten eine wenn nicht zerstörte, so doch dauerhaft versehrte bleibt.

In bezug auf das Weltvertrauen führt Améry aus: »Dazu gehört vielerlei: der irrationale und logisch nicht zu rechtfertigende Glaube an unverbrüchliche Kausalität etwa oder die gleichfalls blinde Überzeugung von der Gültigkeit des Induktionsschlusses. Wichtiger aber – und in unserem Zusammenhang allein relevant – ist als Element des Weltvertrauens die Gewißheit, daß der andere auf Grund von geschriebenen oder ungeschriebenen Sozialkontrakten mich schon, genauer gesagt, daß er meinen physischen und damit auch metaphysischen Bestand respektiert.« (JSS, S. 65f.) Das Vertrauen auf Schonung durch den Anderen ist offensichtlich das, was in der Folter am unmittelbarsten betroffen ist; der Bruch dieses Vertrauens liegt im Kern dessen, was als Zerstörung des Weltvertrauens bezeichnet werden kann. Inwiefern dieses Weltvertrauen das Vertrauen in die Anderen nicht als einen Aspekt unter mehreren, sondern als Grundlage enthält, wäre herauszuarbeiten. Das Folgende kann als tentativer erster Schritt einer solchen Ausarbeitung verstanden werden.

Der »Glaube an Kausalität«, den Améry als erstes nennt, scheint *prima facie* nichts mit dem Vertrauen in andere Menschen zu tun zu haben und insofern tatsächlich irrelevant für eine Untersuchung der Folter zu sein; Amérys Beobachtung erinnert hier an diejenige Husserls, der für die Lebenswelt eine wenn auch unscharfe, so doch »universale«, also bruchlose Kausalität in Anschlag bringt, die mit der Fremderfahrung wenig zu tun hat und erst recht nicht auf sie zurückgeht.¹⁰⁸ Wichtig ist hier aber der

¹⁰⁸ Husserl geht hier davon aus, daß die Dinge »sozusagen ihre ›Gewohnheiten‹ haben und spricht schließlich davon, daß »durch eine *universale kausale Regelung alles in der Welt Zu-*

Hinweis auf den lebensweltlichen Charakter jener Kausalität, der sich nicht auf formale Modelle wissenschaftlicher Strenge gründet, sondern im Ungefähren verbleibt. Wenn Janoff-Bulman in ihrer Formulierung der menschlichen Grundannahmen über sich, die Welt und die anderen sich der Verstehbarkeit und Gegliedertheit der Welt zuwendet, spricht sie bezeichnenderweise nicht von Kausalität, sondern allgemeiner von sinnvollen Zusammenhängen: Die Welt wird als sinnvoll in dem Sinne erfahren, daß »a contingency between what we do and what happens to us«¹⁰⁹ angenommen wird. Auch wenn es hier vor allem um die Dimension des eigenen Handelns geht, steht dahinter doch eine Überzeugung bezüglich der Verstehbarkeit der Vorgänge in der Welt, die darüber hinausgeht. Die Welt ist sinnhaft organisiert, insofern sich für alles, was geschieht, Gründe angeben lassen, für menschliches Verhalten so sehr wie für Naturvorgänge. Bereits Husserls Naturkausalität wäre dann ein Spezialfall einer grundlegenden »Kausalität«, oder besser eines Bewandtniszusammenhangs, der immer schon einem grundlegenden Verstehen erschlossen ist.¹¹⁰

Diese Sinnhaftigkeit der Welt, ihre Verstehbarkeit kann als eine Dimension des in ihr Zuhause-seins verstanden werden, und dieses Zuhause-sein ist es, um das es primär geht. Als Ausgangspunkt läßt sich hier Levinas' Modell der Bleibe nehmen, wie es in *Totalität und Unendlichkeit* ausgeführt ist. Wenn Levinas von Bleibe spricht, so ist damit nicht nur das Zuhause als Grundmodus des Seins in der Welt, sondern auch ganz konkret das Haus als geschützter Innenraum gemeint, von dem ausgegangen wird: Kinder werden in der Regel nicht »brutal in die Welt geworfen und verlassen«, kommen nicht in der Offenheit zur Welt, sondern eben in einem solchen Innen. Ausgehend von dieser Bleibe wird die Welt erfahren: »Konkret situiert sich die Bleibe nicht in der objektiven Welt, sondern die objektive Welt situiert sich im Verhältnis zu meiner Bleibe.«¹¹¹ Die Husserlsche und Merleau-Pontysche Erkenntnis des primordialen Charakters einer Situationsräumlichkeit, die sich aus der leiblichen Situietheit ergibt und von der die objektive Positionsräumlichkeit als Ob-

sammen-Seiende eine allgemeine unmittelbare oder mittelbare Zusammengehörigkeit hat« (Hua VI, S. 28f.; Hervorh. d. Autors).

¹⁰⁹ R. Janoff-Bulman, *Shattered assumptions*, a.a.O., S. 10.

¹¹⁰ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 83ff.

¹¹¹ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987, S. 218. Ganz ähnliches findet sich bei Scarry, die allerdings ihre Beobachtung dadurch verdirbt, daß sie das bewohnte Haus dem vom Ich bewohnten Leib analogisiert, als sei dieser eine Art Hülle für ein »innen« verortetes, substanzialisiertes Ich – eine grobe Variante des allgegenwärtigen Innen-außen-Schemas (vgl. KS, S. 60).

jektivierung und Abstraktion abgeleitet ist, wird hier konkretisiert. Bereits Merleau-Ponty hatte von der Welt als dem »vertraute[n] Aufenthaltsort unseres Lebens« (PhW, S. 76) gesprochen und davon, daß der Leib dem Raum »einwohnt« (vgl. PhW, S. 169), aber dies nicht ausdrücklich auf tatsächliche Formen des Wohnens bezogen; fast erschien es so, als sei der Leib sich selbst genug, als garantiere bereits seine eigene räumliche Situiertheit einen gelingenden und harmonischen Umgang mit einer wohlwollenden Welt, der nicht einmal ein Dach über dem Kopf benötigt. Bisweilen ähneln Merleau-Pontys Beschreibungen des leiblichen Zur-Welt-seins dem »Baden im Element« des reinen Genusses, wie es Levinas beschreibt.¹¹²

Wenn nun hier ausdrücklich von einer Bleibe die Rede ist, so ist damit gleichzeitig die vorgängige Angewiesenheit auf Andere angesprochen, denn das Wohnen ist kein Naturereignis – das Haus wurde als Schutzraum gebaut und, was hier entscheidend ist, es ist bereits bewohnt. Die Vertrautheit mit der Welt ist erst auf der Grundlage einer primordialen Beziehung möglich: »Die Intimität, die von der Vertrautheit schon vorausgesetzt wird –, ist eine *Intimität mit jemandem*.«¹¹³ Dieser Jemand ist laut Levinas nicht irgendjemand, sondern »die Frau«, eine Art existenzialisierte Mutter.¹¹⁴ Indem die Mutter kein zufälliger Bewohner der Bleibe ist, sondern diese allererst bereitet, legt sie die Grundlage für die Zuwendung zur Welt: Sie *bringt* das Kind in mehrfacher Hinsicht *zur Welt*. Gürtler bringt dieses Zur-Welt-Bringen, das jedem Zur-Welt-sein vorausgeht, auf den Punkt: »Das gebürtige Existieren beginnt damit, von einer Gebärenden geboren zu werden. Die Welterschließung geht von der Anderen aus. Das Ich der Hypostase ist, schon bevor sein Fuß die Erde berührt, von dieser Anderen getragen und umschlossen, die Andere stillt seinen Hunger und seine Bedürfnisse, bevor die Welt ihm zur Nahrung werden kann, und das Glück des Genusses ist gar nicht denkbar ohne die Andere, die die Welt von einem an-archischen Anfang aus genießbar macht, bei der sich die »Milde« einer konvenierenden Natur mit der schon persönlichen »Sanftmut« verbinden.«¹¹⁵

¹¹² Vgl. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 184ff.

¹¹³ Ebd., S. 221 (Hervor. d. Autors).

¹¹⁴ Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau bei Levinas vgl. S. Gürtler, *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*, München 2001.

¹¹⁵ S. Gürtler, *Elementare Ethik*, a.a.O. S. 345. Wenn Merleau-Ponty von Geburt spricht, so bleibt er demgegenüber ganz auf der formalen Ebene: »Geburt« ist hier eine Chiffre für die sich mir zeitlich schlechthin entziehende Transzendenz, die gleichwohl in einer Kontinuität mit der Immanenz der Erfahrung steht (vgl. PhW, S. 253, hier Kap. III).

Neben bereits genannten Aspekten des Weltvertrauens wie dem Vertrauen auf den Anderen als Versorger ist in unserem Zusammenhang entscheidend, daß die Andere – oder auch *der* Andere – das Kind getragen hat, bevor es selbst die Festigkeit der Erde erproben konnte. Ausgehend davon kann gesagt werden, daß noch die Erde, die Husserl als »Boden, auf den alle Körpererfahrung, und damit alle Erfahrung von verharrendem Sein in Ruhe und Bewegung bezogen ist«¹¹⁶, also als elementaren, unüberschreitbaren Fixpunkt des Weltverhältnisses überhaupt ausgemacht hat, von der Beziehung zum Anderen und dem Vertrauen auf ihn bzw. sie durchzogen ist. In diesem Sinne übt Liebsch Kritik an Husserl und bezieht noch dessen Rede von der »Ur-Arche« auf den Anderen: »Längst bevor wir von der Erde etwas wissen können, ist der Andere der – affektiv – fungierende Boden jeglicher Bewegung, selbst der körperlichen, die anfangs ebenfalls ein affektives Risiko beinhaltet. Die Ruhe, die in der garantierten Anwesenheit des Anderen liegt, ist die Ur-Arche und der »Boden« einer »Urhistorie«, deren »Episoden« alle die »relativen Historien« sind, die mich schließlich unendlich weit von ihm entfernen werden.«¹¹⁷

Insofern die ersten Anderen dem Kind helfen, seine Körperfunktionen zu regulieren, sein exploratives Verhalten ermöglichen, indem sie ihm einen Schutzraum schaffen, ihm in mehrfacher Hinsicht den Boden bereiten und ihm schließlich die Sprache eröffnen, gibt es schlechthin keinen Bereich leiblichen Daseins, der nicht von ihnen durchdrungen wäre, auch wenn sich das tatsächliche Leben »unendlich weit« von ihnen entfernen mag. Eriksons eigentümliche Formulierung des »Vertrauens als Allgemeinzustand«¹¹⁸ ist hier aufschlußreich: Insofern von so etwas wie einem in unterschiedlichen Dimensionen ausgeprägten Urvertrauen gesprochen werden kann, durchdringt es alles. Wenn wir unser Leben leben, sind wir im Zustand des Vertrauens, ohne dieses je investiert zu haben. Damit können auch einige der Bestimmungen, die in bezug auf das personale Vertrauen gemacht wurden, auf das Améry'sche Weltvertrauen übertragen werden. So wenig wie jenes ist dieses auf der epistemischen Ebene angesiedelt: Wenn die »Wahrhaftigkeit des Anderen [...] nicht ge-

2.)). Vom Ur-Widerfahrnis, »von einer Gebärenden geboren zu werden«, ist das denkbar weit entfernt.

¹¹⁶ E. Husserl, Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, in: M. Farber (Hrsg.), *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, New York 1968. S. 307-325, hier 312.

¹¹⁷ B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996. S. 236, Fn. 70.

¹¹⁸ E.H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, a.a.O., S. 70.

wußt werden«¹¹⁹ kann, so gilt dies auf einer elementaren Ebene auch für die Festigkeit des Bodens. Vertrauen ist keine Induktion, die ständig auf ihre Falsifikation wartet, sondern jede Bestätigung ist eine tatsächliche Bezeugung der Vertrauenswürdigkeit. Wäre das Vertrauen in die Verlässlichkeit und Verstehbarkeit der Welt in der Tat eine Art Hypothese über sie, eine aus einer Menge an Erfahrungen oder »Informationen« induktiv gewonnene Verallgemeinerung, so könnte es nur als »overgeneralization« und Illusion erscheinen, wie Janoff-Bulmans extrem kognitivistischer Ansatz es nahelegt.¹²⁰ Noch das Eriksonsche Urvertrauen wäre dann eine Annahme, die zwar verständlich und lebensnotwendig sein mag, aber doch eine kognitive Fehlleistung darstellt, deren Resistenz gegenüber Falsifikationen Rätsel aufgibt.

Wenn das Weltvertrauen in seinen unterschiedlichen Dimensionen so auch nicht durch bloße Gegenbeispiele falsifiziert werden kann, so kann es doch enttäuscht werden und wird enttäuscht. Und wenn das »Urvertrauen« in die an Allmacht grenzenden Fähigkeiten der Eltern enttäuscht wird, so hat diese Enttäuschung gravierendere Folgen als eine veränderte Perspektive auf die Eltern und »geht weit über eine Krise des Vertrauens in die Glaubwürdigkeit, Macht und Respektabilität der Eltern als abgesetzter Götter hinaus, indem es schließlich auch das Vertrauen in die *Welt* betrifft, das das »sentiment filial« auf einer schützenden Macht begründet sein ließ«¹²¹. Der Prozeß der Enttäuschung, von dem Liebsch spricht, beginnt nicht erst mit extremen Erfahrungen wie der Folter, sondern bereits mit der Erkenntnis, daß die Eltern einen verlassen werden. Weltvertrauen und elementares personales Vertrauen sind auf eine Weise ineinander verzahnt, daß jede Erschütterung potentiell alle Bereiche erfassen kann.

Die Folter richtet hier über den »normalen« Prozeß der Enttäuschung hinaus eine ungeahnte Verwüstung an, indem sie jeden Glauben an eine schützende Macht unübersehbar dementiert und dauerhaft demontiert.

¹¹⁹ B. Liebsch, Identitäts-Fragen in Zeiten des Verrats. Zum Mißverhältnis von erzähltem und praktischem Selbst, in: J. Straub, J. Renn (Hrsg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt M. 2002. S. 132-158, hier 148.

¹²⁰ R. Janoff-Bulman, *Shattered assumptions*, a.a.O., S. 21.

¹²¹ B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, a.a.O., S. 309 (Hervor. d. Autors); er bezieht sich hier auf einen Aufsatz Pierre Bovets. Die Rede vom »Abschiednehmen als die Weise des *Geschehens psychischen Lebens vom Anderen her*« (ebd., S. 312, Hervorh. d. Autors) zeigt allerdings, daß Liebschs Intentionen über jede faktische Abwesenheit der Eltern hinausgehen und im Anschluß an Freud und Levinas an der für die Begegnung mit dem Anderen konstitutiven Abwesenheit ansetzen, die den Kern der Identität oder besser die Leere in ihrem Kern bildet. Der Sohn wird so in bezug auf den Vater als »in seiner leibhaftigen Existenz dessen abschiedlich hinterlassene Spur« (ebd., S. 349) verstanden.

Dabei setzt der Folterer sozusagen auf allen Seiten gleichzeitig an: Sein primärer Ansatzpunkt ist der Körper, und hierzu bedient er sich nicht nur spezieller Vorrichtungen, sondern auch und nicht zuletzt alltäglicher Gegenstände, die als Attribute des Wohnens fungieren und auch so verstanden werden.¹²² Hinter all dem steht eine Person, jemand, der das Schonungsgebot absichtlich und auf eklatante Weise verletzt. Körper, Raum, Dinge, soziale Beziehungen sind die Rubriken, unter denen die Dimensionen der Zerstörung hier beschrieben werden sollen. Eine grundlegende Rolle spielt wiederum die Zeiterfahrung; sie soll abschließend zur Sprache kommen.

Der Körper des Opfer ist das Zentrum der Folter, auch wenn die »psychophysische[n] Extrembelastungen«¹²³, von denen Keller im Zusammenhang mit der Gehirnwäsche spricht, auf passive Weise wie etwa durch Isolierung, Licht- oder Lärmbelastung, Unterernährung, stundenlanges Stehen etc. herbeigeführt werden. Betroffen sind hier laut Gurriss die elementaren Funktionen des autonomen Nervensystems, die in ihrem selbstverständlichen Funktionieren als »weise[s] Unbewußte[s]«¹²⁴ erscheinen, also als anonymes, aber sicheres Fundament für die Auseinandersetzung mit der Welt. Wo der akute Schmerz noch den Trost einer sinnvollen Funktion bot, wirkte bereits der chronische als Erschütterung des Vertrauens auf die Zuverlässigkeit des Körpers, ja auf sein Wohlwollen. Die Folter setzt unmittelbar an jenen Funktionen an, zerstört sie temporär oder dauerhaft und reißt dieses Versagen ans Tageslicht. Was nun geschieht, kann zwar aus der Außenperspektive noch als Notfallreaktion in Cannons Sinne verstanden werden, erfüllt aber keinen Zweck mehr, sondern die Entblößung jenes vollständigen Kontrollverlustes in seiner Zwecklosigkeit ist selbst Mittel der Zerstörung des Opfers. »[W]enn ein erwachsener Mensch völlig hilflos wird, wenn er weint und um Gnade bettelt, wenn er in panischer, unkontrollierbarer Angst Urin und Stuhl lassen muß, wenn er wünscht, endlich getötet zu werden statt so zu ve-

¹²² Auch Delhom spricht von der Zerstörung der Bleibe im Levinasschen Sinne als Form der Gewalt, denkt dabei aber an indirekte, nicht physische Gewalt (vgl. P. Delhom, Verletzungen, in: M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels (Hrsg.), Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen, München 2000. S. 279-296). Hier soll es dagegen darum gehen, wie vermittelt der in einer bestimmten Konstellation zugefügten physischen Gewalt die Bleibe als Urmodell jeder Form des Zuhauseeins durch etwas anderes ersetzt wird.

¹²³ G. Keller, amnesty international, Die Psychologie der Folter, a.a.O., S. 35.

¹²⁴ N.F. Gurriss, Seelisches Trauma durch Folter – Heilung durch Psychotherapie?, in: S. Graessner, N. Gurriss, C. Pross, Folter. An der Seite von Überlebenden. Unterstützung und Therapien, München 1996. S. 49-82, hier 51.

getieren, aber ihm selbst diese letzte Autonomie verwehrt wird¹²⁵, dann werden die unvermeidlichen Reaktion des eigenen Körpers, seine Schwäche und Brüchigkeit zum Mittel der eigenen Erniedrigung. Nichts von dem, was die Eltern gelehrt haben und man selbst erfahren hat – daß die Ausscheidungen kontrolliert werden können, daß man sich auf den Körper verlassen kann, wenn man seinen Bedürfnissen folge leistet, daß die »von allem willentlichen Denken relativ unabhängige Kraft des Pulsschlages der Existenz« (PhW, S. 104) eine sichere Basis dafür darstellt, sich der Welt zuzuwenden – scheint mehr gültig zu sein, und der eigene Leib wird im Extremfall selbst zu einem Fremdkörper.

Die Einschränkung des Spielraumes, die sich bereits beim harmlosen akuten Schmerz fand, wird hier auf die Spitze getrieben. Das Opfer wird in der Foldersituation auf allen Ebenen zu vollkommener Passivität verurteilt: Neben der Passivität des Schmerzempfindens gibt es hier keine potentiell anders strukturierte Welt mehr, »zu der« der Betroffene am Schmerz vorbei sein könnte. Die zentripetale Bewegung, die den Schmerz ohnehin ausmacht, wird ins Extrem gesteigert, wo alles, das ihm begegnet, sich gegen ihn richtet und ihm keine Ausweichmöglichkeit läßt, und die Wahrnehmung so nur bestätigt, was das Empfinden des Schmerzes schon wußte. Von einer Möglichkeit, sich in der Welt zu bewegen und sich in sie auszudehnen, wie Scarry es genannt hatte, kann hier keine Rede mehr sein, und das Folteropfer findet sich festgenagelt und aufs Äußerste zusammengedrängt. Während der eigene Leib zuvor den Nullpunkt der Wahrnehmung und des Handelns markierte, den Ort, *von dem aus* die Welt erschlossen wird und der niemals aus dem Zentrum verdrängt werden kann, ist der materialisierte Körper nun der Punkt, *auf den hin* die Handlungen der Anderen orientiert sind. Zwischen diesem Körper und der Welt gibt es kein Hin und Her mehr, sondern nur noch eine Richtung: Der Raum ist sozusagen nur noch mit Vektoren bevölkert, die auf ihn weisen und ihn von allen Seiten einschließen.

Wie der Exkurs zum Vertrauen allerdings gezeigt hat, erschöpft sich das Verhältnis zum Raum nicht in einer abstrakten Situiertheit als Hier, von dem aus sich Oben und Unten, Vorne und Hinten und Links und Rechts bestimmen, und im Raum zur Welt zu sein bedeutet wesentlich in ihr zu wohnen. Auch dieses Wohnen wird direkt angegriffen. Alltagsgegenstände, mit denen wir im Gebrauch selbstverständlich umgehen und die in der Regel ebenso implizit bleiben wie der Leib selbst, werden als Folterobjekte eingesetzt, verlieren mit ihrem Zeugcharakter ihre Ver-

¹²⁵ Ebd.

trautheit und werden zu widrigen, verletzenden Objekten. Noch die Struktur der Bleibe selbst, Wände, Tür und Bewohner, wird pervertiert und gegen den Gefolterten gewendet, wie Scarry eindringlich zeigt: »Der Raum und seine Ausstattung werden zu einer Waffe, die das Opfer mit Vernichtung bedroht und den Kontext der Zivilisation auslöscht; es gibt keine Wand, kein Fenster, keine Tür, keine Badewanne, keinen Külschrank, keinen Stuhl, kein Bett mehr.« (KS, S. 63) Für alle dieser Gegenstände nennt Scarry Methoden ihrer Anwendung in der Folter. Die Wände sind nurmehr die einer Zelle, aus der es kein Entrinnen gibt, die Tür ist nicht mehr die Möglichkeit hinauszugehen oder Gäste zu empfangen, sondern bloß noch der Zugang für diejenigen, die zum Quälen kommen. Indem die Folterer die Attribute des Wohnens so neu definieren, fungieren sie als genaues Negativbild der Eltern, die das Kind in der Bleibe willkommen heißen, ihm Schutz gewähren und es in den Gebrauch der Dinge einführen. Die Folterkammer überschreibt sozusagen die Bleibe, und auch später wird jede Bleibe die Folterkammer durchscheinen lassen. Mit dem Vertrauen in die Wohnlichkeit der Welt wird so die fundamentale Bedingung zerstört, sich in ihr zu bewegen.

Mit den sozialen Beziehungen sind wir schließlich an dem Punkt, der alle anderen Dimensionen des Weltvertrauens mitbedingt und an dem die Folter am unmittelbarsten ansetzen kann. Der Begriff des Verrats, der nicht umsonst immer wieder in Berichten von Folteropfern auftaucht, beschreibt diesen sozialen Kern der Folter am besten. Auch er hat mehrere Dimensionen: Zuerst einmal läßt er sich auf die soziale Konstellation der Folter selbst beziehen, wie auch Améry es tut. Der größte Verrat liegt darin, daß überhaupt Menschen diese Dinge mit dem Opfer tun und daß niemand einschreitet. Das von einem tatsächlichen Zuhause ausgehende sich Einrichten in der Welt partizipiert an der »Milde, die sich über das Angesicht der Dinge ausbreitet«¹²⁶, für die die Eltern verantwortlich waren und an der die Anderen teilhaben, die mir in der Welt begegnen. Das Vertrauen in das Wohlwollen der Welt und ihrer Bewohner als »basically good, kind, helpful and caring«¹²⁷ ist nur auf der Grundlage dieser ersten Milde möglich. Der nicht im Rahmen einer zumindest ein Minimum an Reziprozität gewährleistenden Auseinandersetzung zugefügter Schlag ins Gesicht, von dem Améry spricht, fügt diesem Vertrauen einen irreparablen Schaden zu, der weit über das hinausgeht, was ein bloßes Wissen um die in der Welt verübte Gewalt vermag: So berichtet Améry,

¹²⁶ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 221.

¹²⁷ R. Janoff-Bulman, *Shattered assumptions*, a.a.O., S. 6.

der sich mit allen Wassern gewaschen glaubte, von dem Schock, den jener Schlag bedeutete (vgl. JSS, S. 60ff.).

Dieser Verrat an dem unausgesprochenen Pakt, daß die Unversehrtheit des Einzelnen nicht gegen seinen Willen angetastet werden kann, wiegt deswegen so schwer, weil er sich absolut setzt und in gewisser Weise eine Gegenwelt aufrichtet, in der es keine Möglichkeit von Gegenwehr gibt, die »die Grenzverletzung durch den anderen begradigen« (JSS, S. 66) könnte, und auch keine Hoffnung auf Hilfe von außen. Der Folterkeller ist kein Ort der Welt, sondern eine andere Welt, in der andere Regeln gelten. Auch in diesem Sinne stellt die Folter eine Lektion dar, die dem Opfer eingebrannt wird, eine gewaltsame Umstrukturierung der elementaren Bedingungen des Zur-Welt-seins. Dem widerspricht es nicht unbedingt, wenn Timerman den in seiner eigenen Folter erfahrenen Schmerz als einen solchen bezeichnet, »der keine Bezugspunkte hat, keine aufschlußreichen Symbole, keine Schlüssel, die zum Verständnis führen könnten«¹²⁸: Er ist genau dies, die Auflösung jedes Vertrauens und damit jeder Verständlichkeit und Verlässlichkeit, und er ist es ausdrücklich, eine Inszenierung der Sinnlosigkeit als Sinn, wie man sagen könnte. Die Rede von einem Verrat am Pakt des Sozialen ist womöglich noch zu schwach: Der Gefolterte bekommt demonstriert, daß der Pakt, dem er blind vertraut hat, schlicht und einfach nicht besteht, daß seine ständige Verletzung noch ihren eigenen Charakter als Verletzung annullieren und sich als Normalität instituieren kann.

Die Folterer sind in diesem Sinne tatsächlich Zerrbilder der Eltern, die das Opfer als solche anzuerkennen gezwungen ist. Dazu stimmt, daß es im extremen Schmerz ganz auf eine Erfahrungsebene zurückgeworfen wird, die Stern dem »auftauchenden Selbst«, also dem Alter von der Geburt bis zum dritten Monat zugeordnet hat: Der Folterer versucht, dieses Selbst wieder zum Verschwinden zu bringen. Als Gott, als absolute Souveränität erscheint er aus dieser quasi kindlichen Perspektive, die sich seiner Macht, die Wirklichkeit zu definieren, unterwerfen muß und ihm womöglich seine Ehrerbietung nicht versagen kann.¹²⁹

Hier lassen sich Parallelen zu bestimmten Initiationsriten feststellen.¹³⁰ Erhellend ist in diesem Zusammenhang van Genneps Konzept der Über-

¹²⁸ J. Timerman, *Wir brüllten nach innen*, a.a.O., S. 38.

¹²⁹ »Ich habe auch nicht vergessen, daß es Momente gab, wo ich der folternden Souveränität, die sie über mich ausübten, eine Art von schmählicher Verehrung entgegenbrachte.« (JSS, 78)

¹³⁰ Vgl. S. Gregory, D. Timerman, *Rituals of the modern state*, a.a.O.; H.-R. Wicker, *Macht schafft Wahrheit*, a.a.O.; U. Oberdiek, *Initiation, Selbst-Folter und Folter*, a.a.O.

gangsriten und dessen Erweiterung durch Turner. Van Gennep unterscheidet im Übergangsritus drei Phasen: Trennungs-, Schwellen- bzw. Umwandlungs- und Angliederungsphase¹³¹; die eigentliche Folter müßte als Ritual der Schwellenphase verstanden werden, der Turner unter dem Titel der Liminalität eingehendere Untersuchungen gewidmet hat.¹³² Der ethnologische Vergleich des Ortes der Liminalität mit dem Hades findet seine Parallele in dem, was Kletten und Taussig über den Ort der Folter bemerkt hatten: Hier wie dort gleicht die Zerstörung des alten Status, ja der Person, die in der Regel in der Isolierung stattfindet und mit extremen Deprivationen und oftmals mit der Zufügung großer Schmerzen verbunden ist, tatsächlich einer Reise in die Unterwelt. Die »totalen Institutionen«, deren Goffman seine Studie gewidmet hat, können als moderne Variante institutionalisierter Übergangsriten gelten, und das moderne Folterzentrum ist ein Extremfall einer solchen totalen Institution.¹³³ Die soziale Bedeutung dieser Phase liegt laut Turner darin, »die Initianden in eine Art menschliche prima materia zu verwandeln«¹³⁴, also ihr elementares Verhältnis zu sich und der Welt zu zerstören, um es neu prägen zu können. Anders als beim Ritus unterbleibt in der Folter aber die Umprägung und damit der Neuaufbau, und die Zerstörung ist nicht Übergangszustand zu einem anderen Status, sondern selbst Ziel. Die Beschreibung dieses Zustandes als »prima materia« verweist auf die Materialisierung, die Gegenstand des nächsten Kapitels sein wird.

Der Verrat, der in dieser Selbsteinsetzung der Folterer zu perversen Göttern liegt, wird sozusagen umgekehrt, indem er die konkreten sozialen Beziehungen des Opfers miteinbezieht: Unabhängig davon, ob es tatsächlich um die Gewinnung von Informationen geht, ist das Verhör, das um die Vorstellung von Verrat kreist, integraler Bestandteil der Folter. Zumeist geht es hier nicht oder nicht primär darum, *etwas* zu verraten, sondern *zu verraten*, und der Verrat wird Selbstzweck. Verraten werden soll das, was dem Opfer etwas bedeutet, Überzeugungen etwa, aber auch und vor allem Angehörige und Freunde. Scarry bezeichnet die Frage des Folterers selbst als »Akt des Verletzens«, und schreibt: »Obwohl man ihn jeglicher Kontrolle über seine Welt, seine Worte und seinen Körper beraubt und damit auch der Verantwortung für ihn entledigt hat, soll er sein

¹³¹ Vgl. A. van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt M. 1999, S. 29.

¹³² Vgl. V. Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt M. 2000, S. 94ff.

¹³³ Vgl. E. Goffman, *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt M. 1973; auch Turner greift auf Goffmans Arbeit zurück (vgl. V. Turner, *Das Ritual*, a.a.O., S. 162).

¹³⁴ V. Turner, *Das Ritual*, a.a.O., S. 162.

Geständnis so verstehen, wie die anderen es verstehen: als Selbst-Verrat.« (KS, S. 71) Während der Gefolterte zuvor verraten wurde, wird er hier selbst in die Rolle des Agenten gezwungen, der etwas getan hat, das er sich nicht verzeihen kann, nämlich die ihm wichtigsten Menschen preisgegeben. Auch wenn es oftmals bloß um diese Preisgabe selbst und das Wissen darum geht, auch wenn die Informationen nutzlos, längst bekannt oder aus der Verzweiflung geborene Fiktionen sind¹³⁵, so bleibt doch die Erfahrung des Ausgeliefertseins, die Scham über diese Entblößung und die Zerfleischung des eigenen Inneren, die als Verrat verstanden und damit in eigene Schuld umgedeutet wird. Überdies kann er nicht wissen, ob er die »Verratenen« damit nicht womöglich selbst der Folter ausgeliefert hat. Orwell spitzt dies in *1984* so weit zu, daß er seinen Protagonisten in der höchsten Qual schließlich darum bitten läßt, seine Geliebte solle statt seiner der Folter unterzogen werden.¹³⁶

Die äußerste Steigerung dieser Zerstörung jeden äußeren Rückhalts ist der Fall, in dem Familien, selbst Kinder zusammen gefoltert werden und derjenige, der zusehen muß, sich zwar nicht selbst als Täter, aber doch als vollkommen hilfloser Zuschauer erfährt. Wer zusehen muß, wie seine eigenen Kinder gequält werden, die wiederum wissen, daß die Eltern zusehen, der muß es so empfinden, als habe er das eigene bedingungslose Schutzversprechen gebrochen und das in ihn gesetzte uneingeschränkte Vertrauen maßlos enttäuscht. In diesem schlimmsten Fall wird der Einsetzung der Folterer als negative Elternfiguren noch die Inszenierung der Zerstörung der ursprünglichen familiären Beziehungen gegenübergestellt. Die Bleibe wird, bevor bzw. indem sie durch den Folterkeller ersetzt wird, selbst in Stücke geschlagen. Timerman berichtet von einer solchen Situation: »Alles endete mit einem neuerlichen Gebrüll des geliebten Wesens, das gefoltert wurde, und wieder einmal gestattete es nur der Wahnsinn, irgendwie dem Zusammenbruch eines Lebens zu entgehen, das aus Liebe entstanden und mit Zuneigung aufgebaut worden war und in Solidarität eingehüllt sein sollte.«¹³⁷ Der Gefolterte muß erfahren, daß es nichts an seiner Person und seiner Welt gibt, was sich dem Zugriff entzieht, daß es keine Möglichkeit gibt, auch nur den kleinsten Teil seiner

¹³⁵ Die Ausführungen von Henrik Marcussen vom Behandlungszentrum für Folteropfer in Kopenhagen machen deutlich, daß ein wesentlicher Teil der therapeutischen Strategie darin besteht, den Opfern einen Einblick gerade in diesen Aspekt der Logik der Folter zu geben und ihr Gefühl des Verrat damit zu relativieren. (Vgl. H. Marcussen, Auswirkungen der Folter und Behandlungsmöglichkeiten der Folteropfer, a.a.O.).

¹³⁶ Vgl. G. Orwell, *Nineteen eighty-four*, London 1954, S. 246.

¹³⁷ J. Timerman, *Wir brüllten nach innen*, a.a.O., S. 155.

selbst in einem sicheren Winkel zu verbergen, daß er womöglich auf eine Weise Schreckliches zu wollen gezwungen ist, die als Einwilligung in die eigene Zerstörung erfahren werden muß.

Die Austilgung der Welt durch die Zerstörung des Vertrauens in sie kann – sicher gegen dessen eigene Intentionen – mit Heideggers Beschreibung der Angst zusammengebracht werden. Heidegger charakterisiert die Angst als einen besonderen Modus der Befindlichkeit, welche als die ursprüngliche Weise der Erschlossenheit der Welt bzw. der Offenheit für sie bestimmt wird: »Die Betroffenheit aber durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen wird ontologisch nur so möglich, daß das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in diese Weise von innerweltlich Begegnendem angegangen werden kann. Diese Angänglichkeit gründet in der Befindlichkeit [...].«¹³⁸ Die Angst soll hier insofern ausgezeichnet sein, als sie die Wahrnehmung der Welt nicht bloß als Stimmung grundiert, sondern alles beherrscht, das Einzelne gewissermaßen verschwinden läßt, als einziges übrigbleibt und so die Offenheit zur Welt als solche erscheinen läßt. So wenig wie das Wovor ist das Worum der Angst etwas Bestimmtes: »Das, *worum* die Angst sich ängstet, enthüllt sich als das, *wovor* sie sich ängstet: das In-der-Welt-sein.«¹³⁹ Das Bedrohliche und das Bedrohte sind damit eines, nämlich die Welt selbst, und das ursprünglich als Wohnen bestimmte In-Sein erfährt sich in einem fundamentalen Sinne als »unzuhause« und vereinzelt.

Diese Beschreibungen können zusätzlichen Aufschluß über das geben, was als Zerstörung der Welt in der Folter als dem am weitesten getriebenen Schmerz bezeichnet wurde: Die Wahrnehmung der Welt in der Folter ist von jener alles erfassenden Angst bestimmt, von der Heidegger spricht. Das Empfinden der Welt als nicht nur Affizierendes, sondern Treffendes und Verletzendes, das für den weniger extremen Schmerz als partielle Unterschicht der Erfahrung beschrieben wurde, gewinnt hier tatsächlich eine derartige Kraft, das dieses Verletzende die vertraute Alltagswelt ersetzen oder zumindest derart wirkungsvoll grundieren kann, daß es alles in ihr bestimmt. Insofern der intensive Schmerz eine Art Regression auf die Ebene des Empfindens bedeutet, fallen hier auch die Differenzierungen der Wahrnehmung in sich zusammen und die Welt des Zugriffs reduziert sich in der Tat als das bloße Wovor der Angst. Statt als ein Gesamt an handhabbaren, sinnvollen Dingen und in kommunikativen

¹³⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 137.

¹³⁹ Ebd., S. 188.

dem Austausch befindlichen Menschen erscheint die Welt ausschließlich als dasjenige, dem ich schutzlos ausgesetzt bin, wobei existenzielles und körperliches Ausgesetztsein zusammenfallen.

Auf der anderen Seite bleibt auch in der Folter eine Erfahrung am Schmerz derjenigen im Schmerz beigesellt, so daß differenziertere Wahrnehmung immer wieder zustande kommen kann; auf dem Hintergrund der durch die Angst als bedrohlich und nichts als bedrohlich erschlossenen Welt erscheinen nun jeder einzelne Gegenstand und jede einzelne Person als die existenzielle Gefährdung, die sie in der Foldersituation tatsächlich sind. Man könnte dies als zirkuläre Bewegung beschreiben: Die Handlungen der Folterer mit den Gegenständen, derer sie sich bedienen, führen zu einem Zusammenbruch der Welt und zu deren Reduktion auf den Zugriff, und auf diesem Hintergrund erscheint wiederum alles einzelne als bedrohlich und zerstörerisch. Die Welt vollbringt ihre eigene Zerstörung, oder, wie es oben hieß, der Bruch der Kommunikation erfolgt in der Sphäre der Kommunikation. Diese neue Form der Erschlossenheit ist, wenn man sich an die Berichte von Überlebenden und der sie Behandelnden hält, von einigem Bestand, und, wie es in einem vielzitierten Satz bei Améry heißt, »[w]er der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt« (JSS, S. 85). Wer die Angst nicht mehr loswird, dem ist die Welt keine Bleibe mehr, und über das Angesicht der Dinge breitet sich für ihn keine Milde, sondern Schärfe und Bedrohlichkeit.¹⁴⁰

Als letztes soll hier die Zeitlichkeit des Folderschmerzes zur Sprache kommen, die sozusagen die formale Rahmenbedingung für die unterschiedlichen Dimensionen der Zerstörung abgibt. Sie unterscheidet sich sowohl von der des akuten als auch von der des chronischen Schmerzes: Jener geht vorüber, sein Ende muß geduldig abgewartet werden; dieser hält an, er muß in Anerkenntnis seines fehlenden Endes in ein Leben ein-

¹⁴⁰ Was in dieser Anwendung der Heideggerschen Figuren auf die Situation der Folter deutlich wird, ist die unangemessene Hypostasierung des Bedrohtseins als wenn nicht ontogenetisch, so doch »existenzial« primärer Modus des In-der-Welt-seins. Zwar wird jenes In-der-Welt-sein primär als Vertrautheit bestimmt – »ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas« (ebd., S. 54) –, aber dennoch heißt es: »Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden« (ebd., S. 189). Die Konfrontation mit Folteropfern, denen das elementare in der Welt Zuhausesein dauerhaft abhanden gekommen oder zumindest versehrt worden ist, belehren einen darüber, daß dieses »Un-zuhause« keineswegs ursprünglich ist, sondern daß es für den Betroffenen einer Katastrophe des Daseins gleichkommt und man auch nicht davon sprechen kann, daß es durch die Situation lediglich erschlossen wird – diese Austreibung aus der Welt ist von Menschen gemacht. In der Auseinandersetzung mit der Folter vergeht jedes Bedürfnis, sich aus der Perspektive des mit einer gesicherten Existenz versehenen akademischen Denkers in eine existenzielle Bedrohtheit zu phantasieren.

gebaut werden. Am in der Folter zugefügten Schmerz prallen diese beiden Strategien ab.

Unmittelbar naheliegend wäre es, ihn als akuten Schmerz zu charakterisieren: Er ist zeitlich begrenzt und hat eine klare Ursache. Von der Zeiterfahrung her ist er aber eher mit dem chronischen Schmerz vergleichbar, auch wenn er nicht in gleicher Weise andauert. Es ist zweierlei, was diese Parallele ausmacht: die Unvorhersehbarkeit des weiteren Verlaufs und das nicht absehbare Ende. Natürlich wird die Folter irgendwann enden, aber in der Situation selbst bleibt das Wissen darum abstrakt, da die Antizipation im Extremfall ganz zum Erliegen kommt. Das hat nicht nur den Grund, daß allein aufgrund der Fürchterlichkeit dessen, was mit dem Opfer geschieht, und der Intensität des Schmerzes »das unentrinnbare Jetzt von Schmerz und Qual [...] auch in der Vorstellung nicht mehr überschreitbar«¹⁴¹ ist, wie Fuchs es für das verzweifelte Leiden formuliert, sondern wesentlich mit der angesprochenen Ungewißheit. Gurriss beginnt seinen bereits zitierten Text über die Folter mit einer Aussage, die dies klar zum Ausdruck bringt: »Folter ist für die Opfer in nie zuvor gekanntester Weise unvorhersehbar, gleichzeitig unausweichlich und zumeist unkontrollierbar. Sie kann daher auch nicht bewältigt werden.«¹⁴² Während die Charakterisierungen des ersten Satzes eine deutliche Parallele zu dem aufweisen, was LeShan über die Erfahrung chronischer Schmerzen gesagt hat, zeigt der kategorische Schluß auf die Unmöglichkeit einer Bewältigung, auf welcher unvorstellbaren Weise das Alptraumhafte hier potenziert wird. Das Opfer weiß nie, wann die Qualen nachlassen werden, und jede Pause ist von der ständigen Erwartung bestimmt, daß sie wieder anfangen. Indem der Wechsel von Schmerz und Entlastung gegenüber der chronischen Krankheit unendlich verdichtet wird, wird der Zeithorizont vollständig von der Erwartung auf das neuerliche Einsetzen besetzt, über die keine Antizipation hinausreicht, die nun aber auch keine parallele Zeitlichkeit einer neben dem Schmerz aufrechterhaltenen Normalität mehr erlaubt. Auf diese Weise kann man alles das, was über die Zeitlichkeit des chronischen Schmerzes gesagt wurde, in potenziertem Form auch hier finden. Diese Potenzierung bringt es aber mit sich, daß der aneignende Umgang, die »Bewältigung«, die auch dort schwierig war, hier schlechthin unmöglich ist. Es ist hier nicht von Belang, daß die Folter kaum länger als einige Stunden dauert, denn diese Stunden sind für den

¹⁴¹ T. Fuchs, Die Zeitlichkeit des Leidens, a.a.O., S. 74.

¹⁴² N.F. Gurriss, Seelisches Trauma durch Folter – Heilung durch Psychotherapie?, a.a.O., S. 49.

Gefolterten die Ewigkeit.¹⁴³ Darüber hinaus kann er nicht einmal wissen, ob die Folter nicht mit seinem eigenen, möglicherweise als Erlösung begrüßten Tod enden und damit überhaupt kein erlebbares Ende haben wird.

Es ist erhellend, sich hier einige der psychologischen therapeutischen Strategien bei chronischen Schmerzen noch einmal anzusehen. Insofern es nicht um eine Aufarbeitung der Geschichte und der symbolischen Bedeutung des Schmerzes geht, wird hier vor allem bei zwei Faktoren angesetzt: Streß und Kontrollverlust. Unter der Rubrik Streß wird jede Form der emotionalen und körperlichen Notsituation zusammengefaßt, die aus sozialen, persönlichen oder sich aus der jeweiligen Situation ergebenden Spannungen resultiert; in solchen Situationen nimmt die Schmerztoleranz deutlich ab.¹⁴⁴ Außerdem wird die Bedeutung des Gefühls hervorgehoben, die Situation in irgendeiner Weise im Griff zu haben, sei es illusorisch oder real, so daß das Ziel in »replacing helplessness and hopelessness with resourcefulness and hope«¹⁴⁵ gesehen wird.

Die Foltersituation kann angesichts dessen geradezu als perverses Gegenbild der Schmerzlinik gelten, in der professionelles Personal alle Register dabei zieht, den chronischen Schmerzpatienten ihr Leiden möglichst weitgehend zu lindern: Die Folterer spielen auf eben jenen Registern der Verletzbarkeit, an denen auch die Therapie ansetzt. Ihr Wissen um diese Verletzbarkeit erlaubt ihnen höchste Effektivität. Wo die soziale Situation des Patienten in einer Weise verändert werden soll, die ihm möglichst viel Rückhalt und emotionale Stärkung gibt, wird der Gefolterte der größtmöglichen Unsicherheit und Verlassenheit ausgesetzt. Wo der Therapeut daran arbeitet, den Patienten mit den geeignetsten Mittel zu versehen, mit denen er seinen Schmerz selbst bekämpfen kann, und ihm so Hoffnung zu geben, macht der Folterer sein Opfer vollkommen hilf-

¹⁴³ Ein Opfer spricht hier von einer »Zeitspanne, die man nicht in Stunden, sondern nur in Schmerz angeben kann« (Hamburger Institut für Sozialforschung (Hrsg.), Nie wieder! Ein Bericht über Entführung, Folter und Mord durch die Militärdiktatur in Argentinien, Weinheim, Basel 1987. S. 29).

¹⁴⁴ Vgl. K.D. Craig, Emotional aspects of pain, a.a.O., S. 267.

¹⁴⁵ M. Weisenberg, Cognitive aspects of pain, in: R. Melzack, P.D. Wall (Hrsg.), Textbook of pain, a.a.O., S. 275-289, hier 277; zur Rolle von Unkontrollierbarkeit und fehlender Vorausssehbarkeit von Schmerzerfahrungen für die Traumatisierung vgl. M. Basoglu, S. Mineka, The role of uncontrollable and unpredictable stress in posttraumatic stress and responses in torture survivors, in: M. Basoglu (Hrsg.), Torture and its consequences. Current treatment approaches, Cambridge 1992. S. 182-225. Diese Studie zeichnet eine Eigentümlichkeit aus: Daß die als Beleg herangezogenen Tierversuche Foltersituationen gleichen und insofern erhellend sind, wie die Autoren immer wieder hervorheben, veranlaßt sie in keiner Weise, diese Versuche selbst auf ihre Legitimität hin zu überprüfen.

und hoffnungslos. Bleibt noch eine Illusion der Möglichkeit einer Kontrolle über den Schmerz, so arbeitet diese den Folterern zusätzlich in die Hände, die es ja sind, die durch Entgegenkommen beeinflusst werden müßten. Wo die Zerstörung des Opfers das eigentliche Ziel ist, ist ein wirkliches Entgegenkommen nicht möglich, und am Ende dieser Hoffnung steht schlimmstenfalls die freiwillige Unterwerfung, die Einwilligung in die eigene Erniedrigung, die vom Gefolterten als endgültiger Verrat empfunden werden muß. Was bei Schmerzpatienten als »kognitive Fehlleistung« gilt, »catastrophizing, overgeneralization (assuming similar outcomes of different experiences) and selective abstraction (selectively attending to negative aspects of experience)«¹⁴⁶, ist für das Folteropfer eine realistische Einschätzung seiner eigenen Situation, denn es ist eben jenes Negativbild des Weltvertrauens, an dessen Konstitution die Folterer arbeiten.

Wenn die Folter geendet hat, hört dieses Grundmißtrauen auf, realistisch zu sein, aber es verläßt das Opfer nicht mehr: Dieses hat seine Lektion gelernt. Auch wenn die Folterkammer die Bleibe als Urbild des Zur-Welt-Seins kaum ganz ersetzen können wird, gewinnen Dinge und Menschen doch einen Charakter von existenzieller Bedrohlichkeit, die zwar meist potentiell bleibt, deren Ausbruch aber jederzeit befürchtet wird. Diese ständige Erwartung wird als auf Dauer gestellte Notfallreaktion noch physiologisch verankert, und Gurriss bemüht für Überlebende der Folter den Begriff der Hypervigilanz, der bereits im Zusammenhang mit einer besonders bösartigen chronischen Schmerzkrankheit aufgetaucht war. Von diesem Allgemeinzustand abgesehen gibt es für das Opfer zahllose Schlüsselreize, die an die Foldersituation erinnern bzw. sie möglicherweise so plastisch wieder auftauchen lassen, daß die Wirklichkeit davor verblaßt. Auch hierfür gibt Gurriss zahlreiche Beispiele.¹⁴⁷

Während diese unbeherrschbare Fixierung behandlungsbedürftig ist und kaum zu einer angemessenen Sicht der Dinge umgedeutet werden kann, darf der Zustand des Folteropfers doch nicht umstandslos pathologisiert werden. Janoff-Bulman räumt ein, daß das Therapieziel keine Wiederherstellung des Ausgangszustandes sein kann, als ließen sich die Grundannahmen über die Welt einfach wiedererrichten. Worum es gehen muß, ist vielmehr, »some degree of effective functioning«¹⁴⁸ herzustellen, also einen Teil des Vertrauens in die alltägliche Welt wiederherzustellen und neue Zeithorizonte zu eröffnen. Solange das leibliche Zur-Welt-Sein

¹⁴⁶ K.D. Craig, Emotional aspects of pain, a.a.O., S. 269.

¹⁴⁷ Vgl. N.F. Gurriss, Seelisches Trauma durch Folter – Heilung durch Psychotherapie?, a.a.O., S. 54ff.

¹⁴⁸ R. Janoff-Bulman, Shattered assumptions, a.a.O., S. 170.

so fundamental gestört ist, ist ein Weiterleben kaum möglich. Ohne daß diese Ebenen klar voneinander zu trennen wären, ist die Frage nach einer realistischen Einschätzung der Welt doch von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden, ohne ständige Angst mit ihr umzugehen; dabei ist auch jene angesichts der tatsächlichen Verbreitung der Folter so weit von der ursprünglichen Annahme entfernt, daß hier von einem ›Wiederaufbau‹ kaum geredet werden kann. Améry weist als Überlebender von Auschwitz die Pathologisierung seines unversöhnten Geisteszustandes denn auch entschieden zurück: »Ich [...] bin nicht ›traumatisiert‹, sondern stehe in voller geistiger und psychischer Entsprechung zur Realität da.«¹⁴⁹ Diese Realität ist nicht eine, in der jeder zu jeder Zeit damit rechnen muß, gefoltert zu werden, aber sie gibt diesbezüglich auch keinen Anlaß zu allzu großem Optimismus, wie einen die Jahresberichte von amnesty international Jahr für Jahr belehren.

Die Enttäuschung des Weltvertrauens, die dem Folteropfer widerfahren ist, kann so zwar nicht als bedauerliche, aber für unsere Perspektive auf die Welt relativ unbedeutende Pathologie, aber auch nicht als der Wirklichkeit angemessen betrachtet werden. Nicht sie ist gemeint, wenn Liebsch in Anlehnung an Györgi Konrád schreibt, daß »erwachsen [...] erst der [ist], der ganz enttäuscht ist, insofern er weiß, daß auch das Gesetz keinen Schutz gewährt, daß jedem alles geraubt werden kann – auch ein ›fundamentales‹ Vertrauen«¹⁵⁰. Jene Enttäuschung, die zum »Erwachsensein« dazugehört, beinhaltet einen Teil tatsächlich erlittener Enttäuschungen und einen Teil *Wissen um* die Enttäuschbarkeit – sonst wäre erwachsen einzig der, dem das Leben auf der Welt und mit den Anderen unmöglich geworden ist. Dieses Wissen ist es, das Hannah Arendt mobilisiert, wenn sie davon spricht, »daß Mord bei weitem nicht das Schlimmste ist, was der Mensch dem Menschen antun kann, und daß andererseits der Tod keineswegs das ist, was der Mensch am meisten fürchtet«¹⁵¹.

¹⁴⁹ JSS, S. 117.

¹⁵⁰ B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, a.a.O., S. 342, Fn. 20. Wenn es heißt: »Die Erfahrung der vorherrschenden Schonungslosigkeit enthüllt rückwirkend, daß das Urvertrauen nur einem Trost sich verdankt, der die grundlegende Verletzlichkeit eines von einer ursprünglichen Abwesenheit des Anderen sich vollziehenden und deshalb des Trostes bedürftigen Lebens niemals aufhebt« (ebd., S. 311), so kann das nicht heißen, daß eine von Abschiedlichkeit geprägten Normalität, die mit dem Tod des Anderen rechnen muß und immer schon gerechnet hat, auch die Extremsituation von Gewalt und Folter sozusagen implizit erwartet hat. Offenbar ist es nicht so, daß der wirkliche Tod der Eltern ihrer prä-primordialen Abwesenheit nichts mehr hinzufügt; die Folter ist anders als der Tod des Anderen nicht nur eine *Enthüllung*, sondern eine *Hervorbringung* neuer Dimensionen der Verletzlichkeit. Was hier geschieht, konnte man nicht wissen.

¹⁵¹ H. Arendt, *Einleitung*, a.a.O., S. 20.

Die Berichte von erlittener Folter, die jedem zugänglich sind, offenbaren Dimensionen der Verletzbarkeit, die sich vorher nicht ahnen ließen, aber diejenigen, die davon verschont geblieben sind, können hier nur bedingt und indirekt Einblick nehmen: So wenig, wie die Zeitungsmeldung eines Erdbebens oder auch die tatkräftige Hilfe für Erdbebenopfer das Vertrauen in die Festigkeit des Bodens erschüttern können, kann die Auseinandersetzung mit Folter und ihren Opfern deren Erschütterung ganz nachvollziehen.¹⁵² Liebsch bemerkt in bezug auf Auschwitz: »Nachlebende, denen aufgrund der Naivität eines fundamentalen Vertrauens zu leben möglich ist, bleiben enttäuschbar und können eben deshalb auch diese Geschichte daran hindern, nur noch Geschichte zu sein.«¹⁵³ Die unvermeidliche Distanz der nicht Betroffenen würde es so gesehen erst ermöglichen, daß diese sich von den Opfern ansprechen lassen können, ohne selbst durch die Erfahrung der Katastrophe gelähmt zu werden, und handelnd imstande sind, aus dem Geschehenen Konsequenzen zu ziehen. Dafür bedarf es der uneingeschränkten Anerkennung jener ungeahnten Enttäuschbarkeit und Verletzbarkeit, die die ursprüngliche Naivität des Vertrauens nicht unangetastet lassen wird, aber es bedarf nicht der eigenen Zerstörung.¹⁵⁴

Die Warumfrage braucht im Falle der Folter nicht zurückgewiesen werden, denn sie fragt nicht nach metaphysischen Gründen, sondern nach politischen Bedingungen. Anders als diejenige des chronisch Schmerzkranken verschließt sie nicht, sondern eröffnet Handlungsmöglichkeiten. Aber auch hier bleibt die Wasfrage wichtig, und abgesehen von direktem politischem Handeln ist es vor allem der auf ganz unterschiedlichen Ebenen ansetzende sprachliche Ausdruck, mit dem der erlittenen Folter begegnet werden kann, bei der zum ersten Mal wirklich davon gesprochen werden kann, daß die Sprache zerstört wird. Scarry spricht vom Gebot, »für den zum Schweigen gebrachten Menschen und mit seiner Stimme zu sprechen«, und geht optimistisch davon aus, daß allein hierdurch »der Prozeß des Folterns sich teilweise umkehrt« (KS, S. 77). Der elementarste Akt wäre es hier, überhaupt erst einmal zu benennen, daß

¹⁵² Entscheidend ist natürlich auch, wie nahe man diesen Erfahrungen kommt: Der Theoretiker ist hier in einer vollkommen anderen Situation als etwa der Therapeut, auf den sich die Erschütterung unter Umständen überträgt, was zu einer Art stellvertretender Traumatisierung führen kann (vgl. N.F. Gurrus, *Seelisches Trauma durch Folter – Heilung durch Psychotherapie?*, a.a.O., S. 62f.). Dennoch würde auch hier niemand behaupten, er sei in gleicher Weise »traumatisiert« wie diejenigen, denen er ins Leben zurückzuhelfen versucht.

¹⁵³ B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, a.a.O., S. 392.

¹⁵⁴ Vgl. B. Liebsch, *Identitäts-Fragen in Zeiten des Verrats*, a.a.O., S. 155.

Folter stattgefunden hat und weiter stattfindet, der dem Gefolterten zeigt, daß der scheinbar vollständig geschlossene Raum seiner Folter doch Öffnungen in die Welt hat, und die Welt auf die Existenz dieses Raumes aufmerksam macht. Über dieses bloße *Daß* der Folter hinaus geht es für die Opfer nicht zuletzt um eine Beschreibung, *was* stattgefunden hat und *wie* dieses erfahren wurde. Jenseits des unmittelbaren therapeutischen Prozesses der Aufarbeitung der eigenen Erfahrung, in der es nicht zuletzt um eine Verbalisierung und damit um eine nachträgliche Aneignung des Erfahrenen geht, ist etwa bei Adorno die Rede von einem »Recht auf Ausdruck« des Leidens die Rede¹⁵⁵, das sich nicht auf ein Recht zu sprechen beschränkt, sondern den Anspruch umfaßt, auch außerhalb des engen therapeutischen Zusammenhangs angehört zu werden. Insofern die Opfer selbst, so sie nicht ermordet wurden, ihre Stimme nicht derart erheben können oder wollen, ergeht Adorno, Scarry und Liebsch zufolge an die nicht unmittelbar Beteiligten der Auftrag, für sie zu sprechen. Scarrys Versuch, die Struktur der Folter auszuarbeiten, will dem ebenso Rechnung tragen wie Adornos Denken, das im Zeichen der Forderung steht, »den Schmerz in das Medium des Begriffs [zu] übersetzen«¹⁵⁶.

Auch wenn die verzweifelte Suche nach einem magischen Namen, der das bannt, was dem Opfer geschehen ist, hier ebensosehr zum Scheitern verurteilt ist wie beim chronischen Schmerz, so bleibt doch die Bedeutung des Versuches nicht zu unterschätzen, das Erlittene zu beschreiben. Ohne ihn läßt sich die Frage nicht einmal sinnvoll stellen, was es auch für die nicht unmittelbar Betroffenen bedeutet, daß gefoltert wurde und daß auch in dem Moment, in dem sie zur Reflexion ansetzen, gefoltert wird.¹⁵⁷ Den Opfern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen schließt sicher ein, die Täter zur Rechenschaft zu ziehen und dem Sorge zu tragen, daß nicht weiter gefoltert wird, aber es bedeutet auch, ihre Erfahrung nicht in einem juristischen oder politischen Vorgang oder einem Racheakt ver-

¹⁵⁵ T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 355.

¹⁵⁶ T.W. Adorno, *Philosophische Terminologie* Bd. 1, Frankfurt M. 1974. S. 83. Adornos Skepsis bezüglich der Möglichkeiten eines solchen auf den Begriff Bringens steht auf einem anderen Blatt: Auch wenn »Leiden, auf den Begriff gebracht, [...] stumm und konsequenzlos« bleibt und die Situation »objektiv nach Kunst verlangt« (T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt M. 1973. S. 35), hat er an der hier formulierten Aufgabe der Philosophie doch festgehalten.

¹⁵⁷ Jacobo Timerman gibt in einer Anhörung folgende Antwort: »When torture is incorporated into a society, you haven't changed society, you have changed [...] civilization.« (zit. bei R.P. Claude, *Torture on trial: The case of Joelito Filártiga and the clinic of hope*, in: E. Stover, E. Nightingale (Hrsg.), *The breaking of bodies and minds. Torture, psychiatric abuse, and the health professions*, New York 1985. S. 79-100, hier 92f.).

schwinden zu lassen, sondern ihr Ausdruck zu verleihen, für sie zu sprechen. Eine Passage aus der frühen Aphorismensammlung *Dämmerung* von Max Horkheimer verdeutlicht dies, indem sie ganz die Perspektive der Opfer einnimmt: »Wer ganz tief unten ist, einer Ewigkeit von Qual, die ihm andere Menschen bereiten, ausgesetzt, so hegt er wie ein erlösendes Wunschbild den Gedanken, daß einer komme, der im Licht steht und ihm Wahrheit und Gerechtigkeit widerfahren läßt. Es braucht für ihn nicht einmal zu seinen Lebzeiten zu geschehen und auch nicht zu Lebzeiten derer, die ihn zu Tode foltern, aber einmal, irgendwann einmal, soll doch alles zurechtgerückt werden. [...] Bitter ist es, verkannt und im Dunkel zu sterben.«¹⁵⁸ Nur wenn jemand auf diese Weise das Wort ergreift, ist die Zerstörung nicht in ihrem ganzen Ausmaß unwiderruflich.

¹⁵⁸ M. Horkheimer, Notizen 1950-1969 und *Dämmerung*, Frankfurt M. 1974, S. 353f. Liebsch verbindet mit diesem Motiv eine weitreichende – und ausführlich begründete – These zur Historiographie: »Erzählung ist ursprünglich die ›historische‹ Antwort, die ein Überlebender als Zeuge des Sterbens des Anderen gibt.« (B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, a.a.O., S. 383).

V. MATERIALISIERUNG

*Nun, wir sind ja schließlich selbst Fleisch, potentielle Kadaver.
Jedesmal, wenn ich einen Fleischerladen betrete, bin ich in Gedanken überrascht,
daß nicht ich dort anstelle des Tieres hänge.*

Francis Bacon¹

Nach den emphatischen Forderungen nach Wahrheit und Gerechtigkeit, die Max Horkheimer formuliert hat, wirkt Bacons grobe Rede vom Menschen als potentiell Kadaver beinahe anstößig. Sie stößt den Leser auf die Materialität des Körpers und erinnert daran, daß auch der körperliche Schmerz eine spezifische Erfahrung des Körpers beinhaltet. Indem die Störungen und Zerstörungen, die die Bewegung des Schmerzes anrichtet, die Strukturen von Sinn und Vertrautheit zerreißt, läßt sie gleichzeitig etwas hervortreten, und die Leiblichkeit des Zur-Welt-seins wird mehr oder weniger dauerhaft verändert. Dieses Kapitel wird sich diesem Auftauchen zuwenden. Es wird von einer Reihe unterschiedlicher Erfahrungen ausgehen und diese daraufhin befragen, was für eine Art der Körpererfahrung sie beinhalten; Bacons prospektive Selbstwahrnehmung als Kadaver ist dabei ein absoluter Grenzfall dessen, »was man werden kann« (Améry). Die im ersten Kapitel eingeführte These, daß es sich um eine Art Materialisierung, eine Verkörperlichung jenes Leibes handelt, den Merleau-Ponty beschrieben hat, wird dabei im Zentrum stehen; ob der Begriff der Materialisierung ein trotz der Unterschiedlichkeit der Erfahrungen einheitliches Phänomen beschreibt und ob das phänomenologische Gegensatzpaar Leib – Körper hier grundsätzlichen Aufschluß erlaubt, wird zu betrachten sein. Drei Weisen des Erscheinens von Materialität können hier unterschieden werden: Man kann erfahren, daß man ein materielles Wesen ist, man kann sich als materielles Wesen deuten und man kann materialisiert werden. Mit der Deutung als materielles, nicht nur verletzbares, sondern akut verletztes Wesen, die sich in der language of agency niederschlägt, hat sich bereits das dritte Kapitel beschäftigt. Bei den Erfahrungen, auf die im folgenden eingegangen sei, steht jeweils einer der beiden noch nicht behandelten Modi, die ich als Aktualisierung und Ma-

¹ Zit. in D. Sylvester, Gespräche mit Francis Bacon, München 1982. S. 46. Offenbar spielt Bacon dabei auch mit seinem eigenen Namen: Er ist tatsächlich selbst jener Schinken, den er vor sich sieht.

terialisierung im eigentlichen Sinne bezeichnen möchte, im Vordergrund, ohne daß damit die anderen ganz abwesend sind; so hat auch die alltägliche Erfahrung der eigenen Körpergrenzen ein Moment der immer wieder erneuerten Materialisierung und die Materialisierung in der Folter ein Moment der Deutung, auch wenn deren Spielraum gegen Null geht.

Dennoch läßt sich ein fundamentaler Unterschied markieren: Im Falle des plötzlichen Auftauchens schmerzender innerer Organe läßt sich noch plausibel davon sprechen, daß ein vorher Bestehendes entdeckt bzw. aktualisiert wird; bei der Folter ist dies nicht der Fall. Hier wird dem Opfer eine gewaltsame Materialisierung aufgezwungen, die etwas hervorbringt, was zuvor nicht da war. Die fundamentale Veränderung nicht nur des Körpers, sondern der gesamten Person in der Folter und auch danach wird beschönigt oder verschleiert, wenn dies als bloße Entdeckung verstanden wird. Während die als materiell erscheinenden Körperteile und Organe als meine identifiziert werden, so spannungsreich diese Identifikation auch sei, kann die in der Folter erscheinende Materialität nicht angeeignet werden. Die Folter kann niemals meine wie die Krankheit meine Krankheit sein, wie Plügge hervorhebt: »Sie hat nie das Charakteristikum des Eigenen, des Leiblich-Eigenen. Sie kommt vom Anderen.«² – Die Unterteilung des Folgenden in die Rubriken des Auftauchens von Materie und der Materialisierung soll diesem Unterschied Rechnung tragen. Abschließen wird dieses Kapitel ein Abschnitt über unterschiedliche Systematisierungsversuche jener Körpererfahrungen.

1. Aktualisierung

Den Beginn soll eine Erfahrung bilden, die sich diesseits dessen hält, was auch in einem weiten Sinne als pathologisch zu bezeichnen wäre: Die Erfahrung des Widerstands der Dinge, ihrer Festigkeit und, komplementär dazu, der Festigkeit des eigenen Leibes, der von einer von Locke bis Jonas reichenden Reihe von Autoren ein zentraler Platz eingeräumt worden ist. Während dieses Motiv anfangs und spätestens mit Husserl wieder in bezug auf die Frage nach der Gegebenheitsweise der Dinge der Welt erörtert wird, gerät es zwischenzeitlich, nach Hume und Kant, in den Umkreis der eigentümlichen Notwendigkeit – und, laut Kant, skandalösen Unmöglich-

² H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, a.a.O., S. 88. Allgemeiner bemerkt Bilz: »Niemand aber wird ein Mensch sagen, daß die Ohrfeige, die er soeben empfing, »seiner Ohrfeige ist.« (R. Bilz, *Studien über Angst und Schmerz*, Paläoanthropologie Bd.I/1, Frankfurt M. 1974. S. 107).

keit – eines Beweises für die Wirklichkeit der Außenwelt, bzw. der Frage nach der Objektivität von Kausalität und Kraft. Wenn es hier kurz entfaltet werden soll, so geschieht dies von vornherein aus dem phänomenologischen Interesse an der Gegebenheitsweise des Körpers und unter Ausparung der ontologischen und erkenntnistheoretischen Dimensionen.

Eine Erörterung der »Idee der Festigkeit« findet sich bei Locke gleich zu Beginn des Abschnittes über die einfachen Ideen; er verbindet damit eine ausdrückliche Kritik an »gewisse[n] Leute[n]«³, nämlich an Descartes und seiner Lehre von der *res extensa*. Die Ausgedehntheit, so Locke, reicht als Definiens der Körper im Raum nicht aus, sondern muß durch die Festigkeit komplementiert werden, die erst eine Idee von dem beinhaltet, was den Raum ausfüllt. Die Erfahrungen, in denen sich die Festigkeit offenbart, sind für ihn so zahlreich wie alltäglich: »Keine andere Idee wird uns durch Sensation so unausgesetzt zugeführt wie die der Festigkeit. Mögen wir uns bewegen oder ruhen, ja, in welcher Stellung wir uns auch befinden mögen, stets fühlen wir etwas unter uns, das uns trägt und uns daran hindert, weiter nach unten zu sinken; ebenso nehmen wir an den Körpern, die wir täglich anfassen, wahr, daß sie, solange sie zwischen unsern Händen bleiben, durch eine unüberwindliche Kraft die auf sie drückenden Teile unserer Hände daran hindern, sich zu nähern.«⁴ Es fällt auf, daß Locke hier nicht in erster Linie auf die äußere Beobachtung einander verdrängender Körper, sondern auf die am eigenen Leibe gemachte Erfahrung zurückgreift. Fest ist danach das, was dem von mir selbst ausgeübten Druck widersteht, und dieser Widerstand läßt sich in bezug auf jeden Körper unabhängig von seiner Härte feststellen, die Locke ausdrücklich von der Festigkeit unterscheidet, da sie nicht wie diese als Grundbestimmung der Körperwelt taugt. Der eigene Körper wäre, nimmt man diese Beschreibungen ernst, das Urbild der Festigkeit, auch wenn ihn zahllose Dinge an Härte übertreffen.

Während diese Bestimmung des Leibes bei Locke implizit bleibt, wird die – geistige und körperliche – Selbstbewegung ausdrücklich als einzige Erfahrung einer, im Gegensatz zum bloßen Widerstehen der Dinge, »aktiven Kraft«, des »Beginnens einer Bewegung«⁵ in Anspruch genommen. Was Jonas kritisch zu Hume bemerken wird, findet sich bei Locke bereits vorgebildet: »Kraft ist in der Tat kein ›Datum‹, sondern ein ›Actum‹, menschlich gegenwärtig in der Anstrengung.«⁶ Während die Festigkeit al-

³ J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Hamburg 1981. Bd. I, S. 196.

⁴ Ebd., S. 131.

⁵ Ebd., S. 280.

⁶ H. Jonas, Organismus und Freiheit, a.a.O., S. 40.

so gleichmäßig auf den Leib und die Dinge verteilt ist, schreibt Locke die Aktivität einzig dem Leib (bzw. letztlich dem Geist, der »allein durch einen Gedanken«⁷ die Körperteile in Bewegung setzen kann), die Passivität aber den Dingen zu. Der Widerstand, der der Aktivität entgegenkommt, findet an dieser Stelle keine Berücksichtigung, und Festigkeit und Kraft werden nicht zusammengebracht.

In aller Deutlichkeit taucht dieser Widerstand schließlich bei Dilthey auf, der die Verbindung eines »Willensimpulses« mit der einer Hemmung der Intention als »Willens- und Gefühlszustand des Erleidens, des Bestimmtwerdens«⁸ faßt. Was der eigenen Kraft entgegensteht, erscheint hier als mehr oder weniger große Gegenkraft und nicht als bloße passive Festigkeit – ohne daß diese preisgegeben werden müßte, denn nur Festes kann jenen Druck ausüben, der im Widerstand erfahren wird. Husserl argumentiert letztlich ganz ähnlich, wenn er die spezifische Materialität der Dinge an ihr Verhalten bei veränderten »Umständen« koppelt: Die Erfahrungen von »Druck und Stoß«, »Biegen und Brechen« (Hua IV, S. 45), die damit ins Spiel kommen, lassen sich auch und nicht zuletzt am eigenen Leibe machen: »Man muß »die Muskeln anspannen«, »sich dagegen stemmen« etc.« (Hua IV, S. 39) Damit werden sie zu Erfahrungen einer körperlichen Materialität.⁹ Das Spiel der Kräfte geht nun in beide Richtungen, und entsprechend spricht Dilthey emphatisch vom »Druck der Außenwelt«¹⁰. Bei Scheler heißt es hier anschließend kategorisch: »Denn alle Wirklichkeit, schon weil sie Wirklichkeit ist, und ganz gleichgültig, was sie ist, ist für jedes lebendige Wesen zunächst ein hemmender, beengender Druck [...]«¹¹ Auch wenn die Rede von einem Druck der Welt eher im übertragenen Sinne zu verstehen ist, so hat sie doch Anhalt an

⁷ J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, a.a.O., S. 280.

⁸ W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. V, Göttingen 1957. S. 90-138, hier 102.

⁹ Unplausibel ist, daß Husserl Intentionalität und Kausalität und damit die Erfahrung des Gestoßenwerdens vom Stoß selbst kategorial trennt und so eine reale Einwirkung der Dinge der Wahrnehmung selbst nicht zulassen kann (vgl. etwa Hua IV, 160). Dazu vgl. B. Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens, a.a.O., S. 98ff.; für eine analoge Kritik an Merleau-Ponty vgl. W. Morriston, Experience and causality in the philosophy of Merleau-Ponty, in: Phenomenology and philosophical research 39 (1979), S. 561-574. Für einen an Husserl anschließenden Versuch, der derartige Einwände zu berücksichtigen versucht, vgl. L. Landgrebe, Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie, in: ders., Phänomenologie und Geschichte, Darmstadt 1968. S. 135-181.

¹⁰ W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, a.a.O., S. 105.

¹¹ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn 1986. S. 55; vgl. a. M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, a.a.O., S. 363ff.

der unmittelbar körperlichen Erfahrung von Gewicht und widerstrebender Kraft, und es handelt sich nicht um eine bloße Metapher.

Im Rahmen seiner Kant- und Humekritik verkoppelt schließlich Jonas die Erfahrungen von Aktivität, Passivität und Materie in der nun eindeutig körperlichen Anstrengung, aus der er die Vorstellung von Kausalität abgeleitet sieht: Diese »wird erworben in der Anstrengung, die ich aufwenden muß, um den Widerstand der Weltmaterie in meinem Tätigsein zu überwinden und um dem Anprall der Weltmaterie selber zu widerstehen.«¹² Auch das Gewicht des Leibes selbst kann in der Bewegung als spezifischer Widerstand erfahren werden, wie bereits Maine de Biran bemerkt hatte, wenn er von der »inertie organique, la résistance continue qu'une partie locomobile à volonté oppose à son déplacement ou à son changement d'état«¹³ spricht.

Einen letzten Schritt in die von Dilthey vorgezeichneten Richtung geht Hartmann, indem er die Betonung endgültig auf die Widerfahrnisdimension der Erfahrung legt: In seinem »Zustoßen, Sichaufdrängen, Bedrängen zeigt das Widerfahrnis ein Realitätsgewicht, dessen sich das Subjekt gar nicht erwehren kann«¹⁴. Auch wenn Hartmann – wie Dilthey und Scheler – das physische Erleiden lediglich als Grenzfall dieser Dimension der Erfahrung begreift, die letztlich den gesamten Umgang mit der Welt entscheidend präge, ist es doch exemplarisch für die Erfahrung der »Härte des Realen«¹⁵ insgesamt. Das Paradigma der Wirklichkeitserfahrung ist aus dieser Perspektive der Schlag ins Gesicht; damit rückt der Schmerz in den Mittelpunkt der Erfahrung. Die Welt ist hier das, was wehtut.

Ohne diese extreme Zuspitzung mitmachen zu müssen, läßt sich doch festhalten, daß die alltäglichen Phänomene von Druck und Stoß sehr spezifische Erfahrungen der Dinge und des eigenen Leibes beinhalten, und daß der (Verletzungs-)Schmerz als Extremfall dieser Erfahrungen verstanden werden kann. Nur bedingt kann die Form von Materialität und Festigkeit des Körpers, die sich hier zeigt, als Ausnahmeerscheinung und die Erfahrungen selbst als pathologisch verstanden werden, da sie wesentlich daran beteiligt sind, die Normalität der Körper- und Welterfahrung zu konstituieren. Fuchs spricht hier von der Inkarnation als Lei-

¹² H. Jonas, Organismus und Freiheit, a.a.O., S. 38 (Hervorh. d. Autors); ganz ähnlich L. Landgrebe, Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie, a.a.O., S. 145ff.

¹³ Maine de Biran, Œuvres complètes, hrsg. v. V. Cousin, Bd. 3., Paris, Leipzig 1841. S. 94; vgl. dazu auch M. Henry, Inkarnation, a.a.O., S. 231ff.

¹⁴ N. Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, a.a.O., S. 16.

¹⁵ Ebd., S. 18.

stung: »Der Säugling lernt in seinem Leib zu wohnen, er »gewöhnt sich an ihn«, indem er die Grenzen und Widerstände des eigenen Körpers (bzw. der Umwelt) einschätzen lernt.«¹⁶ Das Körperschema, das mit Merleau-Ponty nicht mehr als Komplex von Empfindungen verstanden, sondern letztlich mit dem Leib selbst identifiziert worden war, kann ohne Erfahrungen wie die des schmerzhaft sich Stoßens nicht gedacht werden, die Merleau-Ponty allerdings so gut wie nicht berücksichtigt und überhaupt nicht theoretisch reflektiert. Bis heute gilt, was Schilder vor beinahe 70 Jahren bemerkt hat: »The effect of pain on the body-image has not hitherto been sufficiently studied.«¹⁷ Ob die Körpererfahrungen im Schmerz sich widerstandslos in ein organisches Körperschema integrieren lassen, wird man erst beantworten können, wenn eine Reihe dieser Erfahrungen genauer aufgearbeitet ist. Das Folgende kann dazu nicht mehr als eine Vorarbeit sein.

Der mehr oder weniger gut lokalisierte stärkere Schmerz, um den es hier primär gehen soll, wirkt selbst lokalisierend, indem er die betroffene Körperstelle als solche auftauchen läßt; diese Lokalisierung beschreibt einen Aspekt der Materialisierung. Die ersten Fälle, die hier untersucht werden sollen, betreffen die Peripherie des Körpers, also die Extremitäten, die sich durch mehrerlei auszeichnen: Sie sind von geringerer vitaler Bedeutung als die inneren Organe, dafür aber unmittelbar an die Bewegung des Zur-Welt-seins gebunden, und sie sind unmittelbar auch visuell zugänglich. Hier gefühlte Schmerzen sind weit öfter auf leicht feststellbare Verletzungen zurückzuführen als solche im Körperinneren. Zwei ganz unterschiedliche Situationen sollen hier in den Blick genommen werden: einmal die eines plötzlich auftretenden Schmerzes unbekannter Ursache, zum anderen die Verletzung, genauer das Einklemmen der Hand.

Nehmen wir an, daß mich bei einer alltäglichen Verrichtung ein plötzlicher Schmerz, etwa in der schreibenden Hand, überfällt. Dieser mag nicht besonders stark sein, er wird mich doch vermutlich innehalten und den Blick auf die Hand wenden lassen. Mit Merleau-Pontys Modell der Leiblichkeit kann hier vor allem deutlich gemacht werden, was jene Hand

¹⁶ T. Fuchs, Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000. S. 126.

¹⁷ P. Schilder, Image and appearance of the human body. Studies in the constructive energies of the psyche, London 1935. S. 104. Erstaunlicherweise wird das Thema des Schmerzes, von einigen Bemerkungen in Preyers klassischem Werk über *Die Seele des Kindes*, wo der Schmerz als »Lehrmeister des Selbstgefühls« apostrophiert wird (vgl. W.T. Preyer, *Die Seele des Kindes*, Leipzig 1905. S. 371) und bei Freud (s.o.) abgesehen, in der Entwicklungspsychologie weitgehend ausgespart.

nicht mehr ist, aus welchem Zusammenhang sie zumindest teilweise hinausfällt: Die fungierende Leiblichkeit als rein funktionale oder modale verändert ihren Charakter, die Hand tritt als solche hervor. Da Merleau-Ponty selbst für diesen Fall keine Begriffe anbietet, soll hier auf Heideggers Analyse des Zuhandenen zurückgegriffen werden – auch wenn dieser wiederum den Leib, die Hand, die doch in den Begriffen des Zuhandenen und Vorhandenen selbst impliziert ist, vollkommen auspart. Heidegger schreibt: »Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z.B. das Hämmern mit dem Hammer, erfaßt weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche.«¹⁸ Die Beschreibung des im Umgang begegnenden Zeugs entspricht derjenigen des fungierenden Leibes bei Merleau-Ponty: Was eine Hand ist, erschließt sich dem Greifenden weit besser als dem sie Anstarrenden; dennoch verharret die greifende Hand derart im Impliziten, daß das praktische Wissen um dieses Handeln von der Hand selbst und ihrer Impliztheit kaum etwas weiß. Die Schwierigkeit, den im Wahrnehmen und Handeln verschwindenden fungierenden Leib in seinem Fungieren ans Licht zu holen, wie Merleau-Ponty es versucht, ist daher nicht zu unterschätzen.

Der plötzliche Schmerz unterbricht dieses Fungieren und führt genau zu jenem »Begafften«, das laut Heidegger einem angemessenen Verständnis der Sache wenig zuträglich ist: »[D]as Unbrauchbare liegt nur da, – es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war.«¹⁹ Auch wenn der Übergang aus der Zuhandenheit zur Vorhandenheit, der sich im Blick auf den zerbrochenen Hammer vollzieht, den Anfang einer Genealogie eines positivistisch-naturwissenschaftlichen Blicks auf die Welt markiert, der es mit bloßen Objekten zu tun hat, ist doch selbst der beschädigte Hammer offenbar noch weit entfernt von solcher Neutralität: Heidegger spricht hier von »Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit«²⁰ des nunmehr vorhandenen Dinges, was auch für die schmerzende Hand treffend erscheint. Die Zuwendung zur schmerzenden Hand hat nichts von einer bloßen Kenntnisnahme; ihr ist jene eigentümliche Struktur einer paradoxen Verschränkung von Ab- und Zuwendung bzw. von Fremdwerden und Identifikation zu eigen, die im ersten Kapitel als unausgesetzte Zuwendung zu einer vergeblichen Abwendung beschrieben worden war.

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 69.

¹⁹ Ebd., S. 73.

²⁰ Ebd., S. 74.

Die sich derart aufdrängende Hand ist in einem mehrfachen Sinne anders, deutlicher lokalisiert als zuvor: Wenn Merleau-Ponty davon spricht, daß ich »mit einem absoluten Wissen« (PhW, S. 125) weiß, wo meine Hand und ein von ihr gehaltener Gegenstand sind, so hat er jene »Situationsräumlichkeit« (ebd.) im Blick, die auf das Verhalten und das Vermögen dazu bezogen bleibt. Ich »weiß«, wo meine Hand ist, nicht in einem angebbaren Sinne, sondern indem sie mir ohne weiteres verfügbar ist. Über dieses Auftauchen als Handlungsvermögen gehen Merleau-Pontys Beschreibungen auch dort nicht hinaus, wo er eine sekundäre Lokalisation aufgrund äußerer Reize behandelt (vgl. PhW, S. 134). Das Hier des Situationsraumes ist kein objektiv bestimmter Ort, sondern ein Spielraum, innerhalb dessen ich mich ständig bewege, und die vollständig entspannt gelagerte Hand wird für das Körpergefühl nicht deutlicher, sondern undeutlicher lokalisiert. Wenn ich sie dabei auf dem Tisch liegen sehen kann, so bleibt sie doch auch als Gesehene ein Vermögen, das zwar ruht, aber jederzeit im Begriff ist, sich zu bewegen. Sie ist, wie Merleau-Ponty einschärft, niemals auf die gleiche Weise da wie ein beliebiger Gegenstand, auch visuell kein Ding wie ein Aschenbecher. Die schmerzende Hand aber wird genau in dem Maße bewußt, in dem sie das nicht mehr vermag, was sie eigentlich ausmacht. Sie ist zumindest teilweise aus der Bewegung des Spielraums hinausgefallen und wird dadurch eigentümlich fixiert. Die Gliedmaßen sind »wie aus schmerzdem Stein«²¹, wie es bei Daudet heißt.

Die unmittelbare Reaktion auf den plötzlichen Schmerz wird vermutlich ein mangels erkennbarer Ursache diffuses Zurückzucken und ein Ergreifen mit der anderen Hand sein: Das schmerzende Körperteil wird festgehalten und dadurch nochmals fixiert. Von der Linderung des Schmerzes durch Reiben und Drücken, deren neurale Mechanismen nachgewiesen sind²², einmal abgesehen, scheint man die Hand so in den Raum des – zumindest passiv – Verfügbaren zurückholen, sich ihrer noch auf andere Weise als als schmerzhaft getroffene versichern zu wollen. Zusätzlich dazu wird man sie vermutlich intensiv visuell fixieren wie einen Gegenstand, dessen Funktionieren es dringend zu durchschauen gilt. Die Dringlichkeit, mit der dieser Blick ausgestattet ist, hebt sein Objekt deutlich aus dem visuellen Feld heraus; indem das Fixierte die eigene schmerzende Hand ist, ist es auch für den Blick kein bloß Sichtbares und insofern prägnanter, als es auch der defekte Hammer sein könnte. Ein

²¹ A. Daudet, *Im Land der Schmerzen*, a.a.O., S. 79.

²² Vgl. R. Melzack, P.D. Wall, *The challenge of pain*, a.a.O., S. 97.

wirklich neutraler Blick, dem es tatsächlich nur um ein Verstehen von Funktionszusammenhängen bzw. dessen Versagen zu tun ist, wird in dieser Situation kaum möglich sein. Sowohl im gespürten Körperraum als auch im visuellen Raum erscheint die schmerzende Hand primär als Verwerfung, als »dys-appearance«²³, wie Leder es treffend nennt: Während der Leib in der funktionierenden Erfahrung als solcher verschwindet (disappears), kommt es hier zu einem mit negativem Vorzeichen versehenen Auftauchen, jener Verschränkung von Befremdlichem und Eigenem, von der mehrfach die Rede war.

Eine präzise Beschreibung dieser Konstellation gibt Schilder, indem er die Freudsche Beschreibung der Zuwendung zur schmerzenden Körperstelle aufgreift und sie komplementiert: »The part of the body in which the pain is felt gets all the attention. Libido is concentrated on it (Freud) and the other parts of the body-image lose in importance; but at the same time the painful part of the body becomes isolated. There is a tendency to push it out of the body-image.«²⁴ Zurückweichen und Widerstand werden hier durch ein aktives Ausstoßen ergänzt. Plügge beschreibt diese paradoxe Struktur folgendermaßen: »Das sich mir so bestürzend entfremdete Glied wird mir erst richtig zu eigen, wenn seine Zugehörigkeit zu mir fraglich wird.«²⁵ Folgt man dieser Beschreibung, so lassen Eigenheit und Fremdheit sich weder in der Normalität noch im pathologischen Fall scharf voneinander sondern; er legt nahe, daß auch das selbstverständlich fungierende Körperteil nicht im vollen Sinne mein Eigen genannt werden kann. Für die Hand gilt zwar offensichtlich nur in geringerem Maße, was Nancy in bezug auf das Herz feststellt, nämlich daß es vor seiner Erkrankung fremd war, »weil es nicht einmal gegenwärtig war«²⁶, denn sie ist auch im Vollzug ohne weiteres wahrnehmbar; als unthematische bleibt aber auch sie in gewissem Maße fremd. Befremdlich und damit fremd im emphatischen Sinne wird der »absent body« erst, wenn ich mir eine neue Art des Wissens von ihm abverlange, von der ich vorher nichts ahnte und deren Fehlen ich nun erstaunt feststelle. Zu einem Körperteil, den ich habe, werden Herz und Hand erst dann, wenn sie aus dem vom Zur-Welt-Sein gedachten Körperschema gedrängt

²³ Vgl. D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 69ff.

²⁴ P. Schilder, *Image and appearance of the human body*, a.a.O., S. 104. Bakan deutet dies als Vorbereitung einer tatsächlichen Abtrennung des betroffenen Körperteils; der Schmerz würde so zu einem Opfer, »in which that which is ›me‹ is made into something which is ›not-me‹, and in which that ›not-me‹ is sacrificed in order that ›I‹ might continue to live« (D. Bakan, *Disease, Pain & Sacrifice*, a.a.O., S. 79).

²⁵ H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, a.a.O., S. 12.

²⁶ J.-L. Nancy, *Der Eindringling*, a.a.O., S. 17.

werden, als solche hervortreten und damit eine ausdrückliche Zuwendung erst ermöglichen.

Der Schmerz unterscheidet sich allerdings von den Parästhesien, Lähmungen und anderen pathologischen Körperveränderungen, die Plügge behandelt: In der Regel wird zwar auch die Entfremdung eines plötzlich gelähmten Gliedes alles andere als affektiv neutral aufgenommen, aber Neutralität bleibt hier doch möglich. Im Falle des Neglects, in denen Patienten Teile ihres Körpers konsequent ausblenden, fehlt sogar die Zuwendung zum Fremdgewordenen, das nicht aktiv aus dem Körperschema ausgestoßen wird, sondern schlicht verschwunden ist.²⁷ Ein schmerzendes Glied wird so niemals behandelt werden können, da der Schmerz Abstoßung wie Zuwendung gleichermaßen fordert: Während die Lähmung oder die Gefühllosigkeit eines Gliedes als Zustand verstanden werden können, bleibt der Schmerz, wie die vorigen beiden Kapitel gezeigt haben, eine Bewegung und damit ein Prozeß, der nicht zur Ruhe kommen läßt. Gegenüber der betroffenen Körperstelle muß man aktiv werden, ohne daß die versuchte Entfernung je gelingen könnte.

Die medizinische Behandlung kann an diese teilweise Vergegenständlichung anschließen: Die Hilflosigkeit der eigenen Zuwendung und die Fremdheit jener Körperstelle lassen diese als etwas erscheinen, das einem Dritten, dem Arzt, mit der Bitte um Hilfe präsentiert werden kann. Plügge bezeichnet die Verkörperlichung als »eine der Voraussetzungen der in jedem Krankheitsfall mitgegebenen Hilferwartung«²⁸. Die Objektivierung, die die moderne Medizin am Körper des Kranken vollzieht, erscheint aus dieser Perspektive als in der Erfahrung des Schmerzes selbst vorgezeichnet – ohne daß hier der Kurzschluß vollzogen werden könnte, der Schmerz wäre bereits die Erfahrung des Körpers als Objekt und diese Erfahrung wäre bereits die systematische Objektivierung.

Im zweiten Fall, demjenigen der Hand, die man sich einklemmt, wenn man etwa etwas Schweres trägt und mit dieser Last zu nahe an eine Wand gerät, wird die spezifische Dimension der Materialisierung ausdrücklich. Diese Situation fällt unter die bereits von Locke berücksichtigte Kategorie der Erfahrung von Festigkeit, verschärft diese aber deutlich. Die Impliztheit, in der selbst noch die eigene, auf einen Widerstand leistenden Körper treffende Hand verharren kann, ist in dem Moment undenkbar, in dem sie selbst zwischen die Dinge der Welt gerät. Die das Gewicht tragende Hand offenbart zwar die Festigkeit des Getragenen, kann aber

²⁷ Vgl. K. Poeck, *Neurologie*, Berlin u.a. 81992, S. 140.

²⁸ H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, a.a.O., S. 93.

selbst noch eher als Vermögen denn als Ding verstanden werden, die eingeklemmte Hand hingegen zeigt ihren Dingcharakter überdeutlich. Auch die Unterscheidung von Festigkeit und Härte wird unmittelbar sinnfällig: Die Hand ist fest, sie leistet Widerstand gegen den Druck von Getragenen und Wand, wird aber von diesen an Härte übertroffen. Diese mit größerer Härte gepaarte Kraft der Dinge ist genau das, was als Schmerz erfahren wird.

Die so verletzte Hand ist noch in einem anderen Sinne lokalisiert als die plötzlich schmerzende: Zur gefühlten und visuellen kommt noch eine sozusagen materielle Lokalisation hinzu. Daß ich »unter den Dingen bin«, kann unterschiedliches heißen, je nachdem, ob ich mich zwischen ihnen bewegen kann, sie handhaben kann, Teile meines eigenen Leibes zwischen ihnen auftauchen sehe oder, wie hier, zwischen sie gerate. Erst jetzt, so könnte man sagen, wird mir wirklich im vollen Sinne klar, daß ich in der Welt bin. Die Dimension des Getroffenwerdens, auf die Hartmann hingewiesen hatte, wird hier mit derjenigen des Lokalisiertseins gekoppelt. Die Verletzlichkeit, die sich mir offenbart, ist keine abstrakte Eigenschaft, sondern gerade an meine Ausgedehntheit im Raum und meine Festigkeit geknüpft. Der Raum, den meine eingeklemmte Hand solcherart einnimmt, ist nicht der abstrakte geometrische, aber auch nicht der visuelle Tiefenraum, wie Merleau-Ponty ihn beschreibt, sondern ein Kraft- und Widerstandsraum, in dem die Dinge sich und mich stoßen. Erst hier kann mit Recht die Rede von einem »Selbst« sein, »das zwischen die Dinge gerät«²⁹.

In Anlehnung an den von Plügge zitierten Patienten könnte man sagen, daß die Erfahrung des sich Klemmens allererst ins Bewußtsein rückt, daß ich ein materielles Wesen bin, das Hände hat. Nur der Schmerz, kein bloß visueller Eindruck einer zwischen zwei andere Objekte geratenen Hand kann mir diese Einsicht vermitteln. Daß eine Erfahrung der Materialität der Hände anders als diejenige als Vermögen kaum auf Dauer gestellt werden kann, daß man zwar lernt, auf seine

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, a.a.O., S. 280. Ungeachtet solcher Formulierungen kommen Erfahrungen wie die des sich Stoßens oder Klemmens auch im zitierten Text (*Das Auge und der Geist*) nicht vor, der sich beinahe ausschließlich mit dem Sehen beschäftigt. Auch die Rede von einem »Selbst« durch eine Betroffenheit« (ebd.), die an Levinas erinnert, wird im Text nicht eingelöst. Insofern kann auch Sobchak, die von »Interobjektivität« und von einer Materialität spricht, die wir mit den Dingen gemeinsam haben, und Erfahrungen des körperlichen Überwältigtwerdens bemüht, nur sehr frei an Merleau-Ponty anschließen (vgl. V. Sobchak, *Die Materie und ihre Passion. Prolegomena zu einer Phänomenologie der Interobjektivität*, in: C. Wulf, D. Kamper, H.U. Gumbrecht (Hrsg.), *Ethik der Ästhetik*, Berlin 1994. S. 195-205).

Hände aufzupassen, in gewisser Weise aber bei jedem neuen sich Stoßen oder Klemmen davon überrascht wird, daß dergleichen passieren kann, zeigt, wie fragil die Integration dieser Erfahrungen in ein Körperschema ist. Sie muß in einem langen Prozeß eingeübt werden, so wie man in einen Beruf hineinsozialisiert werden muß, der den ständigen Umgang mit gefährlichen Gegenständen beinhaltet. Dennoch bleibt das Wissen, mit dem ich um die Verletzbarkeit der Hände weiß, weit davon entfernt, absolut zu sein. Auch wenn Druck und Stoß die materielle Körperlichkeit natürlich nicht erst hervorbringen, erscheint diese Dimension nur diskontinuierlich, immer wieder von neuem, selbst wenn ich von ihrer Möglichkeit weiß, und so kann man bereits hier von einer je erneuten Materialisierung sprechen.

Der zweite Gruppe von Fällen, diejenige eines Schmerzes an inneren Organen, ähnelt wieder mehr derjenigen der plötzlich grundlos schmerzenden Hand, unterscheidet sich aber dadurch, daß die Lebensbedeutsamkeit der betroffenen Körperregion weit größer ist und schon allein dadurch jeder Schmerz eine größere Bedrohlichkeit annimmt. Der zweite Unterschied besteht darin, daß, so implizit etwa die schreibende Hand auch bleiben mag, sie doch angeblickt werden kann und in ihrem Anblick vertraut ist. Ich kenne meine Hand, anders als ich mein Herz oder meine Leber kenne: Während das Herz zumindest als Pulsieren gegenwärtig ist, ist die Leber im Normalfall nicht einmal diffus präsent. Die visuelle Kenntnis fehlt vollkommen, und »I would not even recognize my own viscera of they were somehow presented to my gaze«³⁰. Was über die Erfahrung des Körperinneren als »belebte Schwere« (Schilder und Hartmann) oder »schwere Masse« (Merleau-Ponty) hinausgeht, sticht derart deutlich von der Normalität ab, daß Plügge schließlich feststellt: »Die Erfahrung des eigenen Inneren ist immer an die außergewöhnliche, abnorme oder pathologische Situation gebunden [...]«³¹

Die im ersten Kapitel zitierten Patienten Plügges legen ein deutliches Zeugnis von dieser Veränderung ab, wenn sie pointiert davon sprechen, durch die Krankheit allererst erfahren zu haben, daß sie innere Organe – oder auch einen Kopf – haben.³² Dabei ist in der Regel selbst diese Erfahrung noch so diffus, daß sie sich auf die ärztliche Diagnostik verlassen muß, um ein tatsächliches Organ anzugeben, an dem sie verortet wer-

³⁰ D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 54.

³¹ H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, a.a.O., S. 26.

³² Vgl. ebd., S. 75f.

den kann. Das gilt für die plötzlichen Stiche, deren Ort sich klar angeben läßt, so sehr wie für den diffusen Druckschmerz in der Brust, der eher einen Raum als einen umgrenzten Ort auftauchen läßt (für den Kopf gilt es natürlich nicht): Das weitgehend unbekannte Organ wird nicht schlagartig dadurch bekannt, daß es der Ort einer undeutlichen Empfindung ist. Der Schmerz selbst gibt nur zu fühlen, daß da etwas ist, dem man sich zuzuwenden hat, wo vorher nur diffuse Schwere oder gar nichts war; auch jetzt bleibt die Lokalisation unklar und in Fällen wie dem projizierten Schmerz schlicht falsch. Wenn Freud spekuliert, daß »die Art, wie man bei schmerzhaften Erkrankungen eine neue Kenntnis seiner Organe erwirbt, [...] vielleicht vorbildlich für die Art [ist], wie man überhaupt zur Vorstellung seines eigenen Körpers kommt«³³, so läßt sich dies auf das auftauchende eigene Innere beziehen, über das allein jene schmerzhaften Krankheiten Aufschluß geben; für den fungierenden Leib, der mir bereits durch den Umgang bekannt ist, trifft es kaum zu.

Eine besondere Form der Ab- oder Ausstoßung beschreibt Nancy: »Mir war von diesem Herzen ganz schlecht, wie von einem ungeeigneten Nahrungstück oder einem ungesunden Bissen, alles mußte heraus.«³⁴ Dieses Übelkeit verursachende Etwas gewinnt seine Qualität nicht zuletzt dadurch, daß die Erfahrung mit der Information der Ärzte verknüpft wird, daß es sich um ein allmählich versagendes Herz handelt, das durch ein Spenderorgan ersetzt werden kann. Diese Fremdheit ist zumindest teilweise die des distanzierten Blicks, der sich unter die Körperoberfläche transplantiert findet und dort seine Distanz wohl oder übel teilweise einbüßt: Das, was Sie fühlen, ist ein defekter Apparat. Die Abstoßung des schmerzenden Organs hat eine andere Struktur: Sie vollzieht sich unmittelbar, allein durch den Schmerz bzw. als Schmerz. Die Wasfrage, die bei der geklemmten Hand vorweg beantwortet war und bei der plötzlich schmerzenden Hand ignoriert werden konnte, stellt sich hier mit aller Gewalt, und zwar in doppelter Hinsicht: Nicht nur »Was geschieht?«, sondern auch »Was ist das, dem es geschieht?«, wobei die Antwort auch außerhalb des unmittelbaren Erlebens gesucht werden muß.

Bevor dieses Das, dem etwas geschieht, vom Arzt als spezifisches Organ identifiziert wird, ist es ein Ort, eine Stelle, wo es vorher keine Stellen gab; dieses erste Auftauchen im Raum ist die minimale Bedingung dafür, nach dem Was fragen zu können. Jene Stelle hat keine scharfen

³³ S. Freud, Gesammelte Werke, a.a.O., Bd. 13, S. 253; vgl. a. Bd. 14, S. 204; ähnlich V. v. Weizsäcker, Die Schmerzen, a.a.O., S. 322.

³⁴ J.-L. Nancy, Der Eindringling, a.a.O., S. 15.

Grenzen, kein Aussehen, keine Umriss. Plügge spricht hier sehr treffend von »Gerinnung«³⁵: Das geronnene Organ wirkt wie ein Blutgerinnsel als fester, den geregelten Fluß verstopfender Fremdkörper, der doch aus Eigenem gemacht ist. Die Möglichkeit, es zu einer tatsächlichen Erfahrung des betroffenen Organs zu bringen, unterscheiden sich danach, wie deutlich dieses im schmerzfreien Zustand spürbar war. Während man das Stechen am Herzen zumindest an das immer schon gefühlte Pulsieren rückbinden kann, das zwar bis in die Peripherie spürbar war, aber doch ein deutliches Zentrum hatte, wird eine schmerzende Leber lediglich als Ort des Schmerzes einer bestimmten Qualität auftauchen. Eine Erfahrung in einem anderen Register, etwa Sehen oder Tasten, die zu einer wirklichen Objektivierung beitragen könnte, bleibt hier unmöglich: Aus der Perspektive auch der schmerzhaften Erfahrung des eigenen Inneren ist es kaum plausibel, zu behaupten, daß »my visceral organs [...] are ultimately installed within the visible«³⁶. Die eigenen Organe können vielmehr als das Paradigma des körperlich Unsichtbaren gelten; die bildgebenden Verfahren der Medizin produzieren Ansichten des Inneren, deren Fremdheit unaufhebbar bleiben dürfte, auch wenn sie fraglos als Bilder des eigenen Inneren hingenommen werden. Der tatsächliche unmittelbare Blick in den eigenen Körper wird einen Schrecken sondergleichen auslösen: Die Organe *dürfen* nicht sichtbar sein, wenn man leben will, und das »ultimately« der Sichtbarkeit der Organe markiert den nahen Tod.

Von einem Auftauchen der Materialität muß im Zusammenhang mit jener mehr oder weniger genauen Lokalisierung und Gerinnung in einem anderen Sinne gesprochen werden als bei den »klassischen« Widerstands- und Druckerfahrungen der eingeklemmten Hand: Primär bringt der innere Schmerz ein Etwas zum Vorschein, das vorher nicht wahrgenommen und damit für mich als solches nicht existent war, nicht ein Ding im Raum, sondern eine Stelle am Körper. Auch ohne daß dieses Etwas genauer bestimmt werden könnte, wird aber die language of agency einsetzen, die das diffuse Getroffensein im Sinne einer Verletzung deutet. Dabei wird man keine Antwort darauf geben können, was getroffen wurde, sondern nur auf jene Stelle verweisen, dem nicht notwendigerweise eine anatomische Struktur korrespondiert. Nicht »das hier ist verletzt«, son-

³⁵ Vgl. H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, a.a.O., S. 63.

³⁶ D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 65; Quelle ist hier wiederum Merleau-Ponty, bei dem es heißt, daß es »im Leib nur »eine mit Organen angefüllte Finsternis« also selbst wiederum Sichtbares gibt« (M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, a.a.O., S. 182).

dern »ich bin hier getroffen worden«, wobei der Körper Widerstand gegen das Andrängende leistet.

Durch die sichtbare Struktur mit einer farbigen Oberfläche, die sich in anatomischen Darstellungen findet und auf die der Pathologe stößt, kann dieses vorerst nur als Stelle bestimmte Etwas erst dann überlagert werden, wenn der Arzt eine Antwort auf die Wasfrage gibt; erst dann kann es mit einer Entität identifiziert werden, die bereits vor ihrer ausdrücklichen Wahrnehmung bestand. Auch wenn die Erfahrung des Schmerzes fortan mit dieser Entität zusammengebracht wird, wird sie dadurch doch nicht zu einer Erfahrung ihrer selbst; auch wird sich in anderen medizinischen Systemen, etwa dem chinesischen, die eher von Funktionszusammenhängen als von materiellen Substraten ausgehen, durch die ärztliche Erklärung eine ganz andere Art von Kopplung ergeben.³⁷ Wohl ist bereits die »normale«, gesunde Körpererfahrung von visuellen Vorstellungen und ins Allgemeinwissen vorgedrungenen medizinischen Modellen durchsetzt, aber diese Vorstellungen können sich nur lose mit der tatsächlichen Erfahrung verbinden: Ich kann meine Leber niemals auf dieselbe Weise »kennen« wie meine Hand. Wenn eine Körpergeschichte auch zu recht festhält, daß die unterschiedlichen Konzeptualisierungen des Körpers und seiner Organe nicht als bloße Modelle einer ansonsten unveränderten Erfahrung beschrieben werden können, sondern unterschiedliche Erfahrungen implizieren³⁸, so wird es doch das unmittelbare Spüren so wenig zu klar umrissenen Organen wie zu den Chi-Strömen und Meridianen der chinesischen Medizin bringen.

Für die nur teilweise gelingende sekundäre Materialisierung durch Verinnerlichung des objektivierten Organs, die auf die partielle Materialisie-

³⁷ »Tatsächlich bauen die meisten traditionellen Theorien und Prinzipien nicht auf der Anatomie, sondern auf funktionelle Wirkungen physiologischer und pathologischer Art auf und beziehen sich besonders stark auf die Beobachtung therapeutischer Wirkungen.« (Z. Xie, J. Liao, Traditionelle chinesische innere Medizin, Kötzing 1996. S. 13) Die pathologische Anatomie, deren herausragende Bedeutung für die Konstitution des medizinischen Körperbildes des 20. Jahrhundert Foucault herausgearbeitet hat (vgl. M. Foucault, Die Geburt der Klinik. Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt M. 1988. S. 137ff.), spielt in China eine untergeordnete Rolle. Zum Schmerz in diesem Kontext vgl. W.-M. Tu, A Chinese perspective on pain, in: Acta Neurochirurgica, Suppl. 38 (1987), S. 147-151.

³⁸ »Das Thema der Körpergeschichte ist folglich nicht ein abstraktes Konstrukt oder eine Vorstellung von »der« Natur, sondern die Gestalt der haptischen Hexis einer vergangenen Zeit, also die kinästhetisch-taktile, nicht optisch vermittelte und zur zweiten Natur gewordene epochenspezifische Wahrnehmung.« (B. Duden, Anmerkungen zur Kulturgeschichte des Herzens, in: F. Akashe-Böhme (Hrsg.), Von der Auffälligkeit des Leibes, Frankfurt M. 1995. S. 130-141, hier 131).

rung durch Lokalisierung folgt, wird der Schmerz zu einem bloßen Zeichen für etwas auf einer anderen Ebene Beschreibbares: Nun kommt es nicht mehr darauf an, daß er etwas erscheinen läßt, sondern darauf, daß er auf die Dysfunktion eines von einer ganz anderen Seite her erschlossenen, unabhängig von seiner Erfahrung bestehenden Organ hinweist. Man kommt kaum umhin, dem Körperinneren auf diese Weise ein »Ideenkleid« (Husserl) anzumessen, da die Erfahrung dieser Sphäre selbst nicht aus dem Diffusen herauskommt, wie Hartmann, Schilder und Leder gezeigt haben; von der Erfahrung her ist es unmöglich, zu beurteilen, ob dieses Kleid »richtig« oder »falsch« ist. Festgehalten werden muß aus unserer Perspektive vor allem der Unterschied zwischen einer kaum vorhandenen Erfahrung des eigenen Inneren im ungestörten Vollzug, einer partiellen Materialisierung im Schmerz und einer sekundären, von Bildern und Konzepten durchsetzten Materialisierung nach unterschiedlichen theoretischen Modellen.

Einen Grenzfall bildet der totalisierte Schmerz, der aus einer lokalisierbaren Schädigung hervorgeht, den Betroffenen aber am ganzen Leib erfaßt und nichts anderes mehr zuläßt, wie er im vorigen Kapitel anhand der Gallenkolik beschrieben wurde. Es wäre unangebracht, noch dort von einem Auftauchen körperlicher Materialität zu sprechen, wo sich in einem dem Katastrophenverhalten ähnlichen Zustand jede Form der gegliederten Erfahrung auflöst. Die Erfahrung im Schmerz und die am Schmerz fallen hier vollständig auseinander: Im Zustand des unerträglichen Schmerzes wird die Erfahrung selbst zerstört, und erst in einem zeitlich klar getrennten Danach kann die minimale Reflexion der Wasfrage gestellt werden. Als Erfahrung körperlicher Materialität kann der Schmerz im Beispiel der Gallenkolik nur sehr allgemein begriffen werden, nämlich als bis zur Möglichkeit der Zerstörung gehendes Ausgesetztsein, dem aber die Lokalisierung vollkommen abgeht. Daß dies dennoch eine wichtige Dimension auch dieser extremen Erfahrung ist, wird sich bei der Folter zeigen, wo sich extremer Schmerz mit systematisch hergestellter Hilflosigkeit verbindet.

Auch im Falle chronischer Schmerzen ist es schwierig, von einer zwangsläufig materialisierenden Wirkung des Schmerzes zu sprechen: Die Erfahrung der Kranken und ihr eigener Umgang damit sind derart vielgestaltig und bewegen sich durch so viele unterschiedliche Phasen, daß von einer einheitlichen Wirkung keine Rede sein kann. Dennoch läßt sich eine der Strategien chronisch Schmerzkranker, die Jackson be-

schreibt, vielleicht als Materialisierung begreifen; sie spricht von Objektivierung und Subjektivierung als komplementären Versuchen des Umgangs mit dem Schmerz.³⁹ Unter Subjektivierung wäre hier jener Versuch zu verstehen, den Schmerz als Transformation der eigenen Leiblichkeit zu begreifen und ihn so in das eigene Selbst zu integrieren, der im vorigen Kapitel dargestellt wurde, unter Objektivierung seine Abspaltung als fremdes Etwas, von der vor allem im dritten Kapitel die Rede war. Jackson begreift beide als Versuche, Kontrolle über den Schmerz zu gewinnen, ihn sozusagen handhabbar zu machen, was, wie man nach dem oben Ausgeführten versteht, nur bedingt gelingen kann. Wenn der Schmerz seine Eigenschaft als Warnung vor drohenden oder bereits eingetretenen Verletzungen verloren hat und oftmals nur noch schlecht einer anatomischen Struktur zugeordnet werden kann, ist es vor allem er selbst, der materialisiert wird bzw. sich zu einem wühlenden, tobenden Tier oder ähnlichem materialisiert. Indem sich diese Materialisierung ganz an das Erfahrbare hält und nicht auf dessen Identifikation mit tatsächlich vorhandenen Organen angewiesen ist, mag sie sogar deutlichere Resultate zeitigen als die der betroffenen Körperstelle: Der klar umrissene Formenreichtum, von dem Valéry's Monsieur Teste spricht, findet in der gefühlten Anatomie keine Entsprechung. Es bleibt die Erfahrung eines Etwas im eigenen Inneren, das nicht nur als unvertraut und fremd, sondern unter Umständen als äußerst bedrohlich erscheint.

2. Materialisierung

Die Folter kann auch hier als Situation gelten, in der die bisher gewonnenen Bestimmungen zusammenkommen und gegenüber den bisher erörterten Fällen um ein vielfaches verschärft werden. Sie ist, wie das vorige Kapitel gezeigt hat, eine systematische Veranstaltung, die das Ziel der Zerstörung des Betroffenen verfolgt – indem sie ihn materialisiert, wie wir jetzt hinzufügen können. Zerstörung und Materialisierung gehen hier eine noch engere Kopplung ein als bei den eher alltäglichen oder »bloß« pathologischen Erfahrungen, bei denen die Störung bzw. Zerstörung von leiblichen, personalen und sozialen Sinnzusammenhängen mit einem Auftauchen einer neuen Form von Körperlichkeit einhergeht: Die Zerstörung ist die Materialisierung bzw. beide bilden zwei Seiten derselben Me-

³⁹ Vgl. J. Jackson, *Chronic pain and the tension between the body as subject and object*, a.a.O., S. 203ff.

daille, und insofern wird die Darstellung immer wieder auf das im vorigen Kapitel Ausgeführte zurückgreifen müssen. Diese Materialisierung ist nicht zuletzt eine soziale Erfahrung des »Mitmenschen als Gegenmenschen« (vgl. JSS, S. 85), wie Amérys berühmte Formulierung lautet, eine Ersetzung des kommunikativen Zusammenhangs, von dem sich selbst im Zweikampf noch Spuren erhalten, durch den totalisierten Zugriff.

Die Perspektiven von Täter und Opfer sind hier offensichtlich nicht deckungsgleich; diejenige des Opfers muß weiterhin im Mittelpunkt stehen, läßt sich aber durch diejenige des Täters und seiner ausdrücklich verfolgten Ziele erhellen. Die radikale Asymmetrie dieser Perspektiven läßt Amérys Aussage plausibel erscheinen, zwischen beiden gebe es »keine Brücke« (JSS, S. 75); was aber für die Erfahrung selbst gilt, gilt nicht unbedingt für den nachträglichen Versuch, sie zu verstehen. Der Folterer zielt auf eine Materialisierung, und das Opfer erfährt sich als materialisiert, und ein nicht geringer Teil der späteren Verstehensanstrengungen der Opfer gehen dahin, auf dem Umweg über die Ziele ihrer Peiniger Aufschluß über ihre eigene Erfahrung zu bekommen.⁴⁰

Auch wenn die Erfahrung des Opfers entscheidend bleibt, soll daher hier mit derjenigen der Täter, also mit der Herstellung der Situation der Materialisierung, begonnen werden. Plügge, der sich hier vor allem auf Améry beruft, versucht, die Verfleischlichung wesentlich von hier aus zu denken: »Der Andere dringt in mich ein. Er macht mein lebendes Fleisch, »la chair«, zum Fleisch des Metzgers, zur »viande.«⁴¹ Der Unterschied, der hier mit den französischen Begriffen markiert werden soll, die keine deutsche Entsprechung haben, ist klar: Der andere als *chair* ist ein leibliches Wesen und wird wesentlich im gemeinsamen System der Zwischenleiblichkeit und von diesem her verstanden, also als Partner eines präreflexiven, als Kommunikation und Austausch gedachten Umgangs. Im totalen Zugriff der Folter verändert dieser Andere seinen Charakter und wird zu einem Verfügbaren, das Plügge wie das Fleisch auf dem Hauklotz des Metzgers *viande* nennt, zu jenem bloßen Ding also, als das Bacon sich selbst sah. Die Formulierungen sind drastisch und in ihrer Drastik anschaulich.

Ganz ähnlich setzen auch Scarry und Ellrich an. Für Scarry etwa wird der Folterer zur Stimme ohne Körper, während der Gefolterte komplementär auf einen Körper ohne Stimme reduziert ist: Die Stimme steht

⁴⁰ Vgl. H. Marcussen, Auswirkungen der Folter und Behandlungsmöglichkeiten der Folteropfer, a.a.O.

⁴¹ H. Plügge, Der Mensch und sein Leib, a.a.O., S. 88.

hier für die Möglichkeit des Zur-Welt-seins und der Körper für die reine Verletzbarkeit und Ausgesetztheit (vgl. KS, S. 70). Ellrich versucht, gegen Sartres »existenzialistische Inszenierungen des unbeugsamen Willens«⁴², die die Folter als eine Art verschärften Wettkampf mißverstehen, als hätte das Opfer etwas zu gewinnen und der Täter etwas zu verlieren, dessen eigenes Modell aus *Das Sein und das Nichts* nutzbar zu machen und beschreibt die Folter als »ausweglose Konfrontation zwischen einem gleichsam »entobjektivierten« Subjekt (dem Folterer) und einem »entsubjektivierten« Objekt (dem Gefolterten)«⁴³.

Das entscheidende Problem dieser griffigen Formeln liegt – abgesehen davon, daß sie offenlassen, was »Körper« und was »Objekt« hier genau bedeuten könnten – darin, daß sie die Unterschiede zwischen den Erfahrungen des Gefolterten und denen des Folterers außer acht lassen und damit in ihrer Zuspitzung einigermaßen ungenau sind: Auch wenn die Spannung zwischen Körper und Stimme, zwischen Objekt und Subjekt eine entscheidende Rolle spielen, so ist es doch ebenso entscheidend, daß die dichotomische Opposition, die Scarry und Ellrich und letztlich auch Plügge beschreiben, gerade nicht eintritt und auch diesseits des Todes des Opfers nicht eintreten kann. Zwar hat es einige Berechtigung, davon zu sprechen, daß die Folter ihr Opfer materialisiert, indem sie es wie ein materielles Ding behandelt; im Grenzfall dieses Handelns aber, der Wahrnehmung der Gefolterten als tatsächlich einem Objekt wissenschaftlicher Beobachtung entsprechendes Ding, ginge auch der Sinn der Folter verloren, die es doch in jedem Fall mit Menschen zu tun haben muß, die ihre eigene Materialisierung erfahren können.

Levinas gibt eine sehr treffende Beschreibung dieses ambivalenten Verhältnisses, wo er den Haß zu charakterisieren versucht; auch wenn Haß nur einen Teil des Gemenges der unterschiedlichen Haltungen ausmacht, die der Folterer zu seinem Opfer einzunehmen gezwungen ist, scheinen mir seine Ausführungen so treffend, daß sie hier im Ganzen zitiert werden sollen: »Leiden machen heißt nicht, den Anderen auf den Rang eines Gegenstandes reduzieren, sondern im Gegenteil ihn auf das Äußerste in seiner Subjektivität erhalten. Das Subjekt muß in seinem

⁴² L. Ellrich, Folter als Modell, a.a.O., S. 63. In *Tote ohne Begräbnis* läßt Sartre einen der Charaktere, ein Résistancemitglied, sagen: »Hauptsache, wir gewinnen. [...] Es gibt zwei Mannschaften: Die eine will die andere zum Reden bringen.« (J.-P. Sartre, *Tote ohne Begräbnis*, Reinbek 282002, S. 54) Ähnliches findet sich im Vorwort zu Allegs *Die Folter* (vgl. H. Alleg, *Die Folter (La question)*. Mit Geleitworten von Jean-Paul Sartre und Egon Kogon, München u.a. 1958, S. 14).

⁴³ L. Ellrich, Folter als Modell, a.a.O., S. 6.

Schmerz um seine Verdinglichung wissen, aber gerade dazu muß das Subjekt Subjekt bleiben. Wer haßt, will beides. Daher der unersättliche Charakter des Hasses; er ist gerade dann befriedigt, wenn er es nicht ist; denn der andere befriedigt den Haß nur, indem er Objekt wird; aber er kann nie genügend Objekt werden, da man, während man seine Vernichtung fordert, gleichzeitig sein Bewußtsein und sein Zeugnis verlangt. Darin liegt die logische Absurdität des Hasses.«⁴⁴

Die Folter hat damit immer auch den Charakter einer Inszenierung⁴⁵: »Sieh her, ich zeige dir, daß du nichts als ein Ding bist, mit dem ich beliebig umspringen kann« – aber gerade dieses Zeigen beinhaltet eine Art minimaler Anerkennung als erfahrendes und damit leidensfähiges Wesen. Wenn die Zerstörung nur noch als Beschädigung einer Sache erscheint, ist die Folter vorbei. Die Erfahrung im Schmerz und diejenige am Schmerz wirken zusammen, um diese Inszenierung einer Materialisierung zu produzieren. Der extreme Schmerz der Gallenkolik war bereits in einem sehr allgemeinen Sinne als Erfahrung von Verletzbarkeit und Ausgesetztsein verstanden worden, indem auch er als Getroffenwerden beschrieben werden kann; in der Folter wird dieses Ausgesetztsein ausdrücklich gemacht. Der Begriff der Inszenierung darf hier offensichtlich nicht so verstanden werden, als handele es sich um eine bloße Illusion, eine bewußte Täuschung: Der Zugriff auf das Opfer ist höchst real, aber er wird nicht nur ausgeübt, sondern zusätzlich demonstriert und dadurch noch potenziert, und seine ständige Verbalisierung gehört zu den Techniken dieser Demonstration.⁴⁶ Die Zufügung von Schmerz soll weder wie der Umgang mit einem zu bearbeitenden Werkstück noch wie das bloße Fallen eines Steinschlags verstanden werden, dem die soziale Dimension vollkommen fehlt, sondern als soziale Tatsache, und der Abbruch der Kommunikation wird nun selbst noch kommuniziert. Wie im Falle der Zerstörung handelt es sich auch hier um ein Explizitmachen und Potenzieren von Dimensionen, die dem Schmerz ohnehin eignen.

Das Opfer als derjenige, an den diese Inszenierung gerichtet ist, soll nur ihr Ergebnis erfahren, während der Mechanismus ihm verborgen

⁴⁴ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 351; ähnlich spricht Waldenfels von einer »Form des Antuns, die selbst in der versuchten Vernichtung ein Moment adressierenden Verhaltens wahr.« (B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 97).

⁴⁵ Diese Dimension arbeitet vor allem Scarry in ihren unterschiedlichen Facetten klar heraus (vgl. KS, S. 43ff.).

⁴⁶ Exemplarisch mag hier der gegenüber einem argentinischen Folteropfer geäußerte Satz sein: »Wir sind alles für dich.« (Hamburger Institut für Sozialforschung, *Nie wieder!*, a.a.O., S. 24) Er verweist gleichzeitig auf die Ausführungen über die Zerstörung der »Bleibe« im vorigen Kapitel.

bleibt, und in der Regel gelingt dies auch: Der Versuch der Auslöschung der eigenen Person ist das genaue Gegenteil von Anerkennung, und als solches wird er erfahren. Eine eindringliche Beschreibung dieser Erfahrung findet sich wiederum bei Levinas, und zwar im Zusammenhang mit einer aufs äußerste zugespitzten Formulierung des Verhältnisses zum Anderen. Die Bestimmungen, die Levinas hier bemüht, erinnern in frappierender Weise an die Foltersituation, etwa wenn er das dem Anderen Ausgesetztsein beschreibt als »eine Materialität, die materieller wäre als alle Materie, d.h. so beschaffen, als ob die Reizbarkeit oder die Empfänglichkeit oder das Ausgesetztsein für Verwundung und Beleidigung eine Passivität der Materie bezeichnen würde, die passiver wäre als alles Bewirktwerden durch eine Ursache«⁴⁷.

Wenn jene äußerste Passivität von der Erfahrung, also als Widerfahrnis gedacht wird, kann die Materie nur uneigentlich als passiv bezeichnet werden, da sie nichts »erfährt« und ihrer Passivität nicht die Möglichkeit von Aktivität gegenübersteht. Dennoch wird das Nicht-Verhalten der bloßen Materie als Illustration der leiblichen Passivität herangezogen: Könnten die Dinge ihr Bewegtwerden, ihr jedem Zugriff Offenstehen erfahren, so erführen sie es als reines Erleiden, in einer Erfahrung also, in die nicht einmal die Aktivität des Mitvollzugs gemischt ist, da sie das Subjekt als »Sich« diesseits jedes Vermögens, jeder Souveränität trifft. Die Folter legt es darauf an, genau diese Erfahrung hervorzubringen und den ihr Unterworfenen insofern tatsächlich zu einer Art erfahrungsbegabter Materie zu machen. Eine solche Erfahrung kann die Situation vollkommener Hilf- und Machtlosigkeit allein nicht hervorbringen – dazu bedarf es des in dieser Situation zugefügten intensiven Schmerzes.

Um diese Dimension der Erfahrung oder besser: diese Möglichkeit zu erfassen, bemüht Nancy ein Modell, das Merleau-Ponty immer wieder ausdrücklich ablehnt: das des Körpers als Gegenstand »partes extra partes«⁴⁸. Merleau-Ponty denkt hier an »Seinsteilchen, die sich zusammenfügen oder stetig aneinanderfügen, um Seiendes zu bilden«⁴⁹, und setzt dieser Konzeption den nur als ganzen von seiner Aktivität her zu verstehenden Leib bzw. später das Element des Fleisches (*chair*) entgegen; hier aber ist etwas anderes gemeint. In einem merkwürdigen Sinne könnte der Körper in der Folter tatsächlich als *res extensa* bezeichnet werden, wobei die Ausgedehntheit weit davon entfernt ist, ein bloßes neutrales

⁴⁷ E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 309; vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S. 239.

⁴⁸ J.-L. Nancy, *Corpus*, a.a.O., S. 28.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, a.a.O., S. 183.

Einnehmen von Raum zu bezeichnen, sondern eben jenes Ausgesetztsein, das Levinas im Blick hat. Der materialisierte Körper erweist sich als »Ausgesetzt-, Ausgebreitet- und Zusammengedrängt-Sein«⁵⁰.

Die Rede von der Passivität der Materie kann mit Hilfe dieser Bestimmungen konkretisiert werden: Daß der Körper ausgebreitet ist, also Raum einnimmt und eine Oberfläche hat, spielte in der unbeeinträchtigten leiblichen Erfahrung kaum eine Rolle; nun tritt diese Tatsache in aller Schärfe hervor. Jeder Quadratzentimeter Körperoberfläche ist eine Angriffsfläche für den Zugriff des Folterers. Der Körper liegt offen da und seine Grenzen werden schmerzhaft spürbar, indem sie ständig überschritten werden. Der Rückzug von der Welt, das Aufhören des Zur-Welt-Seins und damit in gewisser Weise der Leiblichkeit selbst, ist hier an eine Grenze gekommen, hinter die kein Rückzug mehr möglich ist. Während die Lokalisierung des Schmerzes im Leib und damit seine Eingrenzbarkeit in den extremen Zuständen, die der Folterer hervorbringt, verlorengeht, wird die Lokalisierung des Körpers im Raum auf die Spitze getrieben. Er gerät nicht einfach irgendwo zwischen die Dinge wie das eingeklemmte Körperglied, sondern bildet auf neue Weise ihr Zentrum, und in jeder Konfrontation muß er schmerzhaft unterliegen.

Eine derartige Reduktion auf die Materialität des Körpers, eine solche Passivität ist unter normalen Bedingungen schlechthin nicht erfahrbar, indem sie den Leib des Opfers dem toten Körper annähert; von hier aus ist es zu verstehen, wenn Améry vom »Staunen über das, was man selber werden kann: Fleisch und Tod« (JSS, S. 85), spricht und davon, daß die Folter »die Todeskontradiktion auslöscht und uns den eigenen Tod erleben läßt« (JSS, S. 75)⁵¹. Es ist die Passivität der im Raum ausgebreiteten Materie, die dem mit ihr umspringenden Zugriff nichts entgegenzusetzen hat, welche auch Bacon im Auge hat, wenn er von sich als potentielltem Kadaver spricht – nur daß es hier um ein kühles Erfassen von außen geht. Amérys Staunen ist von vollkommen anderer Qualität als Bacons Überraschung, denn es meint eine andere Form von Todeserfahrung, die es nicht mit dem Körper als *viande* zu tun hat, jenen Fleischmassen, die Ba-

⁵⁰ Ebd., S. 17. Die Erkenntnis, »daß ich verletzlich bin, daß ich einen Körper habe, der verwundet werden kann, daß ich einen Platz einnehme und daß ich in keinem Fall aus dem Raum entkommen kann, wo ich wehrlos bin« (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a.a.O., S. 467) entspräche dem genau – wenn Sartre sie nicht ans bloße Erblicktwerden koppeln würde.

⁵¹ Scarry spricht hier – wie so oft ohne weitere Explikation – von der »fühl- und empfindbare[n] Entsprechung dessen, was im Tod nicht empfindbar ist« (KS, S. 49).

cons sezierender Blick durchquert, sondern mit dem eigenen Festgenagelt- und Ausgesetztsein: die Perspektive des zu Sezierenden selbst, dem niemand beisteht, wenn sich das Skalpell ihm nähert.

Die im ersten Abschnitt angeführten Strategien des Umgangs mit chronischen Schmerzen, Subjektivierung und Objektivierung, finden sich hier wieder und stellen die einzigen Möglichkeiten dar, mit der Materialisierung umzugehen, ohne dabei mehr oder weniger bewußt wählbare Strategien zu sein; eher sind sie selbst Widerfahrnisse, denen kaum ein Widerstand entgegengesetzt werden kann. Vom Folterer angezielt ist die Totalisierung des Schmerzes, die aber nur noch bedingt als Subjektivierung zu bezeichnen ist: »[O]ne becomes one with the pain, one becomes pain.«⁵² Dieses Aufgehen des Ich im Schmerz ist in der Folter nichts anderes als die vollständige Materialisierung der gesamten Person, und wenn hier bereits die Subjektivierung selbst eine Objektivierung ist, so muß die von Jackson als Objektivierung beschriebene Abspaltung des Schmerzes als fremdes Ding, als Nicht-Ich, zum Scheitern verurteilt sein.

Schilder selbst hat seine Beobachtung, daß schmerzende Körperstellen aus dem Körperschema ausgestoßen werden, konsequent zu Ende gedacht: »When the whole body is filled with pain, we try to get rid of the whole body.«⁵³ Diese lapidare Formulierung verschleiert, was für eine Tragweite der verzweifelte Versuch hat, den gesamten eigenen Körper loszuwerden. Wenn es in der Folter nicht nur der Körper ist, sondern die gesamte Person, die materialisiert und zerfleischt wird, bleibt selbst in den Momenten minimaler Distanz zum Schmerz, in denen eine solche Spaltung möglich erscheint, nichts übrig, das sie zurückbehalten könnte, und jenes »we« verschwindet angesichts des totalen Zugriffs. Für die dauerhafte Folge, die dies haben kann, hat Gurriss nach seinen Erfahrungen in der Therapie von Folteropfern eine drastische Formulierung gefunden: »Es ist, als würde sich im Menschen die eigene Ausstoßung vollziehen.«⁵⁴ Diese Ausstoßung ist das letzte Residuum verzweifelten Aufbegehrens gegen die aufgezwungene Materialisierung, indem ihr eine eigene Objektivierung entgegengesetzt wird, ein Rückzug dort, wo es keinen mehr geben kann, so vergeblich wie die Bewegung des Schmerzes insgesamt. Auch wenn es von großer Bedeutung sein mag, den Opfern nachher klarzumachen, daß dieser Rückzugsversuch in der Situation der Folter

⁵² J. Jackson, *Chronic pain and the tension between the body as subject and object*, a.a.O., S. 206.

⁵³ P. Schilder, *Image and appearance of the human body*, a.a.O., S. 104.

⁵⁴ N.F. Gurriss, *Seelisches Trauma durch Folter – Heilung durch Psychotherapie?*, a.a.O., S. 52.

selbst eine richtige und kaum vermeidbare Handlung war, verschwimmen doch an dieser Stelle Selbstvernichtung und der Versuch der Selbststretzung bis zur Unkenntlichkeit.

Der Folterschmerz aktualisiert, nimmt man das hier und im vorigen Kapitel Ausgeführte ernst, nicht etwas, das es bereits vorher gab, sondern vollbringt eine perverse Schöpfung, die die ihr Unterworfenen mehr oder weniger dauerhaft verändert. Daß man als Mensch dem totalen Zugriff eines Anderen prinzipiell offenstehe, kann man wissen, seit es Folter in der Welt gibt, aber dieses Wissen bleibt abstrakt. Weder kann ich, der ich darüber schreibe oder nachdenke, ermessen, was die Materialisierung bedeutet, noch bin ich ein derart materialisiertes Wesen. Wozu man in der Folter gemacht werden kann, kann aus der Perspektive des Verschonten zur Kenntnis genommen, aber nicht nachvollzogen werden.

3. Systematisierungen: Körper im Plural

Die vorläufige Auskunft, im Schmerz erscheine ein als Materialität verstandener Körper im Gegensatz zum gelebten, als Zur-Welt-sein bestimmten Leib, muß nun, im Anschluß an die unterschiedlichen Erfahrungen und ihre je unterschiedlichen Weisen der Materialisierung, präzisiert werden. Die bisherigen Modelle, mit denen unterschiedliche Autoren vor allem phänomenologischer Provenienz eine Systematisierung dieser Phänomene versucht haben, sollen zu diesem Zweck kurz rekapituliert werden; wiederum werde ich dabei konsequent auf der Ebene der Erfahrung selbst bleiben und dem als Leib-Körper-Problem reinkarnierten Leib-Seele-Problem, das immer wieder auftaucht, aus dem Weg gehen. Die Modelle, die Merleau-Ponty, Plügge, Leder und Fuchs vorlegen, leisten zusammen eine höchst differenzierte Explikation der unterschiedlichen Leib- und Körperphänomene; dennoch wird sich zeigen, daß keines von ihnen zu überzeugen vermag.

Den gemeinsamen Ausgangspunkt bildet hier wie gesagt die Unterscheidung von Leib und Körper, die sich bei Husserl und Plessner findet und auf die auch Merleau-Ponty zurückgreift. Letzterer vollzieht hier einen klaren Schnitt, auf dessen einer Seite sich die als leiblich bestimmte Erfahrung und auf dessen anderer Seite sich ein nicht der Erfahrung, sondern einer von einer bestimmten theoretischen Absicht geleitete Abstraktion entstammendes Gebilde findet, ein »verarmtes Abbild«, das »nur begriffliches Dasein hat« (PhW, S. 490f.). Merleau-Ponty orientiert sich in diesem Punkt primär am Husserl der *Krisis*, der einer naturwissen-

schaftlich-objektivistischen Sichtweise vorwirft, daß sie »für wahres Sein« nimmt, »was eine Methode ist« (Hua VI, S. 52), und nicht am differenzierteren Bild der *Ideen II*, in denen die »naturalistische Einstellung« noch als Modus der Erfahrung galt und insofern nicht von vornherein auf die Naturwissenschaft festgelegt war. Die *Phänomenologie der Wahrnehmung* denkt den Körper als Resultat methodischer naturwissenschaftlicher Abstraktion, die etwas schlechthin nicht Wahrnehmbares hervorbringt, und vernachlässigt die Erfahrungen von Druck und Stoß, die bei Husserl eine erfahrungsmäßig erschlossene Materialität erscheinen lassen. Zwischen Leib und Körper gähnt hier, um es mit Husserl zu sagen, ein Abgrund des Sinnes.

Indem dies die einzigen Kategorien sind, die Merleau-Ponty zur Verfügung hat, müssen auch Erfahrungen wie die oben beschriebenen, wenn sie überhaupt berücksichtigt werden, in ihr Raster eingeordnet werden: In der *Struktur des Verhaltens* wird die veränderte Körpererfahrung im Falle der Krankheit so dargestellt, als führe sie unmittelbar zu einer Naturalisierung, als sei sie bereits die lebensweltliche Entsprechung des naturwissenschaftlichen Blicks. Von der Aussage, daß die Krankheit uns »einen Widerstand seitens des eigenen Leibes« spüren läßt, wird unvermittelt geschlossen: »[D]er »reale Körper« ist nun jener Körper, den die Anatomie und ganz allgemein die Methoden der isolierenden Analyse uns erkennen lassen: eine Ansammlung von Organen [...].«⁵⁵ Sogar die Selbstberührung, die in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* eine paradigmatische Funktion übernehmen wird, wird tendenziell zur Konfrontation von Leib und Körper stilisiert: Während die berührende Hand als »schwebend den Raum durchstoßende, einen äußeren Gegenstand an seinem Ort berührende« beschrieben wird, soll die berührte ein »auf einen Raumpunkt festgelegte[s] Gebilde von Knochen, Muskeln und Fleisch« (PhW, S. 117) sein. Was als »eine Art Reflexion« verstanden werden sollte, in der vollständige Koinzidenz niemals eintritt, wird hier zu einem ontologischen Kurzschluß, der auf die Festlegung auf die Dualität von Leibsobjekt und Körperobjekt mit ihrer Kopplung von letzterem an die naturwissenschaftlichen Objektivierungen zurückzuführen ist.

Eine solche Zuspitzung lehnt sich mehr noch als an Husserl an Sartre an, der in der *Phänomenologie* implizit ständiger Gegenstand der Auseinandersetzung ist. Sartre ontologisiert die Husserlsche Vorlage und schließt jede Form von Übergang oder Vermittlung aus. In bezug auf das Auge heißt es in *Das Sein und das Nichts*: »Entweder ist es Ding unter den Din-

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, a.a.O., S. 219.

gen, oder aber es ist das, wodurch sich mir die Dinge entdecken. Aber beides gleichzeitig kann es nicht sein.« Die beiden »Aspekte« dieses Körpers liegen für Sartre »auf zwei verschiedenen und unvereinbaren Seinsebenen«⁵⁶, und das größte Problem seines Modells liegt in der Frage, wodurch eine Identifikation oder Integration jener beiden Aspekte motiviert ist bzw. wie sie überhaupt möglich sein soll. Hier findet sich bereits die Verallgemeinerung, die sich bei Plügge, Fuchs und anderen als so problematisch erweisen wird: Der Körper als »Ding unter Dingen« soll so unterschiedliche Erfahrungen wie das bloße vom Anderen Erblicktwerden, die systematische Objektivierung durch die Medizin und die Röntgenaufnahme abdecken.⁵⁷ Die alles leitende Erscheinungsweise des Körpers ist hier die visuelle, und auch Merleau-Ponty unterlegt der Selbstberührung einen von der pathologischen Anatomie informierten Blick, wenn er die berührte Hand als »Gebilde von Knochen, Muskeln und Fleisch« beschreibt. Seine eigene Erkenntnis, daß jene Hand primär gefühlt und nicht gesehen ist und daß darüber hinaus auch die gesehene Hand nicht primär als objektiver Gegenstand, sondern als leibliches Vermögen wahrgenommen wird, gerät demgegenüber vollkommen aus dem Blick.⁵⁸

Plessners Versuch, das spezifisch menschliche Verhältnis von Leib und Körper genauer zu fassen, indem er beide als Entsprechungen je unterschiedlichen Haltungen zu sich selbst begreift, die in der Exzentrizität als anthropologischer Grundbedingung wurzeln, kann zumindest den eigentümlichen Eindruck zerstreuen, der Körper müsse als eine Art Sündenfall des Leibes, als falsches und schädliches Bild verstanden werden, den die Lektüre der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vermittelt. Dem Menschen ist, so Plessner, »der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch der Natur«⁵⁹. Die Bestimmung der beiden Aspekte bleibt dabei allerdings unverändert: Der Körper gilt als »Ding

⁵⁶ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a.a.O., S. 540, 543.

⁵⁷ Auch Toombs, der ansonsten eine sehr konzise Darstellung eines möglichen von einer Phänomenologie der Leiblichkeit ausgehenden Verständnisses des kranken Körpers gibt, reproduziert diese Konfundierung in Anlehnung an Sartre, wenn er den Körper als »object for others«, als »biological, physical body« und in seiner »instrumentality« allesamt unter den Begriff des Objektkörpers subsumiert und diesen als entfremdete Form des Lebens denunziert (vgl. S.K. Toombs, *Illness and the paradigm of the lived body*, in: *Theoretical medicine* 9 (1988), S. 201-226, hier 216).

⁵⁸ Daß aber auch die Einbeziehung des Spürens nicht vor einem neuen Dualismus bewahrt, zeigt das Beispiel Henrys, der von einer »unübersteigbare[n] Dualität der beiden Körper«, nämlich dem »empfundenen Körper« und dem »empfindenden Leib« (M. Henry, *Inkarnation*, a.a.O., S. 181) spricht.

⁵⁹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin u.a. 1975. S. 292.

unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raum-Zeitkontinuums«, der Leib als »um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen«⁶⁰. Schmerz- und Widerstandserfahrungen bleiben unberücksichtigt, und der Abgrund des Sinnes wird lediglich zu einer Grundbedingung menschlichen Daseins umgedeutet.

Plügge ist, soweit ich es überblicken kann, der erste, der von einer direkten, nicht visuellen Erfahrung des Körpers im Gegensatz zum Leib spricht, ohne die Grundunterscheidung aufzugeben. Die Reichhaltigkeit seiner Beobachtungen unterschiedlicher Körpererfahrungen wurde bereits in den vorigen Abschnitten deutlich; hier soll es nun um seine Versuche gehen, diese Beobachtungen zu systematisieren. Die erscheinende Körperlichkeit war primär als Dingliches, Schweres aufgetaucht, und so stellt Plügge schließlich zwei Gruppen von Bestimmungen gegenüber: »Schwere«, »Anwesendwerden«, »Lastendes«, »Welt-haftes« auf der einen und »Frischsein«, »Tragendes«, »Ich-haftes«⁶¹ auf der anderen Seite. Er bleibt damit ganz auf der phänomenologischen Ebene und macht keine Aussage über eine Seinsweise von Leib und Körper oder ihren genauen Zusammenhang. Das Erscheinen von bloßen Bruchstücken von Körperlichkeit verbietet es hier, den Körper als Korrelat einer distanzierten, womöglich abstrahierenden Perspektive auf den Leib zu verstehen, und so schlägt Plügge vor, von »Charakteren« der Erfahrung zu sprechen, die in unterschiedlichen Situationen ihre Gewichtung verändern können.⁶² Die Kategorien des Tragenden und des Lastenden sind hier so allgemein, daß sie die unterschiedlichen Erfahrungen abdecken, die er behandelt.

Wo sich Plügge an einer genaueren Bestimmung des jeweils Erscheinenden versucht, wirkt er unentschlossen, so daß seine Systematisierungen nicht wirklich weiterführen. An einer Stelle greift er die Plessnersche Unterscheidung auf, ohne sie allerdings weiter zu vertiefen, und kurz darauf heißt es: »Die res extensa taucht phänomenal im Herzen des sonst unbemerkt gelebten Leibes auf.«⁶³ Die Erfahrungen, an die mit einer solchen Aussage angeschlossen werden soll, sind diejenige von Parästhesien und Lähmungen, in denen Körperteile Züge dinglicher Wirklichkeit gewinnen, die als »quasi geometrische Raumcharaktere«⁶⁴ gedeutet werden.

⁶⁰ Ebd., S. 294.

⁶¹ H. Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, a.a.O., S. 64.

⁶² Vgl. ebd., S. 62.

⁶³ Ebd., S. 63.

⁶⁴ Ebd., S. 38.

Dazu wäre dreierlei anzumerken: Erstens ist es nicht plausibel, Dinglichkeit hier mit geometrischer Räumlichkeit gleichzusetzen. Merleau-Pontys eingehende Beschreibungen der Konstitution leiblicher Räumlichkeit haben gezeigt, daß auch die wahrgenommenen Dinge eben nicht primär *more geometrico* verstanden werden dürfen. Auch das parästhetische Glied als »fremd anmutende Massigkeit, die uns hölzern, gipsartig, jedenfalls weitgehend als raumeinnehmend und deshalb uns nicht als lautlos zugehörig vorkommt«⁶⁵, läßt sich so offenbar nicht angemessen beschreiben. Zweitens kann man es wohl als Kategorienfehler bezeichnen, von einem unmittelbaren phänomenalen Auftauchen eines höchst voraussetzungsreichen theoretischen Modells zu sprechen. Auch wenn es sein mag, daß primär durch seine Ausdehnung Charakterisiertes im Wahrnehmungsfeld oder gar am eigenen Leib erscheint, so ist dies doch sicher nicht »die *res extensa*«; bestenfalls mag davon gesprochen werden, daß eine Auffassung der Körperwelt als Welt der *res extensa* hier einen gewissen Anhalt hat. Von den von Plügge beschriebenen Erfahrungen aus ist drittens auch das nicht plausibel: Wenn von einer »Erfahrung von Materialität«⁶⁶ die Rede ist, so ist damit gerade jene Festigkeit, Dichtigkeit und Schwere angesprochen, die von Descartes in seiner Bestimmung der Körper als reine Ausgedehntheit ausdrücklich ausgeschlossen werden; Lockes Kritik daran wurde bereits angeführt. In der Auseinandersetzung mit der Folter kommt hierzu noch der das Opfer zum Fleisch (*viande*) degradierende Zugriff des Folterers hinzu, der endgültig aus dem Begriffsraaster herausfällt, das Plügge anbietet.

Insgesamt scheint es so, als wolle er Merleau-Pontys Beschreibung des Körpers als verarmtes Abbild festhalten und gleichzeitig diesen Körper in der Erfahrung verorten, was offenbar nicht funktionieren kann. Seine eigenen Beschreibungen zeigen, daß das, was in der Erfahrung auftaucht, eine ganz andere Form von Körperlichkeit ist, die, wenn das überhaupt gelingen kann, auf einen anderen Nenner gebracht werden muß als auf den der *res extensa*.

Leder, der sich wiederum wesentlich an Merleau-Ponty orientiert, warnt ebenfalls ausdrücklich vor der Konstruktion eines neuen, nun phänomenologisch gestützten Dualismus und plädiert für einen Leibbegriff, der Leiblichkeit und Körperlichkeit gleich welcher Form abdeckt: »the notion of lived body here employed refers to the embodied person witnessed from the third-person and first-person perspective alike, articula-

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., S. 41.

ted by science as well as the life-world gaze, including intellectual cognition along with visceral and sensorimotor capacities.«⁶⁷ Leder nimmt die auch von Plessner artikulierte Selbstverständlichkeit des Alltagsverständnisses ernst, daß Leib und Körper natürlich »keine material von einander trennbaren Systeme ausmachen, sondern Ein und Dasselbe«⁶⁸: Mein Leib *ist* mein Körper, auch wenn er sich auf unterschiedliche Weise beschreiben läßt und bereits in der Erfahrung auf unterschiedliche Weise auftaucht. Selbstverständlich ist auch das teilweise fremd gewordene Körperteil mein Körperteil und kein von mir durch eine ontologische Kluft getrenntes Ding, und auch das Herz, das ein Ultraschallbild zeigt, wird als meines aufgefaßt. Ein ontologischer Dualismus wie derjenige von Leib und Seele, von *res extensa* und *res cogitans*, läßt sich aus der Unterscheidung von Leib und Körper sicher nicht machen.

Dennoch orientiert sich diese Lösung zu unmittelbar an der Selbstverständlichkeit und deckt damit die tatsächlichen Brüche zu. Indem Leder die Perspektiven der ersten und der dritten Person schlicht in ein Modell zusammennimmt, hat er das Problem ihres Zusammenhangs nicht gelöst; was der Mediziner und der Biologe beschreiben, bleibt auch für ihn »structural correlates to intentional capabilities«⁶⁹. Das Feststellen struktureller Korrelationen gehört nun aber zum Alltagsgeschäft der neurophysiologischen Forschung, und es ist nicht recht zu sehen, inwiefern die bloße Setzung, beide Korrelate gehörten derselben Entität, nämlich dem »lived body« an, die Probleme löst, die sich hier auftun. Überdies hat Duncan recht, wenn er bemerkt, daß »an entity which is an indivisible whole cannot interact with itself.«⁷⁰ Ebenso wenig lassen sich die Streitpunkte zwischen Biologie, Psychologie und einer konstruktivistisch auftretenden Gesellschaftstheorie lösen, indem schlicht behauptet wird, der Leib/Körper sei »at once a biological organism, a ground of personal identity, and a social construct«⁷¹.

Heikel wird die Behauptung der Einheitlichkeit auch dann, wenn der in Schmerz und Krankheit erscheinende – »dys-appearing« – Körper hinzukommt, der unter anderem unter Rückgriff auf Plügge beschrieben wird. Während diese Beschreibungen sehr nahe an dem sind, was das vorliegende Kapitel auszuführen versucht hat, und zusätzlich noch die Di-

⁶⁷ D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 7.

⁶⁸ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin u.a. 1975. S. 295.

⁶⁹ D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 7.

⁷⁰ G. Duncan, *Mind-body dualism and the biopsychosocial model of pain*, a.a.O., S. 499.

⁷¹ D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 99.

mension des vom Anderen objektivierten Körpers in Sartres Sinne hinzunehmen, unternimmt Leder wiederum keinen Versuch der Integration des Heterogenen. »The body in dys-appearance is marked by being away, apart, asunder«, heißt es, wodurch es zu »an opposition within the organism, not between it and an ontologically separate thing«⁷² komme. Die innere Spaltung des Leibes im Schmerz hat das dritte Kapitel zu beschreiben und zu explizieren versucht, und in der Tat erscheint es wenig sinnvoll, sie zu einer ontologischen zu stilisieren. Die Tatsache aber, daß der Körper im Schmerz und anderen verwandten Erfahrungen seinen Charakter gegenüber der unbeeinträchtigten Erfahrung vollkommen verändert und als dinghaft, fremd, lokalisiert, materiell und uneins erscheint, und daß darüber hinaus »the character of dys-appearance differs markedly relative to different spatio-functional regions«⁷³, macht die Integration dieser unterschiedlichen Erfahrungen in ein Ganzes zumindest zum Problem. Leder kann dem nicht angemessen Rechnung tragen, da er von vornherein auf Vereinheitlichung festgelegt ist.⁷⁴

Die im engeren Sinne körperlichen Erfahrungen sollen darüber hinaus das Sprungbrett vom Leib zum Körper der Naturwissenschaft bilden, der mit diesem Übergang ebenfalls in das Modell einverleibt wird. Leder ist hier genauer als Plügge und auch als Fuchs: Er verzichtet darauf, die beiden Körper schlicht miteinander zu identifizieren und begreift den »dys-appearing body« stattdessen als Motivation zum Übergang zum objektiven Körper; diese Spur wäre weiterzuverfolgen. Die geforderte Vereinheitlichung allerdings kann Leder nur leisten, indem er eine ontologisch verankerte Entität namens »lived body« im Hintergrund hat, auf die all jene unterschiedlichen Erfahrungen und theoretischen Modelle bezogen werden können. Da er die nötige Vermittlungsarbeit weitgehend vernachlässigt, und in vielen Fällen auch kaum denkbar ist, wie sie aussehen könnte, bleibt diese Einheit brüchig und wenig überzeugend. Leders Ausführungen führen ein in sich äußerst differenziertes Feld der unterschiedlichsten Körperphänomene vor, zwischen denen strukturelle Zusammenhänge auszumachen sind, die aber nur gewaltsam auf einen einzigen Nenner zu bringen sind. Die »four modes of absence« und »three

⁷² Ebd., S. 87f.

⁷³ Ebd., S. 106.

⁷⁴ Bezeichnend ist hier auch die Bemerkung, »la chair in French, like the English word »flesh« commonly refers to meat, that which I devour« (ebd., S. 66): Daß beide etwas miteinander zu tun haben, ist kaum zu bestreiten, entscheidend ist aber doch vielmehr die Tatsache, daß hier ein *Unterschied* zwischen flesh und meat gemacht wird, »flesh« eben nicht das EBbare bezeichnet, und daß der Merleau-Pontysche Begriff des Fleisches die Dimension von meat bzw. viande gerade nicht in Blick bekommt.

complemental series«⁷⁵, die er schließlich nennt, ergeben ein zwar komplexes, aber nicht einheitliches Gesamtbild, und am Ende besteht Leders eigentliche Leistung, entgegen seiner Selbsteinschätzung, eher in einer Zerstörung eines solchen Bildes als in seinem Aufweis.

Einen weiteren Versuch einer Systematisierung des Heterogenen macht Fuchs in seinem großangelegten Versuch einer phänomenologischen Anthropologie. Mit dem instrumentellen Gebrauch des Körpers fügt er den unterschiedlichen Erfahrungen, die Leder als *dys-appearances* zusammengefaßt hatte, noch eine weitere Dimension eines Erscheinens des Körpers hinzu, wodurch das Feld noch einmal verkompliziert wird, und bietet zwei vollkommen heterogene und gleichermaßen problematische Modelle an, wie sich Leib und Körper zusammendenken lassen.

Die erste Variante lautet folgendermaßen: »Leib und Körper lassen sich somit auch verstehen als gegenwärtiges Leben einerseits und sedimentiertes Gewordensein andererseits.«⁷⁶ Auch Fuchs kann sich hier mit Einschränkungen auf Merleau-Ponty berufen, der an einer Stelle von der »spezifische[n] Vergangenheit, die unser Leib ist« (PhW, S. 110), spricht. Auch wenn Merleau-Ponty hier, wo der Übersetzer Eindeutigkeit herstellen mußte, das neutrale »corps« wählt und nicht etwa »corps vivant« oder »corps phénoménal« wie an anderer Stelle, so ist es doch offensichtlich, daß die Übersetzung mit »Leib« angemessen ist: »Körper« bleibt reserviert für das naturwissenschaftliche Abstraktum. Dennoch ist es genau jenes sedimentierte Gewordensein, das auch Merleau-Ponty hier im Blick hat. Dieses wird allerdings von ihm nicht mit einem verfestigten Etwas, sondern primär mit der Anonymität des Empfindens, der sich entziehenden präpersonalen Dimension der Erfahrung zusammengebracht, jenem »Umkreis beinahe unpersönlichen Daseins, das gleichsam ganz von selbst ist, wie es ist, und dem ich es überlasse, mich am Leben zu erhalten« (PhW, S. 108). Dennoch erscheint es nicht von vornherein unplausibel, die Erfahrungen von Schwere und Widersetzlichkeit, die Merleau-Ponty weitgehend ausspart, an dieser Stelle einzutragen, wo die Vertrautheit des eigenen Leibes in kaum beeinflussbare partielle Fremdheit übergeht, die Fuchs als »verfestigte[s], abgelagerte[s], sich anhäufende[s] Vergangene[s], das die Entfaltung der leiblichen Vitalität einerseits ermöglicht, andererseits zunehmend begrenzt«⁷⁷, beschreibt. Sedimentierung würde damit

⁷⁵ Ebd., S. 103. Als »complemental series« bezeichnet Leder »the emergence of a phenomenon from the balanced operation of two etiological factors« (28), etwa Umweltbedingungen und Prädispositionen.

⁷⁶ T. Fuchs, Leib, Raum, Person, a.a.O., S. 124.

⁷⁷ Ebd.

nicht nur als Umstrukturierung, sondern – näher am ursprünglichen Sinne – als Ablagerung und Verfestigung verstanden.

Ist es aber ebenso plausibel, alle jene Materialitäts- und Materialisierungserfahrungen als Auftauchen des Gewordenseins zu begreifen? Als Gegenwart im vollen Sinne könnte dann nur diejenige Erfahrung gelten, in der der Leib vollständig in Bezug und Umgang aufgeht, er also in Leders Sinne vollkommen verschwindet, und jede Form von Festigkeit und letztlich auch Bestimmtheit müßte in die Vergangenheit verbannt werden. Die Gegenwart wäre das widerstandslos Verfügbare, die Vergangenheit das Feste und Widerständige. Auch diese Auffassung hat Anhalt bei Merleau-Ponty, der versucht, »die Paradoxa des Leibes, der Welt, des Dinges und des Anderen im Paradox der Zeit zu begründen« (PhW, S. 418) und so jede Form des Entzuges auf einen zeitlichen zurückzuführen. Nun vermag dies schon dort nicht zu überzeugen und wird auch an anderer Stelle, wo von einer Konzentrität der Probleme die Rede ist (vgl. PhW, S. 466), relativiert; die Einbeziehung der Materialisierungsphänomene macht es nicht plausibler. Von den Phänomenen selbst her ist nicht recht einzusehen, wieso die Grundunterscheidung diejenige von Vergangenheit und Gegenwart sein soll und nicht etwa jene von Bewegung oder Beweglichkeit und Fixierung oder von Ausdehnung und Rückzug, und inwiefern die Beiordnung aller jener Phänomene unter dem Obertitel der Vergangenheit etwas zu ihrer Integration beitragen soll.

Die geklemmte Hand, das versagende Herz, die auf je unterschiedliche Weise als vorhanden und verletzbar wahrgenommen werden, sind überaus gegenwärtig, und wenn ihr Erscheinen mit einem Stillstand zusammengebracht werden kann, so mit einem Stillstand der Gegenwart. Fuchs selbst hatte in seinem Aufsatz zur Zeitlichkeit des Leidens von einem »unentrinnbare[n] Jetzt von Schmerz und Qual«⁷⁸ gesprochen, und mit Plügge war das Auftauchen schmerzender Körperstellen als Gerinnung bezeichnet worden, womit ihr blockierender, den Fluß der Erfahrung anhaltender Charakter deutlich gemacht werden sollte. Die Materialisierung hat eine spezifische Zeitlichkeit, und es ist sicher produktiv, diese genauer auszuarbeiten. Dennoch bleibt die Zeitlichkeit ein Aspekt unter mehreren und kann kaum als alleinige Erklärung dienen, und schon gar nicht kann der im Schmerz erscheinende Körper umstandslos als geronnene Vergangenheit identifiziert werden.

Wenn Fuchs sich der Frage nach der aktuellen Integration von Leib und Körper zuwendet, tritt das zeitliche Modell vollständig in den Hinter-

⁷⁸ T. Fuchs, Die Zeitlichkeit des Leidens, a.a.O., S. 74.

grund. Die Körpererfahrungen in Schmerz und Krankheit werden als »Hinweise auf die transphänomenale Welt«⁷⁹, nämlich auf die medizinisch-biologische Objektivität verstanden, und die hier eingeführte Differenzierung in zumindest vier unterschiedliche Erscheinungsweisen des Körpers/Leibes – implizit fungierend, erlebt, negativ-widerständig und objektiv – wird so sofort auf die traditionelle Entgegensetzung von Körper und Leib als »Funktions- und Integrationsebenen«⁸⁰ heruntergerechnet, die Fuchs nun aufeinander zu projizieren versucht. Das Leib-Körper-Problem, das den Ausgangspunkt bildete, erweist sich so als Spielart des klassischen Leib-Seele-Problems bzw. wird in dieses transformiert, wobei der Leib nun als »Vermittler« zwischen Körper und Bewußtsein auftritt.⁸¹ Fuchs spricht nun davon, daß Leib und Körper miteinander koextensiv seien und in unterschiedlicher Hinsicht miteinander korrespondierten; er entfernt sich damit so weit von der Frage nach einer genaueren Bestimmung der Körpererfahrungen und ihres Zusammenhangs, daß diese Ausführungen hier nur bedingt weiterführen. Aufschlußreich ist vor allem die Koextension als schwächste Form des Zusammenhangs, die aber die Basis der als Korrespondenz bezeichneten Kopplungen bildet.

Wie Leder greift Fuchs hier wesentlich auf Alltagsüberzeugungen zurück und fragt: »Ist es denn zufällig, daß ich die Schmerzen dort empfinde, wo ich auch eine Ursache sehen oder tasten, wo der Arzt sie eventuell auch beseitigen kann?«⁸² In dieser naiven Allgemeinheit gestellt läßt sich die Frage unmöglich negieren. Das Problem ist aber ein anderes: Sind die beim Schreiben als solche verschwindende, die eingeklemmte, die wie ein Ding betrachtete und die vom Chirurgen operierte Hand koextensiv? Haben sie die gleichen Grenzen, die gleiche Ausdehnung? »[I]ch sehe die Hand als den Raum dieses Spürens«⁸³ – das stimmt, aber bereits hier läßt sich auch mit Merleau-Ponty fragen, ob die beiden Räume deckungsgleich sind. Hat es überhaupt einen Sinn, von einer bestimmten Ausdehnung gespürter Körperteile zu sprechen, wenn doch auch von Fuchs ausführlich gezeigt wird, daß der leibliche Raum gerade nicht der der reinen, meßbaren Extension des Körpers ist? Und gilt dies nicht für den Schmerz, der nach Schilders Beobachtung Verzerrungen des Körperschemas hervorruft⁸⁴, in besonderem Maße? Plessners Behauptung, der

⁷⁹ T. Fuchs, Leib, Raum, Person, a.a.O., S. 136.

⁸⁰ Ebd., S. 140.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 143.

⁸² Ebd., S. 137.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Vgl. P. Schilder, Image and appearance of the human body, a.a.O., S. 101.

Leibraum lasse sich »Punkt für Punkt« in den objektiven Körperraum übertragen⁸⁵, erscheint vor diesem Hintergrund einigermaßen abwegig: Der leibliche Raum enthält schlicht keine exakt lokalisierbaren Raumpunkte. Wenn Leib und Körper schließlich doch nur »weitgehend«, nämlich diffus und diskontinuierlich koextensiv sind, wie Fuchs konzediert, ist für die Abwehr des Dualismus wenig gewonnen: Was könnte es etwa bedeuten, Leib und Körper seien »weitgehend« identisch?

Im Zusammenhang mit der Isomorphie von Körper und Leib wird denn auch ein passanter These von der Koextension der Boden entzogen – »haben doch die unscharf ausgebreiteten, nur diffus strukturierten innerleiblichen Empfindnisse offenbar kaum eine Ähnlichkeit mit den Strukturen, die der Anatom beim Öffnen der Leiche antrifft«⁸⁶. Schließlich gesteht Fuchs ein, daß es aus der von ihm aufgebauten Ausgangslage um eine Aufhebung des neuen Dualismus von Leib und Körper nicht mehr gehen kann: Stattdessen sollen Koextension und Korrespondenz »die ontologische Verschiedenheit der beiden Sphären [...] über ihre strukturelle Verwandtschaft kommensurabel machen«⁸⁷. Damit allerdings ist er in der Nähe von Descartes' These der vermittelnden Rolle der Zirbeldrüse.

Dabei benennt er genau den Punkt, an dem das Problem aller hier behandelten Systematisierungsversuche liegt: »Die dargestellte Korrespondenz kann nur bestehen, wenn der Körper ebenso ein Ganzes ist wie der Leib; sie setzt einen holistischen, nicht-reduktionistischen Begriff des Organismus voraus.«⁸⁸ Diese Ganzheitsmodelle stehen als selbstverständliche in allen Fällen im Hintergrund, und sie erscheinen als das eigentlich Problematische. Inwiefern eine holistische Organismustheorie den Körper angemessener beschreibt als eine mechanistisch-reduktionistische, kann hier nicht entschieden werden; mit Fleck lassen sich jedoch Zweifel daran anmelden, daß selbst eine solche konsequent durchzuführen ist: Dieser spricht bereits in den zwanziger Jahren von der immanenten Inkommensurabilität medizinischer Theorie und Praxis, die ständig gezwungen ist, die Perspektive auf ihren Gegenstand zu wechseln, ohne diesen zu einem Ganzen zusammensetzen zu können.⁸⁹ Immunologische, endokrinologische, epidemiologische und sozialmedizinische Be-

⁸⁵ Vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, a.a.O., S. 295.

⁸⁶ T. Fuchs, *Leib, Raum, Person*, a.a.O., S. 140.

⁸⁷ Ebd., S. 149.

⁸⁸ Ebd., S. 147.

⁸⁹ Vgl. L. Fleck, *Erfahrung und Tatsache*, hrsg. v. L. Schäfer, T. Schnelle, Frankfurt M. 1983. S. 42f.

schreibungsweisen ein und desselben pathologisch veränderten Zustandes können und müssen einander vielfach ergänzen, aber die Medizin stellt bis heute kein übergreifendes Modell bereit, in das sie alle integriert werden könnten.

In der zeitgenössischen Medizin sind neben den technischen Eingriff als Grundmodell der Veränderung von Körpervorgängen in dem Maße eine Vielzahl anderer Methoden getreten, in dem sich die Medizin »den Psycho-, Geistes- und Sozialwissenschaften in gleicher Weise gegenüber[stellt] wie den Biowissenschaften: Alle werden sie im Hinblick auf neue Therapieideen, auf therapeutische Ansätze und Prinzipien hin durchforstet.«⁹⁰ Ohne die Offenheit der modernen Medizin allzu enthusiastisch zu feiern⁹¹ ist doch festzuhalten, daß ein alle Ansätze vereinheitlichendes Modell nicht in Sicht ist. Auch das bio-psycho-soziale Modell, das sich in der interdisziplinären Schmerzforschung inzwischen weitgehend durchgesetzt hat⁹², kann nicht beanspruchen, ein solches zu sein: Zwar versucht es, die verschiedenen Dimensionen von Ätiologie und Krankheit einzubeziehen, bleibt aber ein Versuch einer Integration unterschiedener und unterschiedlichen Gesetzen folgender Systeme; Duncan meint sogar, ihm Reste eines Dualismus nachweisen zu können.⁹³ Zu recht hält Canguilhem fest, »daß die Zuwendung zum Kranken mit einer anderen Verantwortung zu tun hat als der rationale Kampf gegen die Krankheit«⁹⁴. Selbst wenn sich ein integrativer Zugang einem mechanistischen überlegen und dem konkreten Fall angemessener zeigt, gleicht die theoretische Medizin mit ihren unterschiedlichen Disziplinen eher einem »Aggregat verschiedener Wissenschaften«⁹⁵ als einer einzigen Wissenschaft, und der Organismus kann offenbar nicht als problemlos zu rekonstruierende

⁹⁰ C. Borck, Anatomien medizinischer Erkenntnis, a.a.O., S. 15. Das Fehlen einer »genaue[n] Ausbuchstabierung ihres Körpermodells« versteht Borck gerade als Stärke der modernen Medizin (ebd.).

⁹¹ Die als undogmatisch und vollkommen rational gefeierte sogenannte »evidence based medicine«, die sich immer mehr durchsetzt, arbeitet mit einer selbst höchst dogmatischen »einseitigen Orientierung an geprüfter Wirksamkeit« (ebd., S. 16), nämlich an statistischen Daten und bleibt so auf jene »idealen fiktiven Bilder, Krankheitseinheiten genannt« (L. Fleck, Erfahrung und Tatsache, a.a.O., S. 38), fixiert, auf die manipulativ zugegriffen werden soll.

⁹² Vgl. U.T. Egle u.a. (Hrsg.), Handbuch chronischer Schmerz, a.a.O.; für eine ausführliche Darstellung vgl. T.v. Uexküll u. W. Wesiack, Theorie der Humanmedizin, a.a.O.

⁹³ Vgl. G. Duncan, Mind-body dualism and the biopsychosocial model of pain, a.a.O., S. 498ff.

⁹⁴ G. Canguilhem, Grenzen medizinischer Rationalität, a.a.O., S. 61; allerdings überschätzt er weitaus die Rationalität des Kampfes gegen die Krankheit und läßt sie als einheitliche Struktur erscheinen.

⁹⁵ A. Diemer, Zur Grundlegung einer Philosophie der Medizin, Regensburg 1966. S. 24.

Ganzheit verstanden werden und. Die Präntention bestimmter »alternativer« Ansätze, »ganzheitlich« vorzugehen, erscheint so als nicht weniger ideologisch als der Alleinvertretungsanspruch der Biomedizin.

Für die Erfahrung des Körpers im Schmerz gilt erst recht nichts dergleichen: Die schmerzhafte Materialisierung der verletzten Hand oder des inneren Organs bleibt eine partielle. Zwar mag es möglich sein, die materiellen, also verletzbaren Gliedmaßen mehr oder weniger dauerhaft in ein komplexes Körperschema zu integrieren, aber sie selbst lassen sich nicht totalisieren. Ein ständiges Bewußtsein davon, nicht nur ein Herz, sondern in gleicher Weise – also nicht als Vermögen, sondern als quasi dingliche Entität – Hände, Füße, einen Kopf, innere Organe etc. zu haben, ist nicht vorstellbar: Ein Ganzes dieser Form von Körpererfahrung gibt es nicht. In der Folter schließlich wird zwar die gesamte Person materialisiert, aber diese Materialisierung ist keine Konstitution einer neuen in sich gegliederten Ganzheit, sondern eine Reduktion auf eine Schwundstufe von Körperlichkeit. Der Körper, wie er in der Erfahrung des Schmerzes auftaucht, ist kein Ganzes. Das bedeutet nicht, daß er eine zerstückelte Ansammlung heterogener Teile ist; entscheidend ist vielmehr, daß es für unterschiedliche Körperteile und -regionen unterschiedliche Modi des Erscheinens in unterschiedlichen Situationen gibt, die sich nicht vereinheitlichen lassen.

Um dennoch auch hier mit der emphatischen Ganzheitsvorstellung operieren zu können, die sich mit den Begriffen des Leibes und des »organischen« Körpers verbindet, vollziehen die genannten Autoren einige folgenreiche interpretative Schritte: Die Erfahrungen von Schmerz, Krankheit und Müdigkeit werden, nachdem sie in ihrer Verschiedenheit teilweise äußerst detailliert und überzeugend herausgearbeitet wurden, als Erfahrungen von Materialität gedeutet; diese Materialität wird wiederum auf die naturwissenschaftliche Objektivität bezogen und als Erscheinen derselben interpretiert. Das Problem des Auftauchens der dem »normalen« Leib heterogenen Körpererfahrungen und ihrer Integration wird damit in dasjenige überführt, wie die Sphären von Leib und Körper in eine Beziehung zueinander zu setzen sind. Die Materialitäts- und Materialisierungserfahrungen dienen nun in erster Linie dazu, den Körper aufzuwerten, ihn von einer Existenz als bloßes verarmtes Abbild in eine handfeste Wirklichkeit zurückzuverwandeln und damit die von Husserl und Merleau-Ponty neu gestellte Frage nach der Genese des naturwissenschaftlichen Modells erneut in ein ontologisches Problem zu transformieren. Die unterschiedlichen Lösungen – ein eher dekretierter als nachgewiesener Monismus des »lived body«, eine Neuauflage des klassischen

Dualismus – sind hier weniger bedeutsam als die Fragestellung selbst, die die Erfahrungen der Verletzbarkeit eher zum Verschwinden bringt als aufklärt.

Wäre nun ein Modell denkbar, das den in unterschiedlicher Weise verletzbaren und materialisierbaren Körper einbezieht, ohne ihn zu verabsolutieren, zu vereinheitlichen oder auf die Erscheinung eines Objektkörpers zu reduzieren? Es ist, wie man nach dem bisher Ausgeführten einsehen wird, kaum anders als höchst formal zu denken, als Markierung eines komplexen Feldes, das Brüche beinhaltet und für Veränderungen offen ist. Als Anhaltspunkt könnte hier wiederum Waldenfels dienen, der allen emphatischen Ganzheitsvorstellungen eine Absage erteilt und sich dabei nicht zuletzt auf den späten Merleau-Ponty beruft. Er entwirft, ohne die Beschreibungen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* über Bord zu werfen, das Bild des Leibes als einer »verschobene[n] und aufgeschobene[n] Selbigkeit«⁹⁶, einer Verschränkung von Fremdem und Eigenem, die es nicht erlaubt, Leibliches und Körperhaftes sauber zu trennen: »Daß ich mich wahrnehme oder bewege, besagt weder, daß ich den Leib wahrnehme oder bewege als ein Anderes, noch daß ich mich selbst durch den Leib hindurch wahrnehme oder bewege, es besagt vielmehr, daß ich mich leiblich, das heißt als Anderen und als Anderes wahrnehme oder bewege.«⁹⁷

Das Ineinander von Koinzidenz und Nichtkoinzidenz entspricht dem, was Merleau-Ponty in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* als Chiasmus bezeichnet und als dessen Paradigma er die Selbstberührung mit ihrem »Hiatus zwischen meiner rechten berührten und meiner rechten berührenden Hand«⁹⁸ nimmt. Dieses Modell, das bei Merleau-Ponty noch am Verhältnis des Körpers als Subjekt zum Körper als Objekt orientiert ist und insofern von einer Verschränkung von wiederum genau zwei Aspekten ausgeht, wird von Waldenfels zu einer Pluralität von Perspektiven erweitert, die sich bei Merleau-Ponty als »Polymorphismus des wilden Seins«⁹⁹ vorgebildet findet. Entsprechend spricht Waldenfels von einem »corps sauvage«¹⁰⁰, der sich den unterschiedlichen Ordnungen teilweise entzieht, indem er ihnen voraus- und über sie hinausgeht. In den *Bruchlinien der Erfahrung* schließlich, auf die vor allem das dritte Kapitel zurückgegriffen hat, wird die Erfahrung selbst als ein in sich brüchiger Prozeß begriffen, der nicht auf den Nenner einer umfassenden Ganzheit ge-

⁹⁶ B. Waldenfels, *Sinnesschwellen*, a.a.O., S. 29.

⁹⁷ Ebd., S. 24.

⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, a.a.O., S. 194.

⁹⁹ Ebd., S. 319.

¹⁰⁰ B. Waldenfels, *Sinnesschwellen*, a.a.O., S. 32.

bracht werden kann¹⁰¹, und der Begriff der Diastase verdrängt den des Chiasmus aus dem Zentrum, der sich als »solide[s] und unerschütterliche[s] Scharnier«¹⁰² selbst zur Grundstruktur des (nicht nur) leiblichen Seins verfestigt.

Dieses Modell ist insofern produktiv, als es eine in sich heterogene Körpererfahrung zu denken erlaubt, die gleichwohl nicht in eine bloße Pluralität miteinander inkommensurabler Erfahrunginseln auseinanderfällt. Es bleibt dabei allerdings so abstrakt, daß es lediglich als formaler Rahmen einer genaueren Ausarbeitung jener Erfahrung dienen könnte. Entscheidend scheint mir dabei nicht zuletzt zu sein, daß es Phänomenologie und nicht Ontologie sein will und damit in gewisser Weise näher am Husserl der *Ideen II* als am späten Merleau-Ponty ist. Husserls Beschreibung der unterschiedlichen Einstellungen, für die der Leib/Körper je verschieden erscheint, legt es nicht darauf an, die Frage zu beantworten, was er denn nun in Wahrheit ist. Wenn sie ehrlich ist, wird sie angesichts der Vielfalt der Erfahrungen genötigt, dem Rechnung zu tragen, was Nancy konstatiert: »Weil man nie die Gesamtheit eines Körpers überblickt, wie die Liebe und der Schmerz es zeigen, weil die Körper noch weniger in ihrer Gesamtheit erfaßt werden können, als sie begründet sind, gibt es keine Erfahrung des Körpers, ebenso wie es keine Erfahrung der Freiheit gibt.«¹⁰³

Nancy schlägt entsprechend statt einer Ontologie ein »Corpus« vor: »einen Katalog anstelle eines Logos, die Aufzählung eines empirischen Logos ohne transzendente Vernunft«¹⁰⁴, was durchaus im Sinne des hier Ausgeführten ist. Man könnte sich hier an Waldenfels' *Antwortregister* mit dem Doppelsinn seines Titels erinnern: Auf der einen Seite bezeichnet er mit den unterschiedlichen Registern des Antwortens vom leiblichen Responsorium bis zu institutionalisierten Interaktionen den Gegenstand des Buches, auf der anderen beschreibt er das Buch selbst als eine Art Kata-

¹⁰¹ Wenn Merleau-Ponty die Frage aufwirft, »[o]b sämtliche Perspektiven kompossibel sind« (PhW, S. 258), scheint eine mögliche Brüchigkeit der Erfahrung auch in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf, aber auch diese Spur wird nicht verfolgt.

¹⁰² M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, a.a.O., S. 194.

¹⁰³ J.-L. Nancy, *Corpus*, a.a.O., S. 88 (Hervorh. d. Autors).

¹⁰⁴ Ebd., S. 48. Das Pathos des Unsystematischen, in das er sich hier hineinsteigert, läßt seine höchst assoziativen Ausführungen insgesamt allerdings als wenig anschlussfähig erscheinen; so wird auch der hier zitierte Satz folgendermaßen fortgesetzt: »eine zusammengetragene und in ihrer Ordnung und Vollständigkeit zufällig zusammengestellte Liste, ein sukzessives Herunterstottern von Teilen und Stücken, partes extra partes, eine Aneinanderreihung ohne Artikulation, eine Vielheit, weder ein implodiertes noch explodiertes Gemisch mit vager Anordnung, stets ausdehnbar...« Ob nun gerade diese Kapitulation des Denkens den Erfahrungen gerecht wird, sei dahingestellt.

log oder Verzeichnis von Phänomenen, die sich nicht in ein vorgezeichnetes Raster weniger Grundbegriffe fügen.

Diesseits seiner Insistenz auf die Einheitlichkeit des »lived body« beschreibt Leder recht gut, wie ein entsprechendes »Körperregister« aussehen könnte: Er spricht von einer »phenomenological anatomy« of the lived body, characterizing its different regions according to their usual forms of presence and absence and the modes of world-relation they permit or encourage¹⁰⁵. Dem wäre noch ein Katalog der unterschiedlichen Erfahrungen hinzuzufügen, in denen die jeweiligen Organe auf ihre je unterschiedliche Weise erscheinen, den Leder mit seinen Ausführungen zum »dys-appearing body« vorlegt. Was eine solche Darstellung leisten müßte, wäre eine Explikation unterschiedlicher Körperphänomene und eine Spezifizierung von Übergängen zwischen ihnen, die ein in sich zwar gegliedertes, aber nicht homogenes Feld aufarbeitete, ohne es auf der einen Seite zu einer gewaltsamen Vereinheitlichung zu zwingen oder es auf der anderen Seite bei einer bloßen Aufzählung unverbundener Teile zu belassen. Die Erfahrungen des Körpers im Schmerz müßten als Teil dieses Feldes Berücksichtigung finden, und auch der Veränderlichkeit und Veränderbarkeit der Körpererfahrung, die bereits weit diesseits der Materialisierung in der Folter beginnt, müßte ernstgenommen werden.¹⁰⁶ Die Alternative zu einem Dualismus von Leib und Körper ist jedenfalls, wenn man die Erfahrung ernstnimmt, keine letzte Einheit, sondern eine Pluralität der Körpererfahrungen, die auf den Trost eines friedlichen Miteinander verzichten muß. Die Frage, was der Körper ist, erweist sich als der Erfahrung unangemessen.

In bezug auf die Erfahrung des Körpers im Schmerz läßt sich allerdings fragen, ob ihr mit einem solchen umfassenden Körpermodell überhaupt gedient ist: ob ihr nicht eine Zuspitzung angemessener wäre, die sich der Frage nach Einheitlichkeit und Integration von vornherein entzieht. Die Bestimmungen, die sich mit dem Auftauchen körperlicher Materialität verbanden, waren Festigkeit, Dinglichkeit, Vorhandenheit, Lokalisiertheit, Verletzbarkeit und schließlich Ausgesetztsein, und es erscheint am sinnvollsten, die Materialität des Körpers von diesen »Charakteren« her zu denken: Plüggens im Ungefähren verharrender Begriff wird durch diese Vagheit den Erfahrungen noch gerechter als ein Einschwenken in die

¹⁰⁵ D. Leder, *The absent body*, a.a.O., S. 29f.

¹⁰⁶ So hatte bereits Schilder in das Körperschema in seiner klassischen Studie als »continuous building up of a shape which is immediately dissolved and built up again« (P. Schilder, *Image and appearance of the human body*, a.a.O., S. 210) beschrieben.

traditionellen Kategorien. Auch wenn wir im Alltag von körperlicher Materialität sprechen, assoziieren wir damit primär Festigkeit, Dichte und Verletzbarkeit und nicht ein bereinigtes naturwissenschaftliches Körpermodell, und wenn es einen Begriff gibt, der die eigentümlichen Formen im Schmerz erscheinender Materialität insgesamt beschreibt, ist es derjenige der Verletzbarkeit, der, wie Scarry gezeigt hat, auch auf Schmerzerfahrungen anwendbar ist, die mit äußeren Verletzungen nichts zu tun haben. Der Körper in diesem Sinne ist das, dem etwas widerfahren kann, das bedrängt, gestoßen, durchbohrt und gequält werden kann, und seine Verletzbarkeit ist verbunden mit seiner Festigkeit und Schwere und mit seiner Ausgedehntheit. Obwohl die letzten drei Bestimmungen allesamt auch auf den objektivierten Körper anzuwenden sind, findet sich doch hier nichts mehr von Verletzbarkeit. Fest, schwer und ausgedehnt zu sein, bedeutet für uns, verletzbar zu sein, und die Dinge wissen nichts von dieser Bedeutung. Nun ist Verletzung nicht gleichbedeutend mit Schmerz, wie sogar die medizinische Schmerzforschung gezeigt hat; dennoch erscheint es sinnvoll, Verletzung zumindest hier wesentlich vom Schmerz her zu denken. Die vollständig schmerzlose Verletzung kann sicher nicht als Paradigma dieser Erfahrung dienen, und die neutrale Konstatierung einer zerstörerischen Veränderung von Körpergewebe bildet einen Grenzfall, der auch als solcher behandelt werden sollte.¹⁰⁷ Wenn klar bleibt, daß damit Extreme markiert sind, könnte man hier statt von Verletzbarkeit vielleicht von Quälbarkeit oder Folterbarkeit sprechen.

Zu denjenigen, die Leiblichkeit wesentlich von jener Verletzbarkeit und Quälbarkeit denken und damit zentral an jene Erfahrungen anschließen, von denen Hannah Arendt im Eingangszitat gesprochen hat, gehören Levinas und Adorno; einige Motive dieser beiden schwierigen Denker sollen zum Schluß skizzenhaft dargestellt werden.¹⁰⁸ In beiden

¹⁰⁷ Delhom zeigt allerdings, daß es gute Gründe gibt, von Gewalt nicht nur bei tatsächlich empfundenen Schmerzen zu sprechen: Als Beispiel nennt er u.a. die zielgerichtete Beschädigung der Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden, die selbst Gewalt ist (vgl. P. Delhom, *Verletzungen*, a.a.O., S. 280, 286). Dies entspricht Adornos Berufung auf ein den Betroffenen unbewußtes Leiden: »Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten [...]« (T.W. Adorno, *Minima moralia*, a.a.O., S. 75) Wenn man diese Möglichkeit auch in bezug auf ethische oder auch politische Fragen zugestehen wird, so bleibt doch der Schmerz die paradigmatische Erfahrung der eigenen Verletzbarkeit.

¹⁰⁸ Für eine konzise Darstellung der Nähe und Ferne von Levinas und Adorno vgl. T. Bedarf, *Der Andere als Versprechen und Anspruch. Annäherungen an Adorno und Levinas*, in: ders., G.W. Bertram, N. Gaillard, T. Skrandies (Hrsg.), *Undarstellbares im Dialog. Facetten einer deutsch-französischen Auseinandersetzung*, Amsterdam u.a. 1997. S. 163-174. Auch bei Merleau-Ponty findet sich in *Die Prosa der Welt* eine Stelle, die die Aus-

Fällen führt eine extreme Zuspitzung dazu, daß die jeweiligen Beschreibungen und Modelle sich am ehesten an die Materialisierung der Folter anschließen lassen. Dies sollte weniger als Versuch verstanden werden, die Materialitäts- und Materialisierungserfahrungen, die oben beschrieben worden sind, wiederum unter einen gemeinsamen Begriff zu zwingen, als vielmehr als Markierung des Horizontes, in dem sie und letztlich Leiblichkeit insgesamt gedacht werden müssen; damit ließe sich auch dem bei beiden Autoren naheliegenden Vorwurf vorschneller Identifikationen und Verkürzungen begegnen: Integrationsversuche wie diejenigen, die Plügge, Leder und Fuchs vornehmen, wird man bei ihnen vergeblich suchen. Es mag anmaßend erscheinen, aus den reichen und vieldiskutierten Kontexten des Adornoschen und Levinasschen Denkens ein einziges Motiv isolierend herauszugreifen; diese Anmaßung mag dadurch gemildert werden, daß es hier nicht um eine angemessene Rekonstruktion dieses Denkens geht, sondern ausschließlich um die Formulierung eines Begriffs von Materialität, der die Konsequenz des hier Ausgeführten bilden könnte. Die beiden Autoren können hierzu einiges beitragen, auch wenn dabei größere Zusammenhänge ignoriert werden.

In bezug auf das als bedingungslose Verantwortlichkeit gedachte Verhältnis zum Anderen, das sich als Grundthema durch das gesamte Denken von Levinas zieht, wird in *Jenseits des Seins* und anderen Texten aus jener Zeit, auf die ich mich hier beschränken werde, die Begrifflichkeit noch einmal verschärft, indem er Begriffe wie Verwundbarkeit, Trauma, Geisel, Verfolgung, Besessenheit und Sühne bemüht. Er spricht hier von

einandersetzung mit der Welt als von Verletzbarkeit und Gewalt geprägt zu verstehen scheint und auch die Verwandtschaft mit dem Anderen auf diese gemeinsame Verletzbarkeit gründet: Die Welt wird hier verglichen mit einem »Nessoshemd«, dessen »verheerende Wirkung« eine »Verletzung für alles, was ihr ausgesetzt ist wie ich«, bedeutet (M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, a.a.O., S. 152). Levinas' Kritik wäre ihm allerdings auch hier sicher, da der Andere weiterhin als von der Welt her geschehene Verdoppelung meiner selbst verstanden wird – »der Andere auf dem Selben aufgefropft« (ebd., S. 155). Eigentümlich an dieser Passage ist auch, daß das Zur-Welt-sein nun als »Zugriff«, also als eine Art Gegengewalt einer zur »Beute« bestimmten, dem »Aufprall« der Welt ausgesetzten Existenz beschrieben wird (ebd., S. 153). Von einer Gewaltsamkeit der Wahrnehmung ist auch in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vereinzelt die Rede (vgl. PhW, S. 414, 435). Diese Motive stechen allerdings im Kontext des Merleau-Pontyschen Denkens derart heraus, daß sie hier nur in einer Randbemerkung Berücksichtigung finden können. – Sartres Dramatisierung des Erblicktwerdens legt zwar den Fokus auf meine Verletzbarkeit, weitet diese aber auf der einen Seite zu stark aus, indem der Blick des Anderen selbst zum Verletzenden stilisiert wird, und schränkt sie auf der einen Seite zu stark ein, indem die Verletzbarkeit allzusehr an die visuelle Erscheinung gekoppelt wird (vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a.a.O., S. 467; hier Fn. 52). Dennoch hat er Levinas hier offensichtlich beeinflusst.

einem Sich, das dem Ich vorausgeht, einer Passivität, die vor jeder Aktivität steht, einem Selbst, das zuerst im Akkusativ da ist, indem es vom Anderen betroffen ist¹⁰⁹, und genau in diesem Zusammenhang taucht auch die Materialität des Körpers auf. Noch wo diese scheinbar für sich bestimmt wird, wird sie von der Ausgesetztheit gedacht: »In Gestalt der Leiblichkeit, deren Bewegungen Ermüdung sind und deren Dauer Altern heißt, ist die Passivität der Bedeutung – des Der-Eine-für-den-Anderen – nicht Akt, sondern Geduld, das heißt, von sich her, Sensibilität oder drohender Schmerz.«¹¹⁰ Wenn man von den Plüggischen Charakteren des Tragenden und Lastenden ausgeht, so spricht Levinas ausschließlich von letzterem, wie auch die eigentümlichen Identifikationen zeigen, die er vornimmt: Die Bewegung ist Ermüdung, das Dauern ist Altern und Verfall, »meine Passivität als Subjekt, meine Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen« ist »der physische Schmerz selbst«¹¹¹. Inkarnation, das leibliche Dasein, erscheint hier als eine von außen auferlegte Last, und die Verletzung als das Paradigma erscheinender Leiblichkeit überhaupt, wenn bereits das »in seiner Haut sein« selbst als »eine extreme Form, ausgeliefert zu sein«¹¹², verstanden wird. Eine Unterscheidung von Leib und Körper hat hier keinen Platz mehr, wo der Körper als jene »Materialität, die materieller wäre als alle Materie«¹¹³, von der oben die Rede war, als äußerste Passivität und Ausgesetztheit verstanden werden soll.

Auch wenn es bei diesen Ausführungen gerade nicht um die tatsächliche extreme Gewalt geht, die ich am eigenen Leibe erleide, sondern im Gegenteil darum, daß mich die eigene Ausgesetztheit für die Verletzbarkeit des Anderen öffnet und letztlich nichts anderes sein soll als ein Verantwortlichsein für ihn, denn »während sonst das Ausgeliefertsein als Grund des Schmerzes beschrieben wird, den es wenn möglich zu vermeiden gilt, geht es Levinas gerade um das Gute einer moralischen Verwundbarkeit, die es zu bejahen gilt, denn sie schließt für das Leiden des anderen auf«¹¹⁴, so erinnern doch die hier zusammengetragenen Bestimmungen leiblicher Materialität in erster Linie an die Foltersituation. Die Verwundbarkeit, von der Liebsch spricht, ist eben nicht nur moralisch, sondern ganz manifest physisch, und die durch einen Anderen erlittene

¹⁰⁹ Vgl. etwa E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 289.

¹¹⁰ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S. 133.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 315.

¹¹³ Ebd., S. 309.

¹¹⁴ B. Liebsch, *Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit*, a.a.O., S. 1259, Fn. 35.

Gewalt, von der Levinas' Sprache deutlich Zeugnis ablegt, darf keinesfalls ganz in den Hintergrund treten.¹¹⁵

Wenn nun aber die Verfleischung, die die Folter an ihrem Opfer vollzieht, als eine Art negative Schöpfung, als eine tatsächliche Erweiterung von Möglichkeiten verstanden werden muß, ist es doch zumindest begründungsbedürftig, jene Materialität zur Grundbestimmung von Leiblichkeit überhaupt zu machen. Die Identifikation von Leiblichkeit mit Ausgesetztheit muß hier als Reflexion einer bestimmten historischen Situation gelten, die auch die unsere ist. Eine ausdrücklich auf Zerstörung und Materialisierung zielende Folter ist seit dem 20. Jahrhundert zu einer regulären Praxis geworden¹¹⁶, und jenes 20. Jahrhundert war Zeuge der planmäßigen Erniedrigung und Vernichtung von Millionen Menschen in der Shoah, die Levinas' Hauptbezugspunkt darstellt. Auch wenn sich in *Jenseits des Seins* keine ausdrücklichen Reflexionen darüber finden, muß das Buch doch vor dem Hintergrund der vorangestellten Widmung zum »Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten«¹¹⁷ gelesen werden. Das Extrem von Materialisierung ist keine abstrakte Möglichkeit, sondern hat stattgefunden, und Levinas macht ernst damit, auch die Leiblichkeit in diesem Horizont zu denken. Auch die eigentümliche Wendung, die eigene Verletzbarkeit in ein der Verantwortung für den Anderen Ausgeliefertsein umzudeuten, liegt für Liebsch in der »Situation des schuldlos Überlebenden, der trotz objektiver Schuldlosigkeit am Tod des Anderen den Skrupel empfindet, (noch) am Leben zu sein«¹¹⁸, den er mit dem Vater teilen mag, dessen Kinder vor seinen Augen zu Tode gefoltert worden sind.

¹¹⁵ Hier allerdings noch davon zu sprechen, daß »[i]m Leiden durch die Schuld des Anderen [...] schon das Leiden für die Schuld des Anderen – das Ertragen – empor[ragt]« (E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S. 278), hieße, auf die Auflehnung gegen das Angetane vollständig zu verzichten, und würde letztlich zu einer entwürdigenden »Komplizenschaft des Opfers mit seinem Henker« (B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, a.a.O., S. 150) führen, wie Waldenfels zu recht bemerkt. Es wäre aber ein Mißverständnis, dies als Anweisung zum stummen Ertragen der angetanen Gewalt zu lesen: Zwischen mir und dem Anderen herrscht eine radikale Asymmetrie, die es verbietet, ihm etwas derartiges vorzuschreiben. In einer Fußnote findet sich hierzu eine höchst bedeutsame Anmerkung: »Die Unschuld des Anderen anklagen, vom Anderen mehr verlangen, als er schuldet, ist ein Verbrechen.« (E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S. 250) Das gilt auch für das Verhältnis von Autor und Leser.

¹¹⁶ Vgl. etwa amnesty international, Jahresbericht 2002, Frankfurt M. 2002.

¹¹⁷ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O., S. 7.

¹¹⁸ B. Liebsch, *Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit*, a.a.O., S. 1265f.; Levinas spricht vom »unverdiente[n] Privileg, sechs Millionen Tote überlebt zu haben« (E. Levinas, *Eigennamen*, München, Wien 1991. S. 102).

Hier, bei jenem Gefühl der »drastische[n] Schuld des Verschonten«¹¹⁹ trifft sich Levinas mit dem von ganz anderen Voraussetzungen ausgehenden Adorno, der sein gesamtes späteres Denken als Philosophie nach Auschwitz verstanden hat. Ausdrücklicher als Levinas, der auf historische Reflexionen, von recht globalen Aussagen abgesehen¹²⁰, weitgehend verzichtet, hält Adorno fest, daß sich mit Auschwitz eine grundlegende Veränderung ergeben hat, die nicht als Aufdecken eines Vergessenen bezeichnet werden kann: »Die somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen ist Schauplatz des Leidens, das in den Lagern alles Beschwichtigende des Geistes und seiner Objektivierung, der Kultur, ohne Trost verbrannte.«¹²¹ Wenn Leiblichkeit in der Tat von Schmerz und Vernichtung her zu denken ist, so ist das ein Resultat dessen, daß Auschwitz stattgefunden hat.

Die Begriffe, mit denen Adorno in bezug auf die Leiblichkeit arbeitet, sind aus der phänomenologischen Perspektive einigermaßen unscharf: Eine Unterscheidung von Leib und Körper findet sich nicht, das Schichtmodell von Sinn und Soma, das der zitierte Satz nahelegt, wird nicht ausgearbeitet, ja es entspricht letztlich nicht Adornos eigenen Intentionen. Die Zuspitzung auf eine Logik des Schmerzes, die das Modell für Negativität insgesamt abgibt, und schließlich auf jene residuale Materialität des Körpers geht aus von einem »Vorrang des Objekts«¹²² in der Subjekt-Objekt-Beziehung; dieser Vorrang bereitet wiederum den Übergang in einen Materialismus vor, der sich wesentlich auf die Körperlichkeit des Menschen und deren Niederschlag noch im abstraktesten Denken bezieht – Adorno spricht hier vom vom »immanent Somatischen«¹²³ des Geistes – und in dessen Zentrum der physische Schmerz rückt. Die abstrakte Rede von »der kleinsten Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt«¹²⁴, die jede idealistische Philosophie, also jede Versöhnung prästendierende, gewaltsame Behauptung von Totalität desavouiert, wird schließlich zugunsten der Berufung auf das konkrete historische Ereignis von Auschwitz

¹¹⁹ T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 356.

¹²⁰ »Die Eroberung des Seins durch den Menschen im Lauf der Geschichte – das ist die Formel, in sich die Freiheit, die Autonomie, die Reduktion des Anderen auf das Selbe zusammenfassen lassen.« (E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 186) »Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität. Dieser Begriff beherrscht die abendländische Philosophie.« (E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 20).

¹²¹ T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 358.

¹²² Vgl. ebd., S. 184ff.

¹²³ Ebd., S. 194.

¹²⁴ Ebd., S. 203.

abgelöst, auf die, so darf man wohl sagen, die gesamte Denkbewegung abzielte.

Adorno ist hier systematischer als Levinas, läßt es aber an phänomenologischer Konkretion fehlen; auch die Ebene des leiblichen Umgangs mit der Welt in Gestalt der geschichtlich geformten Wahrnehmungs- und Bewertungsinstanzen, die er mit den Begriffen von Innervation, Idiosynkrasie und Sensorium belegt, ist zwar von großer Bedeutung, wird aber zumindest dort weitgehend übersprungen, wo es um den Körper nach Auschwitz geht. Dieser spielt wiederum nicht die Rolle des Ausgangspunktes eines mehr oder weniger ausgearbeiteten Körpermodells, sondern die einer letzten Berufungsinstanz, einer nun unüberschreitbaren Schwundstufe von Moral und selbst Metaphysik: »Der Impuls, die nackte physische Angst und das Gefühl der Solidarität mit den, nach Brechts Wort, quälbaren Körpern, der dem moralischen Verhalten immanent ist, würde durchs Bestreben rücksichtsloser Rationalisierung verleugnet; das Dringlichste würde abermals kontemplativ, Spott auf die eigene Dringlichkeit.«¹²⁵ Daß die Körper nicht nur quälbar sind, sondern aufs Äußerste gequält wurden und werden, und daß auf diese Qual ein selbst somatischer Impuls antwortet, der sie beenden will, bildet mit der Logik des Schmerzes den Kern des Adornoschen Denkens nach Auschwitz.

Der Schmerz, der damit für Adorno in erster Linie Einspruch ist und zum Aufbegehren veranlaßt, ist nicht der harmlose Stoß und auch nicht der plötzliche innere Stich, auch wenn bereits diese uns an die Untilgbarkeit des Körpers im Denken und gleichzeitig an seine Zerstörbarkeit erinnern, sondern der extreme Schmerz von Folter und Qual und Vernichtung im Konzentrationslager. Indem die Reduktion auf jenes »Somatische«, die in den Lagern vollzogen wurde, auf jedes Denken zurückschlägt, ist die Materialisierung als Möglichkeit in der Welt und muß ständig mitberücksichtigt werden. Anders als bei Levinas wird diese Materialisierung aber nicht zum Anlaß einer Neufassung der Ethik und ihrer Einsetzung als erste Philosophie, sondern bleibt bloßer Index des Fal-schen, ohne zu einer positiven Neubestimmung anderes als seine bestimmte Negation – »[e]s soll nicht gefoltert werden; es sollen keine Konzentrationslager sein«¹²⁶, also: Diese Art von Materialisierung soll nicht sein – beitragen zu können. Natürlich ist das nicht das letzte Wort zu Adornos Philosophie, aber der Stachel des Schmerzes ist jener ständige

¹²⁵ Ebd., S. 281. Adorno bezieht sich hier auf ein Gedicht Brechts über den Freitod Walter Benjamins, der angesichts der drohenden Ermordung durch die Deutschen »seinen quälbaren Leib zerstörte« (vgl. B. Brecht, Werke Bd. 15, Frankfurt M. 1993. S. 48).

¹²⁶ T.W. Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., S. 281.

Einspruch, der sie auf allen Ebenen bewegt und der als »Motor des dialektischen Gedankens«¹²⁷ der negativen Dialektik ihren Impetus und ihre Richtung gibt.

Das Verdienst von Levinas und Adorno ist es hier, dem Schmerz und der Verletzlichkeit ohne Rücksicht auf die ontologische Frage nach dem Körper konsequent nachgegangen zu sein und dem Rechnung getragen zu haben, daß die historischen Ereignisse nach einer Neubestimmung dieser Begriffe verlangen. Die Radikalität der hier berücksichtigten Motive ist gleichzeitig ihre Begrenztheit. Dennoch sind sie gerade in ihrer Radikalität bedeutsam, indem sie daran erinnern, daß die Körperlichkeit des Menschen ihre Selbstverständlichkeit und der Umgang mit der Welt seine Harmlosigkeit eingebüßt hat, wenn diese nicht ohnehin Restbestände von Illusionen des vergleichsweise friedlichen 19. Jahrhunderts gewesen sind. Nach Auschwitz und in einer Welt, in der gefoltert wird, muß anders über Körper und Schmerz gesprochen werden als zuvor. Daß Materialität bis zur Vernichtung gehende Verletzung bedeuten kann, wußte man auch schon vorher; darüber, wie weit die Materialisierung am lebendigen Leib getrieben werden kann, mußten uns die Berichte derer belehren, die es überlebt haben. Wenn sowohl der Schmerz als auch der Körper im Horizont dieser Vernichtung gedacht werden, verlieren sie jede Harmlosigkeit.

¹²⁷ Ebd., S. 202.

VI. ALGOPHOBIE UND ALGODIZEE

Dem Leiden zustimmen ist eine Art von langsamem Selbstmord.

René Leriche¹

Am Ende einer Untersuchung über den Schmerz mag man erwarten, daß die Sinnfrage noch einmal einen großen Auftritt hat, als wäre es nun wieder Zeit, ins Metaphysische auszugreifen: Wo also liegt der Sinn des Schmerzes? Nach allem, was über Flucht, Zerstörung und Materialisierung im Schmerz gesagt wurde, kann diese Frage zurückgewiesen werden. Wenn es so etwas wie einen Sinn der Erfahrung des Schmerzes gibt, dann liegt er primär in der Erkenntnis, daß nicht alles an der Erfahrung Sinn ist. Der Schmerz ist nicht sinnlos wie eine Lautfolge, die keiner Sprache angehört, oder wie eine Handlung, die kein Ziel verfolgt, nicht einmal die Ziellostigkeit des Flanierens; er ist ein Ereignis, das zur Sinnsuche anstößt und auf der vorbewußten Ebene bereits als zu Fliehendes auftritt, das eine materialisierende und damit erschließende oder negativ produktive Kraft hat, das aber dennoch als zerstörerisches Moment in jedem Sinngefüge erhalten bleibt. Der Schmerz und die Körperlichkeit, die er erschließt oder hervorbringt, bleiben fremd und können nicht restlos angeeignet werden, und diese Fremdheit kann den fatalen eigenen Anteil verdecken, der in sie gemischt ist. Niemand kann für seinen Schmerz verantwortlich gemacht werden – es sei denn, er hat ihn sich selbst zugefügt, und vielleicht nicht einmal dann –, aber der Versuch, die Verantwortung für ihn zu übernehmen, ist eine der wirkungsvollsten Strategien des Umgangs mit ihm. Aber auch diese Strategie muß letztlich scheitern, und sie ist insbesondere dort vom Scheitern bedroht, wo der Betroffene auf sie angewiesen ist, weil ihm keine anderen Mittel zur Verfügung stehen. Was im chronischen Schmerz schon beinahe unlösbar ist, wird in der Folter unmöglich, wo die Fremdheit und der Zwangscharakter des Schmerzes ausdrücklich gemacht und bewußt eingesetzt werden.

Auf keinen Fall ist es sinnlos oder vergeblich, die gesellschaftlichen Bedingungen von Schmerz, seinen ›Sinn‹ in dieser Hinsicht zu untersuchen. Man wird hier je nach Gegenstand zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen kommen, auf Haltungen stoßen, wie mit dem Schmerz umzu-

¹ R. Leriche, Chirurgie des Schmerzes, a.a.O., S. 5.

gehen sei, auf Institutionen, in denen ein solcher Umgang professionalisiert und quasi monopolisiert ist, auf alternative Sinnstiftungsangebote, die verdächtig nach aus der Verzweiflung geborene Surrogate für eine wirkliche Linderung riechen, auf Schmerz als Wirtschaftsfaktor im positiven (für eine einflußreiche Pharmaindustrie) wie im negativen (für ein überlastetes Gesundheitssystem) und nicht zuletzt auf von Anderen möglicherweise systematisch und mit institutioneller Rückendeckung zugefügten Schmerz, der sich nicht auf die Folter begrenzen läßt. Alle diese Aspekte verdienen eigene Untersuchungen; an dieser Stelle müssen einige skizzenhafte Bemerkungen genügen.

Zu erwähnen wäre Buytendijks mittlerweile klassische Diagnose einer modernen »Algophobie« (ÜS, S. 14), der Vorstellung also, Schmerz sei auf jeden Fall zu vermeiden bzw. zu anästhesieren, die mit einem Verlust an kulturell vorgegebenen Möglichkeiten der Sinngebung einhergeht und mit der Hegemonie des biomedizinisch-reduktionistischen Verständnisses von Krankheit erklärt wird. Diese Diagnose ist von zahlreichen Autoren aufgegriffen und in unterschiedlicher Weise interpretiert worden; auch einige der bisher zitierten Autoren würden ihr vermutlich zustimmen. Offenbar ist es hier aber sehr leicht, über das Ziel hinauszuschießen; das Beispiel Illichs zeigt dies überdeutlich. Illich wendet seine ebenfalls klassische These der Medikalisierung der Gesellschaft auch auf die Schmerzbekämpfung an und reproduziert in diesem Zusammenhang Topoi einer konservativen Kulturkritik: »Kultur macht den Schmerz erträglich, indem sie ihn in ein sinnvolles Umfeld integriert; die kosmopolitische Zivilisation löst den Schmerz aus jedem subjektiven oder objektiven Kontext, um ihn zu beseitigen.«² Auch wenn man den antisemitischen Unterton seiner Entgegensetzung traditioneller, verwurzelter Kultur und kosmopolitischer, zersetzender Zivilisation beiseite läßt, der ihm – und den meisten seiner Rezipienten – zu entgehen scheint, bleibt Illichs These hochproblematisch, indem sie in Gefahr gerät, die Schmerzbekämpfung als solche zu verdammen und das mit vor allem religiösen Sinnstiftungen drapierte Ertragen des Schmerzes als Wert an sich zu glorifizieren. Buytendijk selbst geht in eben diese Richtung, wenn er schreibt, »daß Er-

² I. Illich, *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*, München 41995, S. 94. Toellners Aufsatz über die Umbewertung des Schmerzes im 17. Jahrhundert ist hier nur bedingt als Stütze heranzuziehen, zeigt er doch, daß das Verständnis des Schmerzes als Übel eher an die alte, »kulturelle« Auffassung gebunden ist und die Vorstellung einer sinnvollen Rolle des Schmerzes modern ist – dabei allerdings paradoxerweise mit der subjektiven Erfahrung von Sinnlosigkeit einhergeht (vgl. R. Toellner, *Die Umbewertung des Schmerzes im 17. Jahrhundert in ihren Voraussetzungen und Folgen*, a.a.O.).

gebung ins Schicksal, Mut und Vertrauen innerlich froher machen als die Möglichkeit, zu jeder Stunde des Tages den Arzt zu rufen« (ÜS, S. 13f.)³ – Welch ein Trost für denjenigen, der nur deswegen unter Schmerzen an einer heilbaren Krankheit stirbt, weil er keinen Zugang zu einer entsprechenden medizinischen Behandlung hat.

Man muß es wohl drastisch formulieren: Wer die Erfindung der Äthernarkose für einen kulturellen Sündenfall hält⁴, weiß nicht, wovon er spricht. Entweder er macht sich keinen Begriff von den Schmerzen, die mit chirurgischen Operationen oder einfachen Zahnbehandlungen vor dieser Erfindung verbunden waren, oder er ignoriert diese wissentlich.⁵ Einer solchen Kritik, die die Existenz eines mit dem Ehrentitel der »Kultur« versehenen Sinnes ganz unabhängig von seinem Gehalt weit über die Linderung des Leidens stellt, geht es nicht primär um die Situation des Einzelnen, der mit seinen Schmerzen umzugehen hat. Wer ein intravenös verabreichtes Opiat einem Gebet vorzieht, wird sich aus dieser Perspektive entweder als algophob pathologisieren oder als kulturlos zivilisiert beschimpfen lassen müssen. Dagegen hilft nur, unabhängig von der Frage nach der Legitimität der so vorgetragenen Kritik mit Melzack und Wall auf ein »basic human right to pain relief«⁶ zu bestehen und festzuhalten, daß die Entwicklung von Analgetika einen »Schritt zur Humanität«⁷ darstellt.

Plausibel wird diese Kritik, wenn sie sich auf die Seite der Leidenden selbst schlägt und hier den Verlust von Möglichkeiten beklagt, der zwar

³ Geradezu erfrischend ist hier Caton, der die Überzeugung, »that pain and suffering may, in fact be an integral part of life« als »atavistic belief« bezeichnet (D. Caton, »The poem in the pain«. *The social significance of pain in Western civilisation*, in: *Anesthesiology* 81 (1994), S. 1044-1052, hier 1044). Azoulay legt eine flammende, allerdings arg grobgeschnittene und von einem ungebrochenen Fortschrittsglauben getragene Streitschrift gegen jede Form der Sinngebung des Schmerzes vor (vgl. I. Azoulay, *Schmerz. Entzauberung eines Mythos*, Berlin 2000).

⁴ Vgl. M. Ralsler, *Das Phantasma der Unversehrtheit und die Sprachlosigkeit der Versehrten. Über die unterschiedliche Schmerzzuständigkeit der Geschlechter*, in: M. Wolf u.a. (Hrsg.), *Körper-Schmerz. Intertheoretische Zugänge*, Innsbruck 1998. S. 37f.

⁵ Ein reiches Repertoire an Erfahrungsberichten aus jener Zeit, die schon dem Leser einiges zumuten, bietet J. Thorwald, *Das Jahrhundert der Chirurgen. Nach den Papieren meines Großvaters, des Chirurgen H. St. Hartmann*, Stuttgart 1956. Darnton weist auf die offenbar für uns kaum vorstellbar große Rolle hin, die Zahnschmerzen im Leben eines Menschen des 18. Jahrhunderts spielten (vgl. R. Darnton, *George Washingtons falsche Zähne oder noch einmal: Was ist Aufklärung?*, München 1996. S. 26).

⁶ R. Melzack, P.D. Wall, *The challenge of pain*, a.a.O., S. X; einer der vehementesten Verfechter dieses Menschenrechtes war Leriche. Auch Cassel verteidigt die Linderung des Leidens als höchstes Ziel der Medizin (vgl. E.J. Cassel, *The nature of suffering and the goals of medicine*, in: *The New England Journal of Medicine* 306, 11 (1982), S. 639-645).

⁷ H. Kössler, *Traktat über den Schmerz*, a.a.O., S. 46.

damit zu tun hat, daß die Kranken als Patienten auf Objekte eines biomedizinischen Zugriffs reduziert werden, aber sicher nicht kausal durch die Eröffnung neuer Möglichkeiten der Schmerzbekämpfung erklärt werden kann. Der Vorwurf eines vollständigen Verlusts jeder Variante sinnvoller Integration ist zwar kaum zu halten, aber je dürftiger die Sinnstiftungsangebote sind, die dem Kranken begegnen, und je mehr er »im Verhältnis zu sich selbst zum naiven Mediziner, Biologen und Neurophysiologen«⁸ wird, also seinen eigenen Patientenstatus und die diesen beherrschenden Normen vollständig internalisiert und so in ausschließliche Abhängigkeit von diesen Angeboten gerät, desto mehr nähert sich die Situation dem an, was Kallinke beschreibt: »Die Sinnlosigkeit des Schmerzes steigert sich bis ins Unerträgliche, wenn er sich trotz eines Arsenal von analgetischen Möglichkeiten als nicht beherrschbar erweist.«⁹ Ob allerdings die Tatsache, daß »der ärztliche Blick [...] sich gegen eine im Fragen des Kranken liegende »Metaphysizierung« des Schmerzes«¹⁰ wehrt, wirklich ein Verlust und nicht eher eine Errungenschaft ist, ist durchaus nicht ausgemacht.¹¹

Hier muß wiederum daran erinnert werden, daß die Frage nach dem Sinn des Leidens eng mit derjenigen nach Möglichkeiten des Umgangs mit ihm gekoppelt ist, ja daß es primär um solche geht. Noch der Warumfrage, die nicht nur in solchen Fällen auftauchen kann, in denen die Wasfrage keine Antwort erfährt, ist mit einem Aufweis solcher Möglichkeiten mehr gedient als mit einer dürren Antwort, die den Betroffenen über den Sinn seines Leidens im Zusammenhang eines größeren Ganzen belehrt.¹² Die Aussage der im vierten Kapitel zitierten Kranken, die kei-

⁸ B. Liebsch, *Vom Logos und Pathos des Lebendigen*. Humanwissenschaften und pathische Welt, in: ders., *Zu denken geben: Identität und Geschichte*, Ulm 1997. S. 13-37, hier 24.

⁹ D. Kallinke, »Chronische Schmerzpatienten: Spekulationen zur Entwicklung eines neuen Patiententyps in den westlichen Industrienationen. Fragen an Medizinhistoriker und Ethnomediziner, in: *Curare Sonderband 6* (1989), S. 17-21, hier 20; auch für diese Aussage hält Illich eine karikaturhafte Variante bereit, die Heilbarkeit unmittelbar mit Sinnlosigkeit verkoppelt: »[N]ur als heilbar aufgefaßter Schmerz ist unerträglich.« (I. Illich, *Die Nemesis der Medizin*, a.a.O., S. 94).

¹⁰ B. Liebsch, *Vom Logos und Pathos des Lebendigen*, a.a.O., S. 20.

¹¹ Letztere Position vertritt Canguilhem, der jenem »ideologischen Mischmasch [...], in dem sich die Lebensqualität, die Reformhausmentalität sowie einige Abfallprodukte der Psychoanalyse ein Stelldichein geben« (G. Canguilhem, *Grenzen medizinischer Rationalität*, a.a.O., S. 53) mit beißender Kritik begegnet und dabei nicht zuletzt Illich im Blick hat.

¹² So betrachtet auch Kleinman die typischen Fragen, die sich dem chronisch Schmerzkranken stellen, als »justifications for practical action more than statements of a theoretical and rigorous nature« (A. Kleinman, *The illness narratives*, a.a.O., S. 121).

nerlei Sinn in ihren Schmerzen fand, muß akzeptiert werden und ist nur insofern beklagenswert, als es der Betroffenen nicht gelungen ist, für den offenbar nicht zu beseitigenden Schmerz eine für sie annehmbare Weise des Umgangs zu finden. Niemandem ist aber damit geholfen, derartige Aussagen zum Anlaß einer kulturkritischen Diagnose zu nehmen und die Entzauberung der Welt zu beklagen; stattdessen kann und muß aus ihnen die Forderung abgeleitet werden, alle verfügbaren therapeutischen und sozialen Ressourcen bereitzustellen, um den Betroffenen ein Leben mit oder zumindest neben dem Schmerz zu erleichtern. Hier liegt, so scheint mir, das eigentliche Problem: Wenn Schmerz ausschließlich als – mit den Mitteln der modernen Medizin – abzuschaffender und abschaffbarer Zustand verstanden wird, geraten die weit über diese technische Bewältigung hinausreichenden Möglichkeiten des Umgangs mit ihm aus dem Blick. Wohl jeder chronisch Schmerzkranker wird sich selbst eine Reihe von Strategien zurechtgelegt haben, mit denen er dem eigenen Schmerz begegnet, aber »much knowledge about how to live with limited and suffering bodies is not transmitted in cultures where these influences [the idealization of the body, the myth of control, and the marginalization of people with illnesses and disabilities] are powerful«¹³. Der Einzelne bleibt damit weitgehend auf sich selbst gestellt, und es ist dieses Manko, das Wendell in ihrer Kritik einer Medizin im Auge hat, die weder Strategien und Techniken des Umgangs anzubieten hat, noch Alternativen als gleichrangige Angebote zuläßt. Daraus allerdings eine Aussage darüber zu destillieren, wie »wir« mit »dem Schmerz« umgehen, kann nur zu groben Verallgemeinerungen und Vermengungen von gänzlich Disparatem führen.

Wenn hier berechtigterweise die Forderung erhoben werden kann, die prinzipielle Haltung zum Schmerz zu überprüfen, so geht es nicht darum, ihn mit höheren Weihen des Sinnes auszustatten. Die Welt mancher chronisch Schmerzkranker und noch mehr die des Gefolterten ist ein Alptraum, und für diesen Alptraum kann es keine Rechtfertigung geben, son-

Eine andere Form der Sinnstiftung hat Viktor Frankl im Blick, wenn er für den Insassen des Konzentrationslagers einen Sinn seines Leidens regelrecht fordert: Frankls Perspektive ist sehr wohl die des Leidenden selbst und nicht die des Sinn verordnenden Zivilisationskritikers. Seine emphatischen Formulierungen – »wenn Leben überhaupt einen Sinn hat, muß auch Leiden einen Sinn haben« (V. Frankl, ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1982, S. 110) – scheinen allerdings vor allem aus der Verzweiflung und der psychologischen Einsicht geboren, daß ein solcher Sinn Wesentliches zum Erhalt nicht nur der geistigen Gesundheit, sondern im Falle der KZs des eigenen Lebens beiträgt. Um »den« hypostasierten Sinn des Leidens als solchem geht es ihm an keiner Stelle.

¹³ S. Wendell, *The rejected body*, a.a.O., S. 109.

dern nur Versuche, das Schreckliche zu lindern oder es von vornherein zu verhindern. Wenn es hier Sinnangebote geben kann – was für die Folter kaum zutrifft –, so müssen es Angebote bleiben, keine Vorschriften und keine Verurteilungen. Jeder Versuch einer Apologie des Schmerzes, in die die Sinnsuche immer wieder abzurutschen droht, ist selbst ein Gewaltakt gegenüber denen, die Schmerzen leiden.

Vermutlich ist es höchst bedeutsam, eines festzuhalten: *Man kann »den Schmerz« nicht abschaffen.* In seinen stärkeren Momenten geht auch Buytendijk in diese Richtung, etwa wenn er bemerkt: »In dem Bilde, das der Bürger von sich selbst besitzt, fehlt der schmerzliche Zug der Verletzbarkeit.« (ÜS, S. 15) Wem die Möglichkeiten fehlen, mit dieser unvermeidlichen Verletzbarkeit umzugehen, für den wird sich das Alptraumhafte des Schmerzes noch potenzieren, da ihn die ständige Angst vor dem Schmerz in ihren Bann schlagen und ihm der Schritt, das Nichtseinsollende in bestimmten Umständen als Gegebenes anzuerkennen, niemals gelingen wird; zusätzlich dazu wird ihm eine Umwelt, die dem gleichen Ideal verhaftet ist, mit einem Grad an Unverständnis und mit Schuldzuweisungen begegnen, die weit über das hinausgehen, was chronischer Schmerz ohnehin beinahe unweigerlich mit sich bringt. Der Unterschied zwischen einem Hinnehmen des Nichtseinsollenden als unvermeidlich und seiner Umdeutung in ein Positives, jener abstoßenden *Algodizee*, die manche Autoren praktizieren, ist allerdings einer ums Ganze.

Ob der Schmerz als solcher abgeschafft werden kann oder nicht: Gegen den Versuch der »Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung hin bis zu einem Grad, der theoretisch nicht vorwegzunehmen, dem keine Grenze anzubefehlen ist«¹⁴, ist kein sinnvoller Einwand möglich. Um diese Forderung zu erheben, ist ebensowenig eine umfassende Definition von Gesundheit und Krankheit nötig wie daraus das Bild einer »richtigen« Gesellschaft abzuleiten ist; auch ist damit nicht gesagt, daß »algophob« und im Glauben an eine unbegrenzte Machbarkeit der körperliche Schmerz als dysfunktionales Element zu disqualifizieren und als solcher abzuschaffen oder gar in jedem Fall zu narkotisieren wäre, sondern nur, daß kein Leiden gerechtfertigt werden kann. Es kann nur darum gehen,

¹⁴ T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 203; natürlich hat Habermas recht, wenn er dazu bemerkt: »Sobald nämlich Leiden sublimiert ist über den unmittelbar körperlichen Schmerz hinaus, läßt es sich nur negieren, wenn zugleich ausgesprochen wird, was denn das unter der Objektivität des gesellschaftlichen Zwanges unterdrückte sei.« (J. Habermas, *Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung*, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt M. 31998, S. 167-179, hier 175) Aber darum geht es an dieser Stelle nicht.

das tatsächliche Leiden zu lindern, ohne daß ein Ideal einer Welt ohne Schmerz im Hintergrund stünde, das, auf die tatsächliche Welt zurückprojiziert, es als unnötig erscheinen läßt, den Schmerz als Phänomen zu beschreiben und zu verstehen, als unnützlich, alternative Umgangsmöglichkeiten zu eröffnen, und als unproduktiv oder böswillig, wenn trotz allem weiter gelitten wird. Den Widerstand, den der Schmerz beinhaltet, so zu negieren, daß er bedingungslos als unvermeidlicher Teil des Lebens – welches Lebens? – akzeptiert wird, birgt umgekehrt immer die Gefahr, sich mit Zuständen abzufinden, die veränderbar sind und deren Veränderung er fordert: Die Folter ist dafür nur ein Beispiel. Hier ist die Antwort am einfachsten: Sie kann und muß unter allen Umständen aufhören, und dieser Imperativ richtet sich nicht nur an die Bewohner ferner Diktaturen. Robert Darnton hat all das vielleicht am besten auf den Punkt gebracht: »Aber wenn wir uns ein wenig mit dem vertraut machen, was die Menschen in der Vergangenheit gelitten haben, kann uns dies durchaus dazu bringen, jede noch so bescheidene Minderung von Schmerzen zu schätzen – den kleingeschriebenen Fortschritt.«¹⁵

Was also, um zur Ausgangsfrage zurückzukommen, wird im (und am) Schmerz erfahren? Im Schmerz kann man erfahren, daß die Erfahrung brüchig ist und zerbrechen kann, man kann erfahren, daß man am Leben ist und Widerstand gegen das Aufgezwungene leistet, auch wenn dieser Widerstand selbst eine Qual ist. Man kann erfahren, daß soziale Beziehungen uns tragen und daß auch unser Vertrauen auf die Konsistenz und das Wohlwollen der Welt auf ihnen beruht, und daß all dies gefährdet ist, momentan verloren zu gehen, dauerhaft versehrt oder gar zerstört zu werden. Zuletzt kann man im Schmerz erfahren, daß wir materielle Wesen sind, die verletzt werden können, daß die unbeeinträchtigte Erfahrung von dieser Verletzlichkeit kaum etwas weiß und ein Wissen um sie auch nicht vollständig in sich aufnehmen kann und daß es Dimensionen der Verletzbarkeit gibt, die wir uns in unseren schlimmsten Phantasien nicht vorstellen konnten. Nicht jeder macht alle diese Erfahrungen – ganz abgesehen davon, daß die wenigsten chronische Schmerzen leiden oder gefoltert werden, verhindert der Schmerz oftmals gerade das, was er hervorbringen kann, indem er den Betroffenen festhält und die Distanz unmöglich macht, die zu einer Erfahrung am Schmerz und zu einer ausdrücklichen Reflexion auf diese Erfahrung nötig ist; wenn er erst einmal

¹⁵ R. Darnton, *George Washingtons falsche Zähne oder noch einmal: Was ist Aufklärung?*, a.a.O., S. 26. Dabei geht er gar nicht von Krieg oder Folter aus, sondern, nahe am Lebensalltag der Menschen des 18. Jahrhunderts, von Zahnschmerzen.

vergangen ist, ist auch der Stachel verschwunden, der die Zuwendung verlangte. Um die Erfahrung zu verstehen – und sie fordert das Verstehen –, bedarf es zumindest ihrer Beschreibung, und sei es nur einer stummen, für sich selbst gemachten Beschreibung. Der Versuch einer Phänomenologie des Schmerzes bemüht sich, diesem Bedürfnis und dieser Notwendigkeit Rechnung zu tragen, die wohl keinem der Leser und auch dem Beschreibenden selbst nicht fremd sind, auch wenn sich ein großer Teil des Beschriebenen beider Erfahrung entziehen wird.

Wenn sich eine Lektion aus alledem ableiten läßt, so ist es die, daß mit dem Schmerz nichts anzufangen ist, daß man ihn aber ebensowenig auf sich beruhen lassen kann. Nicht *mit* dem Schmerz, *gegen* ihn ist anzufangen, der selbst Inbegriff des Widrigen, des Gegen ist. Der Schmerz ist nicht produktiv, auch wenn er zur Aktivität aufruft. Er ist nicht sinnvoll, auch wenn er eine Sinnsuche anstößt. Er ist kein Mittel des Aufbaus, sondern der Zerstörung, auch wenn von ihm aus, an ihm vorbei, nach ihm Neues geschaffen werden können mag. Der Schmerz bleibt Einspruch, und ein Zustand, der weh tut, verweigert sich beharrlich der Affirmation.

LITERATUR

Siglen

- Hua: Edmund Husserl, Gesammelte Werke (Husserliana)
JSS: Jean Améry, Jenseits von Schuld und Sühne
KS: Elaine Scarry, Der Körper im Schmerz
PhW: Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung
ÜS: F.J.J. Buytendijk, Über den Schmerz

- Achelis, J.D., Der Schmerz, in: Zeitschrift für Sinnesphysiologie 56 (1925), S. 31-68.
- Achelis, J.D., Untersuchungen über Hautsensibilität. VI. Mitteilung. Zur Theorie des Schmerzes, in: Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen 242 (1939), S. 644-664.
- Adorno, T.W., Ästhetische Theorie, Frankfurt M. 1973.
- Adorno, T.W., Philosophische Terminologie Bd. 1, Frankfurt M. 1974.
- Adorno, T.W., Negative Dialektik, Frankfurt M. 1975.
- Adorno, T.W., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt M. 21993.
- Alleg, H., Die Folter (La question). Mit Geleitworten von Jean-Paul Sartre u. Egon Kogon, München, Wien, Basel 1958.
- Améry, J., Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, in: Werke Bd. 2, Stuttgart 2002. S. 7-177.
- Amin, I., Assoziationspsychologie und Gestaltpsychologie. Eine problemgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung der Berliner Schule, Bern, Frankfurt M. 1973.
- amnesty international, Jahresbericht 2002, Frankfurt M. 2002.
- Arendt, H., Einleitung in: H. Broch, Dichten und Erkennen, Essays Bd. 1, Zürich 1955. S. 5-42.
- Aristoteles, Über die Seele, Hamburg 1995.
- Augustinus, Über die Ordnung, in: ders., Philosophische Frühdialoge, Zürich u. München 1972, S. 245-333.
- Azoulay, I., Schmerz. Die Entzauberung eines Mythos, Berlin 2000.
- Bagchi, A.K., Pain and language, in: Acta Neurochirurgica, Suppl. 38 (1987), S. 182-184.
- Bakan, D., Disease, Pain & Sacrifice: Toward a psychology of suffering, Chicago, London 1968.
- Basoglu, M., S. Mineka, The role of uncontrollable and unpredictable stress in post-traumatic stress responses in torture survivors, in: M. Basoglu (Hrsg.), Torture and its consequences. Current treatment approaches, Cambridge 1992. S. 182-225

- Bedorf, T., Das Andere als Versprechen und Anspruch. Annäherungen an Adorno und Levinas, in: ders., G.W. Bertram, N. Gaillard, T. Skrandies (Hrsg.), Undarstellbares im Dialog. Facetten einer deutsch-französischen Auseinandersetzung, Amsterdam u.a. 1997. S. 163-174.
- Benjamin, W., Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. II.1 (hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt M. 1979. S. 140-157.
- Bergson, H., Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist, Hamburg 1991.
- Bergson, H., Denken und schöpferisches Werden, Hamburg 1993.
- Bernet, R., La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie, Paris 1994.
- Bernet, R., Das traumatisierte Subjekt, in: M. Fischer, H.-D. Gondek u. B. Liebsch (Hrsg.), Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt M. 2001. S. 225-252.
- Bieri, P., Pain: a case study for the mind-body problem, in: Acta Neurochirurgica, Suppl. 38 (1987), S. 157-164.
- Bilz, R., Studien über Angst und Schmerz. Paläoanthropologie Bd. I/2, Frankfurt M. 1974.
- Böhringer, H., Loch im Zahn, in: ders., Moneten. Von der Kunst zur Philosophie, Berlin 1990. S. 111-116.
- Borck, C., Anatomien medizinischer Erkenntnis. Der Aktionsradius der Medizin zwischen Vermittlungskrise und Biopolitik, in: ders. (Hrsg.), Anatomien medizinischen Wissens. Medizin-Macht-Moleküle, Frankfurt M. 1996. S. 9-52.
- Bourdieu, P., Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt M. 1979.
- Brecht, B., Werke Bd. 15, Frankfurt M. 1993.
- le Breton, D., Schmerz. Eine Kulturgeschichte, Zürich u. Berlin 2003.
- Brodniewicz, J., Über das Schmerzphänomen: in der Sicht der Philosophie und der ausgewählten Humanwissenschaften: Psychologie und Kulturlehre, Frankfurt M. u.a. 1994.
- Brodwin, P.E., Symptoms and social performances: The case of Diane Reden, in: M.-J. DelVecchio Good u.a. 1992. S. 77-99.
- Buytendijk, F.J.J., Über den Schmerz, Bern 1948.
- Buytendijk, F.J.J., Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung, Berlin u.a. 1956.
- Cairns, D., Theory of intentionality in Husserl, hrsg. v. L. Embree, F. Kersten u. R.M. Zaner, in: Journal of the British Society for Phenomenology 32, 2 (2001), S. 116-124.
- Camus, A., Die Pest, Reinbek 1997.
- Canguilhem, G., Das Normale und das Pathologische, München 1974.
- Canguilhem, G., Grenzen medizinischer Rationalität. Historisch-epistemologische Untersuchungen, Tübingen 1989.
- Cannon, W.B., Wut, Hunger, Angst und Schmerz, München, Berlin, Wien 1975.

- Carman, T., The body in Husserl and Merleau-Ponty, in: *Philosophical Topics* 27, 2 (1999), S. 205-226.
- Casey, E.S., Habitual body and memory in Merleau-Ponty, in: *Man and World* 17 (1984), S. 279-297.
- Cassell, E.J., The nature of suffering and the goals of medicine, in: *The New England Journal of Medicine* 306, 11 (1982), S. 639-645.
- Caton, D., »The poem in the pain«. The social significance of pain in Western civilization, in: *Anesthesiology* 81 (1994), S. 1044-1052.
- Chomsky, N., *Regeln und Repräsentationen*, Frankfurt M. 1981.
- Christians, H., *Über den Schmerz. Eine Untersuchung von Gemeinplätzen*, Berlin 1999.
- Christians, H., *Über den Schmerz. Hermeneutische Topik und authentische Erfahrung*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999), S. 781-802.
- Clastres, P., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt M. 1976.
- Claude, R.P., Torture on trial: The case of Joelito Filártiga and the clinic of hope, in: E. Stover, E.O. Nightingale (Hrsg.), *The breaking of bodies and minds. Torture, psychiatric abuse, and the health professions*, New York 1985. S. 79-100.
- Condillac, E.B. de, *Abhandlung über die Empfindungen*, Hamburg 1983.
- Cowan, J.L., *Pleasure and pain. A study in philosophical psychology*, New York 1968.
- Craig, K.D., Emotional aspects of pain, in: R. Melzack, P.D. Wall (Hrsg.), *Textbook of pain*, a.a.O., S. 261-274.
- Csordas, T.J. (Hrsg.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge 1994.
- Damasio, A., *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München, Leipzig 1995.
- Darnton, R., *George Washingtons falsche Zähne oder noch einmal: Was ist Aufklärung?*, München 1996.
- Das, V., Die Anthropologie des Schmerzes, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999), S. 817-832.
- Daudet, A., *Im Land der Schmerzen*, Bremen 2003.
- Däuker, H., *Bausteine einer Theorie des Schmerzes. Psychoanalyse – Neuropsychologie – Philosophie*, Münster u.a. 2003.
- Degnaar, J.J., Some philosophical considerations on pain, in: *Pain* 7 (1979), S. 281-304.
- Delhom, P., *Verletzungen*, in: M. Dabag, A. Kapust u. Bernhard Waldenfels (Hrsg.), *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München 2000. S. 279-296.
- Depraz, N., *Délimitation de l'emotion*, in: *Alter* 7 (1999), S. 121-148.
- Descartes, R., *Über den Menschen [1632] / Beschreibung des menschlichen Körpers [1648]*, Heidelberg 1969.

- Descartes, R., Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, Hamburg 1972.
- Diemer, A., Zur Grundlegung einer Philosophie der Medizin, Regensburg 1966.
- Dillon, M.C., Gestalt Theory and Merleau-Ponty's concept of intentionality, in: *Man and world* 4 (1971), S. 436-459.
- Dillon, M.C., Temporality: Merleau-Ponty and Derrida, in: T.W. Busch u. S. Gallagher, *Merleau-Ponty, hermeneutics, postmodernism*, Albany 1992.
- Dilthey, W., Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. V, Göttingen 1957. S. 90-138.
- Duden, B., Anmerkungen zur Kulturgeschichte des Herzens, in: F. Akashe-Böhme (Hrsg.), *Von der Auffälligkeit des Leibes*, Frankfurt M. 1995. S. 130-141.
- Duncan, G., Mind-body dualism and the biopsychosocial model of pain: what did Descartes really say?, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 25, 4 (2000), S. 485-513.
- Egle, U.T., Psychosozialer Stress und Schmerz, in: ders. u.a. (Hrsg.), *Handbuch chronischer Schmerz*, a.a.O., 69-76.
- Egle, U.T. u.a. (Hrsg.), *Handbuch chronischer Schmerz. Grundlagen, Pathogenese, Klinik und Therapie aus bio-psycho-sozialer Sicht*, Stuttgart, New York 2003.
- Ekman, P., *Gesichtsausdruck und Gefühl. 20 Jahre Forschung von Paul Ekman*, hrsg. v. M. v. Salisch, Paderborn 1988.
- Ellrich, L., Folter als Modell. Diskurse und Differenzen, in: P. Burschel, G. Distelrath u. S. Lembke (Hrsg.), *Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter*, Köln, Weimar, Wien 2000. S. 27-66.
- Embree, L., Merleau-Ponty's examination of Gestalt Psychology, in: J. Sallis (Hrsg.), *Merleau-Ponty. Perception, structure, language*, Atlantic Highlands 1981. S. 89-121.
- Embree, L., Gurwitsch's critique of Merleau-Ponty, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 12, 2 (1981), S. 151-163.
- Engel, G.L., »Psychogenic« pain and the pain-prone patient, in: *The American Journal of Medicine* 26 (1959), S. 899-918.
- Engel, J. und S.O. Hoffmann, Transkulturelle Aspekte des Schmerzerlebens, in: U.T. Egle u.a. (Hrsg.), *Handbuch chronischer Schmerz*, a.a.O., S. 17-25.
- Epikur, *Briefe Sprüche Werkfragmente*, hrsg. v. H.-W. Krautz, Stuttgart 1985.
- Erikson, E.H., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt M. 1966.
- Fabrega, H. jr., S. Tyma, Culture, language and the shaping of illness: an illustration based on pain, in: *Journal of psychosomatic research* 20 (1976), S. 323-337.
- Fink, E., Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: *Kant-Studien* 38 (1933), S. 319-383.
- Flügge, J., M. Kross u. N. Grahek, Schmerz, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992. Sp. 1314-1330.

- Fleck, L., Erfahrung und Tatsache, hrsg. v. L. Schäfer, T. Schnelle, Frankfurt M. 1983.
- Fopp, D., Gegenwart und Gegenwärtigkeit. Zeittheoretische Überlegungen im Anschluß an Merleau-Ponty und Theunissen, in: E. Angehrn u.a. (Hrsg.), *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist 2002. S. 124-143.
- Forrest, D., The methods of torture and its effects, in: ders., *A glimpse of hell. Reports on torture worldwide*, London 1996. S. 104-121.
- Foucault, M., Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt M. 1977.
- Foucault, M., Die Geburt der Klinik. Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt M. 1988.
- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, Frankfurt M. 1999.
- Fuchs, T., Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000.
- Fuchs, T., Die Zeitlichkeit des Leidens, in: *Phänomenologische Forschungen* I, 2 (2001), S. 59-77.
- Fuchs, T., Schmerz und Gedächtnis, in: *Journal Phänomenologie* 19 (2003), 15-24.
- Fülleborn, U., »Ist Schmerz nicht gut?« Thematisierung und Gestaltung des Schmerzes in der Dichtung, in: H. Kössler (Hrsg.), *Über den Schmerz. Fünf Vorträge*, Erlangen 1987, S. 57-75.
- Garro, L.C., Chronic illness and the construction of narratives, in: M.-J. Del Vecchio Good u.a. (Hrsg.), *Pain as human experience*, a.a.O., S. 100-137.
- Gély, R., *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Brüssel 2000.
- Gennep, A. van, *Übergangriten*, Frankfurt M. 1999.
- Geraets, T.F., *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Den Haag 1971.
- Gibson, J.T., Factors contributing to the creation of a torturer, in: P. Suedfeld (Hrsg.), *Psychology and torture*, a.a.O., S. 77-88.
- Göbel, H., Über die Schwierigkeit einer umfassenden Definition des Phänomens Schmerz, in: *Der Schmerz. Konzepte, Klinik und Forschung* 2 (1988), S. 89-93.
- Goffman, E., *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt M. 1973.
- Goldscheider, A., *Das Schmerzproblem*, Berlin 1920.
- Goldstein, E.B., *Sensation & Perception*, Pacific Grove 1996.
- Goldstein, K., *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1963.
- Goldstein, K., A. Rosenthal, Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus, in: *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 26 (1930), S. 3-26.
- Good, B.J., A body in pain – the making of a world of chronic pain, in: M.-J. Del Vecchio Good u.a. (Hrsg.), *Pain as human experience*, a.a.O., S. 29-48.

- Good, M.-J. DelVecchio u.a. (Hrsg.), *Pain as human experience: An anthropological perspective*, Berkeley 1992.
- Good, M.-J. DelVecchio u.a., *Pain as human experience: an introduction*, in: dies., *Pain as human experience*, a.a.O., S. 1-27.
- Good, M.-J. DelVecchio u.a., *Epilogue*, in: dies., *Pain as human experience*, a.a.O., S. 198-207.
- Good, P., *Du corps à la chair. Merleau-Pontys Weg von der Phänomenologie zur »Metaphysik«*, München 1970.
- Goodman, N., *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt M. 1990.
- Gregory, S., D. Timerman, *Rituals of the modern state: The case of torture in Argentina*, in: *Dialectical Anthropology* 11, 1 (1986), S. 63-72.
- Grüny, C., *Zur Logik der Folter*, in: B. Liebsch, D. Mensink (Hrsg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003. S. 79-115.
- Gürtler, S., *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*, München 2001.
- Gurris, N.F., *Seelisches Trauma durch Folter – Heilung durch Psychotherapie?*, in: S. Graessner, N. Gurris u. C. Pross, *Folter. An der Seite von Überlebenden. Unterstützung und Therapien*, München 1996. S. 49-82.
- Habermas, J., *Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung*, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt M. 31998.
- Haller, A., *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers [1752]*, Leipzig 1922.
- Hamburger Institut für Sozialforschung (Hrsg.), *Nie wieder! Ein Bericht über Entführung, Folter und Mord durch die Militärdiktatur in Argentinien*, Weinheim, Basel 1987.
- Haritos-Fatouros, M., *Die Ausbildung des Folterers. Trainingsprogramme der Obristendiktatur in Griechenland*, in: J.P. Reemtsma, *Folter*, a.a.O., S. 91-154.
- Harrington, A., *Reenchanted science. Holism in German culture from Wilhelm II. to Hitler*, Princeton 1996.
- Hartmann, H., P. Schilder, *Körperinneres und Körperschema*, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 109 (1927), S. 666-675.
- Hartmann, N., *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin 1931.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe Bd. 3), Frankfurt M. 1970.
- Hegel, G.W.F., *Frühe Schriften* (Theorie Werkausgabe Bd. 1), Frankfurt M. 1971.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 151979.
- Heidsieck, F., *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris 1971.
- Helmholtz, H. v., *Handbuch der physiologischen Optik*, 3. Band, Hamburg, Leipzig 31910.
- Henry, M., *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg 2002.
- Henscheid, E., *Ein Schmerz*, in: ders., *10:9 für Stroh. Drei Erzählungen*, Berlin 1998. S. 137-172.
- Hoffmann, P., *Musiktherapie bei chronischen Schmerzen*, in: D. Aldridge

- (Hrsg.), *Kairos II. Beiträge zur Musiktherapie in der Medizin*, Bern 1998. S. 64-71.
- Horkheimer, M., *Notizen 1950-1969 und Dämmerung*, Frankfurt M. 1974.
- Hüper, C., *Schmerz als Krankheit. Die kulturelle Deutung des chronischen Schmerzes und die politische Bedeutung seiner Behandlung*, Frankfurt M. 1994.
- Hume, D., *Ein Traktat über die menschliche Natur* (2 Bde.), Hamburg 1978.
- Husserl, E., *Husserliana*, Den Haag, Dordrecht 1952ff.
- Husserl, E., *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: M. Farber (Hrsg.), *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, New York 1968. S. 307-325.
- Illich, I., *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*, München 1995.
- Jackson, J., *Chronic pain and the tension between the body as subject and object*, in: T.J. Csordas (Hrsg.), *Embodiment and experience*, a.a.O., S. 201-228.
- Jackson, M., *Pain: the fifth vital sign*, o.O. 2002.
- Janoff-Bulman, R., *Shattered assumptions: towards a new psychology of trauma*, New York 1992.
- Jonas, H., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973.
- Jünger, E., *Über den Schmerz*, in: ders., *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980. S. 145-191.
- Kallinke, D., *»Chronische Schmerzpatienten«. Spekulationen zur Entwicklung eines neuen Patiententyps in den westlichen Industrienationen. Fragen an Medizinhistoriker und Ethnomediziner*, in: *Curare Sonderband 6* (1989), S. 17-21.
- Kamlah, W., *Philosophische Anthropologie*, Mannheim u.a. 1972.
- Kant, I., *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983.
- Kappis, B., U.T. Egle, *Chronischer Schmerz und Persönlichkeit*, in: U.T. Egle u.a. (Hrsg.), *Handbuch chronischer Schmerz*, a.a.O., S. 126-139.
- Katz, D., *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig 1925.
- Keele, K.D., *Anatomies of pain*, Oxford 1957.
- Keller, Gustav, *amnesty international, Die Psychologie der Folter*, Frankfurt M. 1981.
- Klann-Delius, G., *Spracherwerb*, Stuttgart, Weimar 1999.
- Klein, M., *Sur les résonances de la philosophie de la nature en biologie moderne et contemporaine*, in: *Revue philosophique* 144 (1954), S. 514-543.
- Kleinmann, A., *The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition*, o.O. 1988.
- Kleinman, A., *Pain and resistance: the delegitimation and relegitimation of local worlds*, in: M.-J. Del Vecchio Good u.a. (Hrsg.), *Pain as human experience*, a.a.O., S. 169-197.
- Kletten, I., *Durch Terror zum modernen Staat. Der chilenische Geheimdienst DINA*, in: J.P.Reemtsma (Hrsg.), *Folter*, a.a.O., S. 37-71.

- Köhler, W., *Gestalt Psychology. An introduction to new concepts in modern psychology*, New York 1947.
- Kohlmann, U., *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, Lüneburg 1997.
- Kössler, H., *Traktat über den Schmerz*, in: ders. (Hrsg.), *Über den Schmerz. Fünf Vorträge*, Erlangen 1987. S. 41-56.
- Kühn, R., *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Freiburg, München 1998.
- Kurthen, M., *Der Schmerz als medizinisches und philosophisches Problem. Anmerkungen zur Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins und zur Leib-Seele-Frage*, Würzburg 1984.
- Landgrebe, L., *Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie*, in: ders., *Phänomenologie und Geschichte*, Darmstadt 1968. S. 135-181.
- Larbig, W., *Zentrale Schmerzverarbeitung*, in: U.T. Egle u.a. (Hrsg.), *Handbuch chronischer Schmerz*, a.a.O., S. 45-54.
- Larrabee, M.J., *Husserl on sensation: Notes on the theory of hyle*, in: *The New Scholasticism* 47 (1973), S. 179-203.
- Leder, D., *The absent body*, Chicago, London 1990.
- Leriche, René, *Chirurgie des Schmerzes*, Leipzig 1958.
- LeShan, L., *The world of the patient of severe pain of long duration*, in: *Journal of chronic diseases* 17 (1964), S. 119-126.
- Lessing, G.E., *Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, in: ders., *Werke 1766-69 (Werke und Briefe, Bd. 5/2)*, hrsg. v. W. Barner, Frankfurt M. 1990.
- Levinas, E., *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München 1983.
- Levinas, E., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987.
- Levinas, E., *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1989.
- Levinas, E., *Eigennamen*, München u. Wien 1991.
- Levinas, E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992.
- Liebsch, B., *»Eine Welt von Konsequenzen ohne Prämissen...« Ein Nachtrag zur Geschichte des Theorems vom unbewußten Schluß. Mit Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaftsgeschichte und Phänomenologie*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXXIV (1991), S. 326-367.
- Liebsch, B., *Spuren einer anderen Natur. Merleau-Ponty, Piaget und die ontogenetischen Prozesse*, München 1992.
- Liebsch, B., *Merleau-Pontys genetisches Fragen*, in: *Alter* 3 (1995), S. 245-279.
- Liebsch, B., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996.
- Liebsch, B., *Vom Logos und Pathos des Lebendigen. Humanwissenschaften und pathische Welt*, in: ders., *Zu denken geben: Identität und Geschichte*, Ulm 1997. S. 13-37.

- Liebsch, B., Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit: Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität, in: R.J. Fetz (Hrsg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Berlin u. New York 1998, S. 1249-1276.
- Liebsch, B., *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001.
- Liebsch, B., Identitäts-Fragen in Zeiten des Verrats. Zum Mißverhältnis von erzähltem und praktischem Selbst, in: J. Straub, J. Renn (Hrsg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt M. 2002. S. 132-158.
- Lindner, V., Das Erleben chronischer Schmerzzustände in seiner Auswirkung auf die allgemeine Existenz. Ein kritischer Erfahrungsbericht, in: *Nervenheilkunde* 14 (1995), S. 268-271.
- Lingis, A., Sensations, in: *Philosophy and phenomenological research* 42 (1981), S. 160-170.
- List, E., Schmerz – Selbsterfahrung als Grenzerfahrung, in: M. Wolf u.a. (Hrsg.), *Körper-Schmerz. Intertheoretische Zugänge*, Innsbruck 1998. S. 143-160.
- List, E., Schmerz – Manifestation des Lebendigen und ihre kulturellen Transformationen, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999), S. 763-779.
- Locke, J., *Versuch über den menschlichen Verstand* (2 Bde.), Hamburg 1981.
- Madison, G.B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de conscience*, Paris 1973.
- Madison, G.B., Did Merleau-Ponty have a theory of perception?, in: T.W. Busch, S. Gallagher (Hrsg.), *Merleau-Ponty, hermeneutics and postmodernism*, Albany 1992. S. 83-106.
- Maier, W., *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tübingen 1974.
- Maine de Biran, *Œuvres complètes*, hrsg. v. V. Cousin, Bd. 3, Paris, Leipzig 1841.
- Mallin, S.B., *Merleau-Ponty's philosophy*, New Haven, London 1979.
- Marcoulatos, I., Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance, in: *Journal for the Theory of Social Behavior* 31 (2001), S. 1-27.
- Marcussen, H., Auswirkungen der Folter und Behandlungsmöglichkeiten der Folteropfer, in: U. Rauchfleisch (Hrsg.), *Folter, a.a.O.*, S. 67-79.
- McDermid, A.J., G.B. Rollman u. G.A. McCain, Generalized hypervigilance in fibromyalgia: evidence of perceptual amplification, in: *Pain* 66 (1996), S. 133-144.
- Melle, U., *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, Den Haag 1983.
- Melzack, R., The McGill Pain Questionnaire: major properties and scoring methods, in: *Pain* 1 (1975), S. 277-299.
- Melzack, R., P.D. Wall, Pain mechanisms: a new theory, in: *Science* 150 (1965), S. 971-978.

- Melzack, R., P.D. Wall (Hrsg.), *Textbook of pain*, Edinburgh u.a. ³1994.
- Melzack, R., P.D. Wall, *The challenge of pain*, London u.a. ²1996.
- Merleau-Ponty, M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* XLI (1947), S. 119-153.
- Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.
- Merleau-Ponty, M., *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin 1976.
- Merleau-Ponty, M., *Die Prosa der Welt*, München 1984.
- Merleau-Ponty, M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986.
- Merleau-Ponty, M., *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952*, München 1994.
- Merleau-Ponty, M., *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France*, München 2000.
- Merleau-Ponty, M., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg 2003.
- Métraux, A., *Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys*, in: ders., B. Waldenfels (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, a.a.O., S. 218-235.
- Métraux, A., B. Waldenfels (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986.
- Meyer-Drawe, K., *Zähmung eines wilden Denkens? Piaget und Merleau-Ponty zur Entwicklung von Rationalität*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, a.a.O., S. 258-275.
- Mill, J.S., *A system of logic ratiocinative and inductive, Books IV-VI (Collected Works Vol. VIII)*, Toronto 1974.
- Morris, D.B., *The languages of pain*, in: R.M. Caplan (Hrsg.), *Exploring the concept of mind*, Iowa City 1986. S. 89-100.
- Morris, D.B., *Geschichte des Schmerzes*, Frankfurt M., Leipzig 1994.
- Morrison, W., *Experience and causality in the philosophy of Merleau-Ponty*, in: *Phenomenology and philosophical research* 39 (1978/79), S. 561-574.
- Müller-Busch, H.C., *Schmerz und Musik. Musiktherapie bei Patienten mit chronischen Schmerzen*, Stuttgart u.a. 1997.
- Müller-Busch, H.C., *Soziokulturelle Aspekte des Schmerzes*, in: M. Bach, M. Aigner u. B. Bankier (Hrsg.), *Schmerzen ohne Ursache – Schmerzen ohne Ende. Konzepte, Diagnostik, Therapie*, Wien 2001. S. 18-34.
- Müller-Busch, H.C., *Vom Sinn und Unsinn der Schmerzen*, in: *Medizin individuell* 7 (2002), S. 8-9
- Müller-Busch, H.C., P. Hoffmann, *Aktive Musiktherapie bei chronischen Schmerzen. Eine prospektive Untersuchung*, in: *Schmerz* 11 (1997), S. 91-100.
- Nancy, J.-L., *Der Eindringling. Das fremde Herz*, Berlin 2000.
- Nancy, J.-L., *Corpus*, Berlin 2003.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München u.a. 1980.
- Nietzsche, F., *Werke*, hrsg. v. Karl Schlechta, Darmstadt 1994.

- Nilges, P., Lerntheoretisches Verständnis von Schmerz, in: U.T. Egle u.a. (Hrsg.), Handbuch chronischer Schmerz, a.a.O., S. 89-95.
- Oberdiek, U., Initiation, Selbst-Folter und Folter. Begriffe und Ansätze in der Ethnologie, in: P. Burschel, G. Distelrath u. S. Lembke (Hrsg.), Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter, Köln, Weimar, Wien 2000. S. 67-98.
- O'Neill, J., Der Spiegelleib. Merleau-Ponty und Lacan zum frühkindlichen Verhältnis von Selbst und Anderem, in: A. Métraux, S. Waldenfels (Hrsg.), Leibhaftige Vernunft, a.a.O., S. 236-257.
- Orwell, G., Nineteen eighty-four, London 1954.
- Ots, T., »Herr Doktor, ich fühl mich nicht.« – »Ja, wo tut es denn weh?« Über die Rolle des Medizinsystems bei der Produktion chronischer Schmerzen. Eine Pilotstudie, in: Curare Sonderband 6 (1989), S. 115-127.
- Peters, E., Torture, Philadelphia 1996.
- Piepmeyer, R., Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Leiden (Kolloquium Religion und Philosophie Bd. 3), Paderborn u.a. 1986. S. 66-82.
- Piepmeyer, R., O. Neumann, Empfindung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, Basel 1972. Sp. 456-474.
- Plessner, H., Philosophische Anthropologie, Frankfurt M. 1970.
- Plessner, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin u.a. 1975.
- Plessner, H., Gesammelte Schriften III: Anthropologie der Sinne, hrsg. v. G. Dux, Frankfurt M. 1980.
- Plügge, H., Der Mensch und sein Leib, Tübingen 1967.
- Poeck, K., Neurologie, Berlin u.a. 1992.
- Pradines, M., L'Évolution du problème de la sensation au XX^e siècle, in: Journal de psychologie normale et pathologique 47 (1954), S. 43-68.
- Preyer, W.T., Die Seele des Kindes, Leipzig 1905.
- Psyhyrembel Klinisches Wörterbuch, Berlin u.a. 1994.
- Ralser, M., Das Phantasma der Unversehrtheit und die Sprachlosigkeit der Versehrten. Über die unterschiedliche Schmerzzuständigkeit der Geschlechter, in: M. Wolf u.a. (Hrsg.), Körper-Schmerz. Intertheoretische Zugänge, Innsbruck 1998. S. 37-51.
- Rauchfleisch, U. (Hrsg.), Folter. Gewalt gegen Menschen, Freiburg Schweiz 1990. S. 67-79.
- Rauchfleisch, U., Psychologische Gedanken zur Folter und ihren Auswirkungen, in: ders. (Hrsg.), Folter, a.a.O., S. 80-118.
- Rauh, H., Vorgeburtliche Entwicklung und frühe Kindheit, in: R. Oerter, L. Montada (Hrsg.), Entwicklungspsychologie, Weinheim u.a. 2002. S. 131-208.
- Reemtsma, J.P. (Hrsg.), Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels, Hamburg 1991.
- Rehfish, H.P., H.-D. Basler, Entspannung und Imagination, in: H.-D. Basler u.a. (Hrsg.), Psychologische Schmerztherapie, Berlin u.a. 1996. S. 551-576.

- Rejali, D.M., *Torture and Modernity: Self, Society, and State in Modern Iran*, Boulder u.a. 1994.
- Reuter, M., Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality, in: *Synthese* 118 (1999), S. 69-88.
- Rey, R., *The history of pain*, Cambridge, MA, London 1998.
- Rilke, R.M., *Sämtliche Werke, Zweiter Band*, Wiesbaden 1956.
- Rothschuh, K.E. 1969, Vorwort u. Einführung, in: R. Descartes, *Über den Menschen [1632] / Beschreibung des menschlichen Körpers [1648]*, a.a.O., S. 9-27.
- Russow, L.-M., Merleau-Ponty and the myth of bodily intentionality, in: *Noûs* 22 (1988), S. 35-47.
- Sarasin, P., Mapping the body. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und »Erfahrung«, in: *Historische Anthropologie* 7 (1999), S. 437-451.
- Sartre, J.-P., Vorwort, in: H. Alleg, *Die Folter*, a.a.O., S. 7-17.
- Sartre, J.-P., *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1993.
- Sartre, J.-P., *Tote ohne Begräbnis*, Reinbek 282002.
- Sauerbruch, F., H. Wenke, *Wesen und Bedeutung des Schmerzes*, Berlin 1936.
- Scarry, E., *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt M. 1992.
- Schaible, H.G. u. R.F. Schmidt, *Nozizeption und Schmerz*, in: R.F. Schmidt, G. Thews (Hrsg.), *Physiologie des Menschen*, Berlin u.a. 261995.
- Scheerer, E., *Die Sinne*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 9 (Sep), Basel 1995. Sp. 824-869.
- Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Gesammelte Werke Bd. 2)*, Bern 51966.
- Scheler, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft (Gesammelte Werke Bd. 8)*, Bern 31980.
- Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 1986.
- Schilder, P., *Image and appearance of the human body. Studies in the constructive energies of the psyche*, London 1935.
- Schipperges, H., *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*, München, Zürich 1985.
- Schmidt, J., *Maurice Merleau-Ponty. Between phenomenology and structuralism*, Basingstoke, London 1985.
- Schmidt, R.F., *Nociception und Schmerz*, in: ders., Gerhard Thews (Hrsg.), *Physiologie des Menschen*, Berlin u.a. 251993.
- Schmitz, H., *Der Schmerz als Konflikt in philosophischer Sicht*, in: *Therapiewoche* 42 (1985), S. 4805-4812.
- Schmitz, H., *Zeit als leibliche Dynamik und ihre Entfaltung in Gegenwart*, in: *Forum für Philosophie Homburg (Hrsg.), Zeiterfahrung und Personalität*, Frankfurt M. 1992. S. 231-246.
- Schmitz, H., *Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ih-*

- nen, in: H. Fink-Eitel, G. Lohmann (Hrsg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt M. 1993. S. 33-56.
- Schopenhauer, A., *Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. L. Lütkehaus, Zürich 1988.
- Schrag, C.O., *Being in pain*, in: V. Kestenbaum (Hrsg.), *The humanity of the ill. Phenomenological perspectives*, Knoxville 1982. S. 101-124.
- Shklar, J.N., *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Frankfurt M. 1997.
- Sobchak, V., *Die Materie und ihre Passion. Prolegomena zu einer Phänomenologie der Interobjektivität*, in: C. Wulf, D. Kamper u. H.U. Gumbrecht (Hrsg.), *Ethik der Ästhetik*, Berlin 1994. S. 195-205.
- Sofsky, W., *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt M. 1996.
- Spinoza, B. de, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg 1994.
- Starobinski, J., *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, Konstanz 1987.
- Straus, E., *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlin u.a. 1978.
- Staub, E., *The psychology and culture of torture and torturers*, in: P. Suedfeld (Hrsg.), *Psychology and torture*, a.a.O., S. 49-76.
- Stern, D., *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, Berlin 1992.
- Stern, D., *One way to build a clinically relevant baby*, in: *Infant Mental Health Journal* 15, 1 (1994), S. 9-25.
- Ströker, E., P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg, München 1989.
- Stumpf, C., *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig 1928.
- Suedfeld, P. (Hrsg.), *Psychology and torture*, New York u.a. 1990.
- Suedfeld, P., *Torture: A brief overview*, in: ders. (Hrsg.), *Psychology and torture*, a.a.O., S. 1-11.
- Sylvester, D., *Gespräche mit Francis Bacon*, München 1982.
- Szasz, T.S., *Pain and pleasure: A study of bodily feelings*, New York 1975.
- Tanner, J., *Körpererfahrung. Schmerz und die Konstruktion des Kulturellen*, in: *Historische Anthropologie* 1 (1994), S. 489-502.
- Taussig, M., *Culture of terror – space of death. Roger Casement's Putumayo Report and the explanation of torture*, in: *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984), S. 467-497.
- ten Bruggencate, G., *Somatoviszzerale Sensibilität*, in: P. Deetjen, E.-J. Speckmann, *Physiologie*, München u.a. 1992. S. 56-77.
- Theunissen, M., *Negativität bei Adorno*, in: L. v. Friedeburg, J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt M. 1983. S. 41-65.
- Thorwald, J., *Das Jahrhundert der Chirurgen. Nach den Papieren meines Großvaters, des Chirurgen H. St. Hartmann*, Stuttgart 1956.
- Timerman, J., *Wir brüllten nach innen. Folter in der Diktatur heute*, Frankfurt M. 1982.
- Toellner, R., *Die Umbewertung des Schmerzes im 17. Jahrhundert in ihren Voraussetzungen und Folgen*, in: *Medizinhistorisches Journal* 6 (1971), S. 36-44.

- Tolstoj, L.N., Der Tod des Iwan Iljitsch, in: ders., Die Erzählungen Bd. II, Späte Erzählungen 1886-1910, hrsg. v. B. Conrad, Düsseldorf, Zürich 2001. S. 49-114.
- Toombs, S.K., Illness and the paradigm of the lived body, in: *Theoretical medicine* 9 (1988), S. 201-226.
- Trigg, R., *Pain and emotion*, Oxford 1970.
- Tu, W.-M., A Chinese perspective on pain, in: *Acta Neurochirurgica*, Suppl. 38 (1987), S. 147-151.
- Turner, V., *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt M. 2000.
- Uexküll, T. v., W. Wesiack, *Theorie der Humanmedizin. Grundlagen ärztlichen Denkens und Handelns*, München u.a. 31998.
- Valéry, P., *Monsieur Teste*, Frankfurt M., Leipzig 1992.
- Vetter, H., *Der Schmerz und die Würde der Person*, Frankfurt M. 1980.
- Waelhens, A. de, *Une philosophie de l'ambiguité. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, Paris 21967.
- Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971.
- Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt M. 1980.
- Waldenfels, B., Das überbewältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung (inkl. Diskussionsprotokoll), in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Leiden (Kolloquium Religion und Philosophie Bd. 3)*, Paderborn u.a. 1986. S. 129-168.
- Waldenfels, B., *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt M. 1987.
- Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt M. 1987.
- Waldenfels, B., *Antwortregister*, Frankfurt M. 1994.
- Waldenfels, B., *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 3, Frankfurt M. 1999.
- Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst*, Frankfurt M. 2000.
- Waldenfels, B., *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt M. 2002.
- Weisenberg, M., Cognitive aspects of pain, in: R. Melzack, P.D. Wall (Hrsg.), *Textbook of pain*, a.a.O., S. 275-289.
- Weizsäcker, V.v., Die Schmerzen. Stücke einer medizinischen Anthropologie, in: *Die Kreatur* 1 (1926/27), S. 315-335.
- Weizsäcker, V.v., *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Frankfurt M. 1973.
- Weizsäcker, V.v., *Zur Klinik der Schmerzen*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Frankfurt M. 1990. S. 537-548.
- Wendell, S., *The rejected body: feminist philosophical reflections on disability*, New York, London 1996.
- Wendell, S., Der verworfene Körper (Interview, gef. von Silvia Stoller), in: *Journal Phänomenologie* 19 (2003), S. 49-56.
- Wenk-Ansohn, Mechthild, Körperschmerzen als Ausdruck erlebter körperlicher und seelischer Verletzungen von Folterüberlebenden, in: M. Wolf u.a. (Hrsg.), *Körper-Schmerz. Intertheoretische Zugänge*, Innsbruck 1998. S. 161-173.

- Wicker, H.-R., Macht schafft Wahrheit: Ein Essay zur systematischen Folter, in: T. Fillitz, A. Gingrich u. G. Rasuly-Paleczek (Hrsg.), Kultur, Identität und Macht: ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt, Frankfurt M. 1993. S. 257-269.
- Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus (Werkausgabe Bd. 1), Frankfurt M. 1984.
- Wolf, C., Leibhaftig, München 2002.
- Wundt, W., Grundriß der Psychologie, Leipzig ¹²1913.
- Young, I.M., Pregnant embodiment: subjectivity and alienation, in: Journal of Medicine and Philosophy 9 (1984), S. 45-62.
- Xie Zh., Liao J., Traditionelle chinesische innere Medizin, Kötzing 1996.
- Zaner, R.M., The problem of embodiment. Some contributions to a phenomenology of the body, Den Haag 1964.
- Zaner, R.M., Merleau-Ponty's theory of the body proper as être-au-monde, in: Journal of existentialism 6 (1965), S. 31-39.
- Zborowski, M., Cultural components in responses to pain, in: Journal of social issues 8 (1952), S. 16-30.
- Zuckerandl, V., Die Wirklichkeit der Musik, Zürich 1963.

NAMENREGISTER

- Achelis, J.D. 14, 23, 69, 117f., 124, 130f., 138f., 153, 159
Adorno, T.W. 23f., 33f., 44, 142, 211, 252f., 256ff., 264
Améry, J. 23, 38f., 48, 64, 150, 159, 189, 193, 196, 200f., 205, 209, 213, 230, 234
Amin, I. 57
Arendt, H. 11, 209
Aristoteles 12, 113
Augustinus 122
Azoulay, I. 261
- Bacon, F. 213, 234
Bagchi, A.K. 145
Bakan, D. 115, 122, 158
Basler, H.-D. 134
Basoglu, M. 207
Benjamin, W. 183, 257
Bergson, H. 30, 40, 69, 89, 110, 118, 120, 122
Bernet, R. 52, 91, 110
Bieri, P. 54
Bilz, R. 214
Böhringer, H. 154
Bourdieu, P. 92
Borck, C. 185, 247
Brecht, B. 257
Brodniewicz, J. 13
Brodwin, P.E. 181f.
Buytendijk, F.J.J. 14, 23, 30f., 35, 39, 41f., 106, 107, 114, 117ff., 122, 125f., 132, 134, 136, 151, 153f., 163, 166, 169, 187, 260f., 263f.
- Cairns, D. 66
Camus, A. 158
Canguilhem, G. 98, 180, 247, 262
Cannon, W.B. 41, 126
Carman, T. 73, 91
Casey, E.S. 92
Cassel, E.J. 261
- Caton, D. 261
Chomsky, N. 63
Christians, H. 24
Clastres, P. 32
Claude, R.P. 211
Condillac, E.B. de 57f., 76
Cowan, J.L. 13
Craig, K.D. 128, 159, 207f.
- Damasio, A. 132f., 135
Darnton, R. 261, 265
Darwin, C. 125
Daudet, A. 157, 174, 220
Däuker, H. 13, 31
Degenaar, J.J. 15, 130
Delhom, P. 198, 251
Deringer, I. 178
Depraz, N. 106
Descartes, R. 13, 53f., 83, 169, 215, 240, 246
Dickinson, E. 172
Diemer, A. 247
Dillon, M.C. 59, 86
Dilthey, W. 216f.
Duden, B. 227
Duncan, G. 55, 177, 241, 247
- Egbert, L.D. 159
Egle, U.T. 15, 55, 176, 185, 247
Ekman, P. 125
Ellrich, L. 128, 230f.
Embree, L. 59
Engel, G.L. 176, 181, 185
Engel, J. 129, 144
Epikur 12, 170
Erikson, E.H. 157, 165, 196
- Fabrega, H. 144
Fink, E. 66
Fleck, L. 246f.
Fließ, W. 135
Fopp, D. 76, 93

- Forrest, D. 113
 Foucault, M. 32, 227
 Freud, S. 28, 31, 37, 122ff., 135, 218, 221, 225
 Fuchs, T. 128, 154f., 172, 175, 206, 218, 236, 238, 242ff., 253
 Fülleborn, U. 144

 Garro, L.C. 171, 175, 179, 187
 Gély, R. 97
 Genep, A. van 201f.
 Geraets, T.F. 94
 Gibson, G.T. 192
 Göbel, H. 16
 Goethe, J.W. 81
 Goffman, E. 202
 Goldscheider, A. 61
 Goldstein, E.B. 59
 Goldstein, K. 41, 60, 77, 79, 81, 84, 88, 98, 118, 126, 153, 160, 165f.
 Good, B.J. 23, 143, 179, 181, 183
 Good, M.-J. DelVecchio 146, 171, 175, 181f.
 Good, P. 82
 Goodman, N. 64
 Gregory, S. 201
 Grüny, C. 192
 Gürtler, S. 195
 Gurrís, N.F. 23, 198, 206, 208, 210, 235
 Gurwitsch, A. 73

 Habermas, J. 264
 Haller, A. 14
 Haritos-Fatouros, M. 192
 Harrington, A. 160
 Hartmann, H. 96f, 154, 224, 228
 Hartmann, N. 112, 217, 223
 Hegel, G.W.F. 162, 188
 Heidsieck, F. 82
 Helmholtz, H.v. 57, 59
 Heidegger, M. 37, 106, 156, 194, 204f., 219
 Henry, M. 35, 69, 217, 238

 Henscheid, E. 27, 163
 Hoffmann, P. 136f.
 Hoffmann, S.O. 129, 144
 Homer 151
 Horkheimer, M. 212f.
 Hüper, C. 182, 186
 Hume, D. 53, 57, 58, 214f.
 Husserl, E., 13, 23, 52, 66ff., 70f., 73, 82ff., 87, 90, 93ff., 107f., 111, 113, 139, 142, 152, 193f., 196, 216, 228, 236f., 248, 250

 Illich, I. 260, 262

 Jackson, J. 129, 146, 228f., 235
 Jackson, M. 15
 James, W. 132
 Janoff-Bulman, R. 38, 178, 194, 197, 200, 208
 Janssen, P. 82, 86, 92
 Jonas, H. 103f., 214f., 217
 Jünger, E. 42

 Kallinke, D. 262
 Kamlah, W. 112
 Kandinski, W. 81
 Kant, I. 42, 102ff., 214
 Kappis, B. 176
 Katz, D. 58, 80, 94
 Keele, K.D., 12, 14, 17
 Keller, G. 192, 198
 Klann-Delius, G. 63
 Klein, M. 160
 Kleinman, A. 23, 169, 173, 175, 177, 181ff., 262
 Kletten, I. 191, 202
 Köhler, W. 54, 60, 62
 Kohlmann, U. 33
 Kössler, H. 188, 261
 Kühn, R. 67, 69, 87
 Kurthen, M. 13, 53, 54

 Landgrebe, L. 216
 Larbig, W. 56, 130

- Larrabee, M.J. 67
 le Breton, D. 14, 20, 132
 Lessing, G.E. 170
 LeShan, L. 146, 167, 174, 206
 Leder, D. 23, 91, 96f., 100, 140, 154,
 172, 221, 224, 226, 228, 236,
 240ff., 245, 251, 253
 Leriche, R. 11, 14, 28, 40, 54, 176,
 259, 261
 Levinas, E. 23, 101, 109f., 117, 127,
 157, 194f., 200, 230ff., 252ff.,
 256ff.
 Liao, J. 227
 Liebsch, B. 22, 57f., 77, 89, 110, 127,
 160, 196f., 209ff., 254f., 262
 Lindner, V. 16, 177, 185f.
 Lingis, A. 166
 List, E. 42f.
 Locke, J. 53, 57, 214ff.
 Lorenz, K. 88
 Luckmann, T. 86

 Madison, G.B. 92
 Maier, W. 86
 Maine de Biran 217
 Mallin, S. 80
 Marcoulatos, I. 93
 Marcussen, H. 190, 203
 McDermid, A.J. 173
 Melle, U. 66
 Melzack, R. 15ff., 35, 46f., 54ff., 61,
 64, 84, 115, 131, 167, 182, 220, 261
 Merleau-Ponty, M. 21ff., 27, 44, 51ff.,
 101f., 107f., 109ff., 113, 115f.,
 124ff., 137ff., 142, 151, 153f., 156,
 160, 166, 168, 194f., 199, 216,
 218ff., 223f., 226, 233, 236ff., 240,
 243ff., 248ff., 252f.
 Métraux, A. 93
 Meyer-Drawe, K. 160
 Mill, J.S. 59
 Mineka, S. 207
 Morris, D.B. 20, 41, 115, 128, 144,
 158

 Morrison, W. 216
 Müller-Busch, H.C. 17, 126f., 136f.,
 170, 176, 180

 Nancy, J.-L. 45, 98, 221, 225, 233,
 250
 Neumann, O. 58
 Nietzsche, F. 12, 28, 32, 42, 128
 Nilges, P. 185

 O'Neill, J. 126
 Oberdiek, U. 32, 201
 Orwell, G. 203
 Ots, T. 180

 Peters, E. 190
 Piaget, J. 160
 Piepmeier, R. 44, 58
 Platon 12
 Plessner, H. 37f., 103f., 124, 236,
 238f., 241, 245f.
 Plügge, H. 14, 23, 44f., 152, 214,
 221ff., 226, 230f., 236, 238ff., 242,
 251, 253f.
 Poeck, K. 222
 Pradines, M. 58
 Preyer, W.T. 218

 Ralsler, M. 261
 Rauh, H. 79
 Rehfisch, H.P. 134
 Rejali, D. 191
 Reuter, M. 73, 80
 Rey, R. 12
 Rilke, R.M. 149, 158
 Rosenthal, A. 77, 79, 81, 84, 88, 118
 Roths Schuh, K.E. 55
 Russow, L.-M. 93
 Ryle, G. 13, 54

 Sade, D.A.F. de 128
 Sarasin, P. 44
 Sartre, J.-P. 52, 58, 71f., 87, 94, 231,
 234, 237f., 242, 253

- Sauerbruch, F. 32, 40, 42
 Scarry, E. 23, 29, 33, 35ff., 45ff., 65,
 123, 125, 130, 140ff., 158f., 176,
 193f., 199f., 202f., 210f., 230ff.,
 252
 Schaible, H.G. 16, 28
 Scheerer, E. 58,
 Scheler, M. 52, 72, 74, 129f., 216f.
 Schilder, P. 96f, 154, 218, 221, 224,
 228, 235, 245, 251
 Schipperges, H. 16, 21, 39
 Schmidt, J. 81,
 Schmidt, R.F. 16, 28, 54f.
 Schmitz, H. 12, 94, 118, 123
 Schopenhauer, A. 12, 34, 42, 189
 Schrag, C.O. 17f., 125, 170
 Schütz, A. 86
 Shklar, J.N. 149f.
 Sobchak, V. 223
 Sophokles 188
 Sofsky, W. 191
 Spinoza, B. de 135
 Starobinski, J. 135
 Staub, E. 192
 Stern, D. 83ff, 101, 116, 128, 153,
 160
 Stoller, S. 134
 Straus, E. 30, 74f., 105f., 117
 Ströker, E. 66, 82, 86, 92
 Stumpf, C. 132
 Suedfeld, P. 190
 Sylvester, D. 213
 Szasz, T.S. 127, 164, 181, 185

 Tanner, J. 44
 Taussig, M. 191, 202
 ten Bruggencate, G. 40
 Theunissen, M. 33
 Thorwald, J. 261
 Timerman, D. 201
 Timerman, J. 48, 201, 203, 211
 Todorov, T. 22
 Toellner, R. 127, 260
 Tolstoj, L.N. 149, 176

 Toombs, S.K. 238
 Trigg, R. 13
 Turner, V. 202
 Tu, W.-M. 227
 Tyma, S. 144

 Uexküll, T.v. 98, 247

 Valéry, P. 135, 160, 229
 Vetter, H. 14

 Waelhens, A. de 92, 94
 Waldenfels, B. 23, 33f., 75, 81ff., 95,
 97, 107, 109, 110ff., 117, 166, 171,
 216, 249f., 255
 Wall, P.D. 15ff., 35, 54ff., 61, 115,
 167, 182, 220, 261
 Wallon, H. 94
 Walzer, M. 142, 143
 Weisenberg, M. 207
 Weizsäcker, V.v. 14, 80, 122, 127,
 129, 143, 225
 Wendell, S. 23, 42, 130, 134, 143,
 171, 178, 184, 186, 187, 263
 Wenke, H. 32, 40, 42
 Wesiack, W. 98, 247
 Wicker, H.-R. 190, 201
 Wittgenstein, L. 13, 23, 36, 125, 142,
 162
 Wolf, C. 161f.
 Wundt, W. 59, 61f., 64, 67

 Xie, Z. 227

 Young, I.M. 100

 Zaner, R.M. 63, 87, 90
 Zborowski, M. 128
 Zuckerkandl, V. 136