


InterCultural Philosophy
Journal for Philosophy in its Cultural Context

Issue 1.2018

Special Issue of InterCultural Philosophy – Phenomenological
Anthropology, Psychiatry, and Psychotherapy in Theory and Practice

Content

Special Issue of InterCultural Philosophy – Phenomenological Anthropology, Psychiatry, and Psychotherapy in Theory and Practice

Daniel Vespermann, Christian Tewes, Thomas Fuchs 3

Über die Genese von Empathie als direkter Wahrnehmung fremdpsychischer Zustände. Ein Blick auf das Verhältnis von Simulation, Inferenz und direkte soziale Wahrnehmung

Philipp Schmidt 31

Der ‚Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit‘ in Phänomenologie und Psychopathologie

Martina Philippi 58

Depression and Psychosis- Perspectives on the Body, Enactivism, and Psychotherapy

Adrian Spremberg 83

„Glorieuse inutilité“ der phänomenologischen Psychiatrie? Ein Beitrag zur Therapie des sozialen Raums

Samuel Thoma 107

A Phenomenological Approach to Psychopathologies: An Embodied Proposal

Valeria Bizzari 132

Vulnerability in schizophrenia: a phenomenological anthropological approach

Leonor Irarrázaval 157

New Materialisms: Re-Thinking Humanity Within an Interdisciplinary Framework

Mónica Cano Abadía 168

John Gray: The Value of Silence in Therapy and What it Means to be Human

Matthew Edward Harris and Claire Elizabeth Harris 184

Book Review 195

Editorial

Special Issue of InterCultural Philosophy – Phenomenological Anthropology, Psychiatry, and Psychotherapy in Theory and Practice

Daniel Vespermann, Christian Tewes, Thomas Fuchs

When introducing a special issue, the topic of which is the relation between phenomenology and practice, some questions arise which may not easily be answered: Why “phenomenology” at all? What kind of “practice”? What possible relations are, in fact, conceivable between phenomenology and practice? Are we not confronted with a fundamental incompatibility when trying to discover a significant connection between a philosophical method and a “practice”, however we may define it? Or at least when these kinds of practices are essentially confined to a form of pre-reflective sense-making? What could be made of what is, at first sight, a blatant contradiction in terms?

In the following, and contrary to *prima facie* doubts, we hope to elucidate convincingly the adequacy of an entanglement between a certain sense of phenomenological research and forms of practice, be it scientific or clinical. By being tied back to its philosophical origins, this connection is to be sketched out on the one hand as a particular and qualified instance of the “regional ontology”, to use Husserl’s terms, of a phenomenological psychology.¹ On the other hand, this connection also appears as a contemporary understanding of Husserl’s method-

1 The notion of “phenomenological psychology” is, first of all, an umbrella term, assembling the various phenomenological approaches to psychological topics in general, but it can also function as an approach in its own terms, a “regional ontology” in Husserl’s words, which focusses on the subjective character of mental phenomena but does not dwell on the transcendental foundation of notions like the “world”, “time” etc., see Husserl 2003.

ological last turn: the desideratum of a “science of the lifeworld” (Husserl 2003). Both an “embodied” phenomenological psychology circumscribing the “eidetic laws” of mental life and the constitutive, pre-reflective dimension of the “contingencies” of the lifeworld can be revealed as intrinsically intertwined in certain contemporary domains of research.

The endeavor to delineate a fruitful relation between phenomenology and diverse forms of practice does not immediately appear promising, at least when considering the recent history of philosophy.² Admittedly, there were always phenomenological philosophers throughout the glory days of certain philosophical approaches: Analytic philosophy and all its transformations, critical theory (of a *stricto sensu* Frankfurtian kind), or (post-)structuralism, to give but a few examples. Nevertheless, it should not be too far-fetched to diagnose an increasing tendency of a (certainly rather involuntary) self-historicization³ as well as institutional marginalization⁴ and thus a discursive withdrawal⁵ of phenomenological research, beginning in the post-war period and encompassing the more hermeneu-

2 Indeed, there are not only the rather contingent reasons of a discipline’s historical imponderabilia, but also systematic reservations according to the conceptualization of the *explanandum* “practice” in the so-called “practice theory” which is predominantly influenced by Bourdieu 2012. The conceptual-genealogical and systematic affinity between phenomenology and practice theory is investigated in a recent issue of the journal *Phänomenologische Forschungen* (Bedorf & Gerlek 2017).

3 What certainly can and should be understood as a bold claim but which seems not to be entirely eccentric (see for example the historical and methodological considerations by Waldenfels 2011) and, of course, which does not implicate a complete conceptual or foundationalist stalemate.

4 Specific statistical data hardly exist, but the intuitive ratio of professorships which nowadays dedicate themselves to methods subsumable under the family resemblance term “analytic philosophy” to professorships which are identifiable as “phenomenological” should be telling, at least regarding Anglo-American and Continental European universities.

5 Which might, of course, be a matter of interpretation and also a consequence of a changing academic public sphere likewise resulting from an increasing professionalization of academic philosophy, but the mutual interference of phenomenological research and other disciplines or the involvement with non-foundational issues is comparatively hard to detect in many phenomenological authors, mainly working in the second half of the 20th century, exceptions, of course, notwithstanding (for example Waldenfels 2000; Merleau-Ponty, in fact, died in 1961, but hardly can be included here).

tical or existentialist approaches^{6,7} Even if this impression turns out to commit an anachronistic fallacy, there seems to have been an inclination to concentrate increasingly on purely theoretical and conceptual issues, an inclination which began approximately in the 1960s. Since, for example, Merleau-Ponty's extensive reception of the psychological findings of his day or Karl Jaspers's earlier and much more direct engagement with clinical (but also political) practice, the phenomenological claim of "going back to the things/phenomena themselves" thus became more prone to interpretation than should have been necessary intuitively.

That is, to be clear, not to dispute the legitimacy of the philosophical aspirations (and accomplishments, if this can count as a parameter of philosophy in general) of phenomenological research in examining purely conceptual and foundational problems. Furthermore this "diagnosis" does not entail any premature conception of what philosophy in general has to accomplish, even less the cheap critique that philosophy is of no use unless its practitioners are able to demonstrate the immediate surplus value of their research.

Decisive in this context is, however, that there has been a nearly complete neglect⁸ of approaching the thoroughly *holistic* project of a "science of the life-

6 Phenomenology seems especially prone to invite reductio-like methodological compartmentalizations in the course of which the actual existence, if not the possibility, of a substantive meaning of the term "phenomenology" comes into question (see, for example, Sparrow 2014). A fact which, assumingly, could easily be traced back to the initial Husserlian willingness to permanently question and transform the methodological and conceptual foundations of the phenomenological program. However, the possibility of a sufficient robust family resemblance between the general outlook of Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre etc., is to be affirmed in this context and, moreover, refers to a sociological and institutional fact testified by the existence of several pertinent companions and handbooks (for example Luft & Overgaard 2012; Zahavi 2012) which, presumably, is the best real definition one can get for a philosophical school.

7 The overall withdrawal of phenomenological approaches from the philosophical landscape in general and the interface of phenomenological theory and other scientific disciplines might, to a certain extent, be attributed to a radicalizing critique of the supposedly "essentialist" elements of (Husserlian) phenomenology. This historical perspective certainly complicates the possible role of the lifeworld as a mediational concept between the reflective endeavor of phenomenology and pre-reflective practices. Nevertheless, this complication does not preclude that the inherent historicity and contingency of the lifeworldly structures can be suitably integrated in a science of the lifeworld, all the more when there is a genuine complementarity to the regional eidetics of phenomenological psychology.

8 There are, to certain extent, exceptions, which deal with the lifeworld in a comprehensive sense, particular Schütz & Luckmann 1979-1984. You can find also comparable projects which aim to elucidate the foundational structures pertaining to the lifeworld (for example Blumenberg 2010; Brand 1971; Sommer 1989), but these are, and that is the claim here, not "holistic" in the sense emphasized in this editorial.

world”⁹. This project means engaging, to a sufficient extent, with the pre-conditions, workings and also the results of the empirical sciences.¹⁰ Thus, it tries to evaluate and mediate the respective explanatory and constitutional weight of regional eidetics and the historic and cultural malleability of pre-reflective practices (and, consequently, also their psychological as well as physiological conditions as they are the subject of various disciplines). Certainly, this methodological dependency of a “holistic science of the lifeworld” on the empirical sciences could easily be misunderstood and, of course, has to be qualified: This relationship does not inevitably result in a reversal and, therefore, denial of the genuine phenomenological explanatory order, but rather consists in grasping adequately those scientific results which are able to bring forth a deepened phenomenological understanding of the subject as intertwined with the lifeworld. This would include similarly reflecting on the respective theoretical premises or experimental procedures leading to these results. Such a critical alignment to the empirical sciences, then, undoubtedly has to be understood as a challenge for an overly apodictic interpretation of the transcendental status of phenomenology. However, this does not necessarily lead us to give up the aspiration to develop a regional eidetics of a phenomenological psychology which can provide descriptions of necessary experiential structures delineating empirical research. To be sure, this possibility to refine and also to revise phenomenological constitutional relations does not entail any commitment to the existence or non-existence of apodictic

9 The foundational status of this methodological research project and its mediating function between a transcendental eidetics and the facticity of embodied individuals is clearly articulated in Luft 2005. Held’s (2010, 2012) double-sided project of a disambiguation of the “political world” and the “natural lifeworld” also accounts for the specific foundational potential of a comprehensive approach to the lifeworld. The actual importance of factual or empirical elements for such a research program is doubted by Sowa 2010.

10 Which does not at all mean sacrificing a, rightly understood, transcendental ambition or making phenomenology the “handmaiden of the sciences” but to come to terms with the “natural”, situated and thus empirical conditions of consciousness, respectively the concrete and at the same time constitutive conditions of the “phenomena themselves”. How this actually plays out and if this is actually possible, figures more or less explicitly in the question of how to naturalize phenomenology, whose answerability itself testifies to the intricate relationship of the transcendental and empirical perspectives, see, i.a., Carel & Mecheam 2013; Petitot et al. 1999; Reynolds 2017. Approaches which aim to merge these perspectives are exemplified in Varela and Shear 1999; Depraz, Varela & Vermersch 2003.

eidetic relations, in a strict ontological sense.

All the more, given the specific discursive development, viz. isolation, of phenomenology outlined above, it could come as something of a surprise that there has been a recent reemergence of phenomenologists claiming the legitimate contemporaneity of their approaches, having no worse stakes in debates about topics in metaphysics, ontology (for example Keiling 2015; Schnell 2015; Tengelyi 2014), or the philosophy of mind (see Dahlstrom, Elpidorou & Hopp 2015; Kriegel & Williford 2006; Smith & Thomasson 2005) than their reductionist naturalistic or self-proclaimed “realistic” opponents (see, i.a., Brassier 2007; Ferraris 2014, 2015; Meillassoux 2006, on metaphysics; Metzinger 2003; Churchland 1986; Dennett 1991, on the self and “folk psychology”).

The pertinent observation, however, may be that the relevance of phenomenological approaches and their motives also reappears in the context of impasses in empirical research proper: the cognitive sciences,¹¹ robotics,¹² psychopathology,¹³ social sciences,¹⁴ or (evolutionary as well as cultural) anthropology,¹⁵ in the broadest sense of the term. In these disciplines’ cutting-edge domains of research, the conceptual resources of phenomenology are drawn on heavily, even if often implicitly.¹⁶ In all these areas one can see a blockage by what may be called a “blindness for the transcendental”¹⁷, a neglect of the clarification and foundation of theoretical and conceptual premises.

A methodological explication could, in turn, elicit reflection on the operative

11 See, i.a., Gallagher 2005; Hutchins 1995; Noë 2004; Varela, Thompson, & Rosch 1991; for an overview see Fingerhut, Hufendiek & Wild 2013; Schmicking & Gallagher 2009.

12 See Brooks 1999; Dreyfus 1972; Rohde 2010; Suzuki, Floreano & Di Paolo 2005.

13 For example, Fuchs 2000, 2017a; Parnas et al. 2005; Ratcliffe 2008, 2014; Sass et al. 2017; Stanghellini 2004, 2016.

14 For example, Hitzler, Reichertz & Schröer 1999; Honer 2011; Knoblauch 1995; Mensch 2009; O’Neill 1985/2004; Rosa 2016.

15 See, i.a., Deacon 2011; Zlatev 2016; resp. Csordas 1990; Desjarlais 1992; Durt, Fuchs & Tewes 2017; Ingold 2000; Laughlin & Throop 2009; Lock 2015; Ram 2015.

16 Therefore, it is not the case that in all these scientific domains all of a sudden phenomenological scrutiny was discovered as an indispensable requirement for taking research further. Rather, a certain “disappearance of the explananda” yielded in each case a return to experiential phenomena which, of course, resembled the phenomenological (re-)focusing on the immediate workings of consciousness.

17 See Husserl’s (2012, p. 286) corresponding diagnosis.

definitions and ontological presuppositions of what could count as a “naturalistic method”.¹⁸ Also discernible is a desideratum of doing justice to an analytic and explanatory dimension, which is not restricted to an abstract notion of “consciousness” or “qualia” (which is, regarding robotics or AI-research, of course a different story), but which conceives the first-person perspective as necessarily related to an activity of embodied¹⁹ and often participatory sense-making (Fuchs & De Jaegher 2009).

However, the absorption of phenomenological issues is at best an indication of a science of the lifeworld. In fact, the aforementioned double hindrance of an institutional withdrawal combined with discursive isolation and a strengthened focus on intratheoretical debates about the pre-reflective dimensions of consciousness threatens to render dubious the “worldliness”²⁰ of at least some phenomenological traditions.²¹ Fur-

18 This certainly has to be relativized in regard to each of the mentioned scientific disciplines. Those disciplines like the cognitive sciences or psychopathology which have been, and in many ways still are, dominated by representationalist, namely, neurobiological, paradigms display different and often more explicit methodological conflicts than the social sciences which are *ab initio* not quite as endangered by the reductive seduction to cross “consciousness” or even an emphatic conception of “practice”, “culture” etc. out of their theories.

19 The close relationship between the so-called “4e-Cognition”-approaches (embodied, embedded, enacted, and extended) and phenomenology (but, in fact, even between these different approaches themselves) is not as frictionless as might be expected when considering the importance of the “lived body” for phenomenology. The issues of “(anti-)representationalism”, “(strong) embodiment”, or “(extended) functionalism” are some examples proving the interdisciplinary descent of this (heterogeneous) paradigm: for example, a radical enactivist critique of mental content represents Hutto & Myin 2012; the challenge to determine the coupling between an “extended” and an “embodied mind” already looms large in Clark & Chalmers 1998.

20 There are, of course, some affinities between the Husserlian “lifeworld” and the notion of “worldliness” in the sense of its original conceptualization as an “existential” of Dasein by Heidegger (2006, §§ 14-18). Nevertheless it is hard to defy the impression that a philosophical lineage which draws heavily on the Heideggerian concept of the “event” at the same time avails itself quite selectively of the further implicated conceptual structures (for an overview of the reception see Rölli 2004). To the extent that sense-making is conceptually conditioned by this kind of “thinking of the event” the correlation to “worldliness” becomes rather vague. The productive instantiation of “worldliness” as an analytic tool for understanding forms of practice, in this case medical practice, is to be found in Svenaeus 2000. Loidolt (2018), however, points to the ethical underdetermination and a neglect of the vulnerability of “worldliness” compared to the homonymous notion in Hannah Arendt’s work.

21 There is also a divergent semantic undercurrent of “sense”(-making) in phenomenological philosophy which emphasizes “sense” as a basic unit of consciousness and which is intrinsically related to a much more foundational project and, furthermore, rather orthogonal to approaches conceiving of “sense-making” as an activity of the lived body. This debate is mainly but not exclusively (for example, Gondek, Klass & Tengelyi 2011) confined to a certain strand

thermore, it is clearly suggestive of an unbridgeable gap between phenomenology and the practical sphere of the lifeworld. Yet, the everlasting and unavoidable demand for methodological reflection in the empirical sciences should not be underestimated and might reveal the possibility of a more systematic coupling of phenomenology and empirical research. Despite a recent, and at least implicit, meta-theoretical caution in several disciplines,²² they might benefit from a suitably implemented and systematized²³ process like phenomenological reduction.

Nevertheless, this requirement certainly has to be distinguished from a direct linkage respectively transformation of phenomenological research (in)to a holistic science of the lifeworld. Hence, these methodological shortcomings cannot be conceptualized as a potential shortcut to the viability of, or even to actual attempts of this scientific project either. However, it seems plausible to discern at least a transitive relation as follows: The successful implementation of phenomenological reflection on methodological and theoretical presuppositions in certain fields²⁴ of empirical research amounts, *cum grano salis*, to the implicit operationalization of phenomenological concepts. Those disciplines, in turn,

of the French phenomenological tradition (i.a. Marion 2004; Richir 2000; for an overview see Gondek & Tengelyi 2011). This kind of elaboration on the pre-reflective dimension of sense-making hardly seems to be fruitful for interdisciplinary research, at least not without a considerable amount of conceptual clarification; an argument to the contrary is to be seen in Gozé et al. 2017.

22 This is exemplified in the aforementioned disciplines' appropriation of phenomenological or at least phenomenologically inspired concepts, which is, of course, not the same as implementing a phenomenological reflection on paradigmatic notions or methods. However, to what extent interdisciplinary and phenomenologically inspired research actually can warrant an integrative account and not merely a cluster of loosely connected disciplines is a matter of debate, see Kotchoubey et al. 2016.

23 To what extent the core ingredients of the phenomenological method are "systematized" or systematizable at all is, of course, far from evident, but there is at least a more refined and more encompassing reflection on central concepts or types of explanations to be expected than under the working conditions of "normal science" (Kuhn 1970) which obviously reigns, despite (or precisely because of?) all claims to interdisciplinarity. Marbach (2009), for instance, proposes a formalization of phenomenological methods in order to demonstrate the viability of a science of "first-person consciousness".

24 This restriction of scope does not dispute the universal applicability of a phenomenological philosophy of science but rather aims to prescify the meaning of "empirical research" relevant for a deepening of our understanding of the constitutive dimensions of lifeworldly practices. Although it would go too far (and is probably a hopeless undertaking) to elaborate criteria for what counts as "relevant" here, the "lifeworld", however, circumscribes phenomena which at least "emerge" from subpersonal processes, and whereby, thus, the possible import of a "phenomenological physics" or "chemistry" is questionable. That it is, nevertheless, relatively difficult to balance the risks of resorting to hidden explanatory reductionisms may become clear when trying to integrate, for example, the findings of the neurosciences or evolutionary psychology into an anthropological theory which adheres to a reality of lived experience beyond epiphenomenality.

which incorporate insights directly or indirectly attesting to their phenomenological antecedent are, broadly speaking, concerned with analyzing the intertwining of mental phenomena and (especially but not exclusively) pre-reflective interaction, viz.: the physiological, psychological or socio-cultural conditions of embodied sense-making. By probing and proving the fruitfulness of (implicitly) phenomenological concepts, the regional eidetic endeavor of a phenomenological psychology provides the guiding conceptualizations. The possible correlation of these concepts to the pre-reflective entanglement with the contingencies of a comprehensive lifeworld is then to be elucidated. This, subsequently, raises the question of the extent to which these presupposed experiential structures are themselves subject to revision by the examined processes and practices, thus posing the challenge of how to “reintegrate” experiences and outcomes of domains such as cognitive psychology into phenomenological theorizing itself. Thus, we are perpetually confronted with the task of how to conceive of the holistic relation between the claims to (regional) necessity by phenomenological eidetics and the historicity of pre-reflective sense-making emphasized by a science of the lifeworld.²⁵

Indeed, a relationship between phenomenological theory and the pre-reflective practices, conceived in such a way and being “complicated” in multiple and complex ways, need not be an obstacle for fertile research.²⁶ The theoretical possibilities just mentioned are, in fact, already realized,

25 This kind of mutual determination need not necessarily result in a methodological inconsistency since the findings of specific scientific disciplines do not call phenomenological ambition as such into question. Moreover, this inherent revisability of the phenomenological method seems to be projected by Husserl as early as the *Logical Investigations*, where he introduced the notion of “zig-zag” (“Zickzack”) as a metaphor for the phenomenological logic of research (2013, p. 18). By taking this notion up again in the *Crisis*, he ties this methodological maxim to a historic dimension mediated by his (then) important conception of the lifeworld. That this does not lead necessarily to a postmodern relativism but can, by tying the “zig-zag” to the lived body, serve itself as sophisticated foundational structure, is shown, for example, by Lotz 2007; Mensch 2000; Taipale 2014 – albeit with different emphases. The possibility of unifying the genuine plasticity of the lifeworld with the initial transcendental eidetics via an inherent teleology is suggested by Aldea 2016.

26 Depraz (2012) being one of the rare examples which takes the challenge of uncovering the potentials of phenomenological conceptions for practice *tout court* seriously. See also Max van Manen’s (2014) overview of the possible impact of the phenomenological method on the human sciences.

which is most notably exemplified by the increasingly recognized fruitfulness of phenomenological approaches in psychiatry and psychotherapy, but also in anthropology in a more general sense.²⁷ Precisely these disciplines, which are themselves concerned with the examination of established lifeworldly practices as well as the breakdown and reestablishment of the daily forms of practical coping, demonstrate phenomenology's potential for investigating the multifactorial complexity of the pre-reflective genesis of lived experience.

To what extent, then, does this relationship of mutual challenges in the fields of psychiatry, psychotherapy and anthropology constitute a particularly fruitful area of research for phenomenological approaches? In other words: What are the conceptual constellations and "experimental situations"²⁸ which turn the aforementioned "intricate hiatus" between the eidetic leaning of phenomenological theory and the contingencies of the lifeworld now into a rather more fruitful resource? The pivotal starting point could be the fact that the question of the relationship between consciousness and the body emerges nowhere else in such an incisive way. What saves this claim from being a mere reproduction of the old Cartesian dualistic confrontation should be clear by the refined concepts put to work: "consciousness", or "subjectivity", refers in a substantial sense to a first-personal phenomenal consciousness which is more than the notorious qualia and should be understood as a structured lived experience. The body, too, is conceptualized as always and simultaneously precariously embedded in a surrounding environment and, thus, eludes a purely mechanistic and rigorously individualistic investigation. This means that the question of the causal and constitutive relationship between affective, conative, and cognitive phenomena and bodily dispositions and expressions nowhere else seems more a matter of a detailed, multifactorial, and contextual analysis. On the one hand, phenomenology's inherent methodical multiperspectivity and its judgment-suspending cautiousness are deployed. On the other, the theoretical perspective of a science of consciousness is provided

27 This is particularly obvious when "anthropology" is understood as transcending the traditional demarcation of biological and cultural anthropology exemplified in the concept of an "evolutionary cultural anthropology". The latter is at the same time the (inter-)disciplinary focus of the research project "Embodiment as a Paradigm of an Evolutionary Cultural Anthropology" at Heidelberg University.

28 A notion borrowed, and slightly semantically inflected, from Rheinberger 1997.

with a “natural” connection to a genetic perspective on experiences, deeply entrenched in the concrete conditions of a (analytically as well as empirically) circumscribed environment.

Even in the much more theoretical field of phenomenological anthropology – from a phenomenological perspective this being, in a sense, an “impeded” tradition²⁹ – one can find the necessity of conceptualizing the connection between a first-personal approach to subjective experiences and a physiological constitution of humans that conditions exactly this subjectivity. On the one hand, the phenomenological notion of a “lived body” and its intercorporeal embeddedness offers a conceptual solution to circumvent the threat of a Cartesian dualism and a resource to conceptualize the interplay of the peculiarities of human physiology and its corresponding subjectivity (Fuchs 2018). On the other, when pursuing the leading question of anthropology – “What is the human being?” – and *equally* doing justice to its physical dimension, one has to consider the role of the *concrete* and thus “worldly” body, if one wants to avoid the pitfalls of an equally metaphysically burdened reductionism.

Not least, contemporary research in evolutionary biology (for example, Donald 2002; Laland, Odling-Smee & Feldman 2000; Richerson & Boyd 2005), as well as cognitive archeology (see Malafouris 2013) points not only to the dimension of time but also, with an hitherto unobservable emphasis, to the dimension of space. The human body thus comes to the fore as a type of body, which has developed in time as well as through

29 The first self-proclaimed work of phenomenological anthropology, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (2010) by Max Scheler, might be regarded as a starting point of the Philosophical Anthropology (with capital letters). However, and disregarding the controversial question of whether this is really a “tradition” or even a unitary philosophical “school”, subsequent references to its phenomenological origins have been rather implicit or incidental (see the main works of Gehlen 2016; Jonas 1973; Plessner 1975; see also Fischer (2008) for a positive answer). Hans Blumenberg’s project by the same name never (and this is perhaps symptomatic of the approach) arrived at its final form, see, i.a., his *Beschreibung des Menschen* (2014). Schnell (2011) revives insights from Blumenberg for his own project of a phenomenological anthropology. Bimbenet (2011) also, albeit in a more direct manner confronting the empirical sciences and thus displaying some methodological affinities with the initial Philosophical Anthropology, develops a genuine phenomenological anthropology, notably influenced by Merleau-Ponty.

being embedded in an environment (*Umwelt*³⁰).

Since phenomenology is also concerned with the genetic development of subjective experience within the pre-reflective lifeworld, it can also contribute to the question of how the specificity of the human being³¹ is crucially shaped by its phylo- and ontogenetic engagement with its environment. Similarly, this focus on the “embodied and extended” nature of the human being departs significantly from former definitions, which exclusively correlated this specificity to higher cognitive phenomena such as language, reason etc. The prospect of anchoring the former *differentiae specifica*e of “human nature” via a genuine embodied consciousness in an interactional “niche construction” (see the examples from evolutionary biology above) opens a way to overcome the multiple dualisms and reductionisms pervading anthropological research up to today (see Etzelmüller & Tewes 2016). Granted, a consistent implementation of phenomenological conceptions in such research should also imply an investigation of the plasticity and limits of these very conceptions. However, this should not be seen as a loss of foundational rigor. Rather, it should demonstrate the methodological sincerity and explanatory accuracy built-in to the phenomenological method itself.

In a similar vein, phenomenology can also contribute fruitfully to the more clinically oriented disciplines, namely psychology, psychiatry and psychotherapy.³² These disciplines analyze, differentiate, and develop techniques in treating mental disorders so as to reestablish sense-making and practical coping in the lifeworld³³, and thus seek to diminish psychological strain. In spite of the over-

30 This notion is originally to be found in Uexküll 1921.

31 This is not a claim to any kind of essentialist definition of the human being, which now, supposedly, could have good reasons to strive for its credibility by coming through the backdoor of a reconciliation of contemporary biology with a sophisticated transcendental phenomenology. The actual status and intertwinement of human’s specificity and its culturally diverse “instantiations” is far from clear from the perspective of a phenomenological anthropology.

32 Actually, the influence of phenomenological methods on psychiatry has been palpable much longer than a complementary interest of phenomenology in psychiatric or psychological research can reasonably be assumed; for an overview on the impact of phenomenology on psychiatry until the rise of the neurobiological hegemony see Fuchs 2017a; see also the extensive overview by Spiegelberg 1972.

33 This characterization is, admittedly, not uncontroversial, at least considered from a historical perspective. A well-known study of the conceptual development and institutional treatment of mental disorders is Foucault’s *Folie et déraison* (1961), which, albeit itself controversial regarding the selection of empirical data, nevertheless points to possible sociopsychiatric reservations aiming at the validity of the de

whelming preponderance of neurobiological and cognitivist paradigms,³⁴ the conviction persists that the term “psychology” does not refer to the *logos* of epiphenomenal qualia, which are ultimately reducible to physiological mechanisms, but has to deal with a genuine subjectivity that is effective in the world.³⁵ This strong sense of an undeniable subjectivity is at the same time anchored to a body, albeit a body “infused” with consciousness.

When a patient suffers from a mental disorder he is not able to orientate and “sense”³⁶ him- or herself appropriately and pre-reflectively in his or her lifeworld. His or her disorder does not manifest itself primarily in a certain dysregulation of neuronal activities (which can, of course, play an important restricting role), but he or she has difficulties in coordinating his or her experiences and in managing the daily routine the way a “healthy”³⁷ person does. Since the patient’s experiences are based on a pre-reflective and reflexive (sometimes “hyperreflexive”, see Fuchs 2011) engagement with his or her environment as well as with other subjects, the disturbed experiential dimensions have to be considered as mediated by an experiencing, or “lived” body. Hence, phenomenology proves to be a fruitful exploratory framework because it provides the tools needed to investigate these disturbances of experience without presupposing any

facto normative force of the lifeworld. The possibility to signify a difference between functional and dysfunctional adaptations to the lifeworld seems at least to be operative in the background of Rosa’s *Resonanz* (2016). Waldenfels (1985) has pointed to the necessity of differentiating the several normative dimensions of the lifeworld which is at the same time “productive” and “reproductive”.

34 For a comprehensive overview and the relation of this methodological development to the progress in neuroscientific methods, particularly techniques of neuroimaging, see Fuchs 2017b.

35 That perspectives formerly belonging to a rather exclusively phenomenological methodology now pervade, in different guises, the philosophy of psychiatry in general, and insofar as it engages with and recognizes a “value-based practice”, is to be seen in Fulford et al. 2013.

36 This being the attempt of a neutral choice of words which itself is a symptom of the highly controversial debate about the exact sense of the basic self- and other-relation which has to be admitted in order to justify the appropriate phenomenological analysis of mental disorders in contrast to mentalistic (prominently Fodor 1975) or narrativistic (for example, Velleman 2005) paradigms.

37 “What constitutes a mental illness?” is certainly a question not answerable in this context, but, indeed, shines through in the contribution by Samuel Thoma to this issue. Of course, no normative judgement is intended by speaking of “healthy” persons in contrast to persons with mental disorders.

theoretical assumptions which could distort the attempt to elucidate the patient's embodied being-in-the-world.

Aiming at both, namely elucidating the eidetic structures of psychological phenomena as well as their dependence on embodied interactions within the life-world, phenomenology may constitute an experiential refinement of psychiatric and psychotherapeutic practice. Thus, the notions of "vulnerability", "interaffectivity", or "sensus communis", to give but a few examples, which occupy central roles in some of the following contributions, exemplify the fundamental dependency of mental health on the intersubjective and social environment. These three notions, furthermore, express the explanatory indispensability and, indeed, primacy of taking into account the fragility of the subject's pre-reflective relations to the world and to others. The phenomenological psychologists' ambition to explore the eidetic structures of experience should, therefore, be combined with an analysis of the contingencies and precariousness of human existence.

This promising relationship between the eidetic aspects of phenomenological theory and the practical sphere as it is instantiated in the disciplines of anthropology, psychiatry and psychotherapy, was the motive for a workshop on the topic "Phenomenological Anthropology, Psychiatry, and Psychotherapy in Theory and Practice", which was held on the 5th of April, 2017, in Heidelberg. Organized by the "Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Anthropologie, Psychiatrie und Psychotherapie" (DGAP), it gave early-stage researchers the opportunity to present and discuss their research projects. The topics can roughly be ordered along a dramaturgical frame, beginning with conceptual or methodological issues, followed by questions of concrete, especially therapeutic implementations and, finally, ending with two research proposals that illuminated more basic existential conditions of mental disorders.

The first contribution by Philipp Schmidt, "Über die Genese von Empathie als direkter Wahrnehmung fremdpsychischer Zustände" ("On the Genesis of Empathy as Direct Perception of Other Minds"), tries to disentangle the current debate about social cognition, particularly, empathy, and suggests a more differentiated approach in explaining the phenomenal quality of empathic mental states.

Phrased differently: What are the conditions for the specific “What-it’s-likeness” of empathy? After delineating the discursive landscape with the relevant theoretical options of the Theory-Theory, Simulation Theory, and Direct Social Perception, he lays out the broadly phenomenological premises of the following argument. He then sets out to defend the claim that an explanation of the empathic mental states’ phenomenal content by way of Direct Social Perception is sometimes not sufficient; rather, inferential and simulative processes have to be considered as indispensable preconditions. To illuminate this claim, he develops a fictive case study, in the course of which a genetic, instead of a purely static-descriptive approach becomes the guiding analytic perspective. This genetic perspective on social perception, however, Schmidt points out, cannot so readily lead to a final decision about the primordially of a certain form of social perception, although there are strong reasons to deny the possibility of a foundation of Direct Social Perception on inferential or simulative processes.

The following contribution by Martina Philippi, “Der ‘Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit’ in Phänomenologie und Psychopathologie” (“The ‘Loss of Natural Self-Evidence’ in Phenomenology and Psychopathology”), proposes that the topic of “self-evidence” claims a central, albeit perpetually challenging position in Husserl’s works and that this re-evaluation enables us to disclose an, at first sight, unlikely relationship to Wolfgang Blankenburg’s *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit* (1971) (*Loss of Natural Self-evidence*). Both the phenomenologist and the psychiatrist, have to deal with the same issue, self-evidence, albeit approaching it from opposing angles: The phenomenologist has to examine, due to his or her scientific ambitions, the realm of experiences, to suspend that which is self-evident, without doubt, in the “natural attitude”, whereas the psychiatrist has to understand how the patient’s evident loss of self-evidence can be compensated, how a feeling of self-evident integration with his or her lifeworld can be reestablished. After analyzing Husserl’s persistent struggles with the possibility of conducting concrete phenomenological exam-

inations, the foundational, methodological, and persuasive difficulties regarding the lifeworld's peculiarities, Philippi goes on to elaborate on phenomenology's potential for refining psychopathological and psychotherapeutic (self-)reflection in terms of the fundamental role of self-evidence. Thus, the Husserlian struggles with the relationship between explication and self-evidence rather disclose a viable opportunity for the psychiatrist to foster a heightened, anthropological sensibility in the encounter with the patient: The "loss of natural self-evidence" is not straightforwardly a mental disorder, but first of all the result of a genuine human possibility, which should be reflected on in the therapeutic setting. On the other hand, psychopathological phenomena can serve as refinement and "explication" of the necessary individual ingredients of the phenomenological *epoché*, exemplifying the human finitude also operative in a phenomenological, supposedly ideal subject. The phenomenologist, like the patient, thus has to admit the fragility of the self-evidential character of the lifeworld. This necessitates attention to the underlying contingency and precariousness of daily, lifeworldly sense-making by the phenomenologist as well as the psychiatrist.

The subsequent contribution by Adrian Spremberg, "Depression and Psychosis – Perspectives on the Body, Enactivism, and Psychotherapy", also points to the fruitfulness of a revised and refined understanding of mental disorders, namely schizophrenia and depression, as being constitutively embedded in a multifactorial describable environment. These factors are roughly subsumed under the headings of "subjective experience", "the body/organism" and "the world". Spremberg traces the functional interconnectivity of these factors back to the initial phenomenological theory of the "lived body" and its "natural anchorage" in an environment, which manifests itself in the situational "plasticity" of the subject's behavior. An enactivist framework seems to appropriate these fundamental insights by asserting, in a similar vein, an intricate relationship of subjective, bodily, and worldly parameters. However, when it comes to analyzing the constitution of mental phenomena, this framework strives to differentiate in an increasingly fine-grained way what factors (or disturbances thereof) are at play, and to what extent, in the emergence and maintenance of mental disorders. Spremberg demonstrates this in the cases of the disturbed sense of self in

schizophrenia and the intertwining of cognitive and affective factors in the impaired sense of agency during depression. He concludes with the prospect of how this enactivist framework could be implemented in psychotherapy. Thus, the ambition to do justice to an integral approach of understanding the patient's disorder as being situated in his or her lifeworld could be supported by specific therapeutic treatments, which concentrate particularly on the body and movement abilities, with the intention of reestablishing the patient's "situational fluidity".

Combining the programmatic question of how phenomenology can be of any immediate use for the psychiatric practice with the investigation of what shape such an instantiation could take, Samuel Thoma, in his contribution "Glorieuse inutilité' der phänomenologischen Psychiatrie? Ein Beitrag zur Therapie des sozialen Raumes" ("Glorieuse inutilité' of Phenomenological Psychiatry? A Contribution to the Therapy of the Social Space"), discusses the possibilities of phenomenologically inspired therapy of the social space. After sketching the rather antagonistic relationship between phenomenological psychopathology and social psychiatry (particularly in an ideological sense), Thoma introduces and elucidates the concept of the "sensus communis" which, following his approach, functions as a refinement of the notion of "common sense", stemming from Stanghellini (2004). He presents a tripartite analytical structure of the *sensus communis*, differentiated along the degree of implicitness or pre-reflective internalization of "interactional dispositions", which serves as the framework designed to investigate modes of "insanity" ("Verrücktheit").³⁸ These modes are relative to types respectively parts of social space, which are themselves always spaces affording a different kind of participation. How this intertwining of (social) spatiality and psychological deviation manifests itself is then exemplified by schizophrenic patients who

38 The hidden ambiguity of the German word "verrückt"/"Verrücktheit", unfortunately, does not have an adequate English counterpart: neither "mad", "insane", "crazy", nor "lunatic", and so on, capture the very literal sense of "verrückt". The meaning exploited here, refers to a "displacement", or a "shifting", a "ver-rücken" (maybe "dis-moving"), such that the German term exhibits an etymological relation to the semantic field of spatiality.

experience a collapsing of socio-spatial borders, often caused by a fundamental shift in the social landscape and resulting in an “interactional crisis”. A therapeutic intervention seems to be delineated by a “socio-spatial niche construction”, exhibited by the patients themselves. The patients thereby try to regulate the interactional complexities of the diverse social spaces in a way not necessarily to be interpreted as defective but rather to be seen as disclosing an adaptive capability of reestablishing “resonance”, a technique of “positive withdrawal”. Therapeutic frameworks now could, for example, try to facilitate this kind of “self-induced” re-adaptation by building onto the concept of a “space of acquaintance” (“Bekanntschaftsraum”). Due to its inherent participatory volatility, a “space of acquaintance” makes it possible to practice the balancing between the respective ways (public or private) of social interaction. This, Thoma concludes, indicates how phenomenological-anthropological concepts can inform social psychiatry in a “useful” way and, at the same time, are enriched by considering the far-reaching social embeddedness of supposedly purely mental phenomena.

Valeria Bizzari shows in her following contribution, “A Phenomenological Approach to Psychopathologies: An Embodied Proposal”, how psychopathological research and therapeutic applications can profit from understanding the constitutive bodily dimension of intersubjective processes. Bizzari also points to the several shortcomings of the orthodox approaches in theorizing about intersubjectivity, namely Theory Theory and Simulation Theory. She emphasizes how phenomenological concepts can elucidate what occurs in the different ways of intersubjective encounters more holistically, thus claiming that corporeality has an irreducible explanatory function. She continues to elaborate the explanatory need of this basic dimension of corporeality by means of the phenomena of “disembodiment” or “analytic perception” in schizophrenia and by examining the significance of the different levels of intersubjectivity in autism-spectrum disorder. These different layers of intersubjective capabilities, as suggested by developmental psychological evidences, have to be understood as being dependent on more basic affective and thus intercorporeal processes. Building on this phenomenologically inspired conception of the fundamental role of intercorporeality, Bizzari presents a phenomenological interview which is to assess the “capacity of taking

another's point of view" and which in the case of an 18 year old male with Asperger's syndrome seems to prove the centrality of a pre-reflective corporeal dimension. Concluding, and following from the explicated, bodily perspective on autism-spectrum disorder, she proposes an extension of the otherwise already adequately "phenomenological" D.I.R.-model (Green-span & Wieder 1998) with the complementary factor of embodiment ("E", thus D.I.R.E.), resulting in a strengthened attention to therapeutic forms which focus on body awareness and movement.

Finally, Leonor Irarrázaval outlines in her contribution, "Vulnerability in Schizophrenia: A Phenomenological Anthropological Approach", a proposal for a fruitful diagnostic and, particularly, psychotherapeutic implementation of a decisively anthropological approach which centers around the notion of "vulnerability". Irarrázaval strengthens its genuine anthropological dimension, seeing it as a necessary disposition of all human beings. She elaborates on three distinct types of symptoms which accompany severe cases of schizophrenia ("de-personalization", "de-synchronization", and "de-contextualization") and shows the extent to which these amount to a disorder of coping with intersubjective encounters, thus exposing the reliance of personal experience on a fundamental vulnerability. Doing justice to this anthropological condition in the psychotherapeutic setting would result in considering the patient's biography as a personal history of meaningful engagement with his or her life situations. This dialogical reflection, then, should foster the patient's self-understanding as a responsible agent, defying the "passifying" experiences of being diagnosed as mentally ill.

We hope to have indicated that the contributions to this special issue may exemplify future perspectives on the link between phenomenology and practice in the domains of anthropology, psychiatry, and psychotherapy. They attempt to form this link by taking into account both empirically informed investigation of the engagement of embodied subjects with their lifeworld and the bracketing of any premature theoretical assumptions. A

science of the lifeworld, understood in this holistic manner, may prove the most promising when the philosophical scrutiny of eidetic analyses has to deal with the factual sense-making processes of enworlded lived bodies.

Bibliography

Aldea, A. S. 2016. "Making Sense of Husserl's Notion of Teleology: Normativity, Reason, Progress, and Phenomenology as 'Critique from Within'" in *Hegel Bulletin* 38 (1), pp. 104-128.

Bedorf, T. and S. Gerlek, eds. 2017. *Phänomenologie und Praxistheorie*. Special Issue of *Phänomenologische Forschungen* 2017-2. Hamburg: Meiner.

Bimbenet, E. 2011. *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard.

Blankenburg, W. 1971. *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart: Enke.

Blumenberg, H. 2010. *Theorie der Lebenswelt*. Edited by M. Sommer. Berlin: Suhrkamp.

Blumenberg, H. 2014. *Beschreibung des Menschen*. Edited by M. Sommer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, P. 2012. *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Translated by C. Pialoux. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brassier, R. 2007. *Nihil Unbound*. New York: Palgrave Macmillan.

Brooks, R. A. 1999. *Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI*. Cambridge, MA: MIT Press.

Carel, H. and D. Meacham, eds. 2013. *Phenomenology and Naturalism. Examining the Relationship between Human Experience and Nature*. Special Issue of *Royal Institute of Philosophy Supplement* 72. Cambridge: Cambridge University Press.

Churchland, P. S. 1986. *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the*

Mind-Brain. Cambridge, MA: MIT Press.

Clark, A. and D. J. Chalmers. 1998. “The Extended Mind” in *Analysis* 58 (1), pp. 7-19.

Csordas, T. J. 1990. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology” in *Ethos* 18 (1), pp. 5-47.

Dahlstrom, D. O., Elpidorou, A., and W. Hopp, eds. 2015. *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches*. London: Routledge.

Deacon, T. 2011. *Incomplete Nature. How Mind Emerges from Matter*. New York: W. W. Norton & Company.

Desjarlais, R. 1992. *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Co.

Depraz, N. 2012. *Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung*. Freiburg: Alber.

Depraz, N., Varela, F. J., and P. Vermersch. 2003. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.

Donald, M. 2002. *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness*. New York: W. W. Norton & Company.

Dreyfus, H. L. 1972. *What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper & Row.

Durt, C., Fuchs, T., and C. Tewes, eds. 2017. *Embodiment, Enaction, and Culture. Investigating the Constitution of the Shared World*. Cambridge, MA: MIT Press.

Etzelmüller, G. and C. Tewes, eds. 2016. *Embodiment in Evolution an*

Culture. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ferraris, M. 2014. *Introduction to New Realism*. London: Bloomsbury.

Ferraris, M. 2015. "Transcendental Realism" in *The Monist* 98 (2), pp. 215-232.

Fingerhut, J., Hufendiek, R., and M. Wild, eds. 2013. *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fischer, J. 2008. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Alber.

Fodor, J. A. 1975. *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Foucault, M. 1961. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Librairie Plon.

Fuchs, T. 2000. *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*. Darmstadt: Steinkopff.

Fuchs, T. 2011. "The Psychopathology of Hyperreflexivity" in *Journal of Speculative Philosophy* 24, pp. 239-255.

Fuchs, T. 2017a. "Psychologie und Psychiatrie" in Luft, S. and M. Wehrle, eds. *Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 341-347). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

Fuchs, T. 2017b. "Zwischen Psyche und Gehirn. Zur Standortbestimmung der Psychiatrie" in *Der Nervenarzt* 88 (5), pp. 520-528.

Fuchs, T. 2018. *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Fuchs, T. and H. De Jaegher. 2009. "Enactive Intersubjectivity. Participatory Sense-making and Mutual Incorporation" in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (4), pp. 465-486.

Fulford, K. W. M., Davies, M., Gipps, R. G. T., Graham, G., Sadler, J. Z., Stanghellini, G., and T. Thornton, eds. 2013. *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press.

Gallagher, S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Gehlen, A. 2016. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Edited by K.-S. Rehberg. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Gondek, H.-D., Klass, T. N., and L. Tengelyi, eds. 2011. *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München/Paderborn: Wilhelm Fink.

Gondek, H.-D. and L. Tengelyi. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gozé, T., Grohmann, T., Naudin, J., and M. Cermolacce. 2017. “New Insight into Affectivity in Schizophrenia: from the Phenomenology of Marc Richir” in *Psychopathology* 50 (6), pp. 401-407.

Greenspan, S. I. and S. Wieder. 1998. *The Child with Special Needs: Encouraging Intellectual and Emotional Growth*. Reading, MA: Perseus.

Heidegger, M. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Held, K. 2010. *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Held, K. 2012. *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Hitzler, R., Reichertz, J., and N. Schröer, eds. 1999. *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*. Konstanz: UVK.

Honer, A. 2011. *Kleine Leiblichkeiten. Erkundungen in Lebenswelten*. Wiesbaden: VS.

Husserl, E. 2003. *Phänomenologische Psychologie*. Edited by D. Lohmar. Hamburg: Meiner.

Husserl, E. 2012. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Edited, introduced and indexed by E. Ströker. Hamburg: Meiner.

Husserl, E. 2013. *Logische Untersuchungen*. Introduced and indexed by E. Ströker. Hamburg: Meiner.

Hutchins, E. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hutto, D. D. and E. Myin. 2012. *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*. Cambridge, MA: MIT Press.

Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. London: Routledge.

Jonas, H. 1973. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Keiling, T. 2015. *Seinsgeschichte und Phänomenologischer Realismus. Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Knoblauch, H. 1995. *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*. Berlin/New York: De Gruyter.

Kotchoubey, B., Tretter, F., Braun, H. A., Buchheim, T., Draguhn, A., Fuchs, T., Hasler, F., Hastedt, H., Hinterberger, T., Northoff, G., Rentschler, I., Schlem, S., Sellmaier, S., Tebartz van Elst, L., and W. Tschacher. 2016. "Methodological Problems on the Way to Integrative Human Neuroscience" in *Frontiers in Integrative Neuroscience* 10, Art. 41.

Kriegel, U. and K. Williford, eds. 2006. *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kuhn, T. S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd and enlarged edition. Chicago: Chicago University Press.

Laland, K. N., Odling-Smee, J., and M. W. Feldman. 2000. “Niche Construction, Biological Construction, Biological Evolution and Cultural Change” in *Behavioral and Brain Sciences* 23, pp. 131-175.

Laughlin, C. D. and C. J. Throop. 2009. “Husserlian Meditations and Anthropological Reflections: Towards a Cultural Neurophenomenology of Experience and Reality” in *Anthropology and Consciousness* 20 (2), pp. 130-170.

Lock, M. 2015. “Comprehending Embodiment in the Era of the Epigénome” in *Current Anthropology* 56 (2), pp. 151-177.

Loidolt, S. 2018. *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge.

Lotz, C. 2007. *From Affectivity to Subjectivity. Husserl’s Phenomenology Revisited*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Luft, S. 2005. “Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie” in *Phänomenologische Forschungen* 1, pp. 13-40.

Luft, S. and S. Overgaard, eds. 2012. *The Routledge Companion to Phenomenology*. London: Routledge.

Malafouris, L. 2013. *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*. Cambridge, MA: MIT Press.

Manen, M. v. 2014. *Phenomenology of Practice. Meaning-giving Methods in Phenomenological Writing and Research*. London: Routledge.

Marbach, E. 2009. “Towards a Formalism for Expressing Structures of Consciousness” in Schmicking, D. and S. Gallagher, eds. *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 57-81). Dordrecht: Springer.

Marion, J.-L. 2004. Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF.

Mensch, J. R. 2000. Postfoundational Phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment. Philadelphia, PA: Pennsylvania State University Press.

Mensch, J. R. 2009. *Embodiments: From the Body to Body Politic*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Metzinger, T. 2003. Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge, MA: MIT Press.

Meillassoux, Q. 2006. Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence. Paris: Seuil.

Noë, A. 2004. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press.

O'Neill, J. 1985/2004. *Five Bodies. Re-figuring Relationships*. London: SAGE Publications.

Parnas, J., Moeller, P., Kircher, T., Thalbitzer, J., Jansson, L., Handest, P., and D. Zahavi. 2005. "EASE: Examination of Anomalous Self-Experience" in *Psychopathology* 38, pp. 236-258.

Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B., and J.-M. Roy, eds. 1999. *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Plessner, H. 1975. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie. Berlin/New York: De Gruyter.

Ram, K. and C. Houston, eds. 2015. *Phenomenology in Anthropology. A Sense of Perspective*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Ratcliffe, M. 2008. Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality. Oxford: Oxford University Press.

Ratcliffe, M. 2014. *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.

Reynolds, J. 2017. *Phenomenology, Naturalism and Empirical Science. A Hybrid and Heretical Proposal*. London: Routledge.

Rheinberger, H.-J. 1997. *Towards a History of Epistemic Things: Synthesizing Proteins in the Test Tube*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Richerson, P.J. and R. Boyd. 2005. *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Richir, M. 2000. *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble: J. Millon.

Rohde, M. 2010. *Enaction, Embodiment, and Evolutionary Robotics. Simulation Models in the Study of Human Cognition*. Amsterdam: Atlantis Press.

Rölli, M., ed. 2004. *Ereignis auf Französisch – von Bergson bis Deleuze*. München: Fink.

Rosa, H. 2016. *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sass, L., Pienkos, E., Skodlar, B., Stanghellini, G., Fuchs, T., Parnas, J., and N. Jones. 2017. *EAW: Examination of Anomalous World Experience*. Special Issue of *Psychopathology* 50.

Scheler, M. 2010. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Following the 3rd revised edition in the *Collected Works*, vol. IX, edited by M. F. Frings. Bonn: Bouvier.

Schmicking, D. and S. Gallagher, eds. 2009. *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer.

Schnell, A. 2011. *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Schnell, A. 2015. *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schütz, A. and T. Luckmann. 1979-1984. *Strukturen der Lebenswelt*. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith, D. W. and A. Thomasson, eds. 2005. *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Sommer, M. 1989. *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sowa, R. 2010. "Husserls Idee einer nicht-empirischen Wissenschaft von der Lebenswelt" in *Husserl Studies* 26 (1), pp. 49-66.
- Sparrow, T. 2014. *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Spiegelberg, H. 1972. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Stanghellini, G. 2004. *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies: The Psychopathology of Common Sense*. Oxford: Oxford University Press.
- Stanghellini, G. 2016. *Lost in Dialogue. Anthropology, Psychopathology, and Care*. Oxford: Oxford University Press.
- Suzuki, M., Floreano D., and E. Di Paolo. 2005. "The Contributions of Active Body Movement to Visual Development in Evolutionary Robots" in *Neural Networks* 18 (5/6), pp. 657-666.
- Svenaesus, F. 2000. *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps towards a Philosophy of Medical Practice*. Dordrecht: Kluwer.
- Taipale, J. 2014. *Phenomenology and Embodiment: Husserl on the Constitution of Subjectivity*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Tengelyi, L. 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg: Alber.

Uexküll, J. v. 1921. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer.

Varela, F. J. and J. Shear, eds. 1999. *The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness*. London: Imprint Academic.

Varela, F. J., Thompson, E., and E. Rosch. 1991. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

Velleman, J. D. 2005. “The Self as Narrator” in Christman, J. and J. Anderson, eds. *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays* (pp. 56-76). Cambridge: Cambridge University Press.

Waldenfels, B. 1985. “Das Geregelte und das Ungebärdige. Funktionen und Grenzen institutioneller Regelungen” in B. Waldenfels. *In den Netzen der Lebenswelt* (pp. 79-93). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, B. 2000. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, B. 2011. “Radikalisierte Erfahrung” in Gondek, H.-D., Klass, T. N., and L. Tengeyi, eds. *Phänomenologie der Sinnereignisse* (pp. 19-36). München: Wilhelm Fink Verlag.

Zahavi, D. ed. 2012. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.

Zlatev, J. 2016. “Turning Back to Experience in Cognitive Linguistics via Phenomenology” in *Cognitive Linguistics* 27 (4), pp. 559-572.

Über die Genese von Empathie als direkter Wahrnehmung fremdpsychischer Zustände. Ein Blick auf das Verhältnis von Simulation, Inferenz und direkte soziale Wahrnehmung

Philipp Schmidt

Abstract: Der Beitrag thematisiert das Verhältnis von Simulation, Anwendung von theoretischem Hintergrundwissen, Inferenz, Interaktion und direkter sozialer Wahrnehmung im Kontext der Theorie der sozialen Kognition. Die vorgestellte fiktive Fallstudie soll zeigen, dass Erfahrungen möglich sind, die zwar statisch-phänomenologisch als direktes Fremdverstehen zu beschreiben sind, allerdings auf vorherigen Prozessen der Simulation, Anwendung von Wissen und Inferenz beruhen. Dabei wird argumentiert, dass diese mögliche Vorbedingung von direkter Wahrnehmung durch Simulation und Inferenz nicht die Ursprünglichkeitsthese von DSP, wonach Fremdwahrnehmung zumindest partiell ursprünglich direkt erfolgt, unterminiert. Vor diesem Hintergrund wird verdeutlicht, dass die statische Phänomenologie nicht ausreicht, um das phänomenale Wesen der Fremdwahrnehmung zu bestimmen, sondern dass eine genetisch-phänomenologische Untersuchung unabdingbar ist.

Keywords: Simulationstheorie; Theorie-Theorie-des-Geistes; Interaktionstheorie; Theorie der direkten sozialen Wahrnehmung; Phänomenologie des Fremdverstehens; statische und genetische Phänomenologie; Habitus

1. Einleitung: Schließen sich Simulation, Inferenz und direkte soziale Wahrnehmung gegenseitig aus?

Die Frage nach dem Bewusstsein, Verstehen oder Wissen von den psychischen Zuständen anderer Personen hat sich in den letzten Jahren – mit philosophischer und im weitesten Sinne kognitionswissenschaftlicher Beteiligung – als eigener interdisziplinärer Diskurs des sozialen Verstehens oder der sozialen Kognition etabliert. Hierbei lassen sich im Groben vier Ansätze unterscheiden, die sich im Laufe der Zeit als Gravitationszentren einer kaum zu überblickenden Anzahl hochdifferenzierter Theorien des Fremdverstehens herauskristallisiert haben.

Ansätzen aus dem Spektrum der Simulationstheorie (ST) liegt die Annahme zugrunde, dass Verstehen der psychischen Zustände anderer Personen in einer Simulation ihrer Gedanken, Überzeugungen und Gefühle besteht. Dieser Gruppe an Positionen ist gemeinsam, dass sie soziale Wahrnehmung durch ein Hineinversetzen in die Lage des Anderen und simulierendes Erschließen verstehen (vgl. z.B. Gallese u. Goldman 1998, Gordon u. Cruz 2003, Goldman 2005). Die Theorie-Theorie-des-Geistes (TT) geht davon aus, dass für die Zuschreibung und das Verstehen von psychischen Zuständen – der eigenen und denen der Anderen – spezifische Theorien des Geistes und psychischer Zustände zum Tragen kommen. Nach dieser Auffassung gleicht die Bestimmung psychischer Zustände der Auswahl einer Theorie mit der höchsten Erklärungskraft für einen in Frage stehenden Sachverhalt und basiert zu einem hohen Grade auf Schlussfolgerungen (vgl. z.B. Baron-Cohen 1995, Gopnik u. Wellman 1994, Leslie 1987). Dagegen betont die Theorie der direkten sozialen Perzeption (DSP), dass Fremdwahrnehmung unmittelbar und direkt erfolgt, d.h. dass der Bewusstseinszustand des Anderen bzw. der Andere als Anderer nicht inferenziell oder simulierend erschlossen wird (vgl. z.B. Zahavi 2011, 2014). Die Interaktionstheorie (IT) behauptet schließlich, dass Fremdwahrnehmung und Intersubjektivität auf ein ursprünglicheres

Moment der Interaktion mit anderen Personen zurückgeht (vgl. z.B. Gallagher u. Hutto 2007, Fuchs u. de Jaegher 2009, Fuchs 2014).

DSP und IT widersprechen sich nicht und werden häufig sogar im gleichen Atemzug genannt (Fuchs 2014, Gallagher 2001). Aufgrund des unproblematischen Verhältnisses von DSP und IT werde ich mich daher auf das Verhältnis von DSP und ST bzw. TT konzentrieren. Denn insbesondere die von phänomenologischen Autoren geprägte DSP wurde als Gegenentwurf zu ST und TT ins Feld geführt. In der Tat betonen diese Ansätze unterschiedliche Annahmen. Allerdings gibt es auch integrative Ansätze, die hervorheben, dass sich DSP einerseits und ST bzw. TT andererseits im Rahmen einer *komplexen* Theorie der sozialen Kognition nicht notwendig und absolut gegenseitig ausschließen müssen (vgl. Wiltshire et al. 2015).

Erstens bestehen nämlich verschiedene *Formen* des Fremdverstehens. Als Beispiel sei nur der Unterschied zwischen einem eher impliziten und einem expliziten Fremdverstehen genannt, wobei im ersten Fall in Kontrast zum zweiten keine Verbalisierung von propositionalem Wissen möglich ist, in dem sich ein „belief“ über den psychischen Zustand der anderen Person ausdrückt. Mit anderen Worten, im ersten Fall zeugt meine Verhaltensreaktion auf eine andere Person vielleicht von einem „belief“, der meinem Verhalten zugrunde liegt. Allerdings ist dieser belief nicht ohne weitere Reflexion auf die Situation, das eigene Erleben und Verhalten sowie das der anderen Person identifizierbar, d.h. der belief ist bewusstseinsmäßig nicht in völliger Klarheit präsent. Mein eigenes Erleben und Verhalten als Reaktion auf eine andere Person bezeugt also ein gewisses Verstehen der anderen Person. Die Form dieses impliziten Fremdverstehens ist qualitativ unterschiedlich zu einem expliziten Fremdverstehen, bei dem der auf die andere Person bezogene belief in foro interno ausgesprochen oder anderen Personen gegenüber kommuniziert werden kann.

Des Weiteren gibt es auch verschiedene *Evidenzgrade* in der Fremdwahrnehmung. Wenngleich ich bspw. tragende Elemente des psychischen Zustandes der anderen Person verstanden habe, etwa die Wut des Anderen, so erschließt mein Verstehen den psychischen Zustand des Anderen in seiner zeitlichen Individu-

alität und horizontalen bzw. kontextuellen Vielschichtigkeit nur partiell. Selbst wenn ich ein Wissen von der Wut meines Gegenübers besitze, ist sein aktueller Zustand deswegen noch nicht in erschöpfender Evidenz anschaulich. Fremdverstehen, wo es sich auf den Sinn und Gehalt des Fremdzustandes in seiner Konkretion bezieht, ist nicht binär-diskret strukturiert, sondern kontinuierlich. Lediglich in konzeptueller Abstraktion, wenn mit Fremdverstehen gemeint ist, ob überhaupt ein Verstehen der anderen Person *als Person* mit psychischen Zuständen vorliegt oder nicht, macht die Rede von einem Verständniskontinuum keinen Sinn.

Ein weiterer wichtiger zu berücksichtigender Aspekt ist der *bewusstseinsmäßige Charakter* des jeweiligen Aktes des Fremdverstehens. So kann bspw. das Fremdverstehen den Charakter einer Unmittelbarkeit haben, der dem entspricht, was DSP als direkte Wahrnehmung bezeichnet: Ich sehe die Scham in der Röte meines Gegenübers und muss nicht von der Röte im Gesicht auf eine zugrundeliegende Scham schließen. Die Gesichtsröte *ist* – wenngleich nicht sie allein – die Scham meines Gegenübers. Dem entsprechend ist auch die Erfahrung des Verständnisses der Scham des Anderen durch bewusstseinsmäßige „Direktheit“ charakterisiert. Die Direktheit ist somit nicht nur eine – metaphysische und epistemische – Eigenschaft des Verhältnisses zwischen meinem Wahrnehmungsprozess und dem Bewusstseinszustand meines Gegenübers. Sie ist selbst phänomenale Eigenschaft des Erlebnisses „Fremdwahrnehmung“.

Für die phänomenologisch geprägte DSP ist Letzteres der ausschlaggebende Grund dafür, von der Direktheit der Fremdwahrnehmung überhaupt zu sprechen: Weil sich im Wahrnehmungsakt „Ich sehe Xs Scham in der Röte seines Gesichts“ kein Akt des Schließens oder Simulierens findet, ja, weil es beim Sehen der Gesichtsröte keiner weiteren Investigation bedarf, sondern die Scham darin bereits präsent und direkt gegeben ist, ist es für die Phänomenologin evident, dass der Wahrnehmungsakt selbst – und nicht *bloß* seine bewusstseinsmäßige Beschaffenheit – als direkt zu bezeichnen ist.

Für die Vertreterin von ST und TT ist die phänomenale Beschaffenheit des Wahrnehmungsaktes dagegen nicht zwangsläufig ausreichend, um soziale Wahrnehmung als direkt zu deklarieren. Vielmehr könnte sie eingestehen, dass das Bewusstsein des Fremdverstehens zwar durch eine gewisse phänomenale Direktheit charakterisiert ist, aber gleichzeitig behaupten, dass sich dieser phänomenale Direktheitscharakter einer zugrundeliegenden Leistung von Simulations- oder Schlussfolgerungsprozessen verdankt. Für ST und TT gilt nicht die Annahme, dass die adäquate phänomenologische Deskription des Wahrnehmungsaktes dessen metaphysischen Charakter enthüllt. Der Streit zwischen DSP, ST und TT ist also im Kern nicht ein solcher bezüglich der Frage, inwieweit die Phänomenalität des Fremdwahrnehmungsaktes zutreffend beschrieben und erfasst ist. Er bezieht sich vielmehr darauf, wie die Erfahrung des sozialen Wahrnehmungsaktes konzeptuell-theoretisch zu fassen ist. Hierbei spielen dann allgemeine philosophische Aspekte eine größere Rolle, nämlich solche, welche die Weise betreffen, wie Bewusstsein und Phänomenalität sowie damit zusammenhängende metaphysische Fragen prinzipiell zu klären sind. Der Diskurs über den Charakter von Empathie wird also schnell zu einer methodologisch-metaphilosophischen und metaphysischen Diskussion.

In meinem Beitrag, in dem ich das Verhältnis von direkter sozialer Wahrnehmung, Simulation und Inferenz beleuchte, werde ich diese wichtige methodologische Diskussion ausklammern und mich ganz allein auf den erfahrungsmäßigen Charakter fokussieren. Das bedeutet: In der folgenden Betrachtung geht es nicht darum, final zwischen DSP, ST und TT und all ihren möglichen Versionen zu entscheiden. Vielmehr soll das *bewusstseinsmäßige* Verhältnis von direkter sozialer Wahrnehmung, Simulation und Inferenz untersucht werden. Etwaige unbewusste kognitive Prozesse bzw. neurokognitive Aktivitäten der Simulation und Inferenz fallen damit aus der Untersuchung heraus. Die Untersuchung ist voll und ganz eine phänomenologische. Dabei möchte ich behaupten, dass auch auf phänomenologischer Ebene das Verhältnis von Wahrnehmen, Simulieren und Schlussfolgern noch nicht ausreichend geklärt ist. Auch allein auf phänomenologischer bzw. erfahrungsmäßiger Ebene, so meine stärkere These, schließen sich direkte soziale Wahrnehmung, Simulation und Inferenz im Rahmen einer

Theorie der sozialen Kognition nicht aus.

Prinzipiell können hiermit mindestens zwei verschiedene Auffassungen verbunden sein.

(1) Zum einen lässt sich die These so fassen: Die phänomenologische DSP negiert die Leistung von Simulation und Inferenz nicht vollständig. In manchen Situationen bedarf es des simulierenden Hineinversetzens in die Lage des Anderen und ist auch die Anwendung von Hintergrundwissen erforderlich, um den Bewusstseinszustand einer anderen Person verstehen zu können. Dieser Umstand stellt allerdings in keiner Weise ein Problem für DSP dar, welche lediglich besagt, dass soziale Wahrnehmung *ursprünglich* direkt erfolgt. Damit ist gemeint, dass das grundlegende Verständnis der Bewusstseinszustände einer anderen Person als Bewusstseinszustände unmittelbar erfolgt. Nie sehe ich zunächst einen bloßen Körper, den ich dann in einem zweiten Schritt durch Simulation und Inferenz als fühlend-bewussten Leib interpretiere: Dass es sich um einen Leib einer anderen Person mit Bewusstseinszuständen handelt, nehme ich unmittelbar wahr. Für die weitere und nähere Bestimmung dieses Bewusstseinszustandes können aber Simulation und Inferenz unerlässlich sein. Nicht nur ist diese Auffassung für DSP unproblematisch, es ist auch davon auszugehen, dass die Mehrzahl der Vertreterinnen von DSP diese Bedeutung der Simulation und Inferenz für Fremdverstehen zugestehen. Aus meiner Perspektive ist es kaum bestreitbar, dass Simulation und Inferenz dazu beitragen, das Erleben einer anderen Person besser zu verstehen.

(2) Zum anderen lässt sich die These aber auch folgendermaßen verstehen: Obwohl ein gegebener Akt sozialer Wahrnehmung in phänomenologischer Reflexion als direkt zu beschreiben ist, könnte es sein, dass ihm Akte der Simulation und Inferenz als Bedingung der Möglichkeit vorangegangen sind. Das bedeutet, dass zwar der phänomenale Charakter des aktuellen sozialen Wahrnehmungsaktes durch Direktheit gekennzeichnet ist, er aber auch gerade in seiner Direktheit nur möglich ist, weil zuvor

Akte der Simulation und Inferenz erfolgreich waren. Mit anderen Worten, die phänomenale Direktheit der Fremdwahrnehmung verdankt sich früheren Bewusstseinsleistungen, die im unmittelbaren Erleben des Fremdverstehens nicht mehr als Aktkomponenten aufscheinen, sondern sich erst in der nachträglichen Reflexion als vorausgesetzt herauskristallisieren.

Während also mit (1) lediglich behauptet wird, dass es Akte der sozialen Wahrnehmung gibt, in denen Leistungen der Simulation, Inferenz und direkten Wahrnehmung zusammenkommen müssen, um einen hohen Grad an Fremdverstehen zu erreichen, ist die These von (2) stärker und potenziell problematisch für DSP. Denn (2) besagt, dass es gerade auch Akte direkter sozialer Wahrnehmung geben könnte, die auf Simulation und Inferenz fußen. Und wenn das stimmt, könnte das folgende Argument aufgerufen werden: Die phänomenologisch beschreibbare Direktheit des aktuellen Aktes der sozialen Wahrnehmung sagt noch nichts über das vollständige Wesen von sozialer Wahrnehmung aus. Und weiter: Die bewusstseinsmäßige Direktheit *selbst* könnte sich als sekundär zu Prozessen der Simulation und Inferenz erweisen. Phänomenale Direktheit in der Fremdwahrnehmung wäre demnach durch Simulation und Inferenz bedingt. Das würde letztlich DSP im Sinne von (1) unterminieren.

In meinem Beitrag lege ich das Augenmerk auf (2) und behandle hierbei drei Fragen:

(a) *Wie ließe sich aufzeigen, dass (2) möglich ist, d.h. dass die phänomenale Direktheit eines gegebenen Aktes sozialer Wahrnehmung auf der Leistung von Simulation und Inferenz basiert?* Hierzu werde ich eine fiktive Fallstudie präsentieren, die verdeutlichen soll, inwieweit (2) möglich ist (Abschnitt 3 und 4).

(b) *Welche Konsequenz für DSP hat der Umstand, dass – gesetzt die vorliegende Analyse ist zutreffend – Simulation und Inferenz Akten der direkten sozialen Wahrnehmung vorangehen können?* Hier werde ich argumentieren, dass dieser Umstand die Ursprünglichkeitsthese von DSP, d.h. die Annahme, dass die Wahrnehmung des Bewusstseinsaktes einer anderen Person als ein solcher primär direkt erfolgt, unangetastet lässt. Obwohl ich die Annahme vertrete, dass phänomenale Direkt-

heit *im Einzelfall* – im Sinne von (2) – durchaus durch vorhergehende Simulation und Inferenz bedingt sein kann, werde ich argumentieren, dass ein gewisser Anteil an Direktheit nicht auf Simulation und Inferenz reduzierbar ist. Ich lehne also den eben formulierten potenziellen Einwand der sekundären phänomenalen Direktheit in seiner uneingeschränkten Formulierung ab (Abschnitt 5).

(c) *Reicht die statisch-phänomenologische Beschreibung, d.h. die phänomenologische Deskription des aktuellen Zustandes, aus, um das Wesen der sozialen Wahrnehmung aufzuweisen?* Hier werde ich argumentieren, dass eine genetisch-phänomenologische Betrachtung für die Bestimmung des Wesens sozialer Wahrnehmungsakte unerlässlich ist (Abschnitt 6).

2. Grundannahmen: Die Frage nach der Genesis von Bewusstseinsakten und Erleben

Bevor diesen Fragen nachgegangen wird, lege ich zunächst einige Grundannahmen dar, die bei der Untersuchung zum Tragen kommen. Der zentrale methodologische Fokus des Vorhabens wurde bereits benannt: Von den verschiedenen Ebenen, die im Rahmen von Theorien der sozialen Kognition zur Erklärung herangezogen werden, konzentriere ich mich allein auf die Erfahrungsebene bzw. erlebtes Bewusstsein. Erklärungen auf subpersonalem Level, etwa neurokognitive und neurophysiologische Theorien, bleiben ausgeklammert. Mit sozialer Wahrnehmung, Simulation und Inferenz sind hier somit stets bewusstseinsmäßige Akte und Prozesse gemeint – anders als es in einer Vielzahl von ST und TT der Fall ist.

Von der phänomenologischen Tradition, die sich klassischerweise der Analyse von Bewusstsein – seinen Akten und seinen intentionalen Gegenständen – verschrieben hat, sind die folgenden Konzepte für meine

Untersuchung bedeutsam.

Statisch-phänomenologischer und genetisch-phänomenologischer Ansatz: Wenngleich die statisch-phänomenologische Deskription von Erfahrungen aus erstpersonaler Perspektive durchaus Einzug in die für die Theorie der Fremdwahrnehmung relevante kognitionswissenschaftliche und psychologische – insbesondere die psychopathologische und psychotherapeutische – Forschung gehalten hat, ist der genetische Ansatz von Husserl (vgl. z.B. de Palma 2015, Sousa 2014) weniger bekannt. Ihm liegt nicht nur der Gedanke zugrunde, dass Bewusstsein prozesshaften Charakter hat und also zeitlich strukturiert ist, sondern auch, dass allem Bewusstsein früheres Bewusstsein vorausgeht, durch welches es strukturell bestimmt wird. Das Vorausgehen von früherem Bewusstsein als Bedingung meines aktuellen Bewusstseins ist sowohl *zeitlich* als auch (phänomeno-)logisch zu verstehen. Zum einen bestimmt früheres Bewusstsein als Vergangenheit den temporalen Horizont meiner gegenwärtigen Erlebnisse. Zum anderen setzen höhere Bewusstseinschichten niedrigere konstitutiv voraus. So ist z.B. die bewusstseinsmäßige Konstitution einer zeitlich ausgedehnten „Objektivität“ genetisch früher als die Konstitution eines „raumzeitlichen Dinges“ und sind die Empfindungen, die zeitlich in Synthese gebracht werden, strukturell der Konstitution dessen, was ich als Realität wahrnehme, vorausgehend.

Nicht immer bedeutet das logische Vorausgehen auch ein zeitliches: Es ist *nicht* so, dass erst das Konstrukt „Gegenstand überhaupt“ konstituiert und dieses allgemeine gerüsthafte phänomenale Gebilde dann kraft einer individualisierenden Metamorphose in ein konkretes raumzeitliches Objekt verwandelt würde. Aber die bewusstseinsmäßigen Leistungen, die für die Konstitution eines Gegenstandes überhaupt notwendig sind, z.B. der synthetische Zusammenhalt unterschiedlicher Empfindungen, sind in der Wahrnehmung eines Dinges vorausgesetzt.

In manchen Fällen ist es allerdings so, dass Bewusstseinsleistungen und Erlebnisse dem aktuellen Erfahrungsvollzug nicht nur „logisch“, sondern auch zeitlich voranstehen. Gewisse Erfahrungen sind nur vor dem Hintergrund früherer möglich, so wird etwa das Spielen der *Mondscheinsonate* nur durch viele Übungsstunden am Klavier möglich. Auch das „Vom-Blatt-Lesen“ der Noten oder das

unmittelbare Verstehen der Bildsprache eines Gemäldes der Renaissance verdanken sich zeitlich ausgedehnter Lernprozesse, die als erfahrungsermöglichende Bewusstseinsgeschichte des aktuellen Erlebens fungieren. Ein wichtiger Begriff in diesem Kontext ist „Habitualisierung“ (vgl. Moran 2011). Bewusste Entscheidungen, leibliches Verhalten und Einstellungen, wiederholte Wahrnehmungen, Reflexion und Durchdenken von Sachverhalten usw. können sich habitualisieren und automatisieren. Beim Erlernen des Klavierspielens muss ich anfangs vielleicht noch bewusst die einzelnen Finger bewegen und es bedarf einer konzentrierten kognitiven Überwachung. Nach ausreichend Übung und Habitualisierung aber haben sich meine kinästhetischen Fähigkeiten verbessert und die Erfahrung gestaltet sich, obwohl das gleiche Stück gespielt wird, völlig anders.

Evidenzgrade des Fremdverstehens: Wie bereits oben angemerkt, liegt Fremdwahrnehmen im Allgemeinen nicht bloß entweder vor oder nicht, sondern bewegt sich auf einem Kontinuum. An dieser Stelle sei noch betont, dass ich in diesem Rahmen zwar ein solches Kontinuum annehme, eine Charakterisierung und Analyse aber weder etwaiger unterschiedlicher Stufen auf diesem noch des maximalen Grades der Evidenz hier erfolgen kann. Husserl hat auf der Basis der Wahrnehmungsanalyse (zunächst vom raumzeitlichen Gegenstand) die „adäquate Evidenz“ (Husserl 1976, §138) als Ideal der Erkenntnis benannt (vgl. Himanka 2005), d.h. die Evidenz, in der der Gegenstand in all seinen Aspekten erschöpfend erfasst ist, und die Husserl auch als „regulative Idee“ bezeichnet (Husserl 1976, § 143). Es ist aber fraglich, ob dieses Evidenzideal ohne Weiteres auf die Fremdwahrnehmung übertragen werden kann. Zum einen würde sich durch die Erfassung des Fremdzustandes in seiner völligen Konkretion der Charakter der Fremdwahrnehmung als solcher aufheben. Zum anderen ist die Frage, ob die Rede von einer vollständigen Erfassung des Fremdzustandes nicht Gefahr läuft, das Phänomen des intersubjektiven Zwischen zu verkennen: ein Zwischen, in dem ich als Erkenntnissubjekt mit meinen persönlichen Eigenschaften und Wahrnehmungshorizonten notwendig mitgestalte, als was und wie eine andere Person zu erscheinen

vermag. Eine Theorie der Fremdwahrnehmung muss diesem Zwischen Rechnung tragen und es bedarf somit einer eigenen Betrachtung des Evidenzideals und seiner verschiedener Grade im speziellen Kontext der Fremdwahrnehmung. Für die vorliegende Analyse reicht hingegen die Minimalannahme, *dass* es unterschiedliche Evidenzgrade in Hinsicht auf Fremdwahrnehmung gibt.

Modi der Fremdwahrnehmung: Eine weitere Minimalannahme besteht darin, dass Empathie oder Fremdwahrnehmung als eigene Aktklasse anerkannt wird (vgl. Stein 1917, 10), der konkrete Akt aber nicht als losgelöst von anderen Akten betrachtet wird, insofern Empathie oder Fremdwahrnehmung stets mit vorstellenden, fühlenden, wollenden Akten gepaart auftritt. In diesem Sinne kann der konkrete Akt eher perzeptuellen, vorstellend-kognitiven oder fühlend-wollenden Charakter haben. Diese unterschiedlichen Modi scheinen sich – bislang noch nicht ausreichend differenziert – auch in der weitgehend synonymen Verwendung von *Fremdwahrnehmung*, *Fremdverstehen* und *Empathie* bzw. *Einfühlung* widerzuspiegeln. Auch scheint es der Fall zu sein, dass der konkrete Akt der Attribution des Fremdzustandes von der Art des psychischen Zustandes der anderen Person abhängt. Demgemäß rufen starke Emotionen der anderen Personen eher Empathie hervor, während die Handlungsmotive, die dem Verhalten des Anderen zugrunde liegen eher fremdverstanden werden (vgl. auch Schütz 1932, 20f.). Hier möchte ich noch an der synonymen Verwendung festhalten und lediglich darauf verweisen, dass es möglicherweise kein einheitliches phänomenales Wie der sozialen Kognition gibt und die Möglichkeit unterschiedlicher Modi des Fremdverstehens in Betracht zu ziehen ist.

Außerdem sind unterschiedliche *Ebenen* der Fremdwahrnehmung zu unterscheiden: z.B. den fremden Leib als animalisch-sensuellen Leib verstehen; Überzeugungen, Wünsche, Gefühle anhand des leiblichen Ausdrucks verstehen; die Handlungsmotive des Anderen verstehen usw. (vgl. Zahavi 2014, 137-141).

3. Eine fiktive Fallstudie: Simulation und Inferenz in der Genesis direkter sozialer Wahrnehmung

Die Fokussierung auf die Erklärungsebene des phänomenalen Bewusstseins und die in den vorgestellten Grundannahmen selbst hierbei noch wichtigen Differenzierungen – verschiedene Evidenzgrade, Modi und Ebenen – deuten die hohe Komplexität, welcher eine Theorie der sozialen Kognition gerecht werden muss, an. Dieser Komplexität werden die folgende fiktive Fallstudie und die darauf basierenden Argumente nicht umfassend gerecht werden können. Das Unterfangen ist bescheidener: Ziel ist es aufzuzeigen, dass es einen Akt A_{DSP} direkter sozialer Wahrnehmung geben kann, der sich genetisch auf Prozessen und Akten der Simulation und Inferenz aufbaut, ohne dass dies den phänomenalen Charakter der Direktheit von A_{DSP} beschädigt. Im Anschluss werden die Konsequenzen hieraus für die Ursprünglichkeitsthese von DSP erörtert.

In der Fallstudie treffen A und B, die sich ein Arbeitszimmer teilen, aufeinander: Nehmen wir an, A sitzt in seinem Büro und es kommt B, sein relativ neuer Kollege, in das geteilte Arbeitszimmer und ruft A – anders als sonst – nur ein kurzes „Hallo“ zu, während er an A vorbeigeht und sich mit ernster Miene auf seinem Platz niederlässt. A ist verwundert. Er *sieht* deutlich, dass es B nicht gutgeht, dass er nicht zufrieden, traurig und vielleicht auch wütend ist. Unmittelbar evident sind Distanziertheit und innerer Rückzug von B. A *sieht* das, weil B seit seinem Eintritt in die Firma stets für ein kurzes Gespräch zu haben war und er somit das aktuelle Verhalten von B als Ausdruck von Bs aktuellem psychischen Zustand und nicht seiner Person im Allgemeinen auffasst. Bereits an dieser Stelle scheinen „Wissen“ und „Theorie“ in dem Akt der Fremdwahrnehmung zur Geltung zu kommen, ohne dass dieser seinen direkten Charakter verliere. Es ist nämlich gerade der Kontrast zu vorherigen Erfahrungen mit B, der für A Bs leibliche Präsenz in ihrem So-Sein als Ausdruck eines korrespondierenden diskreten psychischen Zustandes überhaupt erst sali-

ent macht. Allerdings muss diese Form des Wissens noch nicht als konzeptuell gelten.

Nehmen wir nun weiter künstlich an, dass A und B zwar interagieren, A aber B nicht nach seinem Zustand direkt fragen kann. Für A ist der besondere Zustand von B als solcher evident und direkt gegeben. Allerdings erschließen sich ihm der volle Gehalt des Zustandes von B (Z_B) und die Gründe für Z_B nicht. Er versucht sich nun in B hineinzusetzen und stellt sich die Frage, wie es für B ist, in das Büro zu kommen. Und er fragt sich, ob er B vielleicht zu häufig in ein Gespräch verwickelt habe, was er sogleich im inneren Dialog verneint. Er simuliert das Hineinkommen in das Büro aus Bs Perspektive imaginierend und kann nichts finden, was aus seiner Sicht zu Z_B führen könnte. In den folgenden Tagen interagieren A und B wie gewohnt und es ist erst wieder an einem Dienstag, dass B erneut auf eine ähnliche Weise das Büro betritt. A ist wieder verwundert, allerdings in geringerem Ausmaße. Über andere Kollegen erfährt A nun, dass B jeden Dienstagmorgen ein Gespräch mit seinem direkten Vorgesetzten hat und dass dieser ihm bislang durchaus positive Rückmeldungen gegeben hat, gepaart mit einigen Verbesserungsvorschlägen für manche Tätigkeitsbereiche. A vermutet nun, dass B aufgrund dieser Gespräche anschließend sehr angespannt sei, ist sich aber der Möglichkeit bewusst, dass zufälligerweise jeden Dienstag ein weiteres Ereignis, das A nicht bekannt ist, für die Stimmung bei B sorgen könnte, wie z.B. ein jede Woche stattfindender Termin beim Arzt.

Nehmen wir weiter an, dass sich die Szene mehrere Male über einige Wochen und Monate wiederholt und A noch keine weiteren Informationen über den dienstäglichen Z_B erhalten hat. Würde man nun sagen können, dass A beim erneuten Eintreffen von B mit Z_B unmittelbar erkennt, dass bei B Z_B vorliegt? Im Vergleich zum ersten Dienstag, an dem A über Z_B verwundert war, liegt nun keine Verwunderung vor und A wird Z_B direkt sehen und als den üblichen Z_B am Dienstag identifizieren. Aber liegt ein volles Verstehen seitens A von Z_B vor? Diese Frage muss verneint werden, wenngleich ein gewisser Evidenzgrad nicht zu leugnen ist.

Man nehme an, A bekommt nun von Bs direktem Vorgesetzten mit, dass B

gewöhnlich mit voller Hoffnung in das Gespräch kommt, aber meistens nach seiner Rückmeldung, die zwar üblicherweise gut ausfällt, aber immer auch kritisch-konstruktive Anmerkungen umfasst, offensichtlich niedergeschlagen das Büro verlässt. Wenn A nun B erneut am Dienstag in seinem gewöhnlichen Z_B antrifft, so wird sich seine direkte Wahrnehmung von Z_B ändern. Denn, nun wird er nicht mehr die Möglichkeit, dass Z_B auf einen wöchentlichen Arzttermin zurückgeht, als gegeben auffassen. Dass also Z_B mit den Treffen des direkten Vorgesetzten zu tun haben muss, steht jetzt für A klarer und evidenter im Raum. Doch es handelt sich hierbei um mehr als Wissen bezüglich der Ursache für Z_B . Die seltsame distanzierte Angespanntheit von B (Z_B) wird nun anders aufgefasst, nämlich nicht mehr als mögliche Angst vorm Arzt oder physischen Schmerzen nach dem Arztbesuch. Vielmehr erscheint nun Z_B eventuell eher als Wut oder Unzufriedenheit. Ohne dass A aktiv darüber theoretische Überlegungen anstellen muss, verändert dieses Wissen die direkte Wahrnehmung von Z_B .

Erfährt nun A ferner über B, dass er sehr ambitioniert und perfektionistisch ist, so nimmt der Evidenzgrad der Wahrnehmung von Z_B seitens A weiter zu. Z_B steht jetzt noch stärker als Unzufriedenheit und Enttäuschung im Raum. Gleichzeitig kann A Z_B nicht nachvollziehen, obwohl er selbst zwar auch erfolgsorientiert ist, sich jedoch über Verbesserungsvorschläge, auch wenn sie eine gewisse Kritik implizieren, sehr freut. Es bleibt somit in der Wahrnehmung von Z_B bei A noch eine gewisse Unsicherheit darüber, worum es sich bei Z_B wirklich handelt. A versucht jetzt, B näher zu verstehen und sich mental besser in seine Lage zu versetzen. Vor dem Hintergrund der Informationen und der Wahrnehmung von Z_B erinnert er sich an seine Klavierlehrerin, die er mochte, aber auch fürchtete, weil sie sehr streng war und hohen Druck in ihm auslöste, da er ihr imponieren wollte. Nach der Übungsstunde hatte er sich oft angespannt, unzufrieden und ängstlich gefühlt. Während er darüber reflektiert, vollzieht sich eine Assoziation zwischen seinem erinnerten Gefühl und Z_B . Wenngleich er B darin nicht verstehen kann, dass er sich einen solch ho-

hen Druck bei seinem Vorgesetzten macht, kann er sich im übertragenen Sinn in B hineinversetzen und seinen psychischen Zustand simulierend nachempfinden. Es ist kraft dieser Simulation, dass Z_B am nächsten Dienstag von A mit noch höherem Evidenzgrad als hoher Leistungsdruck, Unzufriedenheit, Angespanntheit und Wut wahrgenommen werden kann.

Es sei nun angenommen, dass B für einige Monate nicht mehr Z_B nach den Gesprächen mit seinem Vorgesetzten aufweist und sich wie gewöhnlich verhält, was sich aber ändert, als er einen neuen Vorgesetzten bekommt. A sieht direkt, dass B nun wieder angespannt ist und sich hohen Leistungsdruck macht. Auch ist mittlerweile ein neuer Kollege C dazugekommen, der ebenfalls einen ähnlichen leiblichen Ausdruck zeigt, den A direkt als Anspannung, Angst und Leistungsdruck ($Z_{B=C}$) auffasst.

4. Das Verhältnis von Simulation, Inferenz und direkter sozialer Wahrnehmung

Was lässt sich aus diesem alltäglichen fiktiven Fall gewinnen? In Bezug auf das Verhältnis von Simulation, Inferenz und direkter sozialer Wahrnehmung lässt sich zunächst als Befund festhalten: Alle konkreten einzelnen Akte der sozialen Wahrnehmung sind durch eine gewisse Direktheit charakterisiert. Zu Anfang sieht A unmittelbar, dass es sich bei B um eine Person mit Bewusstseinszuständen handelt. A sieht auch direkt, dass B einen Bewusstseinszustand aufweist, der zum Teil in einer unangenehmen Aufregung besteht. Gleichzeitig ist für A der genaue Umstand und auch der vollständige phänomenale Charakter dieser Aufregung zunächst nicht klar. Der konkrete einzelne Akt ist also durch eine Offenheit charakterisiert: Z_B kann sich als Wut, Traurigkeit, Enttäuschung o.Ä. herausstellen. Mit anderen Worten, der Akt hat ein hohes Potenzial, seinen Evidenzgrad zu erhöhen. Diese Möglichkeit ist dem Akt phänomenal inhärent: A ist sich der Möglichkeiten der Wut, Traurigkeit, Enttäuschung etc. bewusst; wenn B A nun mitteilte, dass es sich um eine dieser Möglichkeiten handelt, so wäre A

jeweils nicht überrascht, wenngleich vor der Mitteilung Wut, Traurigkeit, Enttäuschung etc. jeweils als gleich wahrscheinlich erschienen.

Über diesen ersten Befund des Fallbeispiels hinaus lässt sich aber sagen: In der Regel treten die verschiedenen offenen Möglichkeiten in der Fremdwahrnehmung nicht mit gleicher Wahrscheinlichkeit nebeneinander. Vielmehr neigt sich die soziale Wahrnehmung in Richtung einer dieser Möglichkeiten.¹ Hierbei spielen dann Prozesse des Sich-hinein-Versetzens in die Lage des Anderen und des Schlussfolgerns auf der Basis von Hintergrundwissen eine Rolle.² Im Fallbeispiel veränderten der Prozess des Simulierens seitens A, wie es für B sein muss, in das gemeinsame Büro einzutreten und die zusätzlichen Informationen die Wahrnehmung von Z_B seitens A.

Diese erste Zwischenbilanz zeigt, dass das nicht-exklusive Verhältnis von direkter Wahrnehmung, Simulation und Inferenz im Sinne der obigen Auslegung (1) unproblematisch für die These der DSP ist. Während zwar Simulation und Inferenz durchaus Anteil am sozialen Wahrnehmungsakt haben können, ist im Fallbeispiel die direkte Wahrnehmung der Anker für den anfänglichen Akt sowie die auf $Z_{B1,2,3...}$ bezogenen späteren. Die Ursprünglichkeitsthese von DSP wird durch die Rolle, die der Simulation und Inferenz beigemessen wird, nicht angefochten.

Allerdings kündigte sich auch an, dass Hintergrundwissen – in Form einer präkonzeptuellen oder „vorthoretischen“ – Theorie Anteilen der direkten Wahrnehmung vorausliegen könnte. So fiel Z_B als eigener Bewusstseins-

1 Trotz dieser Tendenz ist es aber möglich, sich der verschiedenen Möglichkeiten ohne verführtes Urteil eingedenk zu bleiben und also die Auffassung des Bewusstseinszustandes des Anderen als diesen oder jenen zurückzuhalten. In dem vorliegenden Beispiel: A kann sich allein an das unmittelbar Evidente halten und den Bewusstseinszustand Z_B lediglich als Aufregung in Verbindung mit Wut ODER Traurigkeit ODER Enttäuschung etc. nehmen. Dies ist zwar möglich, verlangt aber in der Regel eine bewusste Haltung, die gerade der erwähnten Tendenz, sich einer Möglichkeit in der Auffassung zuzuneigen, entgegenwirkt.

2 Es ist davon auszugehen, dass es eine lange Liste möglicher psychologischer Einflussfaktoren auf die Tendenz gibt, einen Bewusstseinszustand einer anderen Person als p oder q aufzufassen. So ist auch festzuhalten, dass alle Eigenschaften der wahrnehmenden Person, wie z.B. Attributionsstile oder andere kognitive Schemata, hier vollständig ausgeklammert bleiben.

zustand A nur vor dem Hintergrund der bereits gemachten Erfahrung mit B auf. Hätte B Z_B bereits beim ersten Treffen gezeigt, so wäre die Wahrscheinlichkeit höher gewesen, dass A Z_B als persönliche Eigenschaft von B wahrgenommen hätte. Es ist der Kontrast zwischen den bisherigen Begegnungen mit B und jener zum Zeitpunkt von Z_B , der Z_B als diskreten Zustand erscheinen ließ. Die direkte Wahrnehmung von Z_B verdankt sich einem „Wissen“, dem Horizont der gemachten Erfahrung, welcher als solcher noch nicht konzeptuell und also theoretisch erfasst sein muss. Und doch wird hieran bereits deutlich, dass selbst der Anteil der direkten Wahrnehmung im sozialen Wahrnehmungsakt an bewusstmäßige Vorleistungen geknüpft ist, die möglicherweise den Charakter von Simulation und Inferenz im weiteren Sinne haben. Um das Verhältnis von Anteilen direkter Wahrnehmung, Simulation und Inferenz zu verstehen, reicht es daher nicht aus, zu zeigen, wie diese zusammen in den konkreten Gesamtakt der sozialen Wahrnehmung eingehen. Vielmehr muss aufgewiesen werden, welche Rolle direkte Wahrnehmung, Simulation und Inferenz jeweils *füreinander* spielen.

In der weiteren Betrachtung der fiktiven Fallstudie liegt das Augenmerk auf diesem Aspekt. Welche Bedeutung hat der Anteil der direkten Wahrnehmung für Simulation und Inferenz? Während der anfänglich beschriebene Akt des Fremdverstehens im Fallbeispiel sich zunächst lediglich auf Z_B mit seinem niedrigen Evidenzgrad bezog, motivierte der Anteil der unmittelbaren Evidenz von Z_B (es liegt ein spezifischer Zustand Z_B vor, der sich von vorherigen bekannten Bewusstseinszuständen abhebt) zusammen mit den ihm zu diesem Zeitpunkt inhärenten Möglichkeiten der weiteren Bestimmung (die in Z_B unmittelbar manifeste Aufregung könnte Wut, Trauer, Enttäuschung o.Ä. sein) Prozesse der Simulation und Exploration zur Erweiterung des Hintergrundwissen. Bei der Durchführung des simulierenden Hineinversetzens in die Lage des Anderen ist der direkt wahrnehmbare Anteil von Z_B leitend. Der Prozess des Hineinversetzens soll letztlich das unmittelbar evident Gegebene in Z_B weiter verständlich machen. Die Simulation soll also gerade jenen unbestimmten, aber noch bestimmbar Anteil an Z_B erschließen. Der Abgleich mit dem direkt Wahrnehmbaren bleibt dabei das Kriterium für den Erfolg der Simulation. Das Gleiche

gilt für die Exploration in Bezug auf weiteres Hintergrundwissen, das Z_B näher bestimmen und erklären könnte. Die Suche nach Informationen wird mit Blick auf das direkt Wahrnehmbare an Z_B getätigt. Informationen, die irrelevant für Z_B erscheinen, werden nicht erfragt und ausgeblendet. Der intentionale Fokus in der Exploration ist auf das direkt Wahrnehmbare an Z_B und seinen offenen bestimmbaren Aspekten gerichtet. Ohne eine Bezugnahme auf das direkt Wahrnehmbare in Verbund mit seinen offenen bestimmbaren Aspekten würden Simulation und Exploration ins Leere laufen. Die Güte der theoretischen Anwendung von Hintergrundwissen, die Inferenz, bemisst sich am direkt Wahrgenommenen qua Explanandum. Simulation und Inferenz tragen also nicht autonom zum Gesamttakt des Fremdverstehens bei, sondern bleiben stets an den Anteil der direkten sozialen Wahrnehmung rückgebunden.

Wie aber verhält es sich mit der Bedeutung von Prozessen der Simulation und Inferenz für den Anteil der direkten Wahrnehmung? Der weitere Verlauf des Fallbeispiels hat gezeigt, dass es möglich ist, dass sich erfolgreiche Prozesse der Simulation und Inferenz habitualisieren, dergestalt, dass sie in zukünftigen Akten der sozialen Wahrnehmung den direkten Anteil mit ermöglichen. A kann zu Ende unmittelbar Z_B bei B erkennen und nimmt ihn direkt als Angespanntheit, Angst und Leistungsdruck wahr. Zudem kann er den Zustand auch bei seinem neuen Kollegen C als solchen $Z_B = Z_C$ ausmachen. Die anfänglichen Prozesse der Simulation und Inferenz, die bei B nötig waren, sind bei C nicht mehr im selben Ausmaße nötig. Das Fremdverstehen hat hier unmittelbar einen höheren Evidenzgrad mit dem Charakter direkter sozialer Wahrnehmung.

Es ließe sich einwenden, dass in Bezug auf das erstmalige Auftreten von $Z_C (=Z_{C0})$ nicht derselbe Evidenzgrad vorliegt wie in Bezug auf Z_B zum genannten letzten Zeitpunkt ($= Z_{B\text{final}}$). Letzteres trifft zu, insofern bei C durchaus weitere Faktoren wirksam sein könnten, die bei Z_B keine Rolle spielten und bereits im Verlaufe des Kennenlernens von B ausgeschlossen wurden. Der entscheidende Vergleich erfolgt aber zwischen dem erstma-

ligen Auftreten von Z_B , d.h. Z_{B_0} , und dem erstmaligen Auftreten von Z_C , d.h. Z_{C_0} . Die Fremdwahrnehmung von Z_{C_0} weist einen höheren Evidenzgrad auf als Z_{B_0} , weshalb A nicht motiviert sein wird, in Bezug auf Z_{C_0} ähnliche Überlegungen anzustellen, wie es bei Z_{B_0} der Fall gewesen ist. Zu beachten ist, dass in jedem Akt der Fremdwahrnehmung stets die Möglichkeit gegeben ist, dass sich die soziale Wahrnehmung als falsch herausstellt – und dies unabhängig vom Evidenzgrad, der ihr anhaftet.

Wie aber kommt es, dass der Evidenzgrad in Bezug auf Z_{C_0} höher ist als bei Z_{B_0} ? Dies ist aber nur möglich, weil die vorherigen Prozesse der Simulation und Inferenz in Bezug auf B erfolgreich waren. Das Hineinversetzen in B im weiteren Sinne (eigene Angespanntheit im Rahmen des Klavierunterrichts) und die Verfügbarkeit über zusätzliche Informationen (Verlauf des Gesprächs zwischen B und seinem Vorgesetzten) veränderten den Blick von A auf B und Z_B . Nachdem Simulation und das zusätzlich Hintergrundwissen stimmig mit der bereits seit Anfang direkt wahrnehmbaren Anspannung und Aufregung von B waren, schrieben sich diese in den Wahrnehmungshorizont ein. Ihre Anteile – der Prozess der Simulation und das aktive Suchen von Hintergrundwissen sowie seine Anwendung in Schlussfolgerungen – müssen dann nicht mehr aktiv aufgerufen werden, sondern fungieren im direkten Wahrnehmungsprozess mit. Wenn A am Ende Z_B und Z_C direkt wahrnimmt, bedarf es keiner aktuellen Leistungen des Hineinversetzens oder aktiver Anwendungen von Hintergrundwissen. Ohne frühere Leistungen dieser Art jedoch wäre die aktuelle direkte Wahrnehmung nicht möglich.

Die Ergebnisse der Betrachtung der jeweiligen Bedeutung von direkter Wahrnehmung, Simulation und Inferenz füreinander entspricht der obigen Auffassung (2) der These des nicht-exklusiven Verhältnisses von direkter Wahrnehmung, Simulation und Inferenz. Nicht nur können Letztere ineinandergreifend zusammenkommen, um einen Gesamttakt der sozialen Wahrnehmung zu ermöglichen. Auch der Anteil der direkten Wahrnehmung am Gesamttakt kann bestimmt sein durch Simulation und Inferenz. Ferner lässt sich zusammenfassend sagen: Direkte Wahrnehmung, Simulation und Inferenz gehen nicht als jeweils fertige

Bestandstücke in die Konstitution des Gesamtaktes des Fremdverstehens ein, sondern sind miteinander verwoben.

5. Konsequenzen für die Ursprünglichkeitsthese von DSP

Was bedeutet das für die Ursprünglichkeitsthese der DSP? Stellt die Verflechtung von direkter Wahrnehmung, Simulation und Inferenz ein Problem für die Annahme, dass Fremdverstehen ursprünglich durch direkte Wahrnehmung anhebt, dar? Wenn es stimmt, dass der Anteil der direkten Wahrnehmung in *einem gegebenen* Akt des Fremdverstehens auf Simulation und Inferenz beruhen kann, könnte es dann nicht sein, dass nicht *jedes* Moment der direkten Wahrnehmung im Akt des Fremdverstehens letztlich auf vorausliegende Prozesse der Simulation und Inferenz zurückgeht? Es handelt sich hierbei um die zentrale Frage, die sich aus den angestellten Überlegungen und der Betrachtung des fiktiven Falls ergibt. Ihre Beantwortung kann hier auch nur vor dem Hintergrund der vorliegenden Analyse erfolgen. Offenkundig sind damit die Möglichkeiten der Argumentation begrenzt.

Ich möchte vor allem zwei Aspekte anführen, die bei der Beantwortung der Frage nach der Ursprünglichkeitsthese direkter Wahrnehmung (DSP) von Gewicht sind. Der erste bezieht sich auf die Verflechtung und dem Verhältnis der verschiedenen Momente im Lichte der vorliegenden Untersuchung. Der zweite bezieht sich auf das mögliche Primat einer dieser Momente, welches in zukünftigen Untersuchungen zu beleuchten ist. Vorgreifende Überlegungen, die sich aus der vorliegenden Untersuchung ergeben, stelle ich in Abschnitt 6 an.

In Bezug auf den ersten Aspekt gilt es zu beachten, dass zwar im Fallbeispiel spätere Akte der *direkten* sozialen Wahrnehmung durch frühere erfolgreiche Simulation und Inferenz ermöglicht wurden. Allerdings

waren diese Prozesse der Simulation und Inferenz auch von Anteilen direkter Wahrnehmung früherer Akte des Fremdverstehens abhängig. Wie sich zeigte, konnten Simulation und Inferenz nur erfolgreich sein, weil es ein Moment in den Akten des Fremdverstehens gab, das unmittelbar evident war und direkter Wahrnehmung entsprach. Das Fallbeispiel zeigt somit nur, dass Simulation und Inferenz prinzipiell in die Bestimmung von direkter Wahrnehmung bzw. Anteile direkter Wahrnehmung am Gesamttakt des Fremdverstehens eingehen können. Nicht aber ist damit schon gesagt, dass alles Fremdverstehen allein mit Simulation und Inferenz anheben und dann in einem späteren Verlauf der Bewusstseinsgeschichte zu direkter Wahrnehmung führen könnte.

Wenngleich das Verhältnis von direkter Wahrnehmung, Simulation und Inferenz durch den fiktiven Fall näher bestimmt werden konnte, indem ihre doppelte Verflechtung herausgearbeitet wurde, so ist doch die genaue Struktur dieser doppelten Verflechtung noch nicht völlig zur Klärung gebracht. Die doppelte Verflechtung besteht darin, dass einerseits direkte Wahrnehmung, Simulation und Inferenz zusammenkommen können, um einen Gesamttakt des sozialen Wahrnehmens zu konstituieren, andererseits aber auch in einem solchen Gesamttakt die unterschiedlichen Momente gegenseitig aufeinander bezogen sind. Auf die Möglichkeiten der weiteren Bestimmung der Verflechtung gehe ich gleich ein.

Zunächst möchte ich festhalten, was die Verflechtung bis hierhin – und d.h. im Rahmen des Fallbeispiels – für die Ursprünglichkeitsthese von DSP bedeutet. Mit der möglichen Verflechtung ist das Primat der direkten Wahrnehmung gegenüber Simulation und Inferenz partiell in Frage gestellt, weil im konkreten Fall Anteile der direkten Wahrnehmung auf vorherigen Prozessen der Simulation und Inferenz basieren. Gleichzeitig zeigte sich aber – ganz im Sinne des Primats der Ursprünglichkeitsthese von DSP – auch eine mögliche Abhängigkeit seitens Simulation und Inferenz von Anteilen direkter Wahrnehmung. Für den Beweis oder die Widerlegung der Ursprünglichkeitsthese von DSP scheint somit prima facie nichts gewonnen zu sein, weil sich die Frage nach der Vorgängigkeit von direkter Wahrnehmung gegenüber Simulation und Inferenz et vice versa wiederholt. Denn, wenngleich sich Simulation und Inferenz als abhängig

von einem Anteil direkter Wahrnehmung gezeigt haben, könnte nun behauptet werden, dass dieser Anteil direkter Wahrnehmung wiederum auf noch frühere Prozesse der Simulation und Inferenz zurückgeht. Mit dem vorliegenden Aufweis der Verflechtung im untersuchten Fallbeispiel ist somit über die Frage nach einem möglichen Primat der diskutierten Prozesse nicht final zu entscheiden.

Allerdings lassen sich auf der Grundlage der vorliegenden Untersuchung bereits einige Schnellschüsse und theoretische Reflexe vermeiden. 1.) Die Tatsache, dass ein Akt durch phänomenale Direktheit gekennzeichnet ist, das wird deutlich, bedeutet noch nicht, dass der Akt einfachhin als direkt zu bezeichnen ist. Die alleinige phänomenologische Beschreibung des *aktuellen* Bewusstseinsaktes des Fremdverstehens reicht nicht aus, um DSP zu bestätigen, weil es im Allgemeinen möglich ist, dass phänomenale Direktheit im Konkreten auf Simulation und Inferenz basiert. 2.) Allerdings bedeutet die im Einzelfall mögliche Rückbindung von phänomenaler Direktheit an Simulation und Inferenz auch nicht, dass Simulation und Inferenz primär gegenüber phänomenaler Direktheit wären, insofern Simulation und Inferenz selbst wieder auf phänomenale Direktheit bezogen bleiben.

6. Konklusion: Die Unabdingbarkeit genetisch-phänomenologischer Untersuchungen und ihre Desiderata zur Beantwortung der Ursprünglichkeitsfrage

Der konzeptuelle Punkt in Hinsicht auf eine Theorie der sozialen Kognition, der mit dem vorliegenden Fallbeispiel angesprochen ist, ist also vor allem methodologisch: Die phänomenologische Beschreibung des aktuellen sozialen Wahrnehmungsaktes mündet in die Analyse seiner bewusstmäßigen Vorleistungen. Dabei gilt, dass eine Bedingung des einen Moments durch einen anderen Moment nicht unmittelbar das Primat

des Letzteren bedeutet. Der wichtige Punkt ist also: Weder DSP noch eine phänomenologische Version von ST und TT können auf Grundlage einfacher Beschreibungen von konkreten Akten ihre jeweiligen Grundannahmen als allein gültig ausweisen. Hierzu ist eine genetisch-phänomenologische Untersuchung notwendig, die sich nicht auf die Deskription der bereits konstituierten Akte des Fremdverstehens im Erwachsenenalter beschränkt, notwendig (vgl. Bornemark 2014). Dabei bedarf es mit dem Ziel einer umfassenden genetisch-phänomenologischen Rekonstruktion eines konkreten Aktes letztlich einer Beleuchtung der gesamten Bewusstseinsgeschichte, um herauszuarbeiten, wie sich die einzelnen genannten Momente – welche hier auch lediglich auf direkte Wahrnehmung, Simulation und Inferenz begrenzt wurden – zueinander verhalten. Nur dann lässt sich ein etwaiges Primat ausmachen.

Dies ist der zweite Aspekt, auf den ich nun mit Blick auf zukünftige Untersuchungen eingehen möchte und die Ursprünglichkeitsthese von DSP unmittelbar betrifft. Prinzipiell lassen sich – stark vereinfacht – die folgenden Möglichkeiten unterscheiden: (a) es gibt ein Primat der direkten Wahrnehmung gegenüber Simulation und Inferenz; (b) es gibt ein Primat von Simulation oder/und Inferenz gegenüber direkter Wahrnehmung; (c) es gibt kein Primat, alle drei Momente sind irreduzibel und konstituieren stets gemeinsam soziale Wahrnehmung. Die für die Entscheidung zugunsten einer dieser Möglichkeiten notwendige genetisch-phänomenologische Rekonstruktion der Bewusstseinsgeschichte kann hier freilich nicht geleistet werden.

Allerdings lässt sich im Voraus etwas über die Bedingungen einer Entscheidung für eine dieser Möglichkeiten sagen. Und hieraus möchte ich ein Argument für die DSP formulieren. Anhand der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine dieser Möglichkeiten als aufgewiesen gelten kann, lässt sich bereits die jeweilige Plausibilität ablesen. Ich fokussiere mich auf die Möglichkeit, die ich ausschließen möchte: (b). Um zu zeigen, dass Simulation und Inferenz ein Primat gegenüber direkter Wahrnehmung haben, müsste ein Aufweis davon gelingen, wie Prozesse der Simulation und Inferenz phänomenal in direkte soziale Wahrnehmung umschlagen. In dem vorliegenden Fallbeispiel ist das noch

genetisch nachvollziehbar. D.h. es konnte gezeigt werden, wie Aspekte fremden Erlebens durch Prozesse der Simulation und Inferenz nach und nach besser verstanden werden können, dergestalt, dass am Ende jene Aspekte des fremden Erlebens direkt wahrnehmbar wurden. Anders verhält es sich aber, wenn direkte Wahrnehmung überhaupt erst, d.h. initial, als neue Bewusstseinsform aus Simulation und Inferenz – gepaart mit etwaiger solipsistischer sinnlicher Wahrnehmung – hervortreten soll. Es ist weder in phänomenologische Anschauung zu bringen, wie das passieren können sollte noch einsehbar, wie sich konzeptuell, d.h. aus den Begriffen der Simulation und Inferenz, ein Begriff der phänomenalen Direktheit herleiten lassen könnten. Simulation und Inferenz können zudem nicht einfach von Nichts anheben, sie bedürfen ihrerseits bereits eines phänomenalen Gehalts, von dem aus ihre Aktivität ihren Lauf nimmt. Wenn es ex hypothesi noch nicht direkte Fremdwahrnehmung sein darf, so müssen es doch zumindest sinnliche Wahrnehmungsmomente sein. Aber auch hier ist fraglich, wie aus einem solch solipsistisch gedachten Bewusstsein der Sinn für eine andere Person mit eigenen Bewusstseinszuständen resultieren könnte. Um eine Simulation – das Hineinversetzen in die Lage eines Anderen – durchführen zu können, muss ich bereits mit der Idee eines möglichen anderen Bewusstseins vertraut sein. Aber selbst wenn argumentiert würde, dass sich diese Idee durch inferentielle Prozesse, der schlussfolgernden Auswertung vorliegender Daten, aufdrängen würde. So ist schwer ersichtlich, wie durch Simulation oder Inferenz der phänomenale Charakter der Direktheit in der direkten sozialen Wahrnehmung ausgebildet werden könnte. Die Bedingungen, unter denen (b) ausgewiesen werden könnte, erscheinen kaum erfüllbar.

Anders verhält es sich mit (a) und (c). Zunächst ist festzuhalten, dass die Ursprünglichkeitsthese nicht nur einem Primat von direkter Wahrnehmung gegenüber Simulation und Inferenz entspricht. Auch bei (c), der These der Irreduzibilität von direkter Wahrnehmung, Simulation und Inferenz bleibt die Ursprünglichkeitsthese von DSP gewahrt. Geht es allein um die Frage nach der Ursprünglichkeit und Irreduzibilität von Anteilen

direkter sozialer Wahrnehmung an Gesamtakten des Fremdverstehens, so reicht es, zu zeigen, dass direkte Wahrnehmung bzw. phänomenale Direktheit nicht aus Simulation und Inferenz zu gewinnen ist. Für die Wahrung der Ursprünglichkeitsthese ist es nicht erforderlich zu zeigen, wie Simulation und Inferenz als Prozesse des Bewusstseins aus dem Erleben von direkter sozialer Wahrnehmung – im Sinne eines Primats der Letzteren – genetisch heraustreten. Dazu kommt, dass die vorliegende Untersuchung der fiktiven Fallstudie sowohl mit (a) als auch mit (c) kompatibel ist. Auch wenn anhand der vorliegenden Untersuchung die Ursprünglichkeitsthese nicht final bestätigt werden kann, gibt es gute Gründe ihre Geltung anzunehmen. So hat sich gezeigt: Phänomenale Direktheit im Fremdverstehen ist ein empirisches Faktum; phänomenale Direktheit kann im Einzelfall bezüglich des Wahrnehmungsgehaltes durch Simulation und Inferenz bedingt sein, allerdings wird zumindest in dem besprochenen Fall hierzu noch ein Mindestmaß an bereits vorhandener phänomenaler Direktheit im Fremdverstehen vorausgesetzt. Um das Verhältnis von phänomenaler Direktheit im Fremdverstehen, Simulation und Inferenz final zu bestimmen, bedarf es einer vollständigen genetisch-phänomenologischen Rekonstruktion. Die Möglichkeit, hierbei ein Primat von Simulation und Inferenz gegenüber der direkten sozialen Wahrnehmung aufzuweisen, sind wenig aussichtsreich.

Bibliographie

Baron-Cohen, S. 1995. *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bornemark, J. 2014. The Genesis of Empathy in Human Development: A Phenomenological Reconstruction. *Medicine, Health Care and Philosophy* 17 (2): 259–268.

Fuchs, T. 2014. Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin* 25 (1): 13–20.

Fuchs, T. u. de Jaegher, H. 2009. Enactive Intersubjectivity: Participatory

Sense-Making and Mutual Incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (4): 465–485.

Gallagher, S. u. Hutto, D. 2007. Understanding Others Through Primary Interaction and Narrative Practice. In *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*, ed. J. Zlatev, T. Racine, C. Sinha and E. Itkonen, 17–38. Amsterdam: John Benjamins.

Gallagher, S. 2001. The Practice of Mind. Theory, Simulation or Primary Interaction? *Journal of Consciousness Studies* 8 (5-7): 83–108.

Gallese, V.L. u. Goldman, A. 1998. Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-reading. *Trends in Cognitive Science* 2: 493–501.

Gopnik, A. and Wellman, H. 1994. The Theory-Theory. In *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, ed. L. Hirschfeld and S. Gelman, 257–293. New York: Cambridge University Press.

Goldman, A. 2005. Imitation, mind reading, and simulation. In *Perspectives on Imitation II*, ed. S. Hurley and N. Chater, 79–94. Cambridge, MA: MIT Press.

Gordon, R. u. Cruz, J. 2006. Simulation theory. *Encyclopedia of Cognitive Science*. London: Nature Publishing.

Himanka, J. 2005. Husserl's Two Truths: Adequate and Apodictic Evidence. *Phänomenologische Forschungen*: 93–112.

Husserl, E. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. Buch. Halbband. *Husserliana* 3/1. Hg. v. K. Schuhmann. Den Haag: Nijhoff.

Leslie, A.M. 1987. Children's Understanding of the Mental World. In *The Oxford Companion to the Mind*, ed. R. L. Gregory, 139–142. Oxford: Oxford University Press.

Moran, D. 2011. Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and

Habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology* 42 (1): 53–77.

Palma, V. de. 2015. Der Ursprung des Akts. Husserls Begriff der genetischen Phänomenologie und die Frage nach der Weltkonstitution. *Husserl Studies* 31 (3): 189–212.

Schütz, A. 1932. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien: Springer.

Sousa, D. 2014. Phenomenological Psychology: Husserl's Static and Genetic Methods. *Journal of Phenomenological Psychology* 45 (1): 27–60.

Stein, E. 1917. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses.

Wiltshire, T. J., Lobato, E. J. C., McConnell, D. S. und Fiore, S. M. 2015. Prospects For Direct Social Perception: a Multi-Theoretical Integration to Further the Science of Social Cognition. *Frontiers in Human Neuroscience*. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.01007>

Zahavi, D. 2014. *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

Zahavi, D. 2011. Empathy and Direct Social Perception: A Phenomenological Proposal. *Review of Philosophy and Psychology* 2 (541): doi:10.1007/s13164-011-0070-3.

Der ‚Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit‘ in Phänomenologie und Psychopathologie

Martina Philippi

Abstract: Die Habilitationsschrift des Psychopathologen Wolfgang Blankenburg thematisiert die ‚Grundstörung‘ in symptomarmen Schizophrenien, die das Korrelat zur ‚natürlichen Selbstverständlichkeit‘ des gesunden Lebensvollzugs darstellt. Für die Phänomenologie Husserlscher Provenienz ist diese von besonderer methodischer und inhaltlicher Bedeutung. Mein Beitrag zeigt auf, wie die Problematik der Selbstverständlichkeit als Kernthema von Husserls Phänomenologie gelesen werden kann, vor welche Herausforderungen sie sowohl die Phänomenologie als auch die Psychopathologie und Psychotherapie stellt und wie sich beide Ansätze wechselseitig befruchten können, d. h. wie durch eine Zusammenschau der Disziplinen die Phänomenologie mit anthropologisch-lebensweltlichen und die Psychopathologie und Psychotherapie um existenzielle Aspekte bereichert werden kann.

Keywords: Alltag, Blankenburg, Erkenntnistheorie, Husserl, Phänomenologie, Psychopathologie, Reflexion, Selbstverständlichkeit, Theorie, Weltvertrauen

1. Einleitung

Wolfgang Blankenburg spricht in seiner Habilitation *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit* über die Parallele von phänomenologischer und pathologischer Vollzugausschaltung: Der Perspektivwechsel, den der

Phänomenologie mittels einer begründeten Methode bewusst und systematisch leistet, widerfährt im Fall einer schizophrenen ‚Grundstörung‘ dem Kranken ohne sein Zutun. In beiden Fällen wird das, was der Alltagspraxis Sicherheit und Routine gibt, außer Kraft gesetzt und verliert seine sonst unhinterfragte Verbindlichkeit. Diese weicht einem im ersten Fall theoretisch interessierten, im zweiten Fall entfremdeten und desorientierten Beobachten der normalen Lebensroutinen (Blankenburg 2012, 87-89). In Blankenburgs Verständnis verbindet Phänomenologie und Psychopathologie unter dem Titel ‚natürliche Selbstverständlichkeit‘¹ ein auf den ersten Blick gegensätzliches, tatsächlich aber komplementäres theoretisches Interesse: Die Phänomenologie setzt das Selbstverständliche außer Kraft, um dieses erforschen zu können; die Psychopathologie sucht im Rahmen des von Blankenburg vorgeschlagenen Ansatzes nach jener ‚Grundstörung‘ (ibid., 15-21), die der Verlust der lebensweltlichen Sicherheit bedeutet und den Patienten vom fraglosen Miteinander mit anderen Menschen und vom angemessenen Umgang mit Alltagsdingen ausschließt.² Husserls Phänomenologie kann als Auseinandersetzung mit dem Phänomen gelesen werden, das Wolfgang Blankenburg – auf der Suche nach der schizophrenen ‚Grundstörung‘ – als ‚natürliche Selbstverständlichkeit‘ bezeichnet.

Ich werde im Folgenden zeigen, wie die Problematik der Selbstverständlichkeit als Kernthema der Phänomenologie gelesen werden kann und vor welche Herausforderungen sie sowohl Husserls phänomenologisches Projekt als auch die Psychopathologie und die psychotherapeutische Praxis stellt. Mein Anliegen ist es, mich für ein phänomenologisch gestütztes Verständnis des Menschen in der psychologischen Theorie und Praxis auszusprechen, weil diese das Risiko bergen, der Behandlung von Patienten ein objektivierendes oder naturwissenschaftliches Menschenbild zugrunde zu legen.³ Dabei darf nicht übersehen werden, dass

1 Blankenburg entnimmt diesen Ausdruck der Selbstbeschreibung einer schizophrenen Patientin, die sich für ihn „an der Grenze zum Unsagbaren bewegt“: „Was fehlt mir eigentlich? So etwas Kleines, so komisch, etwas Wichtiges, ohne das man aber nicht leben kann. [...] Das ist wohl die *natürliche Selbstverständlichkeit*, die mir fehlt.“ Blankenburg 2012, 59.

2 Der Patient fühlt sich dementsprechend fremd zwischen lauter Leuten, die ‚Selbstverständlichkeit‘ ausstrahlen. Vgl. die Selbstbeschreibung der Patientin in Blankenburg 2012, 59-65.

3 Vgl. Blankenburgs Kritik an einem ausgrenzenden Verstehensbegriff: ibid., 84-85.

sich eine grundsätzliche Schwierigkeit der Phänomenologie auch im Fall der psychologischen Therapiepraxis niederschlägt, nämlich die Diskrepanz von Selbstverständlichkeit und Reflexion. In der Phänomenologie besteht diese zwischen dem Bemühen um wissenschaftliche Explikation einerseits und dem nur schwer beschreibbaren, sogar schwer zu thematisierenden Phänomen des Selbstverständlichen andererseits: Was unhinterfragt und vermeintlich augenscheinlich gilt, muss erst aufgedeckt und zur Sprache gebracht werden. Die psychologische Praxis hingegen muss sich der Herausforderung stellen, problematisch Gewordenes wieder in die Selbstverständlichkeit des alltäglichen Lebensvollzugs zurücksinken zu lassen. Ich vertrete die These, dass Phänomenologie und Psychopathologie beide auf die Anerkennung dieser Diskrepanz angewiesen sind und sich angesichts der daraus resultierenden Herausforderungen wechselseitig befruchten können.

2. Die Selbstverständlichkeit des ‚ungestörten Lebensvollzugs‘ und das phänomenologische Projekt

Einer griffigen Formulierung Hans Blumenbergs zufolge ist Phänomenologie „definiert als Überführung von Selbstverständlichkeiten in Verständlichkeiten“ (Blumenberg 2007, 304). Dieses Wortspiel findet sich in verschiedenen Variationen in Husserls Krisisschrift, wo der Titel ‚Selbstverständlichkeit‘ seinen großen Auftritt hat. Dort ist von den Denkvoraussetzungen der positiven Wissenschaften und der traditionellen Philosophie sowie dem „schlichte[n] Geradehin-leben“⁴ des Alltags als den „selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten“ (Husserl 1954, 112) die Rede, „die in Wahrheit ihren Hintergrund in der Unverständlichkeit haben“ (ibid., 192). Inhaltlich findet sich das Thema schon in den vorherge-

4 Husserl 1954, 255; präziser ibid., 327: „Das natürliche Leben charakterisiert sich nun als naiv geradehin in die Welt Hineinleben, in die Welt, die als universaler Horizont immerfort in gewisser Weise bewußt da ist, aber dabei nicht thematisch ist.“

henden Schriften. Dazu gehört die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ (Husserl 1976, 60-61) ebenso wie lebensweltliche Denkgewohnheiten, die sich – der vielzitierten Unterscheidung von *doxa*- und *episteme*-Wissen zum Trotz – bis in die Methodologie der traditionellen Wissenschaften erstrecken; alles, was in der natürlichen Einstellung⁵ faktisch unhinterfragt und auch scheinbar fraglos als gegeben hingenommen wird, fällt unter den Titel ‚Selbstverständlichkeiten‘.

Zugleich benennt das Stichwort auch den *Geltungsmodus* jener fraglos gegebenen Vorannahmen. Husserls Phänomenologie stellt das Handwerkzeug für die Analyse sowohl dieser Geltungen in unserem Bewusstsein und unserer intersubjektiv konstituierten Welt als auch für eine Genealogie von Selbstverständlichkeit bereit. Horizont, Habitualisierung, Sedimentierung, Gewohnheit sind hierfür relevante Termini, und die Trennung von Geltungsinhalt und Geltungsvollzug ermöglicht ein logisches Verständnis von Denkvoraussetzungen: Innerhalb der *Epoché* werden demzufolge Geltungsinhalte eingeklammert, also lediglich als Fakta der Wahrnehmung zur Kenntnis genommen, ihr Geltungsanspruch aber außer Kraft gesetzt – die phänomenologische Urteilsenthaltung findet statt.

Obwohl so auch der Analyse lebensweltlicher Einzelphänomene der Boden bereitet ist, werden solche hauptsächlich in Husserls unveröffentlichten Forschungsmanuskripten untersucht und weniger in seinen programmatischen Hauptwerken. Insbesondere die Eigendynamik von Selbstverständlichkeit bleibt bei Husserl implizit, etwa in der historischen Darstellung der Wissenschaftsentwicklung nach Galilei im § 9 der Krisisschrift oder in jeder Darlegung der phänomenologischen Motivation, endlich aufzuarbeiten, was traditionell vernachlässigt wurde: die unausgewiesenen epistemischen Vorannahmen von Natur- wie Geisteswissenschaften, aber auch die Art des ‚Geradehinlebens‘ in der Lebenswelt, das von einem naiven ‚Immer-so-weiter‘ geleitet wird und sich auf Gegenstände richtet, nicht aber auf die Bewusstseinsleistungen der Ding- und Weltkonstitution. Die ‚Wissenschaft von der Lebenswelt‘, innerhalb derer diese Ausführungen hätten stattfinden können, ist bei Husserl nur Desiderat geblieben, formuliert im unvollendeten letzten Werk (Husserl 1954, 126-138).

5 Vgl. auch Blankenburg 2012, 22-24.

Dafür widmen sich Autoren in Husserls Nachfolge vor allem unter dem Stichwort ‚Lebenswelt‘ genau diesen Fragen: *Schütz und Luckmann* untersuchen in ihren *Strukturen der Lebenswelt* den Geltungsbereich des Alltagsdenkens und seine Grenzen, geben den transzendentalen Anspruch allerdings zugunsten eines wissenssoziologischen Rahmens auf. *Heidegger* widmet einige Passagen von *Sein und Zeit* jenen Phänomenen, die zur Herausbildung von Selbstverständlichkeit(en) führen, darunter das ‚Manselbst‘, das ‚Gerede‘, die ‚Neugier‘ und die ‚Zweideutigkeit‘ (Heidegger 2006, 126-130 und 167-180). In einer stark appellativen, nicht-argumentativen Darstellung wertet er die Sicherheit, die durch das Ausblenden ‚philosophischer‘ Fragen im Alltag gegeben ist, als Ignoranz und ‚Uneigentlichkeit‘. *Hans Blumenberg* greift die Problematik des Selbstverständlichen bei Husserl auf und bettet sie in seine Theorie des Menschen ein, der dem Absolutismus der Wirklichkeit und seiner eigenen Endlichkeit mit Kulturleistungen begegnet, die ihm Sicherheit geben. *Wolfgang Blankenburg* schließlich wendet Husserls Analysen des Denkens in der natürlichen Einstellung auf die Psychopathologien ‚symptomarmer‘ Schizophrenien an, d. h. solchen, die weniger auffällig sind als Wahn, aber eine ‚Grundstörung‘ aufweisen, die wiederum auf ein ‚gesundes‘ Pendant verweist, nämlich die ‚natürliche Selbstverständlichkeit‘, die uns in der Regel vor dem Abgleiten in existenzielle Zweifel oder unangemessenes zwischenmenschliches Misstrauen bewahrt.

In diesen Strömungen, die sich auf Husserl berufen, sind Weichenstellungen erkennbar, die von Husserl wegführen. Genuin phänomenologisches Reden über Selbstverständlichkeit unterscheidet sich wesentlich von Analysen wie denen, die Habermas im Rahmen seiner Theorie des kommunikativen Handelns durchführt, oder den systemtheoretischen Luhmanns: Habermas bettet eine Analyse des Problematischwerdens bislang unthematischer und verbindlicher Vorannahmen in das Lebenswelt-Kapitel der *Theorie des kommunikativen Handelns* ein und zeigt am Beispiel einer Szene mit Neulingen auf einer Baustelle, wie stark die Alltagskommunikation von zunächst fraglos gegebenen Vorannahmen geprägt ist,

unter welchen Umständen diese auffällig und problematisch werden können und wie der Diskurs mittels ‚Reparaturleistungen‘ weitergeführt werden kann (Habermas 1995, 185-188). Luhmann konstruiert seine Systemtheorie ohne Subjekt, so dass sie Eigendynamiken sichtbar werden lässt (z. B. ‚Emergenz‘, ‚Reduktion von Komplexität‘), aber formal ein Kontrastprogramm zu Husserls Bewusstseins- und Konstitutionsanalyse bildet.

Diese Ansätze, die sich mit der Problematik des Selbstverständlichen über Husserls Leistungen hinaus befassen – phänomenologische Aspekte wie Boden und Horizont, Habitualisierung, Sedimentierung sowie die Auseinandersetzung mit der hartnäckigen Verborgenheit des Rätselhaften im Selbstverständlichen für das Alltagsdenken –, sind wichtig für eine fruchtbare und annähernd vollständige Untersuchung der Lebenswelt und Herausbildung eines angemessenen menschlichen Selbstverständnisses. Das Wissen um diese lebensweltlich unvermeidlichen Dynamiken, die das phänomenologische Forschen ebenso prägen wie die psychotherapeutische Praxis, ist besonders für jene Herausforderungen essentiell, die für Husserls Ausgestaltung des phänomenologischen Projektes aus der Problematik der Selbstverständlichkeit resultieren und im Folgenden skizziert werden: (1) die Rechtfertigung des phänomenologischen Projektes, (2) die Vermittlung desselben und (3) die Explikation dessen, was üblicherweise implizit mitläuft.

2.1 Rechtfertigung der Phänomenologie

In seinen Hauptwerken – wie *Logische Untersuchungen*, *Ideen*, *Krisisschrift* – formuliert Husserl das phänomenologische Programm mit einem starken Letztbegründungsanspruch: Eine Phänomenologie im Sinne einer Philosophie als strenger Wissenschaft ist sein Anliegen, die mittels der Analyse unseres Bewusstseins die Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis aufzuklären vermag. Dabei ist bei genauerer Kenntnis von Husserls Werken eine Diskrepanz zwischen dem Programm und seiner Durchführung zu erkennen. Zum einen

kämpft Husserl damit, den Anfang des phänomenologischen Forschens als „Urstiftung“ zu erklären, und beharrt dabei auf eher dogmatischen Feststellungen wie: „Niemand kann in die Phänomenologie hineingeraten“ (Husserl 1959, 19).

Diese Feststellung verletzt – relativ unauffällig, da in der Programmatik verborgen und nicht Teil der phänomenologischen Analysen – den Anspruch der Phänomenologie an sich selbst, keine unbegründeten Setzungen vorzunehmen. Denn die Genealogie des phänomenologischen Interesses verläuft einseitig: In Husserls Darstellung resultiert der Drang zum radikalen Fragen aus der Einsicht in die mangelhafte erkenntnistheoretische Begründung der traditionellen Wissenschaft und der Erkenntnis, „daß hier mit gelegentlichen Reflexionen, und Gemengen von Naivität und Reflexion, nichts zu leisten ist, daß vielmehr hierbei nur Widersinn erwächst.“ (ibid., 20)

Doch man kennt die ‚Beobachterperspektive‘ bereits aus der Alltagserfahrung, jenseits enttäuschter Erwartungen an die traditionelle Wissenschaft und Erkenntnistheorie. Husserls Satz trifft in dem Sinne zu, dass niemand *innerhalb* des Alltagsdenkens in die Phänomenologie hineingeraten kann, wohl aber, wenn er aus diesem herausfällt. Es bedarf zwar eines Entschlusses, dann streng wissenschaftliche Philosophie zu betreiben, aber der Entschluss ist nicht das Erste: Es muss vorher die Erkenntnis der Unzulänglichkeit der traditionellen Wissenschaften gegeben haben – oder eben ein *Befremdungserlebnis*, das ein ähnliches Interesse am alltäglich Fraglosen, philosophisch aber Rätselhaften wecken kann. In einem solchen Fall wäre ein lebensweltliches Phänomen die Initialzündung der Epoché.⁶

Diese Beobachtung ist wichtig, weil sie auf eine Grenzfrage der Phänomenologie verweist, die bei Husserl eher eine Nebenrolle spielt:⁷ der

6 Das Befremdungserlebnis muss jedoch dem Kontext der natürlichen Selbstverständlichkeit entspringen. Die Frage, ob ein an Schizophrenie Erkrankter, der also *nur* Befremdung kennt, phänomenologische Erkenntnisse haben kann, verneint Blankenburg 2012: 93.

7 Vgl. zur ‚Berufszeit‘ des Phänomenologen Husserl 1954, 139-140 und zum Anfang

lebensweltlich motivierte Einstieg in das radikale phänomenologische Fragen,⁸ motiviert aus dem Staunen über die Selbstverständlichkeit des alltäglichen Lebensvollzugs, dessen Aufbrechen wir immer wieder erfahren können. Dies ist ein Symptom für die enge Verwobenheit von Lebens- und phänomenologischer Forschungspraxis. Auf diesen Aspekt werde ich im letzten Abschnitt wieder zu sprechen kommen.

Zum anderen fällt Husserls Eigenart auf, das phänomenologische Projekt immer wieder neu und verändert einzuleiten und diese Variationen als alternative ‚Wege in die Phänomenologie‘ zu präsentieren: etwa der ‚cartesianische Weg‘ in den *Ideen* sowie die Wege über die Psychologie bzw. über die Lebenswelt in der Krisisschrift. Mit anderen Worten, sowohl die Begründung der Phänomenologie als auch die didaktische Einführung in sie werden immer wieder komplett überarbeitet, während die Ausarbeitung konkreter Probleme längst begonnen hat. Es gibt bei Husserl eine deutliche Kluft zwischen den Bemühungen, für die Phänomenologie zu werben, sie zu begründen und sie zu vermitteln, und auf der anderen Seite den faktisch durchgeführten phänomenologischen Analysen.

2.2 Vermittlung der phänomenologischen Methode

Die zweite große Herausforderung wird von Husserl selbst thematisiert: die Aufmerksamkeit des Zuhörers auf die phänomenologischen Kernprobleme und die Notwendigkeit eines Einstellungswechsels zu lenken. Schließlich ist nicht nur das Selbstverständliche für das Alltagsdenken verborgen, sondern auch die Problematik des Selbstverständlichen selbst. Blankenburg beobachtet in diesem Zusammenhang drei Arten von Widerstand: erstens den Widerstand, etwas Irri-

des Philosophierens Husserl 1959, 3-43.

⁸ Man beachte, dass der „Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie in der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt aus“ (Husserl 1954, 105-193) auch wieder eine theoretische Motivation bezeichnet: Die Lebenswelt wurde aus phänomenologisch-erkenntnistheoretischer Perspektive als bislang vernachlässigtes Sinnfundament jeglicher wissenschaftlicher Erkenntnis entdeckt und deren Erforschung daher als dringend erforderlich erkannt.

tierendes, gegen die impliziten Vorstellungen von Normalität Verstoßendes zu tun; zweitens den Widerstand, diese impliziten Vorstellungen zu thematisieren; und drittens den Widerstand, diese Thematisierung selbst in den Blick zu nehmen (Blankenburg 2012: 95-97).⁹

Im Band II der *Ersten Philosophie* beklagt Husserl die phänomenologischen Kernprobleme als von der positiven Wissenschaft „ungesehen, untheoretisiert, unverstanden“ (Husserl 1959, 27). Obgleich dies eine eher beiläufige rhetorische Aneinanderreihung zu sein scheint, repräsentiert die Trias aus Sehen, Theoretisieren und Verstehen das phänomenologische Programm sehr gut; was im Alltagsdenken als unproblematisch gehandhabt wird, ist seiner Natur nach auch unauffällig. Insbesondere Heidegger hat die hartnäckige Verborgenheit, ja die Selbst-Immunsierung des Selbstverständlichen ausführlich beschrieben (Heidegger 2006, 167-180).

Das Problem für diejenigen sichtbar zu machen, die es noch nicht sehen, ist besonders schwierig, weil dies nicht über reine Explikation geschehen kann, sondern nur über einen Appell – in der Hoffnung, dass der Adressat sich tatsächlich auf den Nachvollzug einlässt und nicht auf einer argumentativen oder ‚propositionalen‘ Darlegung beharrt. Daraus erklärt sich der appellative, zeitweise nahezu pathetische Gestus von Husserls Einleitungen in das phänomenologische Projekt, der die Phänomenologie als die längst fällige Universalwissenschaft präsentiert, die die blinden Flecken aller bisherigen Wissenschaften (abgesehen von den antiken Anfängen der Philosophie) endlich bearbeiten wird, und ihren Durchführern die Rolle von ‚Funktionären der Menschheit‘ zuweist (Husserl 1954, 15).

Phänomenologie kann somit im doppelten Sinne als ein Aufklärungsprojekt verstanden werden: Es geht um die Aufklärung von seit Jahrhunderten ungeklärten wichtigen Fragen und zugleich um die Aufklärung darüber, dass es notwendig ist, diese Fragen in Angriff zu nehmen, sie

⁹ Der zweite und dritte Widerstand entspricht den verschiedenen Stufen der Epoché. Vgl. auch Philippi 2013, 128-131.

überhaupt als wissenschaftlich und philosophisch relevant *anzuerkennen*, ja sie überhaupt zu *bemerk*en. Diese beiden Schwierigkeiten erfordern es, die Konzentration der Phänomenologie auf das alltäglich Selbstverständliche, jedoch epistemologisch Rätselhaft oder ethisch bzw. axiologisch Problematische (Sinn, Verantwortung), als Kernthema anzuerkennen und auszubauen.

2.3 Explikation des sonst Impliziten

Problematisch ist darüber hinaus die Explikation – als artikulierte Reflexion – von Phänomenen und Bewusstseinsleistungen. Husserl muss eine Sprache entwickeln, die zur Beschreibung dessen fähig ist, was normalerweise nicht auffällt und daher auch kaum Niederschlag in der Alltagssprache findet, er reflektiert jedoch nicht auf seine Sprache – ganz entgegen seinem Letztbegründungsanspruch an das phänomenologische Projekt. Dadurch erhält die Phänomenologie einen blinden Fleck. Dieser setzt sie imstande, konkrete Analysen zu leisten und nicht in der appellativen Vagheit etwa der Beschreibungen Heideggers stecken zu bleiben, der die Involviertheit in die Welt und in die Sprache als Hindernis für eine klare Explikation betrachtet. Problematisch ist aber Husserls Anspruch an die Phänomenologie im Sinne einer ‚Philosophie als strenger Wissenschaft‘, nicht nur eine Methode zu entwickeln und die damit gewonnenen Ergebnisse zur Diskussion zu stellen, sondern die Arbeit ein für allemal, für jedermann sowie prinzipiell vollständig leisten zu können. Dieser Anspruch übersieht den genannten blinden Fleck. Symptomatisch für die daraus entstehenden Schwierigkeiten sind Husserls zahlreiche Selbstkorrekturen in den phänomenologischen Analysen und den Neueinleitungen in die Programmatik.¹⁰

Einen blinden Fleck zu haben, bedeutet nicht zwingend, davon nichts zu wissen. Eine Phänomenologie, die weitestmögliche Voraussetzungslosigkeit und die Ausweisung unvermeidbarer Setzungen verlangt, muss erst recht wissen, wo ihre

10 Vgl. Philippi 2015.

blinden Flecke sind, um ihre Grenzen zu kennen. So ist die Unterstellung der Grenzenlosigkeit der phänomenologischen Erkenntnistheorie schon eine starke Vorannahme. Verstärkt wird dieses Problem in Bezug auf die ‚Welt‘, oder die ‚Lebenswelt‘ als phänomenologischem Thema im Sinne von Totalität.¹¹ Diese ist aus drei Gründen das Spezialgebiet der Phänomenologie: (1) als Faktum des Zusammenhangs von Welt und Bewusstsein (Bewusstsein konstituiert Welt, Welt prägt Bewusstsein), (2) im Rahmen der ‚Wissenschaft von der Lebenswelt‘, die Husserl in der Krisisschrift auf die von ihm letztlich nicht erfüllte Agenda setzt; und (3) auch aufgrund ihrer Abgrenzung gegen die traditionellen Wissenschaften als Disziplinen, deren Gegenstand bloße Regionen von Welt sind und niemals Welt selbst – Totalität. Das Problem ist hier, dass die Reflexion auf den alltäglichen Lebensvollzug ihren Gegenstand verändert. Hier gilt, dass eine thematisierte Selbstverständlichkeit keine Selbstverständlichkeit mehr ist und dass die Explikation Gefahr läuft, nur Trivialitäten auszubuchstabieren und an dem eigentlich interessanten Phänomen vorbeizureden.

Für die Phänomenologie lautet die Problemstellung dabei: Wie kann der Phänomenologe die Welt im Sinne unserer Lebenswelt beschreiben? Lebenswelt ist nicht nur Ansammlung von Phänomenen, sondern vor allem konstituiert durch Vertrauens- und Vertrautheitserlebnisse und -verhältnisse (wie Wohnen, Fremdheit, Leiblichkeit usw) oder ihr Gegenteil. Das sind alles Erlebnisse realer Menschen, nicht des Idealsubjekts der phänomenologischen Erkenntnistheorie. Die Frage nach der Lebenswelt überschreitet die erkenntnistheoretische Dimension der Phänomenologie ebenso, wie es die ‚metaphysischen‘ Fragen nach Sinn und Verantwortung tun, die ebenfalls die Krisisschrift prägen.¹² Totalität befindet sich zudem in steter Bewegung, ähnlich dem Bewusstseinsstrom, und ist daher nur

11 Vgl. Hans Rainer Sepps Zusammenfassung von Finks Kritik an Husserl: „Welt wird [...] zum Prüfstein dessen, wie weit die phänomenologische Methode Husserls reicht“ (Sepp 2006, 155).

12 Wichtig ist daher auch der Gedanke des ‚Einströmens‘ der gewonnenen Erkenntnisse bei der Rückkehr aus der Epoché: Husserl 1954, 212-214.

zu begreifen, wenn nicht nur der Ist-Zustand erfasst wird, sondern auch seine Genese. Husserl trägt diesem Umstand mit der Erweiterung der statischen Phänomenologie um die genetische Rechnung, bleibt aber noch dem Anspruch der strikten und vollständigen Explikation verhaftet.

3. Selbstverständlichkeit in Psychopathologie und Psychotherapie

Bis hierhin wurde erläutert, inwiefern die Thematik der Selbstverständlichkeit als phänomenologisches Kernthema gelesen werden kann und vor welche Herausforderungen sie Husserls Projekt stellt. Was gewinnen nun Psychopathologie und Psychotherapie, wenn sie sich mit den genannten Aspekten der Phänomenologie auseinandersetzen? Sie erhalten Einblick in die Problematik der Selbstverständlichkeit, zum einen im Anerkennen einer besonderen Dimension des Menschseins – dem Bedürfnis nach und Haben von Weltvertrauen, das die ‚natürliche Selbstverständlichkeit‘ ausmacht – und zum anderen in der Spannung zwischen jener Selbstverständlichkeit und der Notwendigkeit von Reflexion in bestimmten Fällen und gerade in der therapeutischen Praxis. Ich erläutere die beiden Aspekte im Folgenden unter den Titeln der *Irrationalität des Weltvertrauens* und der *Ambivalenz der Reflexion*.

3.1 Die Ambivalenz der Reflexion

Reflexion ist in der Funktion von *Kompensation* und *Revision* zunächst in therapeutischem Sinne nützlich. Kompensiert wird durch Bewusstmachen, was ins Stocken geraten ist, wenn man ‚die Welt nicht mehr versteht‘, sei es aufgrund seelischer Krankheit oder irritierender Ereignisse.¹³ Auch eine Revision

¹³ Thomas Fuchs stellt dies im Kontext des Phänomens der Hyperreflexivität dar, und zwar bezüglich Schlaf- und Zwangsstörung, Dysmorphophobie und Schizophrenie: Fuchs 2011, 568-574.

von Denk- und Verhaltensmustern ist zeitweise nötig und wird therapeutisch herbeigeführt: Manchmal sind die lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten eher hinderliche, aber zunächst unzugängliche Grundannahmen, die unser Denken beherrschen und uns (oder anderen – etwa in Form von Vorurteilen) das Leben unnötig schwermachen. Hinter dieser umgangssprachlichen Formulierung verbirgt sich nichts anderes als jene Bewusstseinsleistungen, die alles, was uns umgibt und womit wir uns beschäftigen, immer schon mit Bedeutungen versehen – mit behaglichen ebenso wie mit belastenden, und dies gewissermaßen voreilig: Die Dinge werden *spontan* mit einer Bedeutung für uns belegt und nicht im kontemplativen Durchdenken des eigenen Verhältnisses zur fraglichen Sache. Auch andere unbewusst wirksame Faktoren können diesen Vorgang beeinflussen. Das viel beschworene ‚positive Denken‘¹⁴ ist eines, das im Sinne eines Wahrnehmungstrainings versucht, vorhandene Bedeutungen umzubersetzen und somit bei diesen unbewussten Faktoren ansetzt: Man sieht verstärkt das Gute *in* einer Sache, die noch andere Aspekte in sich trägt, und die Sache daher in einem anderen Licht als zuvor. Den nötigen Realitätssinn, der den positiv Denkenden vor Übermut und Überschwang bewahrt, gewährleistet in der Regel die Lebenspraxis.

Ziel der Reflexion im Sinne einer Revision problematischer Denk- und Verhaltensmuster ist es, eine angemessene und lebensstaugliche Haltung zu den Dingen finden; das ist aber etwas anderes als der alltägliche Lebensvollzug. Die Konzentration auf die Bedeutsamkeit der Dinge darf ein ‚gesundes Maß‘ nicht überschreiten. Auf lange Sicht ist die bewusste Durchführung jener Reflexionsformen, Kompensation und Revision, aber hinderlich, weil der Lebensvollzug weitgehend reflexionsfern verläuft; das kann auch bewusst geschehen, d. h. bemerkt werden, aber es wird nicht ständig wiederum darauf reflektiert, also analysiert und – etwa auf Optimierung hin – geprüft. Fuchs schreibt über den pathologischen Fall der Hyperreflexivität:

14 Vgl. etwa Webb 2012, 76-81.

Diese Explikation des Impliziten bedeutet immer auch eine gewisse Selbstentfremdung und hat als solche bereits eine vermehrte Selbstbeobachtung zur Folge. Dies wird noch gesteigert durch Reflexionsprozesse, die um die verlorene Selbstkongruenz kreisen und in denen die Patienten versuchen, den entstandenen Bruch wieder zu überbrücken oder zu kompensieren. [...] Selbstzentrierung und Hyperreflexivität sind somit einerseits die Folge der Erkrankung, tragen andererseits oft noch zusätzlich zu ihr bei. (Fuchs 2011, 565)

In der Revision werden problematisch gewordene Denk- und Verhaltensmuster reflektiert und durch andere ersetzt. Im Rahmen einer Therapie stellt dies mehr in Frage als nur einzelne Meinungen und Situationsdeutungen. Jeder, der sich etwa einer tiefenpsychologisch fundierten Psychotherapie unterzogen oder sie beobachtet hat, weiß, wie stark das Erforschen problematischer Denk- und Verhaltensmuster in die eigene Geschichte und in weitere Denk- und Verhaltensgewohnheiten zurückfragt, die bisherigen Deutungen bis hinein in das bis dahin bestehende Selbstbild infrage stellt und den Patienten noch über seine akuten seelischen Leiden hinaus erschüttern kann. Die Problemstellung der Therapie lautet daher: Wie kann der Patient nach der Revision von ‚Problemstellen‘ ins Alltagsleben und in lebensweltliches Weltvertrauen zurückfinden?

Die Spannung zwischen notwendiger Reflexion und ebenfalls notwendiger Reflexionsferne gestaltet sich in der therapeutischen Praxis umso tückischer, als ein Impuls des Patienten, sich gegen Reflexion zu sperren, eine gesunde Reaktion sein kann, aber auch ein Verdrängungs- oder Abwehrmechanismus. Im Fall solcher Mechanismen ist das Problem – ein Erlebnis, Konflikt etc. – nicht verarbeitet und wird ignoriert, obwohl es nach Lösung verlangt. Ist es jedoch bereits hinreichend gelöst, kann und muss es zugunsten aktueller Herausforderungen, die nun die Aufmerksamkeit beanspruchen, unthematisch werden. *Hinreichend* gelöst, denn prinzipiell gilt: Es kann nicht dauerhaft alles bewusst gehalten werden. Die Annahme, Probleme könnten innerhalb einer Therapie vollständig aufgearbeitet und dann ad acta gelegt werden, wäre ebenso naiv wie ein (falsch verstandenes) phänomenologisches Projekt einer ‚Wissenschaft von der Lebens-

welt‘, das die Abarbeitung aller lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten zum Ziel hat. Ein grundsätzliches Unthematichsein ist die Voraussetzung für ein gesundes Leben; eine Therapie (auch und besonders eine laienhafte, unbetreute ‚Selbst-Therapie‘), die das nicht anerkennt und im Hinterfragen kein Ende findet, kann auch destruktiv wirken.

Der Therapeut braucht ein gutes Gespür dafür, wann solche Mechanismen den Therapieerfolg gefährden, weil sie die notwendige Revision verhindern und wann die Reflexion ihr Ziel erreicht hat und das Zurücksinken des vormals Problematischen in die alltägliche Selbstverständlichkeit, also Reflexionsferne, stattfinden darf und muss. Einschätzungsgrundlagen dafür, was Abwehr und Verdrängung ist und was gesundes Übersehen, liefern die Erfahrungen der therapeutischen Praxis und auch die empirische Forschung mit der Klassifizierung typischer Abwehr- oder Verdrängungsmechanismen. Lösungen, die sich bewährt haben, sind die verhaltenstherapeutische Anleitung und Unterstützung beim Erlernen neuer Reaktionsmuster und der Ausbildung neuer Routinen oder auch Techniken zur Ablenkung etwa bei Zwangsstörungen (vgl. Fuchs 2011, 569). Die Therapie muss, um erfolgreich zu sein, vor allem die (Wieder-)Herstellung des hinreichend reflexionsfernen Lebensvollzuges anstreben. Verhaltenstherapeutische Ansätze sind hier vermutlich weniger belastet als psychoanalytische und tiefenpsychologische, weil es in ihnen eher um das (Wieder-)Erlernen des ‚ungestörten Lebensvollzugs‘ geht. Gerade für die letzteren, bei denen die bewusste Auflösung seelischer Konflikte und Einsicht in das eigene Gewordensein im Vordergrund stehen, ist die Sensibilität für diese Schwierigkeiten daher essentiell.

3.2 Die Irrationalität von Weltvertrauen

Hier liegt ein im strengeren Sinne philosophisches Problem vor, nämlich die existenzielle Verunsicherung als Folge des Verlustes der natürlichen

Selbstverständlichkeit. Das ‚schlichte Geradehin-leben‘ (Husserl 1954, 255) ist eine Fähigkeit, in die man gewissermaßen in verschiedenen Entwicklungsstadien hineinwächst,¹⁵ die dem Menschen hilft, Weltvertrauen zu haben und die Fragilität des Menschseins zu ertragen, ja diese nicht einmal als aktuelles Problem wahrzunehmen. Weltvertrauen bedeutet, sich auf Abläufe, Beziehungen, Sinnhaftigkeit des eigenen Tuns und die Kontinuität der Welt¹⁶ zu verlassen.

Mit dem ‚Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit‘ fällt auch diese Fähigkeit weg, was zu existenzieller Verunsicherung führen kann – und gegen diese kann nicht rational angegangen werden (außer mit Gemeinplätzen wie ‚wir müssen alle sterben‘ oder ‚es kann alles passieren‘). Es gehört zur Natur solcher Verunsicherung, wie auch zu der konkreter Sinnkrisen, dass sie nur durch die praktische Umsetzung konkreter Lebensentwürfe bewältigt und überwunden werden kann. Hoffnung, Zuversicht, Geborgenheit entstehen auf einer anderen Ebene als der der Explikation (als artikulierter Reflexion). Sicherheit kann nicht herbei- und Ängste können nicht weggeredet werden.

Es ist eine gesunde Leistung des Menschen, mit den Bedingungen seiner Existenz grundsätzlich umgehen zu können: die eigene Endlichkeit und die der anderen zu ertragen, ebenso die Fragilität und Kontingenz jeder aktuellen Situation. Es sind Bedingtheiten, die wir alle teilen, die aber im gesunden Alltagsdenken nur in Extremsituationen spürbar werden, in denen der Betroffene im Regelfall durch Beziehungen, tradierte Verhaltensweisen (auch Rituale) und ggf. Institutionen aufgefangen wird. Diese ‚normalen‘ Mechanismen verlieren jedoch ihre Verbindlichkeit und somit ihre Zuverlässigkeit, wenn der Patient sein Weltvertrauen verloren hat (oder schon immer ein Mangel daran bestanden hatte, der aktuell virulent geworden ist). Fehlt die ‚natürliche Selbstverständlichkeit‘, muss der Patient nicht nur mit den direkten Folgen der Krankheit umzugehen lernen – der eigenen Fremdheit im zwischenmenschlichen Miteinander und den praktischen Handicaps, die eine seelische Krankheit mit sich bringt –, sondern

15 Vgl. Fuchs 2016, 106-111.

16 Das Vertrauen auf Kontinuität ist der Gegenpol zur Angst vor einem plötzlichen Weltende, das die bisherigen Sinnzusammenhänge zerreißt – ob im Sinne einer globalen oder einer persönlichen Katastrophe.

unter Umständen auch mit dem Bewusstwerden der eigenen existenziellen Bedingtheit, die dann eher spürbar wird als im Rahmen eines von sozialen Beziehungen und Beruf oder ähnlichem Tagwerk geprägten Alltagslebens. Dann muss sozusagen das Normalvertrauen wieder hergestellt werden.

Insbesondere bei dieser Problemstellung ist ein philosophisches Grundverständnis des Menschen gefragt, das die Schwierigkeiten sieht, die hier nicht weggeredet werden können. Ein Mensch, der existenziell verunsichert ist, ist nicht mit Allgemeinplätzen zu beruhigen, und es ist auch nicht zu erwarten, dass er unvermittelt und selbstständig auf Bewältigungsstrategien etwa durch Religion oder Kunst zurückgreifen kann. Diese Perspektive führt Husserls Kritik an der traditionellen Psychologie fort: Da diese sich, ihrem Wesen unangemessen, als objektive Wissenschaft versteht, verfehlt sie ihr Ziel, ein angemessenes Verständnis des Bewusstseins zu entwickeln. Ein solches kann nur ein Selbstverständnis sein, und Psychologie ist die einzige Wissenschaft, die von der phänomenologischen Erkenntniskritik konstitutiv betroffen ist. Das bedeutet, nur ihr schadet es, nicht auf ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen zu reflektieren, während die anderen positiven Wissenschaften *in sich* tatsächlich funktionieren und plausible Erklärungen und zuverlässige Voraussagen bzw. Berechnungen liefern (Husserl 1954, 356).

Denkt man Husserls Kritik an der traditionellen Psychologie weiter, so darf es in Psychopathologie, Psychologie und Psychiatrie nicht darum gehen, den Patienten *nur* als Krankheitsfall zu betrachten, sein Leiden nach dem aktuellen Forschungsstand zu klassifizieren und dabei nicht *auch* zu sehen, dass das Menschsein selbst gewisse Herausforderungen an die menschliche Psyche mit sich bringt. Hier geht es jedoch nicht darum, *zunächst* eine angemessene Wissenschaft von der menschlichen Existenz zu erarbeiten, auf die die psychologische Praxis *dann endlich* zurückgreifen kann. Tatsächlich gibt es für in sich geschlossene Theorien die Möglichkeit, auf therapeutische Praxis Einfluss zu nehmen, wie das Beispiel

der systemischen Therapie zeigt; doch der Anspruch hier ist allgemeiner gefasst: Es geht nicht um die Etablierung eines völlig neuen Ansatzes, sondern um den Appell, grundsätzliche Fehlverständnisse von Krankheit, Patient und Therapie durch einen Blick in die Phänomenologie zu vermeiden. Psychotherapie steht also vor zwei Herausforderungen, die aus der grundlegenden Bedeutung von Selbstverständlichkeit in der menschlichen Existenz resultieren:

- (1) die Explikation als artikulierte Reflexion entspricht nicht dem Geradehinleben des Alltagsdenkens, das in der Therapie wiederhergestellt werden soll. Das ist eine Herausforderung, weil Explikation in Form von Kompensation und Revision ein zentrales Mittel von Therapie ist;
- (2) der ‚Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit‘ geht häufig mit einer existenziellen Verunsicherung einher, der rational nicht zu begegnen ist, weil diese Selbstverständlichkeit (i.S.v. Weltvertrauen) auf einer gänzlich nicht-rationalen Ebene stattfinden und eingeübt werden muss, d.h. nicht im Rahmen von Überzeugungsarbeit akzeptiert werden kann.

Ein mit dem phänomenologischen Wissen um die ‚natürliche Selbstverständlichkeit‘ unterfütterter therapeutischer Ansatz muss demnach folgende Herausforderungen meistern: Die Therapie muss Menschen in ihrer existenziellen Bedingtheit sehen und daher für die Fragilität des Weltvertrauens sensibel sein; andernfalls besteht die Gefahr oberflächlicher Fehlverständnisse. Zudem muss sie den Patienten im Ausbilden von Weltvertrauen nachhaltig unterstützen bzw. die Selbstheilungskräfte der Psyche¹⁷ zum Zuge kommen lassen.

Die phänomenologische Thematisierung dieser konkret-menschlichen Besonderheiten ist vor allem wichtig, weil sie in den systematischen Wissenschaften außerhalb der Psychopathologie keinen Raum haben. Weltvertrauen kann erschüttert werden, und diese Erschütterung ist nicht generell Symptom einer Krankheit, sondern menschliche Eigenheit – ebenso wie das Haben von Welt-

¹⁷ Auch im Sinne psychischer ‚Schutzfaktoren‘, wie sie im Zusammenhang mit dem Konzept der Resilienz untersucht werden: vgl. Fröhlich-Gildhoff/Rönnau-Böse 2015, 41-57.

vertrauen selbst. Dies birgt das Risiko der Pathologisierung menschlicher Eigenheiten: Dann wird als krankhaft wahrgenommen, was eigentlich zu den Herausforderungen der menschlichen Existenz gehört. Das liegt nicht zuletzt daran, dass diese Eigenheiten in der Arbeitsteilung der positiven Wissenschaft einfach keinen Platz haben; sie fallen nicht in deren Zuständigkeitsbereich, weil die positiven Wissenschaften Husserl zufolge die ‚metaphysischen‘ Fragen ausblenden, also diejenigen, die unsere Existenz betreffen (vgl. Husserl 1954, 6-7). Mit alledem soll keine existenzialistische Position unterstellt werden, nach der die menschliche Existenz sinnlos ist und als sinnlose ertragen werden muss; es soll stattdessen dem Sachverhalt des menschlichen *Bedürfnisses* nach Sinn und der menschlichen Möglichkeit Rechnung getragen werden, Bedeutsamkeit zu erzeugen und Sinn zu stiften – verbunden mit dem Bewusstsein der Kontingenz und der Endlichkeit jeder Situation, also der Fragilität, die in den Dingen liegt, die uns wichtig sind, und die von der Stabilität des Lebensvollzugs, des ‚Immer-so-weiter‘ und des ‚naiv Geradehinlebens‘, ausgeglichen wird.

4. Neue Impulse für die Phänomenologie: anthropologische Aspekte

Bis jetzt ist die Frage offengeblieben, wie die Psychopathologie die Phänomenologie bereichern kann. Die Antwort liegt in den anthropologischen Aspekten im Spektrum der Thematik der Selbstverständlichkeit. Das Verhältnis von Phänomenologie und Anthropologie scheint problematisch zu sein. Husserl distanziert sich (wie übrigens auch Heidegger) explizit von der zeitgenössischen Philosophischen Anthropologie und lehnt eine ‚Anthropologisierung‘ der Phänomenologie strikt ab. In Hans Blumenbergs Kommentaren zum phänomenologischen Projekt schlägt sich diese Haltung als „Anthropologie-Phobie“ (Blumenberg 2007, 98) oder „Anthropologieverbot“ (Blumenberg 2006, 91) nieder. Husserls Ab-

lehnung betrifft allerdings nur eine „völlige Umkehrung der prinzipiellen Stellungnahme“. Im Sinne dieser Umkehrung solle „die phänomenologische Philosophie [...] völlig neu vom menschlichen Dasein her aufgebaut werden“ und im „Menschen allein, und zwar in einer Wesenslehre seines konkret-weltlichen Daseins, [...] das wahre Fundament der Philosophie liegen“ (Husserl 1941, 1). Das stellte auch laut Blumenberg eine Verkürzung dar:

Für Husserl ist Philosophische Anthropologie eine philosophische Untertreibung. Seine Voraussetzung ist, daß die Philosophie als Phänomenologie mehr leisten kann. Sie muß imstande sein, eine Theorie von jeder möglichen Art von Bewußtsein und Vernunft, von Gegenstand und Welt, auch von Intersubjektivität zu geben. (Blumenberg 2006, 30)

Hier geht es nicht darum, den Menschen (als Gattungswesen) in den Mittelpunkt zu stellen, sondern weiterhin das Bewusstsein; aber das Bewusstsein dennoch als *menschliches* anzuerkennen, das der menschlichen Lebenssituation in Endlichkeit, Kontingenz, Verantwortung, Sinnbedürfnis und Geschichtlichkeit unterworfen ist. Eine phänomenologische Anthropologie ist als (regionale) Ontologie im phänomenologischen Projekt sogar vorgesehen (vgl. Sepp 2006, 156-157). Sie ist – auch als phänomenologische Psychologie und als ‚Wissenschaft von der Lebenswelt‘ – bei Husserl aber noch eher formal bestimmtes Desiderat und vor allem: sie geht vom Gesunden aus. Es verspricht jedoch Erkenntnisgewinn, die natürliche Selbstverständlichkeit *ex negativo* über die psychopathologisch erschlossene Grundstörung zu erforschen – also als das, was dann fehlt und vermisst wird; und dass es vermisst wird, sagt selbst wiederum etwas aus. Blankenburg kritisiert: „Von Husserl wurde zu wenig berücksichtigt, daß die Widerstände beim Vollzug der Epoché eine phänomenologische Erfahrungsquelle eigener Art darstellen.“ (Blankenburg 2012, 94) Ähnliches Gewicht hat als erkenntnisbringende Erfahrungsquelle das Fehlen von Selbstverständlichkeit (Blankenburg 2012, 88-89).

Für die Phänomenologie bedeutet das eine Vertiefung des Themas der Bedeutsamkeit: Solche Analysen zeigen, wie wichtig Sinn und Sicherheit für die mensch-

liche Existenz sind, so dass die Einsicht in die Thematik der Selbstverständlichkeit und der Bedeutsamkeit nicht bloßer Befund bleibt, sondern beide als Eigenheiten des menschlichen Bewusstseins auch verstanden werden können. Das phänomenologische Idealsubjekt ist zwar ausdrücklich reines, nicht-faktisches Bewusstsein; doch die anthropologisch relevanten Fragen nach Sinnbedürfnis, Verantwortung, Geschichtlichkeit werden spätestens in Husserls Spätwerk virulent – leider ausschließlich in Bezug auf die Menschheit, nicht auf den konkreten Menschen. Das ist ein Mangel, weil eine Dimension nicht ausgelotet wird, die in der phänomenologischen Berufspraxis aufscheint: das Verhältnis des Phänomenologen zu seiner Arbeit und das damit verbundene Berufsrisiko, nicht mehr ohne Weiteres in den vertrauten, vertrauensvollen Lebensmodus zurückzufinden. Erst von da aus lässt sich die Bedeutung der Reflexion auf die menschliche Lebenswelt für den Menschen einschätzen, sowohl hinsichtlich ihrer Motivation, als auch ihrer Auswirkungen. Die phänomenologischen Reduktion ist – im Gegensatz zu jeder anderen wissenschaftlichen Methode – eben nicht bloß Methode, sondern Eingriff in die Lebenssphäre des Ausübenden. Obgleich Blankenburg vor einer ‚Überbelichtung‘ (Blankenburg 2012, 89) der Parallelisierung von phänomenologischer und pathologischer Vollzugsausschaltung warnt, sieht er das Risiko der Ausschaltung der lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten (und somit Sicherheit): „Um durch die Nacht der existenziellen Reflexion hindurchzugehen, bedarf es offenbar eines starken Ichs, und dieses wiederum vorgängig einer starken Verwurzelung im Präreflexiven.“ (Blankenburg 2012, 93) Sehr erhellend ist in diesem Zusammenhang sein Verweis auf Descartes‘ Sicherheitsvorkehrungen in der Vorbereitung zur Durchführung der Meditationen (Blankenburg 2012, 87-88). Doch dieses Einwirken der Methode in die Lebenspraxis ermöglicht erst die „Lebensbedeutung“ (Blankenburg 2012, 86)¹⁸ und die von Husserl auf lange Sicht geforderte „völlige personale Wandlung“ mit dem Ziel „der größten existenziellen Wandlung [...], die der Menschheit als Menschheit aufge-

18 Im Gegensatz zur traditionellen Wissenschaft, die ihre „Lebensbedeutsamkeit“ verloren hat (Husserl 1954, 3).

geben ist.“ (Husserl 1954, 140)

Auch Hans Blumenberg sieht in der Textminiatur *Das Dilemma der Selbstverständlichkeit* eine besondere Herausforderung aus der phänomenologischen Methode resultieren: Demnach

[...] haben die Phänomenologen zwei Schwierigkeiten zu überwinden. Die erste ist, zwar zu erkennen, aber doch unzerstört zu lassen, was anderen in ihren Welten und durch diese selbstverständlich ist. Auch Philosophie bedarf des Respekts vor dem, was andere leben läßt.

Die andere Schwierigkeit ist zu erkennen, was dem Phänomenologen selbst selbstverständlich ist. Hier ist die Zerstörung unvermeidlich, und er ist darauf angewiesen, mit ihr zu leben. [...]

Die zerstörte Selbstverständlichkeit erfordert eine Art der Lebenskunst, die auch sonst Aufklärer zu praktizieren hatten: sich so zu verhalten, als hätten sie an das Selbstverständliche nicht gerührt. Es gibt eine Rivalität zwischen dem Wunsch, sich selbst leben zu lassen, und den Anforderungen, die eine professionell ausgeübte Methode mit sich bringt, der Ungestörtheit des alltäglichen Lebensvollzuges entgegenzutreten. (Blumenberg 2007, 304)

Blankenburg zufolge ist es etwas einfacher: Der Unterschied zwischen dem Phänomenologen und etwa dem in seiner seelischen Existenz bedrohten Schizophrenen ist nicht nur, dass für den an Schizophrenie Erkrankten „die Selbstverständlichkeit des Selbstverständlichen, nicht dieses selbst“ in Frage steht (Blankenburg 2012, 91), während der Phänomenologe im Regelfall ohne gravierende Probleme in die ‚natürliche Einstellung‘ des Alltagslebens zurückfindet (Husserl 1954, 261). Es gibt gleichsam eine lebensweltliche Sicherung, die den Phänomenologen wieder zurückholt, nämlich die bereits erwähnte „dreifache Widerstandserfahrung“, durch die „wie durch ein elastisches Band [...] die menschliche Existenz immer wieder in ihre Weltbefangenheit zurückgeholt“ wird (Blankenburg 2012, 97).

Dies wirft ein neues Licht auf den eingangs erwähnten, bei Husserl nur am Rande behandelten Zusammenhang von Lebensvollzug und Methode: Man kann die Methode der Epoché, also der Urteilsenthaltung via Einstellungswechsel, nicht nur – im Sinne ihres Begründers – als ein nach strengen Maßstäben konstruiertes und daher letztbegründetes Verfahren begreifen, sondern auch als *Beschreibung* jener Vorgänge, die beim Ausstieg aus der Alltagswahrnehmung geschehen. Beschrieben wird in diesem Sinne, was passiert, wenn man sich (aus welchen Gründen auch immer: aufgrund einer lebensweltlichen Krise oder aus theoretischem Interesse) in eine Beobachterperspektive begibt und sich so den allgemein vertrauten Geltungen – Denkgewohnheiten, Grundsätzen, Vorurteilen – entzieht. Das ‚Berufsrisko‘ des Phänomenologen besteht darin, dass der Einblick in die Kontingenz des Lebens an sich nichts Erbauliches ist. Hat man das wirklich gespürt, ist man im Wortsinne erschüttert und muss wieder zurück ins Weltvertrauen finden. Angesichts der Kontingenz des Lebens und unserer Verletzlichkeit sowie der Fragilität unserer Lebensumstände gibt es keine Garantie für Sicherheit. Und dennoch vertrauen wir. Es scheint gemäß dem phänomenologischen ‚Immer-so-weiter‘ auch nahezuliegen: Wir vertrauen gewissermaßen aus Gewohnheit. Und – wenn wir es begründen sollten – weil wir darauf angewiesen sind.

Das Stichwort ‚Aufklärung‘ erhält dadurch einen doppelten Sinn: Phänomenologisch zu erklären und existenziell zu ertragen ist die Gewissheit der Ungewissheit. Die Aufgabe des Patienten in der Therapie ist das Ausbilden von Routinen und das Erlernen von Vertrauen, *nachdem* ein Verständnis der eigenen Persönlichkeitsgenese und ihrer Fallstricke erarbeitet wurde; der Patient geht sozusagen den umgekehrten Weg des Phänomenologen. Beide bewegen sich außerhalb des Alltagsmodus, d. h. jenseits des ‚naiven‘ Weltvertrauens. In beiden Fällen ist das Wissen um die prekäre Natur dieses Wahrnehmungsmodus existenziell. Phänomenologie und Psychopathologie (als theoretische Grundlage der Psychotherapie) können also dann und nur dann voneinander profitieren, wenn das fragile Phänomen unserer Alltagswahrnehmung phänomenologisch ernst

genommen und hinreichend theoretisiert wird und phänomenologisch geklärt und systematisiert in die theoretischen Denkvoraussetzungen der Psychotherapie Eingang findet.

Bibliographie

Blankenburg, W. 2012. Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarer Schizophrenien. Berlin: Parodos.

Blumenberg, H. 2006. Beschreibung des Menschen. Hg. M. Sommer. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. 2007. Zu den Sachen und zurück. Hg. M. Sommer. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Fröhlich-Gildhoff, K./ Rönna-Böse, M. 2015. Resilienz. 4. akt. Aufl. Stuttgart: UTB.

Fuchs, T. 2011. Psychopathologie der Hyperreflexivität. DZPhil, 59 (4): 565–576.

Fuchs, T. 2016. Vertrautheit und Vertrauen als Grundlagen der Lebenswelt. Phänomenologische Forschungen, 2015: 101-117.

Habermas, J. 1995. Theorie des Kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp.

Heidegger, M. 2006. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.

Husserl, E. 1941. Phänomenologie und Anthropologie. Philosophy and Phenomenological Research, 2 (1): 1–14.

Husserl, E. 1954. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. W. Biemel. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. 1959. Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hg. R. Boehm. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. 1976. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, erster Halbband. Hg. K. Schuhmann. Den Haag: Nijhoff.

Philippi, M. 2013. Die Sprache der Selbstverständlichkeit und die Grenzen der Theorie. Das Schweigen in der phänomenologischen Methode. In Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick, Hg. S. Markewitz, 121–149. Bielefeld: Aisthesis.

Philippi, M. 2015. Phänomenologische Beschreibung der Phänomenologie? Blumenbergs Perspektivenwechsel. In Permanentes Provisorium. Hans Blumenbergs Umwege, Hg. M. Heidgen/ M. Koch/ C. Köhler, 173–188, Paderborn: Fink.

Schütz, A./ Luckmann, Th. 2003. Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UTB.

Sepp, H. R. 2006. Totalhorizont - Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt. In Eugen Fink: Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik - Methodik, Hg. A. Böhmer, 154–172, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Webb, L. 2012. Modern Life Skills. How to positively deal with the demands and challenges of everyday life. Claygate: Grosvenor House Publishing.

Depression and Psychosis- Perspectives on the Body, Enactivism, and Psychotherapy

Adrian Spremberg

Abstract: This article will discuss how the ‘enactive’ approach to cognition and psychological processes can help further clarifying and developing a more heuristic framework for the understanding of severe mental disorders, in this case, depression and schizophrenia. Furthermore, enactivism¹ will serve as a framework that comprehends depressions and schizophrenia as disorders that encompass three dimensions of human life: subjectivity (experiential domain), the body and the organismic domain, as well as the world (sociality, etc.). All three are intrinsically interwoven and consider processes, which are mental and/or cognitive to be in constant interconnection, since it is by means of this complex and auto-regulatory system that the direct meaningful connection with the world is made. I argue, however, that while all three components must be considered in severe disorders such as depression or schizophrenia, it remains paramount to maintain that there seem to be several differences in the way the schizophrenic or depressive person ‘enactively’ engages with the world and others, or not. For instance, while subjects with schizophrenia usually have a fragmented feeling of ‘self’, person with depression often have significant difficulties relating to others, and the world. This also depends on the severity in which the other processes have been affected, or not.

Keywords: Depression, Schizophrenia, Phenomenological Psychopathology,

¹ I will briefly present some the central ideas this framework in the second section, but for reasons of space, I cannot further develop all of the main features that define this idea. In this article, for instance, I will use body and organism as two intrinsic features that interchangeably affect the way in which the subject is part of a world and his or her own subjectivity. In depression and schizophrenia, important neurobiological alterations occur in the brain, thus altering a variety of organismic processes as well; these, however, must also be considered within the other two other realms of world and subjectivity.

Embodied Cognition, Enactivism, Therapy, Self, Body, Psychotherapy.

1. Introduction

In this article, I will put forward the argument that it is important to ‘situate’ each singular case, as it were, into an enactive theoretical framework in which the clinician may assess the subjective, neurobiological and relational aspect of the illness, given that these occur on different ‘enactive levels’ of severity. By levels, I mean that while it is crucial to maintain the triad subject-body (organism)-world for a better understanding of the heterogeneity of symptoms and phenomena present in such severe disorders, the actual ‘way’ in which persons suffer and display schizophrenia or depression are very singular to each case. It goes beyond the scope of this article to assess exactly where and how these different levels occur; however, it seems that most persons with schizophrenia present a more ‘all-encompassing’ disruption in the possibilities of having a sense of ‘mineness’ and thus being able to engage with the world, through bodily interaction. Persons with depression, on the other hand, many times lose the cognitive capability (volition) to interact with the world and others, feeling as if their own bodies have become a burden, yet their sense of being an integrated ‘I’ seems to be more or less intact. So, the actual severity of the illness might surely play a role in these different ‘levels’ of being able, or not, to engage with the world and oneself, as well as aspects that are more ingrained in organismic dis-regulations.

First, I will address some of Merleau-Ponty’s (Merleau-Ponty 2014) central arguments in regard to his phenomenology of the lived body. These will be explored in the first section of this article, since subjects with both disorders within the schizophrenia spectrum as well as the various ‘types’

of depression often refer to concerns regarding ‘anomalous’ sensations and feelings occurring in bodily sensations. Furthermore, the second section of this article will address, more specifically, depression and psychosis, from the ‘embodied’ and enactive perspectives on cognition and psychopathology; more specifically, it will be assessed to what extent these disorders should be postulated to be taken as disorders that arise not simply out of neuronal (brain) malfunctions, but as illnesses that occur within the subject-organism-world triad, thus affecting the subject in a variety of ways. Finally, I shall present some initial ideas on how an enactive psychotherapeutical approach with persons who suffer from schizophrenia and depression could be further developed.

2. Reassessing Merleau-Ponty: the Importance of the Body

French philosopher Merleau-Ponty has played a central role in developing a phenomenological philosophy of the body/perception. I will start this section by putting forward some of the central themes of his philosophy, which are, to an extent, complementary to some ‘streams’ of embodied cognition, in this case, enactivism. The reason the body plays such an important role, is that it is acknowledged, both in the phenomenological tradition, as well as in the enactive framework, as a medium through which the person meaningfully engages with the world, be it through tactile sensation, action, or perception.

The philosopher, throughout his well known *Phenomenology of Perception* (Merleau-Ponty 2014), begins his major critique of the body as conceived, in Cartesian dualism, where it is taken to be an extended and spatially localizable substance (*res extensa*), in contrast to the mind, which is immaterial and somehow ‘lodged inside’ the head. So, Merleau-Ponty is primarily engaging with the notion of a body that is seen as objectified. The philosopher points out that exclusively physiological and psychological explanations on the nature of the body and the lived body are problematic; given that these would somehow signal a Cartesian dualism, of sorts, separating mental and bodily processes, thus not accounting for

the possibility of some sort of interaction between both. So, the problem with exclusive physiological and/or psychological explanations is that they would either defend a 'mentalistic' or physiological-reductionist approach in relation to the body (both physical and lived). A strictly psychological explanation would argue that all mental processes to be occur 'within' the mind, with only minimal or none bodily 'participation'. Reductionist frameworks with regard to physiology, on the other hand, would maintain that we are merely physical machines, biologically imbued, etc. Psychoanalysis, as a therapeutic framework, provides an interesting example for a mentalistic approach. However, psychoanalysis, in its broad theoretical framework, also considers some aspects of embodiment, but only to an extent; nevertheless, it still provides an interesting challenge to enactivist and phenomenological approaches to the lived body, since it seems to leave out the fact that most cognitive, affective, or other processes are necessarily embodied. So, the lived body, in enactivism and phenomenology, is almost always implied in a variety of experiential and cognitive processes. However, one must obviously be cautious so as to extend this critique to all schools of psychoanalysis, etc. Nonetheless, many psychoanalytical approaches are based upon models that give precedence to certain 'mental' processes (i.e emotions) that supposedly occur and are mechanistically imbued into certain structures to be found 'inside the head', such as the Ego, for instance. Most of these processes are thus understood as merely occurring in the 'mind', while the body only plays a secondary role. For Merleau-Ponty, this would be a faulty explanatory framework for psychological processes, which does not consider bodily processes as being intrinsic to whatever might be occurring in the 'mind', as well. Merleau-Ponty thus defends a holistic approach of the body throughout his *Phenomenology of Perception*, in regard to the concepts of both a physical (*Körper*), as well as a lived (*Leib*) body. He puts forward the idea that the body is 'embedded' in a certain worldly situation, and that illnesses (one could argue that both physical and mental) seem to be a 'drawback' from a 'normal' access toward it.

A pivotal hypothesis for Merleau-Ponty is that “the body is the vehicle of being in the world, and, for a living being, having a body means being united with a definite milieu, merging with certain projects and being perpetually engaged therein”. (Merleau-Ponty, 2014, 84). The body has a fundamental relation to the world and its objects. It is directly related to, and thus also affected by, the world. This does not mean that the physical body (*Körper*) is to be left aside as a mere biological ‘machine’ whose only task is to ‘induce’ physical processes. For Merleau-Ponty, the physical body is that which accommodates all biological processes, the organs, etc. It is intrinsically ‘connected’ and ontologically equal to the lived body; thus, the physical and the lived body form a holistic ‘unity’ that integrates both biological and cognitive functionings, etc. This being said, the entire body is not ‘made up’ of different parts of which each has a different cognitive and or perceptual function.

The lived body that is already embedded in a certain situation is also always a part of my subjective experience, of my sense of having an ‘I’. This means that the lived body cannot really be introspectively and reflectively accessed by me, no, it *is* me. The person experiences, from a first-person perspective, the feeling of being a lived body. So, many of our bodily movements are usually pre-reflective or habitualized’, since they many times do not require a reflective stance by the subject to occur, they simply ‘flow’, depending on the context and the sensorimotor skills needed to, say, perform a certain action. This bodily ‘plasticity’ however, is altered in persons that have motor dysfunctions and several other ‘impairments’. By ‘plasticity’ I mean the various ways in which one’s lived body, when ‘normally’ and intentionally attuned to the world, is able to function as a medium through which the subject can sense, act, perceive, etc. This means that the lived body usually integrates the various processes and functionings of sensing and acting, for instance, so as to give the subject a more ‘complete’ feeling of being the agent of her own actions, etc. Therefore, the body for Merleau-Ponty is an integrated and intention- oriented system that is always situated in the world. Bodily movement

and situatedness depend on the context a specific bodily action requires. In mental illness this lived body loses its ‘fluidity’, and thus an important part of its natural anchorage in the world and its objects. This bodily perceptual access to the world should, if understood as being of a central component that occurs alongside other symptoms and (experiential/subjective) disruptions in schizophrenia, be considered to play an equally important role in the enactive subject- body (organism)- world triad. Since both organismic (biological) dysfunctions, as well as other processes, such as alterations in (embodied) perception and agency may occur in this group of disorders, it must be made clear, once more, how interwoven the physical and lived body are, also in the case of schizophrenia. Thus, alterations may occur both in the lived body (i.e. alterations of certain bodily skills), and in the physical body (i.e. neurobiological dysfunctions).

A final, yet very important *addendum* to be made clear here relates to the idea of selfhood and ‘subjectivity’ in schizophrenia, which will also be briefly addressed in the following chapters. For Merleau-Ponty, subjectivity thus arises out of both experiential and corporeal processes, which play crucial roles in the way in which the subject finds, acts and perceives his world. In enactivism, this phenomenon relates to the way in which the agent and his or her organism are in constant dynamic ‘contactual’ circularity with the environment. The subject is always engaging with the world, through his or her sensorimotor skills, perception, etc. Thus, subjectivity, in the broad sense, arises out of sense-making² and intersubjective interactions, for instance. In the specific case of schizophrenia for instance, one could be critical of notions such as the ‘minimal self’³,

2 Sense-making, in enactivism, refers to a process which involves a variety of complex interactions that give the subject a sense of being situated and involved in a certain situation that might require, from him, normative judgment, affection, action, or other processes. It is discussed, for instance, in Thompson & Stapleton (2009).

3 For a more thorough discussion on this topic, and how it relates to schizophrenia, see Sass & Parnas (2003). The minimal self relates to a very basic sense the subject has of being the agent of his own actions, perceptions, etc. It refers to a fundamental sense of ‘mineness’, thus playing an important role in subjective experience. However, one might be critical of this concept, especially if it is to be understood, for instance, as a ‘static’ inner experiential phenomenon, which does only provide a minimal somewhat *internalist* account of subjectivity, and does not account for more relational aspects of selfhood.

given that especially in psychosis, subjectivity, one's regulative sense of self seems to be impaired. However, this could be the case for one person, while another would still be able to maintain a certain sense of a minimal experiential 'feeling', given that he or she might still be able to engage in meaningful intersubjective relations.

Thus, I would argue that enactivism would rather propose that subjectivity, in the case of schizophrenia, be also incorporated into the experiential world of the schizophrenic (or not) person as a processual phenomenon that is not 'static', and only to be found 'within'. On the contrary, the sense of mineness, or selfhood, is regulated and 'extends' beyond a say, minimal sense of being an 'I'. So, selfhood could be understood as being the dynamic and complex process, which makes up the intervowenness the subject has with his or her life-world, organism, etc.

Enactivism postulates that mental disorders should not be taken as mere dysfunctions of certain 'brain processes', but rather as dis-regulated 'ways of being' where subjective, bodily (organismic), as well as inter-relational and worldly aspects of the person's life-world have suffered limitations. Thus, if one wishes to heuristically assess both depression and disorders within the schizophrenia spectrum, that it is crucial for the clinician to keep in mind that severe mental disorders may also occur on 'different levels', that is, for instance: while one person may have sensations of a fragmented 'self', his or her bodily feelings might still be intact. As I said in the introductory paragraph, disorders should be understood as having dis-regulations in all three realms pertaining to subjectivity (I), body (and organism) (II) and world (III), which includes sociality, etc. However, depending on the severity of the disorder, the person might be more or less able to engage with his or her world, thus also sensing his or her bodily capabilities in varying degrees, such as the possibilities of acting, perceiving, etc. Such disruptions, in turn, would have obvious consequences for the entire organism, more specifically, in the case of severe mental disorders, i.e. for certain neurobiological processes

which are affected, as well as in the social realm of interpersonal relations.

3. Enactivism and Psychopathology: the Cases of Depression and Schizophrenia

Enactivism, as a framework placed in contemporary discussions on cognitive science, presupposes a more holistic approach than traditional approaches that, for instance, consider human cognition based on computational and reductionist models of the mind. The enactive approach, as put forward, initially, by Varela et al. (Varela 2017), builds upon the idea that cognitive processes are, contrary to what the traditional cognitivist and computational models would argue, embodied and embedded in the world. This means that subjects ‘contact’ and understand their environment through a variety of self-regulating and complex auto-regulatory processes (operational closure) which are established and occur by structural couplings that occur between subject and environment. These coupling mechanisms constitute very complex systems which may also involve, for instance, processes of engagement and/or distinction the subject may have with the world, during processes of agency, for instance. This meaningful engagement with the world occurs through what enactivists have termed sense-making, a term I have referred to above. These regulatory processes are what ground the subject as an autonomously functioning agent. Moreover, these multitudes of functionings do not involve only ‘subjective’ or ‘behavioral’ processes, but encompass the entire organism, so as to create a ‘living unity’ of processes that necessarily binds together our biological (organismic) nature with the subjective and social realms, which are also intrinsic to human life.

However, in mental illness, more specifically schizophrenia, the person has lost some of his or her capabilities of making sense sense of his or her world. This leads to a fragmentation of the subject- body (organism)

world triad, thus resulting in symptoms like hallucinations, where reality becomes distorted. Also, it may occur that certain bodily skills or capacities lose their fluidity, for instance. So, the person may become more or less incapable of ‘making-sense’ and thus enactively engage with his or her world by means of intrinsically adapting to a specific situation, but also generally, in many cases.

As Colombetti puts it,

According to the enactive approach, the autonomous and adaptive nature of living systems makes them into sense-making systems, that is, systems that have a perspective or point of view from which they establish their own world of meaning [...]. (Colombetti 2013,1086)

This ‘integrated living unity’ which enactivism argues for, thus becomes disrupted in various ways, and even more so in severe mental disorder, such as depression or schizophrenia. For instance, a patient could show disruptions in his or her sense of ‘self’, while still being able to maintain certain meaningful social relations, depending on the social context, the severity of the case, etc. For Varela et al. (Varela 2017), experience and subjectivity are thus constantly and intrinsically linked to worldly on-goings, such as sociality, as well as other kinds of meaningful encounter the subject may have with his or her environment. The fundamental characteristics of social realm in enactive cognitive science have been discussed in compelling ways; for instance, the idea that the ‘bodily self’ is embedded into a social world that affects it in a multiplicity of ways, specifically in regard to schizophrenia. Kyselo (Kyselo 2015) has made interesting contributions in this regard, which I will discuss in the last part of this section. For now, let me continue focusing on how enactivism will serve as a more heuristic framework to understand severe psychopathologies such as depression and psychosis.

For Colombetti (Colombetti 2013), an enactive approach to psychopathology would have to seriously consider the intertwining of both subjective experience

and ‘objective’ evidence as it is found, for instance, in the dysfunctions of neural underpinnings of specific mental illnesses. It is crucial, here, not to give either explanatory framework headway to the other, so to speak. While neurobiological findings will surely play important roles in the understanding of where specific brain activity might (not) be ‘faulty’, given its causal relations to behavior or the occurrence of symptoms, such findings should not downplay the importance of experiential aspects that might be disrupted in, for instance, the person’s experience of the body, the ‘self’ and temporality. These are but a few of the important subjective alterations that a detailed phenomenological investigation can bring forth.

Fuchs (Fuchs 2009) argues against a reductionist approach to mental illness, emphasizing that the relation between subjectivity, body and world is fundamental for a more integrated understanding of psychopathological phenomena. It simply is not enough to consider depression, for instance, a disorder of the ‘brain’ and its neurobiological underpinnings; no, mental disorders should be understood as being influenced by many other complex factors, such as inter-subjective relations and the social dimension. Intersubjective relations would, for instance, apply to a variety of dyadic relations that have lost their usual ‘fluid’ functioning, i.e. between a couple, or two friends. For larger groups, and the social dimension as a norm-following and culturally embedded realm of human life, it might be the case that the schizophrenic person might have lost the capacity of following certain cultural rules, for example. However, it is crucial to keep in mind that this varies on the severity of the illness, since some patients are still able to keep certain interactional sense-making aspects toward others and the world in a functional way. Thus, for Fuchs (Fuchs 2005), depressive disorders are disorders not only of certain disruptions, which occur solely in the experiential domain, the body (organism), or in the world. While a variety of bodily sensations usually comes to the foreground, and are often experienced as a ‘heavy burden’, depressed persons also tend to be disrupted from their environment and engagement toward others. As such, some of their enacted meaningful ‘social embeddedness’

loses its usual fluidity, thus ceasing to constitute meaningful activities. One could, here, speak of different levels of 'sense-making', and even a dissolution of the subject-organism-world triad. Meaningfulness (sense-making) should thus be considered on a context-dependent basis, depending on the severity of the subject's illness, his or her overall fragmentation of 'self', body (organism), etc. For instance, one patient could still be able to maintain a meaningful interaction, which means that the subject-world dyad would be still functional (to an extent). On the other hand, another schizophrenic person could show such significant subjective and cognitive (behavioral) disruptions, which would in turn influence the subject-organism dyad. So, psychotic disorders would be better understood as being a rather heterogeneous and very complex group of illnesses in which there are different 'levels' of disruptions in sense-making, cognitive (and affective) functioning (or not).

One more important element to consider in depression, which becomes completely or partly disrupted, is that of having a sense of agency. Since these experiential domains often overlap, a loss in the sense of 'agency' will usually also be accompanied by feelings of a diminished sense of 'I', in the sense that persons with depression or melancholia often complain that they are not really present in activities they used to engage with, and also in their relations toward others and the world, in general. Thus, what lacks in depression is often a sense of *motivation*, which will now be examined further. It is important to note that such a lack of being *afforded*, or *motivated* by the world is very particular for each case - some patients with depression, for instance those diagnosed with dysthymia, tend to suffer from milder feelings of being sad and disconnected from themselves and the world, etc.

In mental illness, here depressive disorders, more specifically, the problem of motivation is related to how people suffering from this disease live their daily routines 'detached' from practical engagement with the world. Easy daily tasks become progressively harder and depressed persons lack motivation to act and actively engage with objects and persons. It seems that persons suffering from

depression lack an intuitive understanding of what it means to exist in a world that is filled with possibilities to act. Additionally, they often describe a general feeling of changes in experience. These might be related to the depressed person's more cognitive capacities, such as the lack of a volitional drive. This lack would not allow the inflicted person to be 'motivated' enough in order to engage in any daily activity anymore. The feeling of *having done, doing and wanting to do* is seriously weakened and/or not present at all. Hence, it seems as if these processes of disruption related to the lack of cognitive (volitional drive), as well as the affective and emotional capacities seem also to depend on how severely the person is affected, or not. These 'impossibilities' are thus, I believe, very much connected to the enactivist's triad of subject-organism-world, since there seems to be a dynamic and intervoven functional and regulatory process between, say, affective dysregulation but also cognitive impossibilities the depressed person may experience. Thus, it is important to emphasize that the enactive triad certainly also provides important tools for a more heuristic understand of this particular disorder. So, one should be careful should be careful when approaching depression from a purely reductionist perspective that understands the disorder as being either one in which cognition is mainly impaired, or just affectivity. Rather, it seems crucial that both these aspects are taken in to a contextual perspective and 'connected' so that a more integral depiction of the disorder can be made: some 'types' of depression might show "accentuated" or no alterations at all in these processes, and a more heuristic approach toward them could help further understand which would be more accentuated in a given case, or not, which could be helpful for the clinician to develop a more complete treatment plan.

Smith (Smith 2012) rightly focuses on the depressed persons' impossibility of actually having a 'belief-desire system', a psychological state that enables him or her to act upon desires, to judge, to be motivated and so forth.

This inability to act ‘willfully’ or to be ‘mentally’ motivated is of extreme difficulty. However, as Smith also indicates, this loss of agency and motivation in depression does not just occur in psychological states, but it also shows disruptions and difficulties in bodily states of being in the world. These bodily states, he claims, are an intrinsic part of how our attitudes in the world are more than just mental states. Smith denies the idea that a ‘mentalistic’ framework is fitting enough for better understanding persons with depression. This perspective, as he argues, lacks a proper understanding on how these psychological states actually *move* the depressed person to act in the world. The experience we have of the world leads us to act in it, and to ‘project’ our motivations and desires into daily life.

The world is not a space for possibilities anymore, but in depression, the actual mental aspects of *believing in something* and of *wanting to do something* become restricted. Smith says that “rather, objects and perception are changed in terms of what they elicit, what they mean and represent and in terms of what they make possible for a person to do.” (Smith 2012, 624). Perceiving itself does have, thus, for the depressed person, a phenomenal character; however, this process surely occurs in a somewhat ‘different’ way than it those with people that are not depressed. Subject and world are thus not intentionally linked via perception, anymore, but rather ‘disconnected’ - in this case, it could be argued, for instance, that the process of sense-making has suffered loss in its meaningful ‘processual directedness’; the depressed person does not perceive (nor is she or he *afforded by*, for that matter) on-goings in the world. A glass of wine, for instance, might lose its overall meaning and function of being an object, which can usually be enjoyed when one is among a group of friends. Agency and bodily movement, as intentional dispositions, which meaningfully connect the subject to the world, are also of significance; these processes go through serious alterations, both in regard to the person’s own sensation of having a body which ‘fluidly’ functions in contact with the world, inasmuch as in reference to the body that functions as an ‘immediate mediator’ through which it becomes possible to directly perceive facial expressions or gestures of others, for instance.

The particular ways in which a sense of agency is actually impaired in depression, differ on the grade of one's mental and bodily disposition to act. It depends on whether, for example, a depressed person presents catatonic behavior and no 'affection' at all, or if it is still possible to show affection. Being affected by objects and others is of central importance, in normal and pathological accounts of action, so that it becomes possible to more effectively understand why one cannot act if in a sad or angry state of mind. A more elaborate account of the relation between action and depression could help mental health practitioners to grasp a better insight on how to work with persons affected by depression. Thus, it is as if subject, body (organism) and world have indeed become dis-regulated in depressive disorders. The subject is not able, in varying degrees, to 'enact' meaningful relations toward certain situations, others, and even in regard to him or herself. Persons with depression often feel as if there is no meaningful purpose to be followed in life at all, it is as if any possibilities whatsoever of planning ahead and making life-goals have lost their temporally directed future-oriented stance. So, a loss of perceived possibilities might be the result of the person's lack of 'looking forward' to certain life-objectives and possibilities. Temporality thus 'narrows down' to a horizon that is not imbued with meaningful possibilities the person might engage with, etc.

Colombetti (Colombetti 2013) believes that an enactive approach to psychopathology should consider both neurophenomenological research and investigation of the first-person perspective, i.e. the subjective dimension of the disorder, as well as neurobiological factors that might influence the appearance of specific symptoms.

As she says,

both the enactive approach and psychopathology have “phenomenological connections”; as such, they both value lived experience, emphasize the bodily and situated character of the mind, and the fact that what is constructed as salient depends constitutively on the organism’s structure, interests, and goals. (Colombetti 2103, 1098)

Severe mental disorders such as schizophrenia or depression are thus much more complex than the aspects which some reductionist frameworks consider. Before discussing some important aspects of an eventual therapeutics with persons suffering from depression and schizophrenia, and how a ‘contextual’ enactivist framework could be of much assistance in the development of a more heuristic understanding of mental illness, I would like to discuss the interesting idea of schizophrenia as being a disorder of the ‘enacted social self’, such as proposed by Kyselo (Kyselo 2015), and consider schizophrenia as a disorder of ‘disembodiment’, as Fuchs and Schlimme (Fuchs & Schlimme 2009) have argued.

Kyselo argues that the schizophrenic condition, while taken to be a disorder that affects the ‘bodily self’, should also be seen as essentially inserted into the social context. Approaching schizophrenia from an enactivist perspective, Kyselo puts forward the idea that a person with schizophrenia, even if affected with a variety of symptoms, is still able to strive toward a more or less regulated sense of ‘self’. However, while the schizophrenic person is trying to maintain a somewhat fragile sense of ‘self’, his or her auto-organizational system also suffers serious impairments: existing in the social world usually requires a dyadic relation in which two or more persons *participate* or distance themselves in regard to specific activities and social norms, for instance.

As the author puts it,

Subjectively speaking, a disorder of the self is a state of suffering from experienced (continuous) violations of either the goal of distinction or of participation, or of what the person evaluates as an appropriate balance between them. Objectively speaking, psycho-

pathology is a form of self-organization that exhibits particular struggles in the oscillation between and integration of the two dimensions. (Kyselo 2015, 611)

This excerpt clarifies how schizophrenic disorders involve a much more complex ‘kind’ of system, in comparison to ‘reductionist’ accounts, which seems disrupted in very particular ways. Both the subjective and the interactional ‘sense-making’ and organizational autonomous self-regulating system thus seem to be unbalanced. While the person tries, and, in some cases, ‘succeeds’ to maintain a minimal form of ‘mineness’, there also exists a struggle between specific types of goals, plans and ways of ‘being’ in the social world that the person cannot seem to balance, any longer. For instance, the term *distinction* refers, here, to the capability (or not), the enacted and autonomous self (subject) finds to separate him or herself from the others, or if one wishes to engage with the other, *participation* comes into play. These processes are, from an enactive point of view, the one’s that refrain or bind us to the social world, as ‘ways’ of psycho-social interaction.

Thus, for the author in the specific case of schizophrenia, these dialectical processes become seriously impaired, so that while the ill subject is trying to maintain some kind of an autonomous self-regulation, the entire social dispositions have disorganized in that the ill person cannot meaningfully engage and/or ‘retreat’ from human contact. Consequently, schizophrenia becomes an illness in which the relation the subject has to the world becomes disrupted. However, this does not mean that the schizophrenic person has, necessarily, lost all of his or her sense of mineness or subjectivity; this would again depend on the severity and the extent to which the subject-organism-world triad is disrupted, on meaningful relations to others the person may still have; what also relates to when Kyselo mentions *participation*, the ability the subject has of still engaging in meaningful social encounters, etc. This relational-social component, for the author, leads to an incapability the schizophrenic persons experiences in regard to,

for instance, normative evaluations we make about others, decisions one might take which may include certain affective regulations, etc.

For Fuchs and Schlimme (Fuchs & Schlimme 2009) the lived body, in schizophrenia, loses its usual immersed and non-reflective stance in the world. This means that while we are usually in direct contact with several situations that somehow presuppose a context-sensitive approach so we can actually engage with them, in schizophrenia the body and mind become two separate unities, not functioning as a whole. So, while the lived body normally also functions as a medium through which one gains direct perceptual and cognitive access to the world, this is not the case in disorders within the schizophrenia spectrum. Rather, in these disorders, the body becomes rigidly 'mechanized'; it may turn into an object of 'hyperreflexivity' (Sass 2014), which loses its fluid functioning. Since the person with schizophrenia many times also presents fundamental disruptions in the feeling of being a coherent 'I', in having a feeling of 'mineness' and thus actually in feeling as being the author of one's own actions, the entire perceptual field of schizophrenics suffers alterations. Some patients refer to a sense of being overwhelmed by certain details of objects in the world (Sass et al. 2017). Furthermore, as Fuchs and Schlimme put it,

Patients with schizophrenia often speak of a split between their mind and their body. In particular, they may experience a disintegration of habits or automatic practices, a 'disautomation' (Fuchs & Schlimme 2009, 572).

As a matter of fact, the schizophrenic person loses his or her pre-reflective 'embeddedness' in day-to-day activities, which ordinarily do not require too much reflecting on. For instance, when I wake up in the morning, I usually feel the 'instant' need of taking a shower and then dress up for work. For schizophrenic persons, however, this established and customary routine has lost its most basic significance. Action and bodily immersion, for persons suffering of schizophrenia, require an overwhelming and many times forceful struggle between mental processes, cognitive and bodily acts. As has been discussed in the first part of this

section, the subject becomes separated from his or her body (organism), and is thus not able to make sense of his or her world, anymore. A ‘dis-enactment’ of this triad occurs. Schizophrenic persons may feel ‘detached’ from or ‘overwhelmed’ by others, so that it becomes difficult or impossible to distinguish between what belongs to the person herself, in regard to feelings or bodily sensations, and what the other person might be doing, etc. For instance, facial expressions of happiness or fear cannot be perceived, and consequently understood, by persons with schizophrenia. Or, they might have difficulties in coordinating a bodily gesture with the inherent emotion pertaining to that specific gesture.

This section has shown that both depression and schizophrenia are complex and quite heterogenic illnesses. They occur in varying degrees of severity, present themselves with different neurobiological, subjective and behavioral symptoms, signs, and phenomena. Enactivism, however, as a heuristic framework that considers the subject as being a complex autonomous self-regulating system which includes the organism, the body, as well as the social world as being fundamental aspects of personhood, might help further clarifying the variety of phenomena that may occur in severe mental illness. In the next and last section, I will address to what extent this heuristic framework could take on more practical issues, such as psychotherapeutical elements which could help to alleviate suffering that occurs both subjectively, and also world-oriented or relational. It is important to keep in mind that there seem to be different ‘ways’ in which subjects with schizophrenia or depression can engage with dis-regulations that occur in the bodily dimension (depression), or ‘mineness’ fragmentations (schizophrenia). So, the clinician should be aware of these differences, and develop a treatment plan accordingly. Different levels of ‘enactive functioning’, in these specific disorders surely must include quite specific therapeutic approaches that might focus, for instance, on the strengthening of interpersonal possibilities, of body oriented psychotherapies for

addressing disruptions in bodily feelings. However, even though both disorders present levels of dis-regulations in different experiential dimensions, the body and the world, the overall disorder is one that presents itself out of a dis-regulation of the subject-body (organism)- world triad. So, for instance, the lack of meaningful social contact might lead to a specific (or more general) incapability the schizophrenic person might have to adapt to certain social norms (even very basic ones). What I mean here is that dis-regulations between the above mentioned 'enactive triad' are very heterogenic, and they might arise out of dysfunctions in only one of the domains, or in all.

4. Enacting Psychotherapy: Subject, Body (Organism) and World in Context

Psychology should consider processes that belong to the enactive framework, be they cognitive, for instance perception and action, or experiential, which would relate to the sense of selfhood and 'mineness' as processes that occur between subjects and their world, and the consequent situational contexts in which these occur. For that matter, McGann et al. (McGann et al. 2013) have developed the idea of such an encompassing framework further, and for the authors,

An enacted psychology is more interested in the dynamics of coupling between an agent and its environment than the stipulation of the characteristics of either (McGann et al. 2013, 204).

Thus, psychology should not be taken as a science of the mind, or 'the inner world', as it were, but rather placed in a wider and inter-relational environment that brings about eventual disorders, which are hence disorders of the mind (brain), the organism, and the environment. Disruptions in all, or some, of these realms might occur, depending on the severity of the illness, as well as other contributing factors. So, one could say that a psychotherapeutic process with psychotic or

depressed persons would have to consider these factors in order to actually engage with the very particular dynamic and relational difficulties the patient is dealing with. Since the world is, from an enactive view, somehow ‘incorporated’ into the subject, this relational interplay should be assessed on its diverse levels. For instance, it becomes implausible to speak of depression as a disorder of the brain, here. This would reduce psychological activities and processes, such as affectivity and bodily sensations to mere realizations initiated by neurological occurrences.

It is important to keep in mind the enactive framework toward psychopathology and psychotherapy. A psychotherapeutical process with severely ill patients must not arise out of ‘one sided’ theoretical and thus practical frameworks, such as either psychotherapies that focus on the social aspects of these illnesses, or, on the other hand, psychotherapies that maintain their ‘explanatory’ and ‘practical’ focus on behavior modification and adaptation. Moreover, psychotherapies that work only within a phenomenological perspective, thus only considering subjectivity, and, as such, minimize the importance of cognition and behavior, must also be carefully assessed and considered in regard to their practical value for helping persons with intense suffering.

Fuchs (Fuchs 2007) developed a phenomenological approach to clinical work in psychiatry and psychotherapy. He believes that a phenomenological clinical use is that which best understands the ‘*lifeworld*’ and experiences of the patient. The life-world is the space in which humans exist, interact and are in constant contact with others. For Fuchs, an important aspect to which phenomenology greatly contributes to, and with which I agree, is that this view on mental illness does not consider these specific disorders as being something that happens only ‘on the inside’, in the brain. Rather, they are also essentially embedded into one’s lifeworld and the ‘lived space’, as the author puts it. The author’s approach to psychotherapy is ‘ecological’, since it takes into account not just the inner states

of the ill person, such as emotions, beliefs, but also the lived world, space and environment. The therapist should thus focus on the ‘whole’ of his or her patient, and not regard depression, in this case, as a disease purely biological or ‘mental’. This is fundamental when working with depression, given that I have already shown that agency and action in the world depend not only on mental motivations, but on the agents’ pre-reflective interaction with others and objects that are meaningful for the person.

Since depression is, also, an illness of the impairment of ‘action’ in the world, it is without a doubt important to keep in mind that this compromise is also partly because the person is not able to ‘feel’ and be aware of his or her body anymore. Bodily perception, and, why not interaction, is not ‘functional’ as it once was. Correspondingly, it is important to point out the psychotherapies for which the body is seen as being the central ‘instrument’ for change and self-awareness. I will now turn my attention to some essential features these body-oriented therapies have. Koch and Fischman discuss several aspects of what they call the ‘Enactive Dance/Movement’ approach. The authors base their therapeutical pursuit on the conceptual assumptions of enactivism and ‘embodied cognition’. Being so, theirs is an “enactive approach to psychotherapy” (Koch & Fischman 2011, 58). They believe that dancing and moving have important consequences on how one’s organism relates to the environment and to others. Dancing is ‘interactive’, it gives meaning and sense to movement, it enables non-verbal communication. Koch and Fischman argue that our own bodily structure is ‘shaped’ by the environment. It is ‘molded’ by the way we engage with space, how we orient ourselves in it. Enactive movement/dance therapy focuses on how we move, and ‘feel’ the world and others around us. It could thus be said that we are actively ‘bound’ to each other, our social lives, and thus our movement/action in the world take on a very dynamic form. It is exactly this pre-reflective and fluid ‘boundness’ to the world that seems to be crucial for a practical and ‘enacted’ psychotherapeutical approach. It is here that a ‘meaningful relationality’ toward the world might, once more, arise.

Psychotherapeutic work with persons suffering from disorders within the schizophrenia spectrum can be considered in a similar matter. Here, the clinician must also contemplate the intrinsic triad of subject-body-world. Roehricht has argued for an embodied and enacted body-psychotherapeutic oriented approach in which the person is integrally contemplated. Psychosis is, for the author, a disorder in which disruptions on many levels can occur, as is the case for depression: the self fragments and the person loses a clear sense of being an 'I', which in turn may lead to disturbances of agency and interpersonal relations. Moreover, schizophrenia should again be considered as belonging to a group of illnesses that is very heterogeneous in nature, both in regard to experiential aspects and in respect to its underlying neurobiological causes, social factors, etc. (Roehricht 2014). It is important for the patient to gradually become more aware of his 'self-boundaries', and to what extent these can be reintegrated within the wider life-world of say, intersubjectivity, for instance. By trying to regain a sense of one's bodily sensations, and of movement, the patient would again be able to meaningfully 'enact' with the world, in a more coherent way. Hence, the patient could slowly become more and more aware of his surroundings, thus making this sense of awareness an important 'felt condition' and, why not, 'tool' for once again being able to meaningfully engage with the world. Being able, once more, to feel as an integrated 'unity', may allow the subject to progressively gain self-confidence and autonomy in herself. Of course, such a process, especially in a disorder that is usually taken to be chronic, takes time and varies in success and outcome, but if the clinician considers the patient as a person as a being 'embedded' within the subjective, bodily and worldly dimensions, this will certainly help with treatment, since it becomes possible to focus on alleviating suffering, where possible, in the experiential and organismic domains the enactive framework integrates.

Finally, it should be clear that an integrated enactivist framework can be of much help, for both a more refined conceptual understanding of severe mental disorders as disorders which arise out of a complex and multi-factorial system that includes experiential, organismic, and worldly dimensions. However, the heterogeneity and variety of ‘levels’ of severity and functional processing must be considered, in each case. After all, the ways in which schizophrenic or depressive disorders arise are quite contrasting, since both disorders may have different neurobiological dis-regulations, diverse experiential disruptions in regard to bodily sensations. Also, subjects with these illnesses may present diverging ways of engaging with the social world, so that a more detailed investigation into how disparate (or not) these enacted ‘ways of being’ and of meaningfully engaging with the world in schizophrenia and depression are, might provide helpful insights the possibility of developing more integral treatment plans for patients suffering from schizophrenia and depression. A more refined analysis of how enactivism could help develop such a conceptual/empirical interdisciplinary task remains an open, yet enthralling challenge to be taken on.

Bibliography

Colombetti, G. 2013. Psychopathology and the enactive mind, in Fulford KWM, Davies M, Graham G, Sadler JZ, Stanghellini G, Gipps RGT, Thornton T (eds.). 2013. *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford: Oxford University Press, 1083-1102.

Fuchs, T. 2009. Embodied cognitive neuropsychiatry and its consequences for psychiatry. *Poiesis & Praxis* , 6 , 219–33 .6.

Fuchs, T., 2005. Corporealized and disembodied minds: A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 12 (2):95-107.

Fuchs, T., 2007. ‘Psychotherapy of the lived space. A phenomenological and ecological concept’. *Am. J. Psychotherapy* 61: 432-439.

- Koch, S. C., and Fischman, D. 2011. Embodied enactive dance/movement therapy. *Am. J. Dance Ther.* 33, 57–72. doi: 10.1007/s10465-011-9108-4
- Kyselo, M. 2015. The enactive approach and disorders of the self - the case of schizophrenia. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15 (4):591-616.
- McGann M., De Jaegher H., Di Paolo E. (2013). Enaction and psychology. *Rev. General Psychol.* 17203–209 10.1037/a0032935.
- Merleau Ponty, M., 2014. *Phenomenology of Perception*. First (Paperback) ed. London: Routledge.
- Parnas, J., & Sass, L. A. 2003. Schizophrenia, consciousness and the self. *Schizophrenia Bulletin* 29(3):427-44.
- Roehricht, F. 2014: Body psychotherapy for the treatment of severe mental disorders – an overview. *Body, Movement and Dance in Psychotherapy. An International Journal for Theory, Research and Practice.* 29(3), 427–444.
- Sass, L. et al., 2017. EAWE-Examination of Anomalous World Experience. *Psychopathology.* 2017;50(1):10-54. doi: 10.1159/000454928 10.1080/17432979.2014.962093.
- Sass, L. 2014. Self-disturbance and schizophrenia: Structure, specificity, pathogenesis (Current issues, New directions). *Schizophrenia Research,* 152, 5.11. doi:10.1016/j.schres.2013.05.017
- Smith, B., 2013. Depression and motivation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12 (4):615-635.
- Thompson, E. & Stapleton, M. (2009). Making sense of sense-making: Reflections on enactive and extended mind theories. *Topoi* 28 (1):23-30.
- Varela, F.J., Thompson, E. & Rosch, E., 2017. *The Embodied Mind-Cognitive Science and Human Experience*. New Revised Edition, The MIT Press.

„Glorieuse inutilité“ der phänomenologischen Psychiatrie? Ein Beitrag zur Therapie des sozialen Raums

Samuel Thoma

Abstract: Lange Zeit bestand das Anwendungsgebiet der phänomenologischen Psychiatrie nahezu ausschließlich in der Psychopathologie und der psychiatrischen Diagnostik. Entgegen Tatossians These der „glorieuse inutilité“ der phänomenologischen Psychiatrie wird im vorliegenden Artikel für einen therapeutischen Nutzen dieser Schule argumentiert, und zwar bezogen auf die Sozialpsychiatrie. Ausgehend von einer Phänomenologie des *sensus communis* soll gezeigt werden, wie menschliche Verrücktheit immer nur innerhalb eines sozialen Raums gedacht werden kann, dessen Interaktionsstrukturen analysiert und gegebenenfalls therapeutisch beeinflusst werden müssen. Es wird verdeutlicht, dass die phänomenologische Psychiatrie zu einer praktischen *sozialpsychiatrischen Haltung* beiträgt, die den Menschen in einem dynamischen und potenziell verrückbaren Verhältnis zur Umwelt sieht.

Keywords: Phänomenologische Psychiatrie – Phänomenologie – Common Sense – Sozialpsychiatrie – soziale Therapie – sozialer Raum – Verrücktheit – Inklusion

1. Einleitung: Sozialpsychiatrie und phänomenologische Psychiatrie in der BRD

Die vorliegende Betrachtung ist der Versuch, einen phänomenologisch-psychiatrischen Beitrag zur Theorie der Sozialpsychiatrie zu leisten. Damit soll sowohl

der häufig kritisierten Praxisferne der phänomenologischen Psychiatrie (Dammann 2015) wie auch der aktuell problematisierten Theoriearmut der Sozialpsychiatrie entgegengewirkt werden (Salize 2012).

Sozialpsychiatrie und phänomenologische Psychiatrie muten auf den ersten Blick als relativ distinkte und widersprüchliche Disziplinen an: Die Sozialpsychiatrie befasst sich im weitesten Sinn mit dem „Sozialen“, besteht zu einem wichtigen Teil aus quantitativer Forschung (etwa Epidemiologie) und ist besonders eine *praktische* Disziplin, die explizit psychiatriepolitisch progressiv und emanzipativ orientiert ist. Die phänomenologische Psychiatrie hingegen orientiert sich an der individuell-subjektiven Erfahrung, die sie durch *qualitative* Forschung (etwa durch Einzelfallstudien; vgl. Thoma 2015) analysiert. Sie ist meist *nicht praktisch-therapeutisch* orientiert, was Tatossian ([1979] 2002, 237) zu der These der „glorieuse inutilité“ der phänomenologischen Psychiatrie bewegte. Schließlich waren ihre Vertreter häufig apolitisch oder konservativ orientiert (vgl. Schödlbauer 2016, 329 ff.).

Es gab jedoch auch eine Verbindung der beiden Schulen im Rahmen der westdeutschen Psychiatriereform. Erinnerung muss an das, was Kersting (2004, 281 ff.) als „Reform vor der Reform“ in den 1960er Jahren bezeichnet. Diese Reform vor der Reform prägten besonders phänomenologische Psychiater der Universitätskliniken in Heidelberg und Frankfurt am Main (Thoma 2012). In Frankfurt war dies besonders Caspar Kulenkampff. In Heidelberg handelt es sich um Walter von Baeyer, Heinz Häfner und Karl-Peter Kisker. Die genannten Autoren richteten, inspiriert durch die Reformentwicklungen in Frankreich, England und den USA, erste Tages- und Nachtkliniken ein und übten Druck auf Politikerinnen und Politiker aus. Auch in den 1970er Jahren waren diese Autoren wichtige Impulsgeber der bundesweiten Psychiatriereform.

Auch wenn die phänomenologische Psychiatrie im weiteren Reformverlauf zumindest explizit kaum mehr eine Rolle spielte, ist doch die von ihr begründete anthropologische Sicht auf die „Verrücktheit“ bis heute ein

wichtiger Grundpfeiler des sozialpsychiatrischen Diskurses (vgl. Bock und Heinz 2016). Mehr noch: Diese Sicht ist m.E. Teil jener Grundhaltung geworden, die sich nach Elgeti (2010, 32) sowohl in der wissenschaftlichen, therapeutischen wie auch gesundheitspolitischen Praxis der Sozialpsychiatrie ausdrückt und konkretisiert. Eine solche Grundhaltung lässt sich im Gedanken zusammenfassen, dass „Verrücktheit“ – hier wird im Folgenden bewusst dieser nicht-psychiatrische Begriff gewählt (s. u.) – weniger eine medizinische Erkrankung als eine menschliche Abwandlungsmöglichkeit ist, die vor ihrem sozialen und lebensweltlichen Hintergrund verstanden werden muss. Diese Grundhaltung wird im Folgenden durch einige Schlaglichter auf das Verhältnis von *sensus communis*, Verrücktheit und sozialem Raum phänomenologisch fundiert.

2. Begriffsklärung: *Sensus communis*, Resonanz und Ordnung der Lebenswelt

Zu Beginn der Betrachtung müssen zunächst einige zentrale Begriffe definiert werden.

1. *Sensus communis*: Auf Stanghellini (2004) geht der Versuch zurück, im Anschluss an Blankenburg ([1969] 2007, [1971] 2012) mit einer Theorie des Common Sense Konzepte der Zwischenleiblichkeit und des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens zu integrieren (gemäß der aristotelischen *koinē aísthēsis*, vgl. an., 418a25 ff.). Durch Stanghellinis Zusammenführung erweist sich der Common Sense als ein vielgestaltiges Phänomen, das von einer basalen, leiblich-pathischen Empfindungsschicht bis in die rationale und pragmatische Ordnung des „gesunden Menschenverstands“ reicht. Diesem Ansatz schließt sich diese Betrachtung prinzipiell an. Jedoch wird für einen solchen, komplexeren Begriff des Common Sense der philosophiehistorisch angemessenere Ausdruck „*sensus communis*“ vorgezogen. Außerdem lässt sich das Konzept m.E. noch klarer strukturieren als bei Stanghellini.

Ich schlage vor, drei Dimensionen des *sensus communis* zu unterscheiden: *Erstens* den *Gemeinsinn* im Sinne einer geordneten, intermodalen Wahrnehmung der Umwelt und verbunden hiermit des vorreflexiven Selbstempfindens, *zweitens* den *sozialen Sinn* im Sinne eines impliziten, leiblichen Bezugs zu sozialen Umgangsweisen und „Gemeinschaftshabitualitäten“ (vgl. Wehrle 2013) und *drittens* den *Common Sense* als regelgeleitetes, pragmatisches Denkvermögen im Sinne des „gesunden Menschenverstands“. Alle drei Dimensionen sind darüber hinaus als miteinander verwobene *Interaktionsdispositionen* im Verhältnis zur Umwelt zu sehen (vgl. Thoma und Fuchs 2017).

2. *Resonanz*: Eine besondere Form des Interaktionsverhältnisses von *sensus communis* und Umwelt ist die Resonanz (vgl. Breyer u. a. 2017; Rosa 2016). Diese artikuliert sich auf der zwischenmenschlichen Ebene unter anderem in Form von Bewegungsgestalten, Gefühlsausdrücken oder auch durch spontane Rede und Gegenrede (*parole*). Mit Resonanz ist auch Waldenfels' Begriff der *Responsivität* (2006, 34 ff., 2015, 19 ff.) verbunden, die dieser als transformatives Zusammenspiel des Erleidens von Fremdem (Pathos) und des kreativen Antwortens (Response) versteht. Der Resonanzbegriff umfasst allerdings die Responsivität: Er bedeutet nicht nur, dass wir selbst responsiv sind, sondern dass uns auch Responsivität durch die Umwelt zuteil wird.
3. *Lebenswelt*: Sie bildet den allgemeinen, soziohistorisch gewachsenen und geteilten Bezugshorizont unserer Erfahrung (vgl. Luft 2011; Waldenfels [1985] 2016; Husserl [1936] 1976). Die Lebenswelt ist von einer Vielfalt von sozialen, d.h. von u.a. moralischen, epistemischen, ästhetischen und ökonomischen Ordnungen geprägt. Besonders anhand früher leiblicher bzw. zwischenleiblicher Interaktionserfahrungen schreiben sie sich in die prä-reflexiven Verhaltensweisen des Menschen ein.

Ordnungen werden aber nicht nur auf der Ebene der Leiblichkeit, sondern auch im Bereich des Denkens und Urteilens, beispielsweise in Form von expliziten Verboten oder Aufforderungen erfahren. Durch diese Vermittlungsprozesse werden Ordnungen zum integralen Bestandteil unseres *sensus communis*. Der *sensus communis* ermöglicht uns hierdurch ein kohärentes, leiblich habitualisiertes und nach Regeln des Denkens und Handelns abgestimmtes Verhältnis zur Lebenswelt.

In gewisser Weise ist der *sensus communis* die Lebendigkeit im Regelwerk sozialer Beziehungen. Denn in der resonanten Anverwandlung (vgl. Rosa 2016, 312 f.) sozialer Ordnungen durch den *sensus communis* macht sich immer auch Offenheit und Wandel geltend. Durch diesen anverwandelnden Prozess verleiht der *sensus communis* den Ordnungen der Lebenswelt ihren verbalen Sinn des „Sich-Ordnen“ (vgl. Waldenfels [1986] 2013, 23 ff.) oder auch des „Sich-Gestaltens“. Doch wie lässt sich hiervon ausgehend der Bezug zur menschlichen Verrücktheit denken? Dieser Frage soll nun anhand einer Betrachtung des *sozialen Raums* nachgegangen werden.

3. Sozialer Raum, Teilräume und Nicht-Orte

Der Raum ist aus phänomenologischer Sicht zunächst im Sinne einer leibhaftig erfahrenen und direkt auf uns wirkenden Umwelt als *Umraum* zu verstehen. Dieser Umraum ist gewissermaßen das „Worin“ unseres Selbst- und Hier-Empfindens. Dieses Selbst- und Hier-Empfinden verstehe ich als *leiblichen Intimraum*. In einer ersten Näherung möchte das Worin unseres Intimraums als *landschaftlichen Raum* betrachten, als einen Raum also, der mit einem gewissen Abstand zwar überblickt werden kann, in den wir aber im Gegensatz zum abstrakten, geographischen Raum leibsinnlich eingelassen sind (Straus [1935] 1956, 335 ff.). Gegenüber diesem unmittelbaren Erfahrungsraum verstehe ich den *sozialen Raum* in einem umfassenderen Sinn als die *Räumlichkeit der Lebenswelt* überhaupt. Gemeint ist damit also der unsere unmittelbare, umräumliche Erfahrung

umspannende Raum soziokultureller Ordnungen, Verhaltensregeln und Werte, wie sie soeben für die Lebenswelt geltend gemacht wurden (vgl. Fuchs 2000a, 303).

In gewisser Weise *dezentriert* der soziale Raum den auf uns bezogenen, egozentrischen Raum, da er ihn auf geteilte Regeln und Gewohnheiten des Umgangs hin überschreitet, die Teil unseres *sensus communis* sind. Veranschaulichen lässt sich diese Überschreitung anhand der Erfahrung einer *sozialen Landschaft* (vgl. Albrow 1997): Diese fächert sie sich in eine Unzahl von Orten auf, an denen je unterschiedliche Verhaltensregeln gelten, etwa wie viel räumliche Inanspruchnahme, Gestaltung oder Offenheit gegenüber Anderen jeweils möglich oder auch geboten ist. Zu diesen Orten gehören öffentliche Plätze oder Straßen, Orte der Arbeit und der Freizeit, Begegnungsorte wie Cafés oder Spielplätze und schließlich auch verschlossene Orte wie Wohnungen oder Heime bis hin zu abseitigen, unbewohnbaren und leblosen „Nicht-Orten“ (s.u.). Der Mensch eignet sich eine solche Landschaft immer nur in Abstimmung mit den ortsgebundenen sozialen Anstands- und Abstandsregeln an. Der *sensus communis* entspricht hierbei dem, was im Anschluss an Goffman oft als *sense of one's place* bezeichnet wird, einem Sinn also, durch den wir unseren Platz im Verhältnis zu den Anderen gemäß dieser Ordnung spontan kennen und einnehmen (Goffman [1959] 2003; vgl. Bourdieu 1995, 17; Meyrowitz 1985). Der *sensus communis* ist damit ein Sinn für die indirekt die Landschaft durchherrschenden sozialen Ordnungen der Lebenswelt. Dieser Sinn ermöglicht es uns, diese Landschaft in vertrauter und selbstverständlicher Weise zu bewohnen.

3.1 Teilräume des sozialen Raums

Die hier gewählte Bezeichnung „Teilräume“ ist bewusst in einem doppeldeutigen Sinn gewählt: Diese Räume bilden nicht nur Teile des um-

fassenderen Sozialraums, sondern sind auch Räume, die in jeweils bestimmter Weise und nach bestimmten Regeln mit Anderen durch unseren *sensus communis* geteilt werden. Aus den zahlreichen Teilräumen des sozialen Raums können hier nur wenige herausgegriffen werden.¹

1. Der *öffentliche Raum* zeichnet sich durch eine allgemeine Sichtbarkeit, Zugänglichkeit und Nutzbarkeit aus. Damit geht zugleich eine Distanziertheit und Verslossenheit der Interagierenden zueinander einher, was bedeutet, dass die intime Gestalt der Interagierenden hier zumeist verdeckt wird bzw. in den Hintergrund tritt.²
2. Der private Raum hingegen ist der öffentlichen Sichtbarkeit und Zugänglichkeit beraubt (lat. *privare*). In ihm treten die Interagierenden in der Regel in einen offenen und intimen Kontakt miteinander.
3. Zwischen dem privaten und öffentlichen Raum muss der *Bekannschaftsraum* als „dritter Sozialraum“ (vgl. Dörner 2012) hervorgehoben werden. Eine Bekannschaftsbeziehung zeichnet sich dadurch aus, dass Menschen einander kennen und eine bestimmte Umgangsweise miteinander pflegen (vgl. Goffman [1963] 2009, 125 ff.). Diese Umgangsweise zeichnet sich durch eine Mischung von Offenheit und Distanz aus. Der Bekannschaftsraum ermöglicht seinen Bewohnerinnen und Bewohnern in besonderer Weise das Ausbalancieren zwischen distanzierter (öffentlicher) und naher (privater) Interaktion sowie das Sich-Aussetzen gegenüber den Blicken Fremder, ohne dass diese gänzlich anonym und unvertraut wären.
4. Ein weiterer wichtiger Raum ist die *Nische*. Sie ist für unsere Verankerung im sozialen Raum insgesamt von entscheidender Bedeutung. Sie wird

1 Zu der vorgenommenen Unterteilung sei angemerkt, dass sie zum Einen nicht erschöpfend ist und dass es zum anderen *den* öffentlichen oder privaten Raum (etc.) nicht gibt. Vielmehr kommt bestimmten Räumen und Teilräumen eher der *Charakter* des Öffentlichen oder Privaten usw. zu. Man wird, mit anderen Worten, *realiter* kaum Räume finden, die vollständig einer der hier vorgestellten Raumformen entsprechen. So gibt es genaugenommen Privatheit oder Öffentlichkeit nur näherungsweise und nur in pluraler Form als *Räume der Bekannschaft* oder der *Öffentlichkeit*.

2 Vgl. Arendt ([1958] 2007, 62 ff.), Klamt (2012, 779).

hier bestimmt als derjenige Raum, in dem wir *mit erwarteter Regelmäßigkeit* eine unserem *jeweiligen Intimraum angemessene Form von Resonanz erfahren*, d.h. in dem wir uns mit der Welt als *besonders lebendig, vertraut und anerkannt empfinden*. Jürg Willi (2005, 48 ff.) spricht von der Nische als dem Bereich *beantworteten Wirkens* einer Person, wobei dieses Wirken selbst wieder ein *antwortendes Wirken* sei (ebd., 13). Im Sinne dieser doppelten Responsivität (vonseiten der Umwelt und vonseiten des Subjekts) entspricht diese Bestimmung folglich dem hier verwendeten *Resonanzbegriff* (s. o.).

5. Sind Nischen Orte resonanter Beheimatung im sozialräumlichen Gefüge, so sind *Nicht-Orte* ihr Gegenteil. Es sind gewissermaßen unmögliche Orte, deren selbstverständliche, sozial geteilte Verhaltensregeln und Gewohnheiten, selbst wenn sie von uns vielleicht formal gekannt werden, keine Resonanz in uns auslösen, d.h. an denen dauerhaft aufzuhalten uns nicht gelingt, ja deren Ungastlichkeit schließlich unsere Lebendigkeit bedroht.³ Aus psychopathologischer Sicht können Nicht-Orte und der Verlust von örtlichen Gewissheiten beispielsweise in der Schizophrenie erfahren werden.

Abschließend sei angemerkt, dass die hier skizzierten Ordnungen des sozialen Raums keine allgemeine Gültigkeit besitzen. Sie sind soziohistorisch gewachsen und allenfalls auf die westliche, neuzeitliche Gesellschaft beschränkt.⁴ Zugleich zeichnen sich diese Ordnungen jedoch durch Ver-

³ Aus kulturtheoretischer Sicht bestimmt Marc Augé vor allem Durchgangsorte wie etwa Schnellstraßen, Autobahndrehkreuze oder Flughäfen, aber auch „Durchgangslager, in denen man Flüchtlinge kaserniert“ als Nicht-Orte ([1992] 2014, 42). Nicht-Orte sind für Augé Ausdruck unserer heutigen, „hypermodernen“ und globalisierten Gesellschaft. Deren Mobilisierungs- und Migrationskräfte zeigen für ihn, „wie relativ die an den Boden geknüpften Gewissheiten sind“ (ebd., 119).

⁴ Zum entsprechenden, historisch relativen Ordnungsbegriff vgl. Waldenfels (1998, 54 ff.). Als Beispiel für die historische Genese der dargestellten Räume vgl. u. a. die klassischen Studien von Elias (1939) und Habermas ([1962] 1990) sowie die feministische Kritik an der Trennung von öffentlichem und privatem Raum bei Koopman (2008); Kuster (2005) und Pateman (1989).

bindlichkeit und Macht gegenüber den jeweiligen Gesellschaftsmitgliedern aus.

Im Anschluss an diese kurze Bestimmung von Räumen soll nun die Schizophrenie als exemplarische Form menschlicher Verrücktheit behandelt werden.

4. Verrücktheit und Therapie des sozialen Raums

Verrücktheit lässt sich im wörtlichen Sinn als Verrückung der Strukturen des erfahrenen Raums bestimmen. So erklärt Merleau-Ponty: „Was den gesunden Menschen vor dem Wahn oder der Halluzination schützt ist nicht sein kritischer Geist, sondern die Struktur seines Raums [...]“. ([1945] 1974, 338, Übersetzung korrigiert) Dieser Raum ist ein durch und durch sozial geprägter und geteilter Raum. Was sich also verrückt, ist die Ordnung des sozialen Raums überhaupt. In der Schizophrenie kann diese Verrückung einerseits plötzliche und dramatische Formen im Sinne eines sozialräumlichen Zusammenbruchs annehmen (4.1), andererseits sich aber auch in stabiler und dauerhafter Form erhalten und angeeignet werden (4.2).

4.1 Schizophrene Krisenerfahrung

Akute Phasen der Schizophrenie können als krisenhafter Zusammenbruch des sozialen Raums verstanden werden. Fuchs (2000b, 247 ff.) beschreibt dies in seiner Untersuchung über das Altersparanoid: Die Betroffenen erfahren hier einen Zusammenbruch der Grenzen zwischen öffentlichem und privatem Raum und damit verbunden einen fundamentalen Verlust räumlicher Sicherheit, dergestalt beispielsweise, dass Feinde in ihren Wohnraum eindringen und diesen angreifen (ebd., 261 ff.). Es scheint hier, dass die weiter oben genannte, allgemeine Sichtbarkeit des öffentlichen Raums bis in ihren ungeschützten Intimraum hineinreicht. Aus Sicht des *sensus communis* lassen sich diese Erfahrungen als

dramatischer Verlust der räumlichen Abstimmung im Verhältnis von Intimraum und öffentlichem Raum deuten. An die Bedrohlichkeit solcher Erfahrungen knüpft sich auch die oftmals in der Schizophrenie auftretende Wahnstimmung, in der es zu einer grundlegenden „*Infragestellung der eigenen Existenz*“ (Conrad [1958] 2013, 85 kursiv i. O.) kommt. Diese Infragestellung ist einer alles durchdringenden Atmosphäre des Unheimlichen begründet, durch die bisher vertraute Orte auf einmal zu wortwörtlich *un-heimlichen* Nicht-Orten werden.

Auslöser solcher Erfahrungen sind häufig krisenhafte Erfahrungen, in denen gewissermaßen die soziale Landschaft eines Menschen sich erdrutschartig verändert. Roland Kuhn (1963; Maldiney [1991] 2007, 280 f.) schildert das Krisen-Ereignis am Beginn der Schizophrenie einer Patientin: Sie habe mit ihrer Familie vor ihrem Vater sitzend gefrühstückt, als plötzlich vom ersten Stock ein Gewehrschuss erhallt sei, mit dem sich ihr Bruder das Leben genommen habe. Rückblickend machte die Betroffene den auslösenden Moment ihrer Schizophrenie im wortlosen Gesichtsausdruck ihres Vaters im Moment des Knalls aus. Diese Erfahrung kann als plötzlicher Umschlag eines selbstverständlichen und familiären Raums (Ort des Esstischs) in einen unheimlichen und bedrohlichen Nicht-Ort gedeutet werden.⁵

Auch wenn in der Schizophrenieforschung krisenhafte und traumatische Erfahrungen wieder vermehrt Aufmerksamkeit erhalten, haben diese gleichwohl keinen *hinreichenden* Erklärungswert (vgl. Bock und Heinz 2016, 49 ff.). So stellte Kisker schon 1960 fest, dass sich selten eine einzelne, auswegslose Situation für die Entstehung einer Schizophrenie ausmachen lasse und dass es sich vielmehr häufig um krisenhafte „Daueranlässe“ handle (1960, 56; Häfner und Wieser 1953). Als ein aus sozialräumlicher Perspektive besonders interessantes Beispiel für einen solchen „Dauer-

5 Kuhn gibt in seinem veröffentlichten Artikel nicht die gesamte Geschichte der Patientin und auch nicht das auslösende Ereignis ihrer Schizophrenie wieder. Ich berufe mich daher auf die Darstellung des Falls durch Maldiney, der Zugang zu einem unveröffentlichten Manuskript Kuhns hatte.

anlass“ können gegenwärtige Studien über das erhöhte Schizophrenierisiko bei Menschen mit Migrationshintergrund und insbesondere Geflüchteten gesehen werden.⁶ Das-Munshi et al. (2012) weisen nach, dass das Auftreten psychotischer Erfahrungen, wie etwa Stimmenhören oder Verfolgungswahn, direkt mit dem Grad sozialer Ausgrenzung korrelierbar ist, die in einem bestimmten geographisch festgelegten Viertel erfahren wird. Im Sinne der Phänomenologie des *sensus communis* ließe sich dies so interpretieren, dass den Betroffenen die selbstverständliche und implizite Abstimmung mit den jeweils gültigen Regeln und Normen des öffentlichen Raums eines bestimmten Viertels nicht gelingt und sie sich dadurch gewissermaßen in einer ständigen „Interaktionskrise“ befinden.⁷

4.2 Stabilisierte und angeeignete Erfahrung von Schizophrenie

Diese Überlegungen leiten zu der Frage über, welche stabilen Formen schizophrene Verrücktheit im Alltag von Betroffenen annehmen kann. Es fällt auf, dass die Betroffenen dazu neigen, eine „randständige“, distanzierte und beobachtende Position einzunehmen. Diese „Exzentrizität“ (Stanghellini 2004, 15) findet sich bereits in einer klassischen, von Kuhn (1946) geschilderten Fallgeschichte: Der an Schizophrenie leidende Georg habe sich bereits während der Behandlung in der Klinik gerne an Durchgangsbereichen der Station, etwa auf dem Gang zwischen zwei Türen, positioniert und die vorbeikommende Leute mit schnippischen Bemerkungen kommentiert (ebd., 245). Georg habe seine Vorliebe für Durchgangsorte nach seiner Entlassung als Vorarbeiter in einem Umzugsunternehmen umgesetzt, wo er sich am liebsten am Eingang der auszuräumenden Wohnung aufgehalten habe, um den Abtransport der Möbel zu regeln und zu beaufsichtigen. Georgs Raumverhalten wird auch in Studien von Corin (1990)

6 Vgl. Tortelli et al. (2015) und Hollander et al. (2016).

7 Eine zu diesen Befunden erstaunlich passende, nicht nur historisch vielsagende Fallvignette findet sich in Kulenkampffs (1953) Analyse einer 1950/51 aus dem Sudetenland nach Frankfurt a.M. geflüchteten Patientin, die in ihrem neuen sozialen Umfeld und der veränderten „Wohnordnung“ eine Schizophrenie entwickelt.

bzw. Corin und Lauzon (1992) sowie Willi et al. (1999) bestätigt. Darin wird deutlich, dass Menschen mit chronischer Schizophrenie in der Regel öffentliche Orte mit hohen interaktiven Anforderungen meiden und jene bevorzugen, an denen eine gewisse distanzierte Anonymität herrscht. Im privaten Raum beschränken sie die intime und offene Interaktion meist auf wenige langjährige „signifikante Andere“.

Es scheint hier offenbar ein struktureller Zusammenhang zwischen einerseits der unheimlichen Erfahrung von Nicht-Orten bzw. des Verlusts des geteilten Raums in akuten Phasen der Schizophrenie (siehe 4.1) und andererseits dem Rückzug in Randbereiche und Durchgangsorte des sozialen Raums zu bestehen. Gleichwohl wäre die Annahme aber verfehlt, dass es sich mit diesem An-den-Rand-Rücken allein um einen defizitären Verlust des *sensus communis* bzw. *sense of place* handelt. Corin und Lauzon (1992) deuten diesen Zustand vielmehr als Versuch einer Selbstheilung und eines Selbsterhalts im Sinne eines „positive withdrawals“ gegenüber überfordernder Interaktion. Dies kann als kreativer Aneignungsprozess von Nischen im Abseitigen verstanden werden: Hier erfahren die Betroffenen, etwa in der Erkundung der Natur, durch künstlerischen Ausdruck oder schließlich auch im Austausch mit anderen Psychoseerfahrenen, eine ihnen angemessene *Resonanz* mit der Umwelt.⁸ In diesem *positive withdrawal* kommt eine besondere Kompetenz und Sensibilität für den eigenen Zustand bzw. den eigenen Intimraum zum Ausdruck. Ebendiese Sensibilität zeigt sich wiederum auch in der gekonnten, teils kreativen Adaptation an verschiedene soziale Teilräume. Ein Beispiel hierfür findet sich in Schlimmes (2015) Bericht einer Betroffenen, die im öffentlichen Raum mit ihren Stimmen sprechen musste und sich dadurch nicht an die Vorgabe des distanzierten und stummen Verhaltens halten konnte. Sie setzte sich daraufhin Kopfhörer auf und gab vor, zu telefonieren, wodurch ihr auffälliges Verhalten auf einmal als angepasst und normalisiert erschien (vgl. Schlimme und Brückner 2017).

⁸ Vgl. Willi (1999), Davidson (2003, 188), sowie aus Betroffenenperspektive Bremer et al. (2014).

4.3 Fazit

Die bisherige Betrachtung sollte deutlich machen, dass die schizophrene Verrücktheit in der grundlegenden Erfahrung sozialräumlicher Randständigkeit besteht. Das verrückte Subjekt eignet sich diese Randständigkeit aber immer auch kreativ an. Mehr noch: diese Randständigkeit stellt eine besondere Möglichkeit der menschlichen Situation dar (Dörner 1988). Bedenkt man diesen Aspekt der Selbstermächtigung, relativiert sich allerdings die eingangs gestellte Forderung nach dem therapeutischen Nutzen der phänomenologischen Psychiatrie. Es fragt sich dann grundsätzlich, welcher therapeutische Nutzen von den Betroffenen selbst überhaupt *erwünscht* und welcher als übergriffig erlebt wird. Erster Grundsatz sollte daher, um eine Formulierung Hans Blumenbergs (2007, 304) zu gebrauchen, „Respekt vor dem, was andere leben lässt“ sein.⁹ Nur so kann Übergriffigkeit oder gar eine Zwangsnormierung von Schutz gebenden Eigen- und Sonderwelten vermieden werden (vgl. Schulz-Nieswandt 2016, 54). Wiederum kann die phänomenologische Analyse in dieser modifizierten Zielsetzung den Blick für die subjektive Situation und das jeweilige Verhältnis von erwünschter und verwehrter Teilhabe der Betroffenen am sozialen Raum schärfen. Von dieser These ausgehend, soll abschließend auf sozialtherapeutische Aspekte im Verhältnis von *sensus communis* und sozialem Raum eingegangen werden.

5. Therapie des sozialen Raums

Die phänomenologische Analyse der schizophrenen Verrücktheit und ihres konkreten Verhältnisses zum sozialen Raum führt unweigerlich zur Frage, wie dieser Raum umgestaltet werden kann, um auch seinen ausgegrenzten Bewohnerinnen

⁹ Blumenberg verwendet diese Formulierung in Bezug auf die philosophische Dekonstruktion selbstverständlicher Welten, in denen andere leben. Ich erlaube mir hier die Übertragung auf die sozial-psychiatrische Praxis. Ich danke Martina Philippi für diesen Hinweis.

und Bewohnern eine ihrem Intimraum angemessene Teilhabe zu ermöglichen.¹⁰ Dabei müsste natürlich zunächst die Rolle der Psychiatrie selbst problematisiert werden. Denn der psychiatrische Raum läuft mit Foucault ([1967] 2012, 322) immerzu Gefahr, zu einer „Abweichungsheterotopie“ zu werden, in der die menschliche Verrücktheit aus dem sozialen Raum ausgesperrt und eine eigentliche „Dialogik“ zwischen Normalität und Verrücktheit unterbunden wird (vgl. Kisker 1970).¹¹ Diese Gefahr einmal bedacht, kann der psychiatrische Raum aber auch die Funktion einer „Krisenheterotopie“ (Foucault [1967] 2012, 322) übernehmen. Mit diesem Ausdruck soll hier, aufbauend auf Foucault, ein Ort benannt werden, der Menschen, die durch krisenhafte Erfahrungen ihr Abstimmungsvermögen und ihre bisherigen Resonanznischen verloren haben, eine bergende Nische bietet. Zu denken ist insbesondere an *Soteria*-Stationen, in denen Betroffene ein selbstverständliches und resonantes Selbst-Welt-Verhältnis durch gemeinsame Alltagspraxis wiedergewinnen können (vgl. Nischk, Merz, und Rusch 2013). Hierbei wäre des Weiteren auch auf die zwar belegte, aber konzeptuell noch wenig beforschte heilsame Rolle von *Therapiehunden* hinzuweisen, wozu eine Phänomenologie des *sensus communis* durchaus eine theoretische Begründung liefern könnte (vgl. Calvo u. a. 2016; Hartfiel u. a. 2017).¹²

Die Schaffung solcher „therapeutischer Nischen“ (Fuchs 2007, 433) darf sich aber nicht auf den stationären Bereich beschränken. Im Ge-

10 Die Formulierung „Therapie des sozialen Raums“ verstehe ich dabei im doppelten Sinn des Genitivs sowohl als eine Therapie des Individuums durch den sozialen Raum wie auch als eine Therapie, die diesen sozialen Raum selbst verändert.

11 Die Kritik an der Psychiatrie als einer ausgrenzenden und den Monolog der Vernunft über den Wahnsinn perpetuierenden, gesellschaftlichen Institution bildet ein Leitmotiv in Foucaults Werk (vgl. Brückner, Iwer, und Thoma 2017).

12 Straus spricht das „symbiotischen Verstehen“ im Bereich des Empfindens sowohl Tieren (insbesondere Hunden) als auch Menschen zu: „Die Welt des Empfindens – in ihr begegnen wir uns mit den Tieren. Sie ist die Mensch und Tier gemeinsame Welt. In ihr verstehen wir das Tier und, was noch viel bedeutsamer ist, verstehen die Tiere uns.“ ([1935] 1956, 200; vgl. Diaconu 2015) Der schizophrene Verlust des *sensus communis* könnte somit auch in der sympathetischen Kommunikation mit Tieren wieder hergestellt werden. Es ist daher m.E. auch kein Zufall, dass viele Betroffene das Verhältnis zu ihrem Haustier als einen wichtigen Bezugspunkt in ihrem Leben angeben. Vgl. hierzu die ständige Rubrik „Lebenslagen“ in der Fachzeitschrift Sozialpsychiatrische Informationen.

genteil: Soziale Selbstverständlichkeit kann letztlich nur durch eine Arbeit an jenen Räumen und Raumregeln wieder hergestellt werden, in denen sie auch verloren wurde (vgl. Kisker 1960, 100; Bock 2010, 29). Ansätze wie die Arbeit durch Sozialpsychiatrische Dienste, das *Assertive Community Treatment* und der *Open Dialogue* zielen beispielsweise besonders auf den Privat- und Bekanntschaftsraum außerhalb der psychiatrischen Klinik ab (Becker u. a. 2008, 125 ff.; Seikkula, Alakare, und Aaltonen 2011). Ziel solcher Ansätze ist die Öffnung dieser Räume und die Ermöglichung eines Dialogs zwischen den Betroffenen und den restlichen Angehörigen dieser Räume (von Peter u. a. 2015). Dabei ist der Bekanntschaftsraum als „dritter Sozialraum“ von besonderem Interesse. Wie bereits weiter oben erwähnt, ermöglicht dieser Raum seinen Bewohnerinnen und Bewohnern das Ausbalancieren zwischen distanzierter (öffentlicher) und naher (privater) Interaktion mit Anderen, ohne dass diese ihnen zugleich gänzlich fremd und unvertraut wären. Dies macht den Bekanntschaftsraum zu einem ausgezeichneten Probestein für die Wiederherstellung einer vertrauten und lebendigen Interaktion der Betroffenen mit ihrer Umwelt – einer Interaktion, aus der sie sich beispielsweise im Falle von überfordernder Nähe relativ unverbindlich wieder herausnehmen können. Sozialpsychiatrische Arbeit besteht hier vor allem in einer Vermittlungsarbeit mit dem Ziel, die Bereitschaft der jeweiligen Bekannten zu erhöhen, sich auf die Unterstützung und Begleitung ihrer „aus der Rolle gefallenen“ Mitmenschen einzulassen. Ein Beispiel hierfür liefert Doortje Kals „Buddy-Konzept“ (2010, 74 ff.) psychiatrischer Sozialarbeit: Durch die Verständigungsarbeit von zugewiesenen Bezugspersonen soll den Betroffenen der Zugang zu bestimmten Institutionen in ihrer Nachbarschaft, wie etwa einem Sportverein oder einer Kirchengemeinde, erleichtert werden. Diese Institutionen sollen dadurch in „Nischen der Gastfreundschaft“ (ebd.) transformiert werden.¹³ Dies scheint gerade im Hinblick auf das erhöhte Schizophrenierisiko bei Menschen mit Migrationshintergrund (siehe 4.1) von Relevanz zu sein: Eine interkulturelle Verständigungsarbeit zwischen ihnen und den jeweils gültigen kulturellen Codes und Normen des sozialen Raums könnte durch die

¹³ Im Falle des hier ausgelassenen *Arbeitsraums* ist auch an sogenannte „Job-Coaches“ zu denken, die eine Vermittlungsarbeit zwischen den Eigenheiten und Bedürfnissen der Betroffenen und dem jeweiligen Arbeitsplatz leisten (vgl. Brieger und Hoffmann 2012).

Schaffung von „Nischen der Gastfreundschaft“ auch das Auftreten von Schizophrenie reduzieren.

Mit diesen Vermittlungsversuchen gehen schließlich auch Programme der Stigmaprävention einher, die prinzipiell darauf abzielen die „soziale Distanz“ in der Bevölkerung gegenüber der Verrücktheit, insbesondere im öffentlichen Raum, zu verringern (vgl. Ahmedani 2011; Finzen 2013, 142 ff.). Die Leitidee solcher Kampagnen ließe sich im Gedanken eines offenen Verhältnisses zwischen menschlicher Normalität und Verrücktheit zusammenfassen: Verrücktheit ist eine menschliche Möglichkeit, die im Prinzip alle treffen kann, folglich alle etwas angeht und für die schließlich auch alle eine praktische Verantwortung haben.

6. Glorieuse inutilité?

Mit dem letzten Gedanken der Verrücktheit als menschlicher Möglichkeit ist der Bogen gespannt zur anfänglichen Frage der „glorieuse inutilité“ (Tatossian) der phänomenologischen Psychiatrie. Es ist besonders jener letzte Aspekt des anthropologischen und „vermenschlichenden“ Verständnisses der Verrücktheit, durch den die phänomenologische Psychiatrie zur erwähnten Grundhaltung der Sozialpsychiatrie (s. o.) entscheidend beiträgt. Durch dieses Verständnis wird eine Komplizenschaft mit der Erfahrung des verrückten und entrückten Gegenübers ermöglicht. Dies stellt bereits einen ersten Schritt zur Aufhebung seines Verständigungsverlusts mit der Umwelt dar (vgl. Wulff 2007). Doch damit kann es für die sozialpsychiatrische Grundhaltung und deren praktische und therapeutische Umsetzung nicht getan sein: Die menschliche Psycho(patho)logie muss konsequent in ihrem Bezug zum sozialen Raum gedacht und behandelt werden. Durch die hier in aller Kürze skizzierte Theorie des *sensus communis* und des sozialen Raums wurde versucht, diese Beziehung anzudeuten.

Zu guter Letzt stellt der Umstand, dass die vorgestellten sozialtherapeutischen Ansätze innerhalb der Sozialpsychiatrie selbst konzeptuell noch wenig ausgearbeitet sind, eine Chance dar: Aus der phänomenologisch-theoretischen Ausarbeitung dieser Ansätze könnte gar eine „gloriose Nützlichkeit“ der phänomenologischen Psychiatrie für die Sozialpsychiatrie entstehen. Das aber bleibt aber der zukünftigen Forschung vorbehalten.

Anmerkung:

Der Autor dankt Daniel Vespermann für dessen hilfreichen Kommentare zum vorliegenden Text.

Bibliographie

Ahmedani, Brian K. 2011. Mental health stigma: Society, individuals, and the profession. *Journal of social work values and ethics* 8 (2): 4–16.

Albrow, Martin. 1997. Travelling Beyond Local Cultures: Socioscapes in a Global City. In *Living the Global City*, herausgegeben von John Eade, 37–55. London: Routledge.

Arendt, Hannah. (1958) 2007. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 6. Aufl. München: Piper Taschenbuch.

Aristoteles. an. *De anima – Über die Seele*. Übersetzt von Gernot Krapinger. Ausgabe von 2012. Stuttgart: Reclam.

Augé, Marc. (1992) 2014. *Nicht-Orte*. Übersetzt von Michael Bischoff. 4. Aufl. München: C.H.Beck.

Becker, Thomas, Holger Hoffmann, Bernd Puschner, und Stefan Weinmann. 2008. *Versorgungsmodelle in Psychiatrie und Psychotherapie*. Stuttgart: Kohlhammer.

Blankenburg, Wolfgang. (1969) 2007. Ansätze zu einer Psychopathologie des Common Sense. In *Psychopathologie des Unscheinbaren: Ausgewählte Aufsätze von Wolfgang Blankenburg*, herausgegeben von Martin Heinze, 97–118. Berlin: Parodos Verlag.

———. (1971) 2012. *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit: Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. 2. Aufl. Berlin: Parodos.

Blumenberg, Hans. 2007. *Zu den Sachen und zurück*. 1. Aufl. Suhrkamp Verlag.

Bock, Thomas. 2010. *Eigensinn und Psychose: „Noncompliance“ als Chance*. 4., Aufl. Neumünster: Paranus Verlag.

Bock, Thomas, und Andreas Heinz. 2016. *Psychosen: Ringen um Selbstverständlichkeit*. 1. Aufl. Psychiatrie Verlag.

Bourdieu, Pierre. 1995. Sozialer Raum und „Klassen“. In *Sozialer Raum und „Klassen“: Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen.*, 3. Aufl., 7–46. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bremer, Fritz, Hartwig Hansen, und Jürgen Blume, Hrsg. 2014. *Leben in Nischen*. Brückenschlag. Zeitschrift für Sozialpsychiatrie, Literatur, Kunst 30. Neumünster, Holst: Die Brücke Neumünster.

Breyer, Thimo, M.B. Bucholz, A. Haburger, und S. Pfänder, Hrsg. 2017. *Resonanz – Rhythmus – Synchronisierung: Interaktionen in Alltag, Therapie und Kunst*. Bielefeld: Transcript.

Brieger, P., und H. Hoffmann. 2012. Was bringt psychisch Kranke nachhaltig in Arbeit? *Der Nervenarzt* 83 (7): 840–46. doi:10.1007/s00115-011-3470-9.

Brückner, Burkhard, Lukas Iwer, und Samuel Thoma. 2017. Die Existenz, Abwesenheit und Macht des Wahnsinns. Eine kritische Übersicht zu Michel Foucaults Arbeiten zur Geschichte und Philosophie der Psychia-

trie. *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin*.

Calvo, Paula, Joan R. Fortuny, Sergio Guzmán, Cristina Macías, Jonathan Bowen, María L. García, Olivia Orejas, u. a. 2016. Animal Assisted Therapy (AAT) Program As a Useful Adjunct to Conventional Psychosocial Rehabilitation for Patients with Schizophrenia: Results of a Small-Scale Randomized Controlled Trial. *Frontiers in Psychology* 7: 631. doi:10.3389/fpsyg.2016.00631.

Conrad, Klaus. (1958) 2013. *Die beginnende Schizophrenie: Versuch einer Gestaltanalyse des Wahnsinns*. Bonn: Psychiatrie Verlag.

Corin, Ellen. 1990. Facts and meaning in psychiatry. An anthropological approach to the lifeworld of schizophrenics. *Culture, medicine and psychiatry* 14 (2): 153–188.

Corin, Ellen, und Gilles Lauzon. 1992. Positive Withdrawal and the Quest for Meaning: The Reconstruction of Experience among Schizophrenics. *Psychiatry* 55 (3): 266–78.

Dammann, Gerhard. 2015. Der ‚Tod der Phänomenologie‘ in der Psychiatrie? In *Phänomenologie und psychotherapeutische Psychiatrie*, herausgegeben von Gerhard Dammann, 51–76. Stuttgart: Kohlhammer.

Das-Munshi, Jayati, Laia Bécaries, Jane E. Boydell, Michael E. Dewey, Craig Morgan, Stephen A. Stansfeld, und Martin J. Prince. 2012. Ethnic density as a buffer for psychotic experiences: findings from a national survey (EMPIRIC). *The British Journal of Psychiatry*, 282–90.

Davidson, Larry. 2003. *Living Outside Mental Illness: Qualitative Studies of Recovery in Schizophrenia*. New York, London: NYU Press.

Diaconu, Madalina. 2015. Von Hunden und Menschen. Zur anthropologischen Differenz bei Heidegger, Lévinas und Straus. In *Ludwig Binswanger und Erwin Straus*, herausgegeben von Thiemo Breyer, Thomas Fuchs, und Alice Holzhey-Kunz, 4:235–65. Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie - Schriftreihe der DGAP. Freiburg i. Br., München: Alber Verlag.

Dörner, Klaus. 1988. Über die Randständigkeit des Menschen. In *Sartre. Ein Kongress*, herausgegeben von König, Traugott, 451–60. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

———. 2012. *Leben und sterben, wo ich hingehöre: Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem*. 7. Aufl. Neumünster: Paranus.

Elgeti, Hermann. 2010. Wofür steht die Sozialpsychiatrie? *Sozialpsychiatrische Informationen* 40 (3): 31–35.

Elias, Norbert. 1939. Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2. Aufl. Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp.

Finzen, Asmus. 2013. *Stigma psychische Krankheit: Zum Umgang mit Vorurteilen, Schuldzuweisungen und Diskriminierungen*. 1. Aufl. Köln: Psychiatrie Verlag.

Foucault, Michel. (1967) 2012. Von anderen Räumen. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* Von anderen Räumen, herausgegeben von Jörg Dünne und Stephan Günzel, 7. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Fuchs, Thomas. 2000a. *Leib, Raum, Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

———. 2000b. *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*. Darmstadt: Steinkopff-Verlag.

———. 2007. Psychotherapy of the Lived Space: A Phenomenological and Ecological Concept. *American Journal of Psychotherapy* 61 (4): 423–439.

Goffman, Erving. (1959) 2003. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. Übersetzt von Peter Weber-Schäfer. Berlin, München, Zü-

rich: Piper.

———. (1963) 2009. *Interaktion im öffentlichen Raum*. Herausgegeben von Hubert Knoblauch. Übersetzt von Hanne Herkommer. Frankfurt, a. M.; New York: Campus Verlag.

Habermas, Jürgen. (1962) 1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuauflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Häfner, Heinz, und Stefan Wieser. 1953. Faktorenanalytische Studien zur Formalgenese bestimmter Formen von Schizophrenie. *Archiv Psychiatrischer Nervenkrankheiten*, Nr. 190: 394.

Hartfiel, Cajetan, Mitja Bodatsch, Joachim Klosterkötter, und Jens Kuhn. 2017. Etablierung tiergestützter Therapie an einer psychiatrischen Universitätsklinik: Ergebnisse der Vorstudie und Ausblick. *Psychiatrische Praxis* 44 (01): 36–40.

Hollander, Anna-Clara, Henrik Dal, Glyn Lewis, Cecilia Magnusson, James B. Kirkbride, und Christina Dalman. 2016. Refugee migration and risk of schizophrenia and other non-affective psychoses: cohort study of 1.3 million people in Sweden. *bmj* 352: i1030.

Husserl, Edmund. (1936) 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel. 2. Aufl. Bd. VI. Husserliana. Den Haag: Nijhoff.

Kal, Doortje. 2010. *Gastfreundschaft: Das niederländische Konzept Kwartiermaken als Antwort auf die Ausgrenzung psychiatrieeerfabrener Menschen*. Herausgegeben von Robin Boerma. Übersetzt von Rita Schlusemann. 2. Aufl. Neumünster: Die Brücke Neumünster.

Kersting, Franz-Werner. 2004. Abschied von der ‚totalen Institution‘? Die westdeutsche Anstaltspsychiatrie zwischen Nationalsozialismus und den Siebzigerjahren. *Archiv für Sozialgeschichte* 44: 267–92.

Kisker, Karl Peter. 1960. *Der Erlebniswandel des Schizophrenen: Ein psychopatho-*

logischer Beitrag zur Psychonomie schizophrener Grundsituationen. Heidelberg: Springer.

———. 1970. *Dialogik der Verrücktheit. Ein Versuch an den Grenzen der Anthropologie*. 1970. Aufl. Heidelberg: Springer.

Klamt, Martin. 2012. Öffentliche Räume. In *Handbuch Stadtsoziologie*, herausgegeben von Frank Eckhart, 775–504. Wiesbaden: Springer.

Koopman, Colin. 2008. Public and Private in Feminism and Pragmatism: Herausgegeben von Jeanne S. Constable. *International Studies in Philosophy* 40 (2): 47–60.

Kuhn. 1946. Daseinsanalyse eines Falles von Schizophrenie. *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* 112 (5–6): 234–56.

Kuhn, Roland. 1963. Daseinsanalyse und Psychiatrie. In *Psychiatrie der Gegenwart*, herausgegeben von H.-W. Gruhle, W. Mayer-Gross, M. Müller, und R. Jung, 1:853–902. Berlin: Springer.

Kulenkampff, Caspar. 1953. Über Wahnwahrnehmungen. Ihre Interpretation als Störung der „Wohnordnung“. *Nervenarzt* 24 (8): 326–31.

Kuster, Friederike. 2005. *Rousseau – Die Konstitution des Privaten: Zur Genese der bürgerlichen Familie*. Oldenburg: Akademieverlag.

Luft, Sebastian. 2011. Facticity and Historicity as Constituents of the Lifeworld in Husserl's Late Philosophy. In *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, 103–24. Evanston: Northwestern University Press.

Maldiney, Henri. (1991) 2007. Événement et psychose. In *Penser l'homme et la folie*, 3e édition, 183–214. Grenoble: Editions Jérôme Millon.

Merleau-Ponty, Maurice. (1945) 1974. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Ersterscheinung des Originals 1945. Berlin: De Gruyter.

Meyrowitz, Joshua. 1985. *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Oxford: Oxford University Press.

Nischk, Daniel, Philippe Merz, und Johannes Rusch. 2013. Aktuelles aus der Soteria – Die Förderung lebenspraktischer und sozialer Fertigkeiten von Menschen mit Schizophrenien aus phänomenologischer Sicht. *Psychiatrische Praxis* 41 (01): 45–49.

Pateman, Carole. 1989. Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy. In *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory*, 118–40. Cambridge: Stanford University Press.

Peter, Sebastian von, Hans-Jochen Schwedler, Michaela Amering, und Ingrid Munk. 2015. „Diese Offenheit muss weitergehen“ – Wie erleben Psychiatrieerfahrene, Angehörige und Professionelle den Dialog? *Psychiatrische Praxis* 42 (07): 384–391.

Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Salize, Hans Joachim. 2012. Sozialpsychiatrie – wohin? *Psychiatrische Praxis* 39 (05/2012): 199–201.

Schlimme, und Burkhard Brückner. 2017. *Die abklingende Psychose. Verständigung finden, Genesung begleiten*. Köln: Psychiatrie Verlag.

Schlimme, J.E. 2015. Das Abenteuer der Psychose. Verantwortlich leben mit anhaltendem Wahn. In , herausgegeben von J.E. Schlimme, 11:170–92. *Psycho-Logik - Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur*. Freiburg im Br., München: Karl Alber.

Schödlbauer, Michael. 2016. *Wahnbegegnungen: Zugänge zur Paranoia*. Anthropologische Psychiatrie. Köln: Psychiatrie Verlag.

Schulz-Nieswandt, Frank. 2016. *Hybride Heterotopien: Metamorphosen der „Behindertenhilfe“*. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos.

Seikkula, Jaakko, Birgitta Alakare, und Jukka Aaltonen. 2011. The Comprehensive Open-Dialogue Approach in Western Lapland: II. Long-term stability of acute psychosis outcomes in advanced community care. *Psychosis* 3 (3): 192–204.

Stanghellini, Giovanni. 2004. *Disembodied Spirits and Deanimated Bodies: The Psychopathology of Common Sense*. New York: Oxford University Press, USA.

Straus, Erwin. (1935) 1956. *Vom Sinn der Sinne: Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. 2. Aufl. Berlin, Gottingen, Heidelberg: Springer.

Tatossian, A. (1979) 2002. *La phénoménologie des psychoses*. 3. Aufl. Paris: Le Cercle Herméneutique.

Thoma, Samuel. 2012. Phänomenologisch-anthropologische Sozialpsychiatrie – Wegmarken für eine theoretische Wiederbelebung. *Psychiatrische Praxis* 39 (08): 407–9.

———. 2015. Phänomenologisch-psychiatrische Einzelfallstudien - kritische Betrachtung und Vorschläge für eine Neuauflage. *Swiss Archives of Neurology and Psychiatry*, Nr. 166: 192–202.

Thoma, Samuel, und Thomas Fuchs. 2017 (im Druck). A Phenomenology of *Sensus Communis* - Outline of a phenomenological approach to social psychiatry. In *Phenomenology and the Social Context of Psychiatry*, herausgegeben von Magnus Englander. London: Bloomsbury Publishing.

Tortelli, A., A. Errazuriz, T. Croudace, C. Morgan, R. M. Murray, P. B. Jones, A. Szoke, und J. B. Kirkbride. 2015. Schizophrenia and Other Psychotic Disorders in Caribbean-Born Migrants and Their Descendants in England: Systematic Review and Meta-Analysis of Incidence Rates, 1950–2013. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 50 (7): 1039–55.

Waldenfels, Bernhard. 1998. *Grenzen der Normalisierung*. Studien zur Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

———. 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. (1986) 2013. *Ordnung im Zwielficht*. 2. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag.

———. 2015. *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.

———. (1985) 2016. *In den Netzen der Lebenswelt*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wehrle, Maren. 2013. Konstitution des Sozialen oder Soziale Konstitution? Gemeinschaftshabitualität als Voraussetzung und Grenze sozialer Erfahrung. In *Phänomenologische Forschungen*, 2013:301–319. Hamburg: Meiner.

Willi, J., A. Toygar-Zurmühle, und R. Frei. 1999. Die Erfassung der persönlichen Nische als Grundlage der supportiven Psychotherapie. *Der Nervenarzt* 70 (9): 847–854.

Willi, Jürg. 2005. *Ökologische Psychotherapie - Wie persönliche Entwicklung und Lebenssituation sich gegenseitig beeinflussen*. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Wulff, Erich. 2007. Blankenburgs daseinsanalytische Studien. *Sozialpsychiatrische Informationen* 37 (4): 11–14.

A Phenomenological Approach to Psychopathologies: An Embodied Proposal

Valeria Bizzari

Abstract: The aim of this paper is to develop a phenomenological analysis of those psychopathologies which involve an intersubjective disruption, such as schizophrenia or autistic spectrum disorder. After briefly summarizing the contemporary debate about intersubjectivity, I will emphasize the importance of the living body in the development of our understanding of otherness, and I will show two qualitative tools I have personally developed: a “phenomenological test” that takes into account specific phenomenological notions and is aimed at the analysis of the so-called *existentialia* (self, other, time, space, body); and a form of therapy focused on the fortification of intercorporeality and of bodily awareness.

Keywords: Autism, Schizophrenia, Intersubjectivity, Embodiment, Phenomenology, Interview

1. A philosophical overview on intersubjectivity

For many years, the debate about empathy and intersubjective understanding has been ruled by *Simulation Theories* (Gordon and Cruz 2003; Goldman 2006) and *Theory Theories* (Baron-Cohen 1995; Leslie 1987), approaches according to which our intersubjective understanding could be reduced to an internal simulation (in the first case) or to an inferential and merely mental process in the latter case.

In contrast to both of these tendencies—drawing on phenomenological thought, and also on Wittgenstein’s contribution to the subject of intersubjectivity— many thinkers (Zahavi 2011; Gallagher 2008) instead offer an *interactionist theory*, which considers the interpersonal exchange between two subjects as necessarily incorporated. The main thesis of this approach is that there is a bodily sense of self, through which the subject can obtain a direct perception of the other, which is described, in turn, as embodied and embedded or as a “living body” inevitably entangled with the world, with which it maintains a dynamic relationship of reciprocity.

According to a phenomenological perspective¹, the body has a fundamental cognitive function, and it is considered the true core of perceptual activity, the medium that allows the subject to establish contact with the world and with the alter ego. From this perspective, intersubjective perception could be defined as an interactive—and not merely inferential—process²: accordingly, in my encounter with the other, I am not not a mere observer, but “I am responding in an embodied way” (Gallagher 2008, p.540). In this context, social cognition becomes synonymous with social interaction, a process in which the body’s movements, expressions and context play a key role: the idea behind this approach is that our intersubjectivity is essentially a direct bodily process, not only during childhood but also into adulthood, and that we employ mind-reading only in exceptional cases.

Accordingly, a representational account of cognition seems to be not sufficient to

1 Today the notion of embodiment is a critical theme in several domains. In particular, to suggest the existence of bodily roots for experiential and cognitive abilities is a thesis that covers many fields of investigation, such as cognitive sciences (Dreyfus 1972) and ecological approach (Gibson, 1979; Chemero 2009), whose focus is the link between the embodied subject and the environment. In my view, the phenomenological analysis of human embodiment cannot be divorced from the assumption of an ecological approach that makes it possible to emphasize adequately how the interaction between the body and the environment shapes the subject’s perceptual experience (Zipoli Caiani 2011).

2 In my view, representational knowledge is not the main responsible for our intersubjective perception. On the contrary, our affectivity seems to be the result of an implicit knowing: “an embodied, intuitive knowledge of how to interact with others and so on ... a sort of temporally organized ‘memory’ for the dynamics which resonate in the interactions with others” (Fuchs 2016, 223). This “embodied knowledge” arises *before* higher cognitive functions. This is testified by studies in developmental psychology (see, for example, Stern 1985), but also by the analysis of the autism spectrum disorder, where the intersubjective deficit seems to derive from a disturbance of embodied interaction and not from a merely cognitive disruption (Fuchs 2016, 225).

explain our mental life. In fact, either Theory Theory or Simulation Theory are characterized by the following gaps:

Missing Experience: the role of experience is undervalued in favor of propositional attitudes and neural models. On the contrary, many studies (see, for instance, Meltzoff and Moore, 1977) have shown that from childhood on our neural system is constantly being modified by social interaction and is continuously evolving;

Missing Interaction: both the ST and TT consider social interaction a specialized skill which can be placed in the mind or brain of the individual. By contrast, a phenomenological perspective focuses on the intentional opening between two agents, and does not describe intersubjectivity in terms of a mere individual mechanism that occurs as a neural process among others. In other words, a phenomenological approach takes into account both the experiential level of intersubjective understanding, and the transcendental structure of relationality;

Missing Embodiment: the role of corporeality, that, except for the mere neural simulation process, is not taken into account by either of the two theories, which seem, instead, to postulate that the intersubjective encounter is simply a disembodied relationship between two Cartesian agents.

By contrast, from a phenomenological perspective, it is possible to affirm that intersubjectivity could involve different intertwined levels:

Co-subjectivity, that is the implicit reference to alterity, which is postulated in the perceptual experience: when the subject perceives an object, the absent profiles are co-intentioned *as if* they would be perceived from another perspective, another “here-and-now”. This kind of intersubjectivity precedes the effective encounter with the other and could be defined as a fundamental individual structure ³;

³ Zahavi describes this kind of intersubjectivity as an “open intersubjectivity” (Zahavi, 1997).

The effective face-to-face encounter, which allows for the analogical argument and the apperceptive transposition. After this encounter, the subject is destabilized because he understands he is just one orientation center among others and not the only one. Furthermore, the world becomes objective: in fact, I realize that reality does not exist only for me and is not mere *appearance*, but concrete existence that transcends my own subjectivity;

The anonymous community, which we can also define as “sensus communis” and which involves norms, values and shared cultural issues. In other words, this level of intersubjectivity is a sense of belonging to a community or a group that transcends the individual while permeating every moment of her life.

It seems clear how intersubjectivity is not a mere encounter with another individual, but involves different experiences, whose primary ground is the capability to communicate and to conceive other subjects completely different from ourselves. From a genetic perspective, we could affirm that a disturbance of co-subjectivity involves problems at other levels too, through an “avalanche effect” which is more or less serious according to the pathology.

In this context, my thesis is that intersubjectivity is grounded in corporeality, which seems to be “the phenomenal ground of syncretic sociability, pathetic identification, or, in a word, intersubjectivity” (Dillon 1997, p.122).

2. Schizophrenia and Autism as (inter)corporeal disorders

2.1 Schizophrenia

As noted by Minkowski (Minkowski, 1927), in schizophrenia the self and the other are not mutually interrelated, but diverge to such an extent that they can be considered two completely separate ontological realms. The subject perceives a sense of loss of her own boundaries, together with (auditory and visual) hallu-

cinations and the impossibility of controlling her actions: in other words, the “corporeal schema” described by Merleau-Ponty in *Phenomenology of Perception* seems to be disrupted.

The cause of these symptoms has been traced to the loss of the so-called “corporeal Self” (Fuchs, 2005, 2015, Fuchs & Schlimme 2009; Stanghellini 2006): a pre-reflective, bodily and immediate awareness which is the ground both for our self-perception and for our social attunement.

Recent empirical studies have shown that this *corporeal* feeling is present from the first years of our life, allowing for abilities like proprioception, perception and emotion.⁴ In schizophrenic subjects we can register a progressive alienation from their own bodily feelings, and, accordingly, the impossibility of discerning from the self and the alterity. The body becomes alien, fragmented: the subjects often claims that her own body feels mechanized or deanimated, and for this reason she is incapable of feeling herself like a human being who belongs to a common and shared reality⁵.

Furthermore, we can claim that what is lost is very similar to the Husserlian *natural attitude*: “the pre-thematic and non-objectivating consciousness of the pre-giveness of the world” (Summa 2012, p.194) which the subject usually experiences in the same way as other subjects and which corresponds to “what is taken for granted, prior to all scientific thought and all philosophical questioning” (Husserl 1970, p. 110). Losing these abilities necessarily involves what Blankenburg describes as a loss of natural self-evidence, or common sense. The reason behind this assumption is that this practical, embodied and embedded knowledge represents the ground of our being-in-the-world, of our pre-understanding of everyday

4 I mean, for instance, the studies by Meltzoff and Moore (Meltzoff & Moore, 1977; or Moll & Meltzoff 2010). According to Meltzoff, a *corporeal* attunement is the constitutive ground for social understanding from its first step (sharing perspective) to the more complex level of understanding. In other words, our pre-reflective and corporeal sense of self is immediately linked to intersubjectivity and it allows us to have both proprioception and the perception of alterity.

5 One of the main loss of schizophrenic patients is the lack of common sense (cf. Hipolito, Goncalves, Pereira 2017).

situations, a condition that is disrupted in schizophrenia. The result is a fundamental alienation of common sense and intersubjectivity, and the loss of the basic sense of self and of being-with-others.

In her autobiography, Elyn Saks claims: “[one] of the worst aspects of schizophrenia is the profound isolation — the constant awareness that you’re different, some sort of alien” (Saks, 2007, pp. 193). Like Anne Rau, Blankenburg’s famous schizophrenic patient, she perceives herself as *ontologically different* from others, “not really human” (*Ibidem*).

As a matter of fact, we should note that our sense of self is bound up in our the sense of others, and for this reason the disembodiment of self and the disruption of intercorporeality mutually influence each other, causing us to lose our tacit attunement to the world and situations.

Another symptom is an *analytic perception* of reality: in other words, the subject is not able to perceive things as wholes, but focuses on one particular element only. Phenomenology seems to be helpful in the explanation of this phenomenon too: in fact, we can claim that what is lost is the *passive synthesis*, the pre-reflective ability of unifying different objective apprehensions which are the result of distinct sensorial spheres (for instance, the tactile stratum as well as the visual one). In this case we can also register the loss of common sense, and the fragmentation of the boundaries between the self and the world.

All of these symptoms seem to belong to an experiential domain and cannot be reduced to a mere neural disruption. In other words, in schizophrenia we can point out different but intertwined explanatory levels:

A neurobiological analysis, according to which there are many disruptions or lesions, especially in the mechanism aimed at the intramodal integration of signals, the region which is usually connected to the motor system (Gallese, Ferri 2013);

A transcendental approach, for which there is a general disturbance of the passive synthesis which is the main cause of the fragmentation of perception and of the laceration of the temporal transcendental structure;

A *phenomenological* overview, which focuses on the lived experiences of the patient and on the description of the so called *existentialia*, which are those subjective structures (self, other, time, space, body) whose main ground seems to be the *lived body*. According to this kind of analysis, the loss of bodily gestalt (constituted by the ongoing deconstruction of bodily cenesthesia and the popping up of unrelated and decontextualized body parts); the itemization of space; the fragmentation of time experience and the impossibility of attunement with others and with the shared world are synonymous with a *disembodiment* of the pre-reflective and corporeal self.

A phenomenological account is therefore able to explain⁶ such ontological changes and the loss of gestaltic coherence which is experienced by the subject, as well as the essential link between the self and the other, which are mutually related and intertwined in a “corporeal” way.

2.2. The autistic spectrum disorder

Another pathology that I have taken into account in order to clarify and support the existence of this pre-reflective and corporeal Self, and its role in intersubjectivity, is autism, a social pathology par excellence. Especially in this case, Simulation Theory and Theory Theory are insufficient to explain the complexity of this disease.

According to Theory Theories, autism is caused by a lack of a theory of mind, that is, the inability to confer mental states to others (Happè 1994).

⁶ We should note that phenomenology has always been characterized as a purely descriptive enterprise, focusing on the *eidós* of things: to quote Moran, “Phenomenology may be characterized broadly as the descriptive science of consciously lived experiences and the objects of these experiences, described precisely in the manner in which they are experienced”(Moran, 2012, quoted in Sass, 2014, p.366) . Following the thought of Sass, it seems to me that, especially in the analysis of psychiatric pathologies, the descriptive aim could be helpful also in the explanation of such pathologies. In other words, the eidetic description could contribute to the explanation both the genesis and the structure of human experience: genetic and static phenomenologies can work together in the analysis of pathologies (cfr. Sass, 2010)

It has been assumed that this capability is already present in four-year-old children who are able to pass the false beliefs test. The main problem with this hypothesis is that it is unable to explain the other symptoms of autism (such as repetitive actions, specific interests and so on) and that it does not emphasize the importance of emotion, an element that, from my perspective, is very important indeed⁷.

Furthermore, we cannot reduce autism to a mere lack of cognitive abilities, since many autistic subjects do have a theory of mind.

According to Simulation Theories, autism seems to be a behavioral disease. In fact, human activity seems to be divided into two macro-species: empathizing and systematizing. In this view, autistic subjects have difficulty empathizing, while their systematizing capabilities are hyper-developed. This “would provide strong evidence for ST, because it would show that a major clinical population known to be deficient in mindreading is also deficient in the use of simulation for mindreading” (Goldman 2006, p. 125). Goldman, in particular, claims that “it is precisely a deficit in interpersonal mental simulation, also called empathizing, that seems to characterize autistic individuals” (*Ibidem*). Nonetheless, a simulation theory’s approach seems to be excessively reductionist and simplistic towards mental illness, because it does not take into account the fact that what is affected is the whole *person*, conceived as a dynamic and intentional self.

While TT and ST are not able to explain autism, a phenomenological perspective seems to be suitable to this task. In fact, intersubjectivity could not be reduced either to a mere cognitive process or to a mere non-inferential, subpersonal mechanism. We also need to take other elements into account, such as

⁷ Nowadays, phenomenologists and scientists are increasingly focusing their attention on *body movement*: according to Edelman, for example, movement is instrumental to the knowledge of the world, while the American philosopher M. Sheets-Johnstone argues explicitly that “cognition is not separated from perception, perception is not separated from an environment nor from a larger category designated as a behavior: on the contrary, the movement-perceptual system *is* behavior in the sense that it is the actual ‘real-time’, ‘real-life’ event as it unfolds” (Sheets-Johnstone 1999, 218). In other words, the cognitive process seems to have *affective* features: the movement seems to be the first communication resource. Motor activities, as well as emotional experiences, seem to be primary resources for the knowledge of the world, before the arising of more complex cognitive abilities, whose proper functioning seems rather to derive from them.

context, which informs our understanding of others (Gallagher 2008)⁸. Husserl, Scheler and Merleau-Ponty have underlined the importance of the pre-reflective and pre-predicative experience, as well as the centrality of living corporeity in the face-to-face encounter: starting from these notions, Gallagher has proposed an *interaction theory*, a vision of intersubjectivity as a multi-layered experience that could be divided into *primary and secondary intersubjectivity*.

In the case of primary intersubjectivity, we refer to that innate ability to relate to others which is expressed at the level of perception starting from birth, when the baby sees the actions and movements of others and begins to imitate them. With this in mind, the process would seem to resolve itself within the intersubjective direct encounters with the other, and in particular with his living body: bodily expressions and gestures seem fundamental in the development of the understanding of otherness. These interactions involve the ability to distinguish between the self and others and the proprioceptive sense of one's own body (Gallagher 1996, Tsakiris 2017), as well as the ability to discern between animate and inanimate beings (Kaduk, Elsner, Reid 2013). Having a theory of mind is therefore not contemplated, nor does it appear useful at this early stage. The other is perceived as an intentional agent that uses our own expressive language.

This innate capacity allows the infant to interpret — perceptively, not theoretically — the body movements of the other: Baron-Cohen (Baron-Cohen 1995) has called this capacity *intentionality detector*. In phenomenological terms, we can argue that this kind of intentionality is the pre-reflective and bodily intentionality that enables us to be ontologically

⁸ It is interesting to notice that already in 1967, Tillman elaborated a theory of perception stressing not only the role of “intersubjective corporeal” behavior, but also the function of context: “Our body is at one and the same time the medium of our emotion and our articulation of it. Even though some of our gestures are causally related to internal and visceral changes, and our gestures themselves are mostly conditioned by our musculature, our ability and skill intervene. Our gestural movements conform to certain social conventions.” (Tillman, 1967, 167). Like Scheler, the author in question takes into account both corporeal expressions and socio-cultural conditioning, and he claims that “Our bodily behavior acquires a socially shared meaning.” (*Ibidem*).

open to the world⁹. Within this characterization, it is possible to trace another feature singled out by Baron-Cohen (Baron-Cohen 1995): the *eye-detection detector*, which is the ability to follow the gaze of others and consider it significant. Also in this case, phenomenology seems to provide suitable explanations. As argued by Scheler, our initial perception of otherness is not rational, rather, it implies cognition of body expression and sensory-motor capacities: in fact, the infant is able to perceive the meaning of expressions thanks to a universal grammar of expressivity provided by the *Leibschema*. Integrating the Schelerian theory with observations furnished by developmental psychology (Maiese 2013; Trevarthen 1979, 2005), we could very well argue that bodily and motor elements allow the subject to establish an initial connection with otherness. In this context, corporeality plays a fundamental role: not only do we see the rage in expressions and movements of others, but it is as if we personally feel the rage with our own body. Therefore, our being embodied seems to be the necessary condition for the arising of an empathic attunement with the other.

The passage from sharing to understanding others' perspectives, according to studies by Melzoff and Moore, is gradual and stabilizes around the age of four or five: in other words, our perception of the other is not confined to the primary intersubjectivity. As early as the age of one year, in fact, we can observe the transition from simple face-to-face meeting to what Baron-Cohen has described as a *mechanism of joint attention*: the subject learns to understand the meaning of things, going from dyadic to triadic relations (or intersubjective situations involving the use of objects (cf. Moll, Tomasello 2007)). This "level" of intersubjectivity goes beyond the mere encounter with otherness, and it implies imaginative and inferential capacities.

Hobson describes the passage from one to the other kind of interpersonality—which is precisely defined as *secondary intersubjectivity*—as follows:

The defining feature of secondary intersubjectivity is that an object or event can become

⁹ The pre-reflective, bodily intentionality is not the only one condition, but we need to take into account other elements: in fact, in the tradition of philosophical anthropology, eccentric positionalism (reflexivity, cf. Plessner 1975) or the reduction of instincts (Gehlen 1988) are further aspects that have a role in the arising of subjectivity's intentional openness.

a focus *between* people. Objects and events can be communicated about...the infant's interactions with another person begin to have reference to the things that surround them. (Hobson 2002, p.62)

At the end of a complete and comprehensive description of the intersubjective process, it seems so obvious that neither a reduction in mental or abstract mechanisms, nor a mere focus on context, is possible: rather, primary and secondary intersubjectivity seem to be two phases of a single process which includes both sensory-motor experiences and contextual, pragmatic abilities. As noted by Fuchs (Fuchs 2015) we can also point out a *tertiary intersubjectivity* when infants begin to perceive others as intentional agents and they develop a self-other meta-perspective. Accordingly, we can claim that intercorporeality is a multilayered process which requires an integrated account consisting of several perspectives.

This complexity is also evident in the first stage of autistic disorder, a disturbance that seems to affect not only the cognitive abilities of the subject, but also the so-called *praktognosia* (i.e. the capability to relate to the world in a practical sense and not purely theoretically). Following a phenomenological perspective, and keeping in mind what it means to have an intersubjective relation according to this approach, the autistic disorder seems to be a disorder that affects the social skills of the subject as early as the *co-subjectivity*¹⁰ by eroding the embodied interaffectivity and, thus, also social inferential capabilities. In other words: a disturbance at a pre-reflective, embodied level causes disruptions in intersubjective, perceptual abilities (the subject is not able to establish a direct link with the external world) and, accordingly, cognitive capacities will be impaired as well. The deficits of the autistic patient can, in fact, be identified start-

¹⁰ Co-subjectivity is our first intersubjective level which presupposes embodiment since it needs an orientation center (an "here and now") that works as the "zero point" of perception and allows the subject to infer the existence of object's absent profiles. This can be considered the very first intersubjective manifestation, because it implies the capability to conceive a perspective different from mine. This level will reveal its centrality also in further intersubjective stages (such as joint attentionality) which also involve other important cognitive elements.

ing from primary intersubjectivity: very often, you can observe disturbances in sensory-motor integration, gestalt perception and imitative capacities. As a result, secondary intersubjectivity, which involves the development of higher cognitive abilities, will find great difficulties. This characteristically deficits can be observed on different explanatory levels:

A neurobiological disturbance. There are several neural anomalies which make the subject unable to synthesize visual, motor and kinesthetic information into one whole experience (the phenomenon of canaesthesia); an impaired assignment of the affective significance of stimuli and an abnormal organization of temporal and parietal polysensory regions (Waterhouse et. al. 1996). These anomalies can be traced to the neural area which involves the mirror neuron system (Ramachandran, Oberman, 2006). Also, the process of apoptosis, which is the natural “dispersal” of excessive neurons, seems to be disrupted, causing problems in the processes of facial recognition and emotional perception. In other words, there are many disturbances in the motor-sensorial area;

A problem of coherence. From a transcendental perspective, we can note that the subject is not able to perceive in a gestaltic manner¹¹ (like schizophrenia, what is missing is the passive synthesis);

A disturbance of the embodied social perception: a phenomenological approach sheds light on the fact that, as in schizophrenia, all of these dimensions are synonymous with a disruption of the bodily (and intersubjective) sense of Self, in other words, of our *lived body*.

11 The complexity and the importance of this deficit is testified by the fact that we can even register the neural correlate of this deficit in the lacking integration of neural stimuli. Of course, the problem is not circumscribed at the neural level, but permeates both the experiential and the cognitive life of the subject.

3. A phenomenological interview

I have tried to put my assumptions to the test by means of a “phenomenological interview” which I had the opportunity to conduct with an Asperger’s subject.

From a methodological point of view, the phenomenological interview seems to better suit the investigation of the structures of subjectivity that are disrupted in the pathology. The advantage is a second-person perspective, which is “a position” that

is not that of a neutral anthropologist; it is rather one of a coach or a midwife. His/her trade is grounded on a sensitivity to the subtle indices of his interlocutor’s phrasing, bodily language and expressiveness, seeking for indices (more or less explicit) which are inroads into the common experiential ground [...] Such encounters would not be possible without the mediator being steeped in the domain of experiences under examination, as nothing can replace that first-hand knowledge. (Varela & Shear 1999, p.10)

In other words, lived and first-person data are privileged with respect to scientific analysis¹².

The phenomenological notions that I have taken into account are:

bracketing, (epochè): I asked the subject to bracket all of his prejudices and previous knowledge in order to free his intimate Self;

“going back to the things themselves”: the purpose of the interview was to acquire detailed first-person descriptions of the experience of the subject;

12 Especially in the analysis of pathologies, we should consider the patient as a person, and not as a biological organism (Polanyi 1962). The duality of man presupposes two interrelated approaches: the experiential one, *and* the scientific one, with its intersubjective stances and rules.

invariant structures: the analysis was explicitly committed to finding his *existentialia* (space, time, body, self, other¹³);

the importance of the *living body*, the very object of my research. In this case, I have tried to find the role of the body in relation to alterity.

The interview started with a test I formulated personally and which consists in the visualization of 25 pictures which are in the focus of the analysis. The subject could choose from among four options: the first two (1, 2) were related to one of the subjective structures I wanted like to analyze (in a negative and positive way, for instance Love or Incommunicability), the latter two (3,4) concerned other cognitive abilities and details (for instance, physical laws and colors). During the first stage, I asked to the subject to complete the test according to his own suggestions; in the second phase of the interview, I asked him what he thought the painters or photographers wanted to represent through their creations. In this way, I tried to analyze his capacity of take another's point of view. Following this, I conducted a semi-structured interview using the pictures as stimuli and questions about beliefs and emotions, trying to explore his subjectivity in a quasi-direct manner. Privileging *reciprocity*, it happened that the subject moved up my questions, as well as my questions adapted to his statements. In order to make the test scientifically valid, I also interviewed a "normal", 18-years-old male subject.

3.1 "A spontaneous transgressive"

M. is an 18-years-old male with Asperger's syndrome. He self-diagnosed his disorder one year ago, but when he was a child, he was labeled an "emotional disturbed subject". His very high I.Q. (139) allows him to live an almost normal life, although he suffers from isolated crisis due to anxiety and obsessive thoughts. His Asperger involves difficulties in communication and the development of

13 The so-called *existentialia* are universal matrices that every man shares with all the others. These basic structures remain in the background and constitute the life-world of the patient, that is disrupted in mental pathologies.

specific areas of interest (both typical features of autism).

Talking to him was very fruitful for my research because it allowed me to observe a pure lack of empathic attunement.

Specifically, while M. successfully demonstrated being able to understand others' perspectives—his descriptions of artists' intentions are very detailed and coherent with the meaning of the pictures— his responses about his own impressions were very peculiar: in fact, he gave a majority of 3 and 4 answers, where the typical development subject answered using the first two options. In other words, M. completely ignores the data which refer to his subjectivity.

Another important difference concerns the use of language: while the neurotypical subject used metaphoric language, M. affirmed that language represents one of his major problems. In fact, he does not understand the ambiguities involved in everyday communication. I think that this could be read as a manifestation of his lack of common sense. In fact, he has problems not only in the relational use of language, but also in the understanding of corporeal gestures. In the test *Reading the Mind in the Eyes* (Baron-Cohen et al., 1997) he obtained a very low score because he was not able to associate specific expressions to determinate emotions. In fact, he cannot understand intersubjective situations which involve emotional components and the shared meaning of language and conventions.

He describes himself as a *spontaneous transgressive*, a person who has a peculiarity in his way of thinking and in his practical behavior. His social life consists in organized events because he is not able to “improvise”. Also, his apparently paradoxical religious faith could be read as such: religion represents a “ready made” system with its own rules and values that M. passively adopts. In fact, he claims that he is interested in ideal values, but that they do not involve him emotionally. Ideals “remain in thoughts, not in the feelings”. His life is articulated by “rational” periods and “emotional” moments: in the first case, he tends to think continuously, in the second

he is dominated by anxiety. In any case, emotion and reason are two elements that absolutely cannot coexist in his interiority. According to me, both of these excesses are attempts to compensate for a lack of common sense, analyzing reality through rationality or sensitivity.

His disorder seems to be all but cognitive: on the contrary, it seems to belong to a pre-reflective domain. As a confirmation to my hypothesis, he seems to lack some features specific to corporeity, such as relationality, and he also said that sometimes he thinks that others could read in his mind, but that they pretend not to (the phenomenon of *transitivity*, cfr. Fuchs 2015). Furthermore, he hates corporeal contact because he perceives it as an invasion: all of these elements support the thesis according to which his corporeal and pre-reflective self is very weak and disrupted, causing problems in the perception of others and the world.

4. Conclusion: An embodied therapeutic proposal

To summarize, a phenomenological analysis has allowed me to conclude that:

Our Self is corporeal;

Our intersubjectivity does not foremost depend on mentalization or simulation, but on pre-reflective (and corporeal) elements.

Following this perspective, I support a particular kind of therapy focused on the fortification of intercorporeality and of a psychophysical sense of self. I have called this approach D.I.R.E., with an explicit link to the D.I.R. model proposed by Stanley Greenspan and Serena Wieder in 1997 for the treatment of autistic patients¹⁴. The central idea is that the treatment should be focused on Develop-

¹⁴ Greenspan, 1997, but also Greenspan & Wieder 1998; 2001. Even if the D.I.R. model is aimed to the therapy of autistic patients, I think that my modified version (D.I.R.E.) could be useful in the treatment of schizophrenia too, not only because it takes into account corporeality, which seems to be the main disrupted dimension of this pathology, but also because autism, conceived as the loss of social attunement, could be read as a feature of schizophrenia (see Ballerini, 2002).

ment, Individual difference and should be Relationship-based. I argue for the importance of Embodiment too, in order to strengthen the sense of the essentially intersubjective self that seems to be disrupted in autism and schizophrenia.

The decision to modify Greenspan and Wieder's model was motivated by the fact that their approach shows several interesting similarities with phenomenology. Greenspan, in particular, has developed the "*affective diathesis hypothesis*," according to which cognitive deficits in autism are caused by a motor and affective deficit (already present in primary intersubjectivity). In other words, he supports an epistemological reversal in favor of the pre-reflective domain, emphasizing the importance of praktognosia and not the possession of a theory of mind or of a mere simulation mechanism. Furthermore, the D.I.R. model is essentially a *psychobiological* proposal, and I found it very coherent with my general approach to psychopathologies, which takes into account both the neurobiological level and the phenomenal level, and supports the thesis according to which we need a holistic perspective on mental disorders.

Like phenomenology, this approach focuses on the importance of:

Intentionality: Like the phenomenological tradition, this perspective sheds lights on the fact that the subject must have an emotional directness towards the world;

Reciprocity: The subject is constantly oscillating between her first person perspective and the second person perspective, between her individuality and intentional openness. This is clear in schizophrenia, where self-awareness and the possession of common sense are mutually related, but also in autistic spectrum disorder, a disturbance where the inextricability between the self and the alterity dramatically emerges;

Emotions: Relationships should be characterized emotionally and axiologically. This is consistent with Scheler's and Merleau-Ponty's perspective: while Scheler talks about an axiological a priori which is given thorough

affective perception (*Fühlen*), Merleau-Ponty emphasizes the priority of pre-reflectivity in intersubjective understanding¹⁵.

Accordingly, the authors argue that, in order to help people affected by autistic spectrum disorder, the therapist should try to develop their *practical and emotional* understanding of the world. At the center of their model is the so-called “*floortime*”: a spontaneous interaction between the autistic child and the adult, which is helpful for the improvement of motor and social skills. In my proposal, *embodiment* is another element that a therapy should take into account for the development of self-awareness and, accordingly, the improvement of intersubjective skills. This could be achieved in several manners. For instance, the practice of dance could be used to improve self-awareness and kinaesthetic abilities: in fact, as argued by M. Sheets-Johnstone, movement and perception are ruled by “non-linguistic corporeal concepts” (Sheets-Johnstone 2009, p.151).

In the same way, virtual reality devices seem to be able to simulate sensorial, corporeal experiences through 360° videos: this could be useful in the treatment of certain hospitalized patients¹⁶ or for the strengthening of intersubjective abilities in autistic patients. In fact, VR simulations can elicit a sense of presence of otherness and can simulate sensorial activities¹⁷, and could be used not only for analyzing the subject’s sense of (bodily) self, but also for training her social skills, enhancing embodied awareness and recreating the intentional link between the subject and the world.

The D.I.R.E. proposal can be conceived as a sort of “*transformative somatic practice*” (Behnke 1988, Hanna 1988) that is a kind of approach whose focus is body

15 The intimate bond between an emotion and its expression, which is perceived by an observer, is exemplified by the fact that in the blushing we immediately perceive shame, as well as in a particular grimace we can perceive anger. The felt emotion and its expression should thus be considered as a unitary pre-reflective phenomenon rather than two distinct elements.

16 For instance, it has been noted that patients suffering from chronic pain feel better when they are busy in playing with virtual reality devices, since their corporeal schema is focused on the 360-degree environment and intentionally directed beyond their biological bodies (cfr. T. Jones et al. 2016).

17 Virtual reality can be considered a copy of reality thanks to a strong sense of presence, elicited by the *naturalness* of the simulated environment: in this manner, there may be the conditions for a transfer of the acquired skills in the real world; furthermore, the safety of this virtual environment facilitates interactions with virtual objects and social agents and elicits tasks which require joint attention (Faita et al. 2017).

work and body awareness: taking into account both the fact that the subject is essentially a psychophysical organism, a *living body*, and the fact that his nature is ontologically *intersubjective*, a phenomenological analysis is therefore really suitable not only in explaining (inter)subjective disorders, but also in finding possible directions for their treatment.

Ethical statement

I obtained an informed consent from the interviewed participants.

Acknowledgements

I am very grateful to Fondazione Stella Maris, Dr. Fabio Apicella and Prof. Filippo Muratori. Many thanks also to Daniel Verspermann and Christian Tewes for their extremely helpful comments and suggestions. Last but not least, I would like to express my special gratitude to M., whose participation was fundamental in the development of my interview.

Bibliography

A. Ballerini, *Patologia di un eremitaggio. Uno studio sull'autismo schizofrenico*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002;

S. Baron-Cohen, *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge: MIT Press, 1995;

S. Baron-Cohen, T. Jolliffe, C. Mortimore & M. Robertson: "Another advanced test of theory of mind: Evidence from very high functioning adults with autism or asperger syndrome" in *Journal of Child Psychology and Psychiatry*. 1997, Vol. 38, pp. 813–822;

E. Behnke: "Matching" in *Somatics*. 1988, Vol. 6. no 4, pp. 24-32;

M. Bellani, L. Fornasari, L. Chittaro, P. Brambilla: "Virtual reality in autism: state of the art" in *Epidemiology and Psychiatric Sciences*. 2011, Vol. 20 no. 3, pp. 235-238;

W. Blankenburg, *Der Verlust der natu rlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart: Enke, 1971;

A. Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge (MA): MIT Press, 2009;

M. C. Dillon, *Merleau- Ponty's Ontology*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997;

H. Dreyfus, *What computers can't do. A critique of artificial intelligence*. New York: Harper & Row, 1972;

C. Faita, R. Brondi, C. Tanca, M. Carrozzino, M. Bergamasco: "Natural User Interface to Assess Social Skills in Autistic Population" in *Augmented Reality, Virtual Reality and Computer Graphics*. Berlin: Springer, 2017, pp. 144-154;

T. Fuchs, H. De Jaegher: "Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense- Making and Mutual Incorporation" in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2009, Vol. 8 no. 4, pp. 465-486;

T. Fuchs: "Corporealized and Disembodied Minds: a Phenomenological View of the Body in Melancholia and Schizophrenia" in *Philosophy, Psychiatry and Psychology*. 2005, Vol. 12, pp.95-107;

T. Fuchs: "Embodied Knowledge, Embodied Memory." In S. Rinofler-Kreidl, A.H Wiltsche (Eds.), *Analytic and Continental Philosophy. Methods and Perspectives*. Berlin: De Gruyters, 2016, pp.215-229;

T. Fuchs: "Pathologies of intersubjectivity in autism and schizophrenia" in *Journal of Consciousness Studies*. 2015, Vol. 22 no.1-2, pp. 191-214;

T. Fuchs, J. E. Schlimme: “Embodiment and Psychopathology: A Phenomenological Perspective” in *Current Opinion in Psychiatry*. 2009, Vol. 12(b), pp. 570-575;

S. Gallagher: “Direct Perception in the Intersubjective Context” in *Consciousness and Cognition*. 2008, Vol. 17, pp. 535-543;

S. Gallagher, D. Hutto: “Primary Interaction and Narrative Practice.” In J. Zlatev, T. Racine, C. Sinha & E. Itkonen (Eds.), *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*. Amsterdam: John Benjamins, 2008;

S. Gallagher, A. N. Meltzoff: “The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies” in *Philosophical Psychology*. 1996, Vol. 9 (1), published online

<https://dx.doi.org/10.1080/09515089608573181>;

V. Gallese, F. Ferri: “Jaspers, the Body, and Schizophrenia: The Bodily Self” in *Psychopathology*. 2013, July 17, pp. 1-7;

A. Gehlen, *Man, His Nature and Place in the World*, New York: Columbia University Press 1988;

J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates 1979;

A. Goldman, *Simulating minds: the philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*, New York: Oxford University Press 2006;

R. Gordon, J. Cruz: “Simulation theory” in *Encyclopedia of Cognitive Science*. 2003, London: Nature Publishing;

S. Greenspan, *The Growth of the Mind and the endangered origins of intelligence*. Reading, MA: Addison Wesley Longman 1997;

S. Greenspan: “The Affect Diathesis Hypothesis: The Role of Emotions in the Development of Intelligence and Social Skills” in *Journal of Devel-*

opmental and Learning Disorders. 2001, Vol. 5 no.1, pp. 1-45;

S. I. Greenspan & S. Wieder, *The Child with Special Needs: Encouraging Intellectual and Emotional Growth*. Reading, MA: Perseus 1998;

T. Hanna, *Somatics*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1988;

F. Happè: "An advanced test of theory of mind" in *Journal of Autism and Developmental Disorders*. 1994, Vol. 24 no. 2, pp. 129-154;

I. Hipolito, G. Goncalves, J. Pereira (eds.), *Schizophrenia and Common Sense: Explaining the Link Between Madness and Social Values*. Berlin: Springer Studies in Brain and Mind, 2017;

P. Hobson, *The cradle of thought*. London: Macmillan, 2002;

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen philosophie. Zweites Buch*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952;

E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Tr. D. Carr). Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970;

T. Jones, T. Moore, J. Choo: "The Impact of Virtual Reality on Chronic Pain" in *PLoS ONE*. 2016, Vol. 11 no. 12, pp. 1-10;

K. Kaduk, B. Elsner, V. M. Reid: "Discrimination of animate and inanimate motion in 9-month-old infants: an ERP study" in *Developmental Cognitive Neuroscience*. 2013, Vol. 6, pp.14-22;

A. M. Leslie: "Children's understanding of the mental world" in R. L. Gregory (ed.) *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1987, pp. 139-142;

M. Maiese, *Autism, Empathy and Affective Framing in Philosophy of Autism*. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, 2013;

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945;

A. Meltzoff, K. M. Moore: “Imitation of facial and manual gestures by human neonates” in *Science*. 1977, Vol. 198, pp. 75-78;

E. Minkowski, *La schizophrénie: psychopathologie des schizoïdes et des schizoïphrènes*. Paris: Payot, 1927;

M. Moll, and A. N. Meltzoff: “Perspective taking and its foundation in joint attention” in J. Roessler (ed.) *Perception, causation, and objectivity. Issues in philosophy and psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2010;

H. Moll, M. Tomasello: “How 14- and 18- month-olds know what others have experienced” in *Developmental Psychology* 2007, 43, pp. 309-317;

H. Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1975. In G. Dux et al (ed.), *Gesammelte Schriften (GS)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. V, 1980-1985;

M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962;

S. Ramachandran & L. M. Oberman: “Broken Mirror. A theory of autism” in *Scientific American*. 2006, pp.62-29;

E. R. Saks, *The Center Cannot Hold*. New York: Hyperion, 2007;

L. Sass: “Explanation and Description in phenomenological psychopathology” in *Journal of Psychopathology*. 2014, 20, pp.366-376;

M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, transl. by P. Heath. New York: Archon Books, 1970;

M. Sheets-Johnstone, *The Corporeal Turn*. Exeter: Imprintic Academic, 2009;

M. Sheets-Johnstone, *The Primacy of Movement*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1999;

G. Stanghellini, *Disembodied Spirit and Deanimated Bodies*. Oxford: Ox-

ford University Press, 2006;

D. Stern, *The interpersonal world of the infant*. New York: Basic Books 1985;

M. Summa: "Is This Self- Evident? The Phenomenological Method and the Psychopathology of Common Sense" in *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*. 2012, Vol. 3 no. 2, pp. 191-207;

F. A. Tillmann, *On Perceiving Persons*, in *Phenomenology in America. Studies in the Philosophy of Experience*. Chicago: Quadrangle Books, 1967;

C. Trevarthen: "Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity." In M. Bullowa (Ed.), *Before Speech*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 227-270;

C. Trevarthen, "First things first: Infants make good use of the sympathetic rhythm of imitation, without reason or language". In *Journal of Child Psychotherapy*. 2005, Vol. 31, pp. 91-113;

M. Tsakiris: "The multisensory basis of the self: from body to identity to others" in *Quarterly Journal of Experimental Psychology*. 2017, 70(4), pp.597-609.

F. Varela & J. Shear, "First-person Methodologies: What, Why, How?" in *Journal of Consciousness Studies*. 1999, Vol. 6 no.2-3, pp. 1-14;

. L. Waterhouse et. al.: "Neurofunctional mechanisms in autism" in *Psychological Review*. 1996, Vol. 103 no. 3, pp. 547-489;

S. Wieder, & S. I. Greenspan: "The DIR (Developmental, Individual- Difference, Relationship-Based) Approach to Assessment and Intervention Planning" in *Zero to Three*. 2001, Vol. 21, pp. 11-19;

L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology, Volume II*, ed. G.H. von Wright and H. Nyman, tr.C.G. Luckhart and M.A.E.Aue. Oxford: Blackwell 1980;

D. Zahavi: "Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity" in

Tijdschrift voor Filosofie. 1997, Vol. 59, No. 2, pp. 304-321;

D. Zahavi, “Intersubjectivity” in S. Luft & S. Overgaard (eds.) *Routledge Companion to Phenomenology*, London: Routledge, 2011;

S. Zipoli Caiani: “Radical Embodied Cognitive Science” in *HUMANA. MENTE*. 2011, vol. 15, pp. 307-311.

Vulnerability in schizophrenia: a phenomenological anthropological approach

Leonor Irarrázaval

Abstract: Vulnerability, or simply put “the possibility of being hurt”, is not only considered a constituent aspect of human experience, illuminating essential aspects of who we are as individuals interacting with others, but it is also crucial in the manifestation of mental illness. In this paper, the specific vulnerability of patients with schizophrenia in the domain of intersubjectivity is analysed. This analysis is the result of several qualitative empirical studies and from the practice of psychotherapy. Three domains in which disturbances of intersubjectivity are manifested are described, which have been chosen because they seem relevant for psychotherapeutic purposes. Firstly, “de-personalization” is described, which implies difficulties in recognizing a sense of authorship or agency in self-experience. Secondly, “de-synchronization” is described, which refers to unilateral self-centered forms of referentiality, namely as “solipsistic” self-referentiality. In the third part, “de-contextualization” of symptomatology is described, which excludes the spatio-temporal dimension of personal history. In the conclusion, essential aspects of a “personalized” experience are revealed, emphasizing the treatment of the patient as an *individual person*, which might be a challenge to traditional, rather “impersonal” (and “ahistorical”) accounts of phenomenological psychopathology.

Keywords: phenomenological anthropology, vulnerability, schizophrenia, intersubjectivity, self-disorders, psychosis

1. Introduction

A phenomenological approach to psychopathology traditionally consists in describing general structures of experience such as corporeality, temporality, spatiality, and intersubjectivity, and their disturbances in mental disorders. In schizophrenia, for instance, all these structures are disturbed in some form, which has generally been attributed to a disorder of the pre-reflective self-awareness (Sass, 1992; Sass & Parnas, 2003; Parnas & Handest, 2003; Parnas & Sass, 2003, 2008; Parnas et al., 2005; Raballo, Sæbye, & Parnas, 2009; Fuchs, 2010, 2013). However, this focus on the structural disturbances, although important for diagnostic purposes, does not make it possible to approach the patient as an *individual person*. In other words, the phenomenological approach to psychopathology remains to a certain extent *impersonal*, since it aims at phenomenizing the structural abnormalities common to all patients suffering from the same mental illness, and not the way in which each patient with a particular mental illness is *personally* coping and dealing with it.

A more encompassing “anthropological” approach allows moving beyond purely diagnostic purposes to broaden the focus on the patient as a whole person. Thus, a phenomenological anthropological approach does not place the focus of interest on abnormality as such but on the “conditions of possibility” of human experience in general, being it labelled as normal or abnormal (Kraus, 2015: 316). Rather, the interest of a phenomenological anthropological approach concerns the question of how mental illness is possible in human beings at all or, more precisely, what constitutes their particular vulnerability. From this approach, vulnerability, or simply put “the possibility of being hurt”, is not only considered a constituent aspect of human experience, illuminating essential aspects of who we are as individuals interacting with others, but it is also crucial in the manifestation of mental illness.

The experience of oneself as an individual person emerges through patterns of meaningful interactions with others (Husserl, 1970; Maturana & Varela, 1996; Varela, 1990; Varela, Thompson & Rosch, 1991; Schutz & Luckmann, 1973). This implies that a person's experience can - to a certain but perhaps decisive extent - be understood in terms of the meanings emerging through perspectival, situational and contextualized encounters with others. It is in the encounters with others that certain meanings may acquire disturbing qualities for a person's integrity, giving rise to different forms of alienation. Vulnerability as it is experienced in different cases of mental illness refers to this inherent particular condition of a person being confronted to disturbing, unacceptable or unbearable meaningful encounters with others.

The specific vulnerability of patients with schizophrenia in the domain of intersubjectivity is analysed in this paper. This analysis is the result of several qualitative empirical studies and from the practice of psychotherapy. Three domains in which disturbances of intersubjectivity are manifested are described, which have been chosen because they seem relevant for psychotherapeutic purposes. Firstly, "de-personalization" is described, which implies difficulties in recognizing a sense of authorship or agency in self-experience. Secondly, "de-synchronization" is described, which refers to unilateral self-centered forms of referentiality, namely as "solipsistic" self-referentiality. In the third part, "de-contextualization" of symptomatology is described, which excludes the spatio-temporal dimension of personal history. In the conclusion, essential aspects of a "personalized" experience are revealed, emphasizing the treatment of the patient as an individual person, which might be a challenge to traditional, rather "impersonal" (and "ahistorical") accounts of phenomenological psychopathology.

2. De-personalization

Patients with schizophrenia manifest a progressive "depersonalisation" of their experience culminating in psychosis (Fuchs, 2013: 245). Depersonalization implies

a subjective distance of the patient towards his own experience. Self-recognition is not possible to continue anymore, so the experience appears to the patient in an “unfamiliar” fragmented form. Gradually, the patient’s subjective experience becomes externalised, losing its tacitly given sense of “personally belonging”: “thoughts, actions, or feelings are lived by the patient as not being mine, of being alien, automatic, independent, arriving from elsewhere” (Jaspers, 1997: 121). The latter implies a progressive “passiveness” of the patient with regard to his own existence in general.

Frequently, there is a transition from experiencing thoughts on a quasi-perceptual level to external auditory hallucinations. In the beginning, patients hear their own thoughts not with their ears, but as their own voices inside their heads. Progressively, thoughts lose their familiarity, and patients now start to hear other voices inside their head (which no longer appear to them to be their thoughts). In full-blown psychosis, the experience is externalized, and the voices are heard as coming from the outside, thus acquiring the characteristics of a hallucination. The patient regards as an external reality, which is, in fact, part of his own fragmented experience (Irrázaval, 2015: 4).

Furthermore, when the patient describes the thoughts not as his owns, he does not mean that he is not actually experiencing the thoughts, but rather that someone or something else is inserting the thoughts in his head, so he does not *recognize* himself as the author or agent of his own experience (Gallagher & Zahavi, 2012: 233). Such misattribution to others for being responsible of generating the patient’s experience (like in thought insertion) involves difficulties in recognizing a (minimal) sense of oneself in one’s own experience overtime, namely “sameness”.

The “subjective” character of experience would remain constant, even in the anomalous manifestations of the acute phases (Zahavi & Kriegel, 2015: 11). However, a patient with schizophrenia may state that he lives his experiences not as his owns, that he feels like another person or a machine devoid of all subjectivity (Fuchs, 2006: 37). In these cases, the ex-

perience is lived by the subject with the quality of *what it is like "for-him"* (Nagel, 1974: 442), that is, from the patient's viewpoint, as lacking his own subjectivity, although the experience does not lose its constitutive condition of being *subjective*, in the sense that there is still a *subject* who lives such anomalous experiences.

3. De-synchronization

Persons experience themselves and the world on the basis of self-referential meanings generating in "open" interactional coordination with others. This *meaningful* dimension of intersubjectivity is dynamically "enactive" as meanings emerge from the interaction and "mutual incorporation" of the persons involved (Fuchs & De Jaegher, 2009: 482). Making sense of one's self and the world emerges through our own emotional-affective meaningful processes so, for instance, the world sometimes acquires a dangerous, threatening or desolated quality, and sometimes becomes a calm or beautiful place. In this way, there is always expected to find certain consistency between how a person makes sense of herself and how she makes sense of the world.

In schizophrenia, the interruption of intersubjectivity would lead to a "shutting-off" the *reciprocity* of meaning-making processes normally co-constituted with others. In acute phases, patients not only see the world through the framework of their delusions but this view is also irrefutable to them. This implies a difficulty in entering into an open interaction that incorporates the perspective of the other person (Fuchs, 2015: 200). Besides, there is a loss of the ability to realize, as we normally do, that material things cannot actually generate meanings or messages, for example, self-referential messages patients discern from what they have heard on the radio, watched on television, or read in the newspapers.

There is a "solipsistic" self-referentiality (unnoticed) in experience in acute states. For instance, in cases of paranoid-type schizophrenia, this leads to the patient's *unilateral* anticipation of others as threatening, dominant or humiliating. Thus,

the pervasive fear experienced by the patient becomes the predominant external threat, which acquires the characteristics of a delusion. The patient experiences a constant fear of being harmed (or killed) by others; somehow it is his own vulnerability to experiencing fear which makes the world and *the others* become unreliable or threatening for them (Irarrázaval, 2015: 4).

4. De-contextualization

Pathological experiences are usually described as phenomena that are divorced from the life context in which they are manifested. In fact, acute phases of schizophrenia manifest themselves as “de-contextualized”. Patients’ accounts concentrate on (or are limited to) the disturbances of self-experience or body alienations. In other words, patients’ accounts lie outside the time-space dimension of the social context and exclude personal history: they are in themselves “unhistorical” (Jaspers, 1997: 281).

However, from a more encompassing approach, symptoms are embedded in the person’s life, thus their contents and meanings can only be understood within the context of that life. The articulation of the patients’ life stories allows for the spatiotemporal dimension “re-ordering,” as well as for the understanding of the schizophrenic psychosis as an indication of the broader life situation that affects the patient, incorporating a social horizon. In this way, this approach enables to connect the manifestation of the acute episode with the patient’s vulnerability, revealing disturbing, unacceptable or unbearable meaningful experiences in different encounters with others. Even more, it is possible to identify a continuity in the experience of vulnerability regarding the main personal meaning configured early in life, for instance: a sense of abandonment, ridicule, powerlessness, etc. (Irarrázaval & Sharim, 2014: 265).

The psychotic episode frequently manifests itself when the patients are planning to return to their studies or work after years of extreme isolation. In their attempt at becoming socially involved, they are suddenly confronted with their own experience of the “vulnerability of being-with-others”, triggering the psychotic episode as a symptom of this impediment or “limit situation”. Thus, it is the patients’ *personal vulnerability* what eventually leads to psychosis, together with the culmination of the intersubjective interruption (Irarrázaval & Sharim, 2014: 265).

5. Conclusion

From a phenomenological anthropological perspective, an investigation into something that is essentially pathological reveals at the same time key aspects of normal experience. For instance, “3-de” disturbances of intersubjectivity in schizophrenia have been described, namely as de-personalization, de-synchronization, and de-contextualization. In turn, *agency*, *meaning-making reciprocity*, and *spatio-temporality*, have been revealed as essential aspects of a “personalized” experience, which normally manifest as inseparable anthropological constituents of the human being-with-others.

Furthermore, the essential aspects of a personalized experience should serve as focus of psychotherapy, not only for persons with schizophrenia, but as principles for psychotherapy in general: 1) to recover the patient’s agency by recognizing his/herself as responsible (for being the author or agent) of his/her own experience, 2) to recover the patient’s reciprocity in meaning-making processes by incorporating the therapist’s second-person perspective, and 3) to recover the spatio-temporal dimension by contextualizing the patient’s experience in his/her life story.

Recognizing the patient as an individual person appears necessary for psychotherapy, since recovery requires not only the reduction of symptoms through pharmacological treatment, but also a change in the patient’s attitude towards his

own disease condition. In his ill condition, a patient is *passively* suffering from a disease, so an important goal for psychotherapeutic recovery would be for the patient to take an *active attitude* towards his illness, that is, to recover the sense of *being an agent*: a person who is able to *recognize herself as responsible (for being the author or agent) of her own experience*.

The psychotherapist accompanies the patient, and assumes a second-person perspective, being fully present “here and now” in the interaction. Moving the focus of therapy towards understanding the patient’s experience of vulnerability is the key to clarifying how to improve and recover his psychological wellbeing. In psychotherapy, the patient learns healthier ways of coping and dealing with his/her disturbing, unacceptable or unbearable meaningful encounters with others. Thus, vulnerability is not only considered a constituent aspect of human experience, but also crucial as much for the manifestation of mental illness as for its recovery.

Paradoxically as it might seem, symptomatology distances the patient from the life situation affecting him, yet the articulation of the life situation affecting the patient would enable to “freeing” himself from symptomatology. The articulation of the patient’s life story would recover the continuity of his sense of being an agent, as well as it would contextualize its interruption in different life situations. By exploring the way he copes and deals with the disturbing interpersonal experiences, the patient would learn to reflect on them, as well as on “healthier” ways of coping and dealing with his experience of vulnerability of being-with-others. In this sense, psychotherapy confers to the patient’s experience of vulnerability a “therapeutic” value.

Acknowledgements

I would like to thank the participants of the DGAP-Workshop “Phänomenologische Anthropologie, Psychopathologie und Psychotherapie in Theorie und Praxis” for their valuable comments and suggestions to im-

prove the paper. This paper has been financially supported by the Grant CONICYT - BECAS CHILE / Postdoctorado en el extranjero, convocatoria 2017 / Folio N° 74180011.

Bibliography

Fuchs, T. 2006. Being a psycho-machine. On the phenomenology of the influencing-machine. In *The air loom and other dangerous influencing machines*, ed. T. Róske and B. Brand-Claussen, 25-41. Heidelberg: Wunderhorn.

Fuchs, T. and H. De Jaegher 2009. Enactive intersubjectivity: participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8:465-486. doi:10.1007/s11097-009-9136-9134

Fuchs, T. (2010). The psychopathology of hyperreflexivity. *The Journal of Speculative Philosophy - New Series* 24(3):239-255.

Fuchs, T. (2013). The self in schizophrenia: Jaspers, Schneider and beyond. In G. Stanghellini, & T. Fuchs (Eds.), *One Century of Karl Jaspers' General Psychopathology* (pp. 245-257). Oxford: Oxford University Press.

Fuchs, T. (2015). Pathologies of Intersubjectivity in Autism and Schizophrenia. *Journal of Consciousness Studies* 22(1-2):191-214.

Gallagher, S., and D. Zahavi 2012. *The Phenomenological Mind* (2nd edition). New York: Routledge.

Husserl, E. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.

Irarrázaval, L. 2013. Psychotherapeutic implications of self disorders in schizophrenia. *American Journal of Psychotherapy* 67:277-292.

Irarrázaval, L. and D. Sharim 2014. Intersubjectivity in schizophrenia: life story

analysis of three cases. *Frontiers in Psychology* 5 Num.100. doi:10.3389/fpsyg.2014.00100

Irarrázaval, L. 2015. The lived body in schizophrenia. Transition from basic self-disorders to full-blown psychosis. *Frontiers in Psychiatry* 6 Num.00009. doi: 10.3389/fpsyt.2015.00009

Jaspers, K. 1971. *Philosophy of Existence*. Translated by Richard F. Grabau. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Jaspers, K. 1997. *General Psychopathology*. Translated by J. Hoenig and M.W. Hamilton. London: The Johns Hopkins University Press.

Kraus, A. 2015. Psychiatry: Anthropological Aspects (2nd. edition). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* 313-319. doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.27054-2

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* 83(4), 435-450.

Maturana, H. and F. Varela 1996. *El árbol del conocimiento* [The tree of knowledge]. Santiago: Editorial Universitaria.

Parnas, J., P. Moeller, T. Kircher, J. Thalbitzer, L. Jansson, P. Handest and D. Zahavi 2005. EASE: examination of anomalous self-experience. *Psychopathology* 38:236-258. doi:10.1159/000088441

Parnas, J. and P. Handest 2003. Phenomenology of anomalous self-experience in early schizophrenia. *Compr. Psychiatry* 44:121-134. doi: 10.1053/comp.2003.50017

Parnas, J. and L. Sass 2003. Schizophrenia, Consciousness, and the Self. *Schizophrenia Bulletin* 29(3):427-444.

Parnas, J. and L. Sass 2008. Varieties of phenomenology: on description, understanding, and explanation in psychiatry. In *Philosophical Issues in Psychiatry: Explanation, Phenomenology and Nosology*, ed. K. Kendler and J.

Parnas, 239–277. New York: Johns Hopkins University Press.

Raballo, A., D. Sæbye and J. Parnas 2011. Looking at the schizophrenia spectrum through the prism of self-disorders: an empirical study. *Schizophrenia Bulletin* 37:344-351. doi: 10.1093/schbul/sbp056

Sass, L. 1992. *Madness and modernism: Insanity in the light of modern art, literature and thought*. New York: Basic Books.

Sass, L., and J. Parnas 2003. Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin* 29:427-444. doi: 10.1093/oxfordjournals.schbul.a007017

Schutz, A. and T. Luckmann 1973. *The Structures of the Life-world*. Translated by R. Zaner and T. Engelhardt. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Varela, F. 1990. *Conocer: Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales* [To know: Cognitive Sciences: trends and prospects. Cartography of current ideas]. Barcelona: Gedisa.

Varela, F., E. Thompson and E. Rosch 1991. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press.

Zahavi, D. and U. Kriegel 2015. For-me-ness: What it is and what it is not. In *Philosophy of Mind and Phenomenology*, ed. D. Dahlstrom, A. Elpidorou and W. Hopp, 36-53. London: Routledge.

New Materialisms: Re-Thinking Humanity Within an Interdisciplinary Framework

Mónica Cano Abadía

Abstract: To new materialist and critical posthumanist thinkers, our ways of conceptualising what is human are obsolete. New Materialisms are a cross-disciplinary combination of different materialist and monist disciplines that question the existing paradigms of anthropological sciences. By redefining the human – and, thus, humanities and social sciences –, New Materialisms and posthumanism offer tools that allow the post-anthropocentric re-examination of human agency and humanity's relationships and intra-actions. New Materialisms are not only focused on classical anthropological issues, but rather on their intra-action with other forces in this Anthropocene era.

Keywords: new materialisms, humanism, posthumanism, interdisciplinarity, Spinoza, monism, matter, anthropocentrism.

1. Introduction

To new materialist and critical posthumanist thinkers such as Rosi Braidotti or Karen Barad, our ways of conceptualising what is human are obsolete. We cannot still operate with old categories inherited from the humanist, transcendent Western tradition in Humanities and Social

Sciences. Thus, in order to be able to realise accurate cartographies of our present, we must re-conceptualise our definitions of humanity. We propose the category of the posthuman (Braidotti 2013) as one that can give an account on the complexity of our global and technologically mediated societies.

The redefinition of humanity is not a prospective proposal but rather its development is necessary in order to better understand the times that we are already witnessing. The fact that our categories of humanity are antiquated for the analysis of our societies implies that humanities and social sciences should also be redefined.

New Materialisms are a cross-disciplinary combination of different materialist and monist disciplines that question the existing paradigms of anthropological sciences. New materialist authors such as Elisabeth Grosz or Stacey Alaimo, work through the humanist dualisms that haunt human sciences (Dolphijn/Van der Tuin 2010) and propose a material turn that relies on an Spinozian, non naturalist way of conceiving the world we live in.

By redefining the human – and, thus, humanities and social sciences –, New Materialisms and posthumanism offer tools that allow the post-anthropocentric re-examination of human agency and humanity’s relationships and “intra-actions” (Barad 2003, p. 810) with each other, and with other material beings. This post-anthropocentric, materialist and monist approach leads towards an inter-disciplinary collaboration between critical gender studies, ethnic and racial studies, animal studies, ecological studies, aesthetics, quantum physics and even formal sciences such as computer science. This cross-disciplinary collaboration is caused by the de-centering of the human in social sciences, for they are not only focused on classical anthropological issues, but rather on their intra-action with other forces in this Anthropocene era.

2. From Humanism to Posthumanism

Anthropology and other social and natural sciences have been dominated by a humanist point of view on the subject: “The Cartesian subject of the cogito, the Kantian ‘community of reasonable beings’, or, in more sociological terms, the subject as citizen, rights-holder, property-owner, and so on” (Braidotti 2013, p. 1). The standard of what we consider human since the Enlightenment and its tradition is, as Felix Guattari and Gilles Deleuze put it, “the average adult-white-heterosexual-European-male-speaking a standard language” (Deleuze/Guattari 1987, p. 105). The humanist subject has been the traditional epistemic, cultural and moral point of departure in Western philosophy since the Modern Era. It has served as the pre-discursive core from which emanate all discourses, actions and thoughts. It has been a sovereign and free subject whose language and thought skills have been the intellectual measure for humanity.

Nonetheless, the hegemony of the intellectual, discursive and spiritual values of this humanist subject, symbolized by Leonardo Da Vinci with the Vitruvian Man, has been contested because it constituted a reductionist view of what can be considered as human. Friedrich Nietzsche commenced a strong and explicit questioning of this subject that has eroded its hegemony: “That humanity be in a critical condition – some may even say approaching extinction – has been a *leitmotif* in European philosophy ever since Friedrich Nietzsche proclaimed the ‘death of God’ and of the idea of Man that was built upon it” (Braidotti 2013, p. 6).

Nietzsche fights against dogmas instituted by tradition, and tries to show the human, all too human origin of some uncontested ideas, such as substance, God, or the human subject. The unity of the humanist self is one of the most important Western fictions and metaphysical errors (Nietzsche 2006, § 13). The autonomy of the Cartesian subject is an illusion, something that is added to the deed, a fiction with social utility whose met-

aphorical origin is forgotten. Nietzsche, linking his criticism to the humanist subject to his linguistic theory, affirms that the self is an illusion of grammar. The self has been separated from the becoming, it has been mummified, and it has been constituted as a thing. It is a (self)deception created to justify a downward will to power, and the weakness of the will to power is considered then a voluntary achievement.

Nietzsche's anti-dogmatism is an invitation towards the problematisation of humanism and its conception of the self. French Generation of 1968, that would later be better known as post-structuralist thinkers, accepted this invitation and developed an antihumanist critical theory. Michel Foucault suggests in *The Order of Things* an innovative criticism on humanism. Foucault rejects, as Nietzsche, the Cartesian conception of the subject: he does not consider that the subject is situated on the centre of all, but rather that the context is the point of reference. Subjects are subject to a matrix of power relations. These power relations allow the emergence of the subject, and have an effect on some identity traits, such as sexuality, for instance, and on our very notion of knowledge and truth. Subjects are not immutable, ahistorical, closed monads, but rather they are only understood when analysing their contexts. Thus, this calls for a redefinition of our ways of mapping and making cartographies of anthropological studies.

Foucault claims that the *man* – the notion that he uses to refer to the human subject, falling into the trap of the false universalism of the masculine subject that Simone de Beauvoir denounced already in 1949, in *The Second Sex* – was born in the late eighteenth century with human sciences. Foucault (1970, p. xxiii) considers that our humanist notion of *man* “is probably no more than a kind of rift in the order of things”. and he continues:

Whence all the chimeras of the new humanisms, all the facile solutions of an ‘anthropology’ understood as a universal reflection on man, half empirical, half-philosophical. It is comforting, however, and a source of profound relief to think that man is only a recent invention a figure not yet two centuries old, a new wrinkle in our knowledge, and that he will disappear again as soon as that knowledge has discovered a new form. (ibid.)

Foucault pronounces the death sentence for this humanist subject. Foucault's death of man is correlated with Nietzsche's death of God: a way of showing their obsolescence, and the obsolescence of the humanist framework. We should add to these problematisations Gilles Deleuze's rejection of a transcendental vision of the subject, Luce Irigaray's de-centring of phallogocentrism and Jacques Derrida's deconstruction of Eurocentrism (Braidotti 2013, p. 25), as well as postcolonial thinkers such as Gayatri Spivak (1999).

Although Foucault (1970, pp. 344-387) problematises human sciences, the abandonment of a humanist way of conceptualising the subject does not mean that humanities should cease to exist; rather, it means that human sciences can and should be developed within an intellectual horizon that will no longer be defined by humanist reductionist frameworks. The posthumanist horizon is already here, Braidotti claims. To her, there are different types of posthumanism: a liberal approach that propose once again the return to classic humanist values that are being abandoned; an interdisciplinary approach within science and technological studies, that has set the common belief that science and technology have drastically modified what is human nowadays, but generally these science and technological studies tend to disregard the consequences of this interaction between humanity and science; and a critical posthumanism approach, that she defends.

Critical posthumanist theory, to Braidotti, is a genealogical and cartographical navigation tool, useful to analyse new ways of critically engaging with our present, which is not the same present that humanist theory can analyse. How is our present different? First of all, our societies are globally connected, so cartographies should become more intersectional, interconnected, and inter-disciplinary. Secondly, our societies are technologically mediated, which means that, in order to study anything concerning humanity, social sciences have to engage in a cross-disciplinary

dialogue with formal sciences, and even with natural sciences; thus, the existing methodologies and paradigms should be re-configured. Finally, we have entered a biogenetic era known as Anthropocene, “the historical moment when the Human has become a geological force capable of affecting all life on this planet” (Braidotti 2013, p. 5). Critical posthumanism invites us to adopt a post-anthropocentric point of view that can be useful to understand the inter-connections between human species, other animal species, other living beings and matter itself at a planetary level. In this long quotation, Braidotti explains the importance of the posthuman framework:

Far from being the nth variation in a sequence of [post] prefixes that may appear both endless and somehow arbitrary, the posthuman condition introduces a qualitative shift in our thinking about what exactly is the basic unit of common reference for our species, our polity and our relationship to the other inhabitants of this planet. This issue raises serious questions as to the very structures of our shared identity – as humans – amidst the complexity of contemporary science, politics and international relations. Discourses and representations of the non-human, the inhuman, the anti-human, the inhumane and the posthuman proliferate and overlap in our globalized, technologically mediated societies. (Braidotti 2013, pp. 1-2)

This critical posthumanism, indebted with french antihumanism, feminist anti-universalism and anti-colonialism, tries to disconnect the definition of the human of its universalist position. The human within humanism is a “systematized standard of recognizability – of Sameness – by which all others can be assessed, regulated and allotted to a designated social location” (Braidotti 2013, p. 26). To abandon this regulatory notion of the human means to embrace a more complex and a less discriminatory vision of the subject. Thus, a posthuman vision of the subject could lead toward more respectful, anti-universalist, materialist and post-anthropocentric ways of analyzing our world.

Still applying this old humanist, universalist model to anthropological or social studies has nefarious consequences, as it only considers certain sectors of society

as the hegemonic subject. The others are sexualized (women), racialized (natives) or naturalized (animals, environment, Earth). Around them, these others, these abject subjects (Kristeva 1982) half-truths are built on prejudice:

Dialectical and pejorative otherness induces structural ignorance about those who, by being others, are posited as the outside of major categorical divides in the attribution of Humanity. Paul Gilroy (2010) refers to this phenomenon as ‘agnatology’ or enforced and structural ignorance. (Braidotti 2013, p. 28)

Critical posthumanisms try to escape this oppressive and exclusive universalism by taking into account inter-disciplinary cartographies that enables a more complex analysis of our reality in our global and technologically mediated Anthropocene era. Thenceforth, critical posthumanisms “further the analysis of power by developing the tools and the terminology by which we can come to terms with masculinism, racism, white superiority, the dogma of scientific reason and other socially supported systems of dominant values” (Braidotti 2013, pp. 28-29).

These inter-disciplinary amalgam of new studies calls for a new intellectual creativity: “the question of what happens to the Humanities, when their implicit assumptions about the Human and the process of humanization can no longer be taken for granted, is high on the social and academic agendas” (Braidotti 2013, p. 148). In this sense, Elisabeth Grosz claimed before this Braidottian formulation the necessity of a “quantum leap” (Grosz 1999b, p. 204). A quantum leap in feminist philosophy is a “conceptual rather than empirical” (Grosz 2010, p. 49) leap that creates conceptual frames that are able to show us diverse realities, and different intellectual agendas. Paul Rabinow (2003, p. 114) also suggested the need for “a renewed problematization of *anthropos*”. Braidotti compiles all these suggestions in her proposal of the posthuman predicament, that is a

statement of the identity crisis of the contemporary Humanities and, at the same time, an invitation towards the adoption of a new navigational tool that can help these Humanities in crisis “find the inspirational courage to move beyond an exclusive concern for the human, be it humanistic or anthropocentric Man, and to embrace more planetary intellectual challenges (Braidotti 2013, p. 153). The posthuman is an invitation “to reinvent the academic field of the Humanities in a new global context and to develop an ethical framework worthy of our posthuman times” (Braidotti 2013, p. 150).

3. New materialist methodologies

New Materialisms or “neo-materialism”, term coined by Braidotti (2000, p. 159), emerge “as a method, a conceptual frame and a political stand, which refuses the linguistic paradigm, stressing instead the concrete yet complex materiality of bodies immersed in social relations of power” (Dolphijn/Van der Tuin 2012, p. 21). This amalgam of different interdisciplinary studies from different fields, continents and generations have developed cross-disciplinary tools to deal with agential matter rather than with passive matter. They are the protagonists of the material turn that is being experienced in Western academia by a significant amount of scholarly fields. They set the basis of their analysis on an agential materialism that finds its roots on the philosophy of Baruch de Spinoza (Balza 2014) and Charles Darwin’s naturalism (Grosz 1999a), among other materialist and antihumanist authors such as Jean-François Lyotard (Grosz 2002, p. 467) or the aforementioned Foucault. As we analyzed in the previous section, and as Stacey Alaimo (2011, p. 282) claims:

Materialisms transgress the outline of the human and consider the forces, substances, agencies, and lively beings that populate the world. Post-humanist new materialisms, I contend, are poised to topple the assumptions that confine ethical and political considerations to the domain of the Human. [...] New materialisms should embrace a

post-humanist ethics by ‘taking account of the entangled materializations of which we are a part’. (Barad 2007, p. 384)

New Materialisms add to this posthumanism the adoption of a monist, Spinozian conception of matter. The binary paradigm that separates nature and culture, affirming one of the elements over the other, has dominated our Western academic and scientific frameworks. Neomaterialist and posthuman thinkers believe that even post-structuralism is trapped in this binarism, even if it claims to try its deconstruction. Post-structuralism’s linguistic turn fails when trying to deconstruct dualistic thought, as it highlights the role of language: “Far from deconstructing the dichotomies of language/reality or culture/nature, they have rejected one side and embraced the other” (Alaimo/Hekman 2008, p. 2). As Karen Barad puts it:

Language has been granted too much power. The linguistic turn, the semiotic turn, the interpretative turn, the cultural turn: it seem that at every turn lately every ‘thing’ – even materiality – is turned into a matter of language or some other form of cultural representation. (Barad 2003, p. 801)

So, Barad asks in that same page, “How did language come to be more trustworthy than matter?”. Elisabeth Grosz (2004, p. 2) also accuses the social, political and cultural theorists of forgetting “the nature, the ontology, of the body, the conditions under which bodies are encultured, psychologized, given identity, historical location, and agency”.

Some of these authors – not all of them (see Ahmed 2008) – believe that post-structuralist thought has used an impoverished conception of matter, inherited from non materialist frameworks (Welchman 2005, p. 388). How to approach matter and escape at the same time the traditional impoverished frame of thought on matter? The answer of these authors is

to vindicate what Deleuze (1977; 1990) considers a minor tradition in European philosophy: materialism. A material turn is, thus, necessary in order “to do what the postmoderns claim but fail to do” (Hekman 2010, p. 3), that is to escape dualisms.

Nowadays, the binary, hegemonic point of view on matter and culture is now being substituted by a non dualist theory that postulates an interaction between them. As Barad puts it, New Materialisms postulate an *intra-action* between nature and culture: where the term *inter-action* implies that each one of the terms that interact are independent, *intra-action* means that matter and language emerge through the relation that is established between them. This relation is so close that none of the terms of that traditional dualism can be understood without the other, and none of them is more important than the other. Thus, Barad destroys dualisms with her New Materialism:

Time and space, like matter and meaning, come into existence, are iteratively reconfigured through each intra-action, thereby making it impossible to differentiate in any absolute sense between creation and renewal, beginning and returning, continuity and discontinuity, here and there, past and future. (Barad 2007, p. ix)

New Materialisms suggest that it is time to adjust our frames of thought and methodologies to a new monist, materialist paradigm that does not affirm culture over nature, or viceversa. Braidotti (2013, p. 2) refers to a “nature-culture continuum”, and Haraway (2003, p. 3) coins a neologism, “naturecultures”, that clearly shows the interweaving of these two concepts that have been traditionally considered as opposite poles of a dualism. New Materialisms have accepted the challenge that Haraway enunciated in *Primate Visions* (1989, p. 15): “I (...) want to set the terms for the traffic between what we have come to know historically as nature and culture”.

To explore the traffic between nature and culture, New Materialisms inherit a monist, autopoietic (self-organised) philosophical tradition that has been ignored or, at least, not given enough importance by the hegemonic academic frameworks. New Materialism, as a cross-disciplinary intellectual orientation, works through humanist dualisms that haunt anthropology (Dolphijn/Van der Tuin 2012, pp. 48, 86, 94, 106) by vindicating the materialist hidden side of philosophy (Althusser 1994, p. 539; Braidotti 2002). The aim that New Materialisms pursue with this vindication of materialist frameworks is to give an account on how the “dualistic distinction nature-culture has collapsed and is replaced by complex systems of data-feedback, interaction and communication transfer” (Braidotti 2013, p. 145).

Spinozian philosophy is key to the analysis of these naturecultures, and it is becoming more and more important in order to revise traditional humanism. We can understand humanism as an attempt to elevate human life over the merely natural. The natural, in this nature/humanity dichotomy, lacks rationality, as it is what distinguishes humanity, that is put above natural needs. Spinoza’s monism eliminates these distinctions between nature/humanity, nature/reason, nature/will, and postulates a continuum between these traditionally dichotomical terms (Mack 2010). Spinoza redefines human agency relocating it in a system that do not privilege humanity. This materialist monism devaluates human supremacy within a natural world in which it takes a minuscule part. The pretended human exceptionality serves, above all, to feed destructive passions, such as hatred towards the other beings that are considered as inferior. By vindicating Spinozian materialist monism, New Materialisms suggest a post-anthropocentric, non-hierarchical way of analysing our world and are a formulation of the framework that Braidotti proposes with the posthuman predicament: “the common denominator for the posthuman condition is an assumption about the vital, self-organizing and yet non-naturalistic structure of living matter itself. This nature-culture continuum is the shared starting point for my take on posthuman theory” (Braidotti 2013, p. 2).

As a vitalist and auto-poietic notion of matter comes forward, the Humanities need to mutate and become posthuman. They should adapt to the changing structure of materialism itself, notably the fact that it is based on a new concept of matter and is both affective and autopoietic or self-organizing. Karen Barad's work on *agential realism* (Barad 2003; 2007) is an eminent example of this tendency. By by-passing the material/cultural traditional dichotomy, agential realism focuses on the process of their interaction. The focus on material-cultural processes allows us to better understand the boundaries between them. As well as agential realism, other trans-disciplinary models of thought are currently arising in academia: *Deep History* (Chakrabarty 2009), *environmental, anthropocene*, or *sustainable humanities* (Braidotti 2006), *matter-realism* (Barad 2003; 2007), etc. An interesting dialogue between social sciences, natural sciences and formal sciences is also taking place: within new materialist methodologies "technologically mediated post-anthropocentrism can enlist the resources of bio-genetic codes, as well as telecommunication, new media and information technologies, to the task of renewing the Humanities" (Braidotti 2013, p. 145).

The anthropocentric core of traditional Humanities is being displaced by this complex understanding of the posthuman subject, and by the interaction between diverse fields of knowledge within science studies, technological information studies, racial studies, gender studies, animal studies and so on. This can be seen as an opportunity for the renewal of old anthropological studies, that can benefit from broader and more cross-disciplinary frameworks that can lead towards new and intellectually stimulating ideas on the (post)human condition.

4. Conclusions

Nomaterialisms or New Materialisms constitute an emerging field that is re-conceptualising our way to think the limits of our consideration of humanity. Anthropological studies are thus being challenged and re-configured by this inter-disciplinary viewpoint that is having a swift and significant influence within

European intellectual production.

New Materialisms compose an interdisciplinary amalgam of different approaches to anthropology within human sciences (philosophy, sociology, aesthetics), natural sciences (biology, quantum physics), and even formal sciences such as computer science. All these different frameworks form cross-disciplinary approaches that question the existing paradigms of anthropological sciences and create new fields of study such as animal studies, ecological studies, or new media studies. New Materialism is an umbrella term for various tendencies in the humanities and sciences seeking to extend and problematise the insights of the cultural and linguistic turns by highlighting their relation with the material.

New Materialism, as a cross-disciplinary intellectual orientation, works through humanist dualisms that haunt anthropology. New materialists uncover the paradoxes in humanist and post-modern traditions by creating concepts that map the traffic between matter and culture and explore the nature-cultures.

New Materialism's anthropological interdisciplinary analyses questions of materialism and materiality. Against the linguistic turn, that focused too much on how the subjects are culturally constructed, a range of scholars with differing disciplinary backgrounds have proposed a material turn. This material turn aims to show that matter still matters after the linguistic turn (Barad 2003, p. 801). Post-modern thought tried to erase binarisms, but it reinforced them by focusing on culture. In its way of re-thinking the human outside humanist and transcendental frameworks, New Materialisms offer tools for re-examining human agency and humanity's relationship and intra-actions with each other and with other material beings.

Bibliography

Alaimo, S./Hekman, S. (eds.), *Material Feminisms*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

Althusser, L., *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard, 1994.

Ahmed, S., "Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialisms'" in *European Journal of Women's Studies*. 2008, vol. 15, no. 1, pp. 23-39.

Balza, I., "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización" in *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*. 2014, no. 63, pp. 13-26.

Barad, K., "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter" in *Signs*. 2003. vol. 28, no. 3, pp. 801-31.

Barad, K., *Meeting the Universe Half Way: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC and London: Duke University Press, 2007.

Braidotti, R., "Teratologies," in *Deleuze and Feminist Theory*, edited by I. Buchanan and C. Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, pp. 156-72.

Braidotti, R., *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.

Braidotti, R., *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2006.

Braidotti, R., *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

Chakrabarty, D., "The Climate of History: Four Theses" in *Critical Inquiry*. 2009, no. 35, pp. 197-222.

De Beauvoir, S., *The Second Sex*. New York: Bantam Books, 1973.

Deleuze, G./Guattari, F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Deleuze, G./Parnet, C., *Dialogues*. New York: Columbia University Press, 1977.

Deleuze, G., *Pourparlers*. Paris: Les Editions de Minuit, 1990.

Dolphijn, R./Van der Tuin, I., *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Michigan: MPublishing, 2012.

Foucault, M., *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Random House, 1970.

Grosz, E., “Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance” in *Australian Feminist Studies*. 1999a, vol. 14, no. 29, pp. 31-45.

Grosz, E., *Volatile Bodies: Toward A Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999b.

Grosz, E., “A politics of imperceptibility: A response to ‘Anti-racism, multiculturalism and the ethics of identification’”, in *Philosophy Social Criticism*. 2002, no. 28, pp. 463-472.

Grosz, E., *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

Grosz, E., “The Untimeliness of Feminist Theory” in *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*. 2010, vol. 18, no. 1, pp. 48-51.

Haraway, D., *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

Haraway, D., *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.

Hekman, S., *The Material of Knowledge: Feminist Disclosures*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

Kristeva, J., *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press, 1982.

Mack, M., *Spinoza and the Specters of Modernity: The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*. London, Bloomsbury Academic, 2010.

Nietzsche, F., *On the Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2006.

Rabinow, P., *Anthropos Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Spivak, G., *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

John Gray: The Value of Silence in Therapy and What it Means to be Human

Matthew Edward Harris and Claire Elizabeth Harris

Abstract: As a philosopher, one would expect John Gray to have much to say about the human condition. A recent work of his, however, *The Silence of Animals*, may contain some interesting parallel insights into therapy. Gray sees no radical discontinuity between humans and animals. Whereas non-human animals seek silence in the face of danger, the ‘human animal’ tries to run away from its inner chatter. Ultimately, the ‘human animal’ will never find complete silence due to its tendency to form narratives in order to make sense out of life. Instead, Gray advocates that the ‘human animal’ should turn outwards towards nature for temporary respite from meaning making. Gray’s insights have implications for ‘third wave’ therapies such as Mindfulness-Based Stress Reduction which emphasizes reflection and silence, and Acceptance and Commitment Therapy, which Gray would regard as trying to overcome language through language by replacing one myth (‘progression’ through cognitive restructuring) with another (‘acceptance,’ of loving one’s fate). Nevertheless, it shall be argued that Gray’s own solution, of turning outward towards nature, is romantic and impractical.

1. Introduction

In Britain John Gray has become a well-known public intellectual, in no small part due to the massive success of his 2002 book, *Straw Dogs* (Gray 2002). This book saw him emphasize the similarities between humans

and animals (indeed, he refers to ‘human animals’ rather than merely ‘humans’). Along with other themes such as the delusion of progress outside science and technology and the cyclical view of history, the continuity between human animals and the rest of the animal kingdom is taken up as a focal point in his 2013 book, *The Silence of Animals* (Gray 2013). For psychological purposes, arguably the most relevant area of debate is that pertaining to the book’s title, of exploring the kinds of silence pursued by human and non-human animals.

2. Gray on Different Kinds of Silence

Gray thinks that only human animals seem to pursue silence to still the noise and chatter of their minds. Whereas animals actively run away from noise made by others, what human animals’ seek to avoid is their interior monologue. Desiring to cease this inner chatter, human animals have a long tradition of fleeing from the ‘world’ into the desert, church, or monastery to resolve their inner turmoil through prayer. Ironically, prayer, meditation, and reflection only add to the inner monologue, turning it into a dialogue with God. Indeed, for Gray these institutions indicate that although inner silence is an apparent good for human animals, it is not natural for them. This is all the more clearly shown today as modern society represses its perceived need for this kind of inner stillness. Inner turmoil and restlessness in pre-modern times was a cause for flight from ‘the world’ into an attempted inner silence, but in the modern world it is seen as inspiration for progress, as causing change. On this matter, Gray quotes Blaise Pascal approvingly: “I have often said that the sole cause of man’s unhappiness is that he does not know how to stay quietly in his room” (Gray 2013, 161). Being busy is the modern way of escaping one’s own inner turmoil, not silence.

Gray knows the distinction he has outlined between these different forms of silence, of the human animal and non-human animal, is not free of value-judgments, ones of which he disapproves. Quoting at length the theologian Max Picard, Gray shows that the Judaeo-Christian tradition in the West prizes hu-

man silence over that of animals as a mark of their superiority. In this regard, human silence is seen to be qualitatively different to that of animals. For example, Gray quotes Picard: “The silence of men is transparent and bright because it confronts the world, releasing the word in every moment and receiving it back into itself again...Animals have a heavy silence. Like a block of stone” (Gray 2013,162). Gray interprets Picard: it is as if silence for animals is isolated and inescapable. It is ‘unredeemed’ and ‘coagulated’, as beasts lack speech.

Conversely, Gray disagrees with Picard on the qualitative aspect of silence for the human and non-human animal. He asserts: “Whereas silence is with other animals a state of rest, it is for humans an escape from inner commotion” (Gray 2013,162). Picard’s view is taken by Gray to represent the Christian-Humanist tradition in which animals are mere objects that cannot use speech to understand their world. For Gray, the distance between human and animal silence is not particularly that other creatures lack language it is rather more that, “Only humans use words to construct a self-image and a story of their lives” (Gray 2013,163). Although Gray agrees with the Christian-Humanist tradition to the extent that humans have sought silence for therapeutic purposes, he disagrees that human silence is ‘better’ than animal silence. Indeed, animal silence may well in some sense be more beneficial therapeutically when one considers whether ‘human’ silence is even possible.

Gray imagines that humans will always to a greater or lesser extent seek to ‘redeem’ their sense of self by turning to silence through retreating from dialogue, chatter and turmoil. However, as humans use language to weave stories of their lives, Gray raises the question about whether human silence is in fact possible. As human animals, we “cannot help seeing the world through the veil of language” (Gray 2013,164). Even if it is impossible, Gray does not seem to think the exercise of seeking silence is pointless. What seems significant to him is not seeking silence, but where one seeks it. Even if one rejects a crude imagist conception of the mind as

being formed of words and pictures, turning inwards to seek silence is pointless: “To overcome language by means of language is obviously impossible” (Gray 2013,165). All one would find is a different part of the story, or the beginnings of another story. Gray also puts this in terms of ‘myths.’ The latter are stories humans tell themselves, such as the Genesis myths of creation and the Fall, and also Greek myths such as that of Prometheus. These myths have use value, giving meaning or corrective wisdom to our lives. Gray argues that myths “answer to a need for meaning that cannot be denied” (Gray 2013,82). Myths are put in narrative form, being passed down through generations. We not only have ancient myths, but also modern ones, such as that of progress. Some myths are better than others, but myth as meaning per se cannot be eradicated.

Gray says that to be silent one should not imagine the condition as turning inwards to find words and images, but that instead one should turn outwards to nature, to the birds and the animals, to hear “something beyond words” (Gray 2013,165). To this end, Gray cites the example of J. A. Baker (1926-1987), author of *The Peregrine* (Baker 2011). Baker spent a considerable amount of time following peregrine falcons, and whilst he neither aimed to, nor achieved, a release from language, he was nonetheless able to still his mind temporarily for the time he was out with the falcons. In short, if people try to turn inwards to still themselves through ridding their mind of language, this is impossible for the mind always wants to engage with mythology, narratives and meaning-making. Nevertheless, if people try to calm themselves through an alternative to a busy modern life, restful contemplation of nature this could help them deal with inner turmoil. Ironically, then, for temporary respite from the human world of meaning-making, the human animal should imitate the non-human animal by actively running away from noise, not to an inner place, but to a restful space lacking not noise, but narratives. As Simon Critchley has written in his review of Gray’s book, “The radical core of Gray’s work, unfashionable as it might seem, is a strident defense of the ideal of contemplation against action” (Critchley 2013).

3. The Silence of the Human Animal and Third Wave Therapies

To anyone familiar with the third wave of behavioral therapies, Gray's line of argument may be familiar. His assertion that; "to overcome language by means of language is obviously impossible," (Gray 2013, 165) is reminiscent of the shift from the second generation of behavioral psychotherapies to the third generation, or 'third wave' as it has been termed (Hayes 2004).

Hayes identifies three generations in the evolution of cognitive behavioral therapy (CBT). The first generation originated in the 1950s with the work of Eysenck, Skinner and Wolpe, and aimed to demarcate learning theories (Hayes 2004, Eysenck 1952, Skinner 1953, Wolpe 1958). This work used predominantly experimental data from animal studies employing operant and learning theory principles. The second generation, according to Hayes, began in the late 1960s and focussed on the role of language, cognition and emotive elements in the development, maintenance and treatment of psychopathology, leading to the development of therapies such as cognitive therapy (CT) (Beck et al. 1979).

Therapies belonging to the second generation focussed largely on direct cognitive restructuring. Cognitive therapy, for example: "...uses various behavioural (and even, on occasion, acceptance) strategies, [however] the focus is ultimately on altering beliefs" (Dozois and Beck 2012). Patients are taught to 'reframe' thoughts, to treat them as hypotheses, rather than facts. More recently, in the 1990s, Hayes identifies a third generation of CBT, comprised of approaches which build on learning from the previous generations but which emphasize mindfulness and acceptance principles amid other factors. Among the new cognitive behavior therapies he identifies are: Dialectical Behavior Therapy (DBT) (Linehan 1993); Functional Analytic Psychotherapy (FAP) (Kohlenberg and Tsai 1991); and Mindfulness-Based Cognitive Therapy (MBCT) (Segal et al. 2002).

Hayes outlines a number of factors which preceded the development of

the third wave, principally the ‘anomalous’ notion of the second wave therapies, that direct cognitive change is “a necessary or primary method of clinical improvement in most cases” (Hayes 2004, 644). The latter has been called into question by findings, particularly looking at the data for depression, where behavioral activation has compared equally well to treatments based on modifying core beliefs and cognitions (Dimidjian et al. 2006), as well as no significant difference in outcome at follow-up two years after treatment (Gortner et al. 1998). There have been similar findings for anxiety, which have shown graded exposure to be effective, with no significant added benefit from cognitive restructuring (Longmore and Worrell 2007). Such findings echo John Gray’s trepidation about using language based methods to alter our thoughts and feelings. They also supporting his view that modern humans prefer to use busyness than silence to escape their “inner commotion” (Gray 2013, 162). The finding, for example, that a programme of graded exposure confers no benefit for the patient when combined with cognitive restructuring, seems to support Gray’s view that using language based methods to overcome unwanted thoughts is ultimately futile.-

4. Gray and Third Wave Therapies: Silence, Fate and Acceptance

Gray, in an interview with John Paul O’Malley, stated that “what people seem to want is not to be caught in the shroud of language” (O’Malley 2013). Psychotherapy seems to have responded in kind to such observations; silence and contemplation are indeed appearing more in therapy, particularly among third wave therapies focussing on mindfulness and acceptance strategies. With regard to Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR) for example, cognitive modification strategies are not taught, and the emphasis instead is on contemplation, frequently in silence. Salmon, Sephton and Dreeben state of MBSR: “many therapists are unaccustomed to periods of silence, as are their patients, who in our society and culture are conditioned to expect authoritative assistance from helping professionals” (Salmon et al. 2011). This appears to concur with Gray’s ob-

ervation that we cannot but see the world “through the veil of language,” (Gray 2013, 164) that any inner turn, even with the objective of silencing, would necessarily involving furthering the web of meaning-making and mythologizing through narratives. Whether one undertakes MBSR, or Vipassana mindfulness-based stress reduction interventions, or silent retreats, Gray would suggest that one cannot overcome the human, all-too-human necessity for mythologizing. As such, Gray’s philosophical work acts as forceful challenge to certain strands of third wave therapy.

Acceptance and Commitment Therapy (ACT), is among those therapies belonging to the third wave, and was developed by Hayes himself, along with Kirk Strosahl and Kelly G. Wilson, in 1999. In its concern about the context of language, ACT aims to place the self as the locus of perspective. By emphasising the self as the context from which therapy can develop the acceptance of thoughts and feelings, the patient will be able to learn not to get caught up in the anxiety of experiential avoidance. Gray may well argue that the language of acceptance is merely reviving another myth, the pessimistic language of the Stoics, Schopenhauer, or, more optimistically with Nietzsche, *amor fati* (to love one’s fate) (Nietzsche 2001, 157). Gray’s book may act as a corrective to the ambitions of ACT and other third-wave therapies, including therapeutic processes involving retreats, of ‘getting away from it all.’ For Gray, we cannot hope to overcome ourselves like some kind of Nietzschean ‘Overman’ in being able to rid ourselves of language or to change our language through the means of other language. We cannot do without myths or language in general, in the same way we cannot do without oxygen. All we can hope for, thinks Gray, is some kind of temporary respite from the inner turmoil provided by these myths by being taken out of ourselves through an engagement with nature. Although ACT is not using language to correct language, it is using language as an opiate instead of a surgical knife. In doing so, ACT is still using the stories humans as a culture (even if not individually) have been telling themselves in order to remedy undesirable symptoms such as anxiety and depression. This is where, Gray may think, a better course of

action would be to leave thinking of the self behind by contemplating nature, of immersing oneself in pursuing the peregrine falcon or some other non-discursive natural phenomenon. By placing the locus of perspective in nature, rather than the self, one is led away not only from one's own narratives, but also from cultural myths such as acceptance. In turn, contemplative retreat into nature would provide 'temporary respite' from narrative and all the associations that go with it.

Gray's solution sounds romantic and appealing after a fashion, but is it realistic or practical? A key assumption of ACT is that we are immersed in language, that it is both private and public. If we are able to still ourselves in contemplation of nature (and this surely revives the modern myth that humans are separate from nature), we will only have to return from this respite into the same private-public interface through which we require language to negotiate. If one has not made the self the perspectival locus for therapy, then one will not have even the consoling myth of *amor fati* by which one can navigate one's way through life. In other words, while Gray's solution may provide a 'purer', more momentarily satisfying solution to the psychological problems of the stories we tell ourselves, the story, or 'myth,' of acceptance may well be the more practical, enduring one. While Gray talks about the inescapability of myths, not all myths are of equal use value. Loving one's fate by living in the now may well be more useful than others that tell us the need to change who we are.

5. Conclusion

Gray sees no radical discontinuity between humans and animals. Whereas non-human animals seek silence in the face of danger, the human animal tries to run away from its inner chatter. Traditionally, the latter has been attempted through monastic flights into the desert or monastery. In these places, however, it has been found that one is not free of noise: through prayer, singing, and bells, noise and chatter have followed the person seeking silence. Ultimately, the human animal will never find complete silence due to its tendency to form nar-

ratives in order to make sense out of life. Gradually, the human animal has come to realize this, and instead tries to ignore the inner chatter by attempt an unsustainably busy life that leaves no room for reflection. Instead, Gray advocates that the human animal should turn outwards towards nature for temporary respite from meaning making. Gray's insights have implications for third wave therapies such as Mindfulness-Based Stress Reduction which emphasizes reflection and silence, and Acceptance and Commitment Therapy, which Gray would regard as trying to overcome language through language by replacing one myth (progression, through cognitive restructuring) with another (acceptance, loving one's fate). Nevertheless, Gray's own solution, of turning outward towards nature, is romantic and impractical not only because it implies the kind of discontinuity between humans and non-human animals he professes to reject, but also because temporary respite is inadequate because the majority of our time has to be spent in the company of others and in making meaning through narrative construction.

Bibliography

Baker, J. A. 2011. *The Peregrine: The Hill of Summer and Diaries*. The Complete Works of J. A. Baker. J. Fanshawe (ed.). London: HarperCollins.

Beck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F. & Emery, G. 1979. *Cognitive Therapy of Depression*, New York, NY: The Guilford Press.

Critchley, S. 2013. "John Gray's Godless Mysticism: On 'The Silence of Animals,'" in Los Angeles Review of Books. Retrieved from <http://lareviewofbooks.org/review/john-grays-godless-mysticism-on-the-silence-of-animals> Accessed 24.7.15.

Dimidjian, S., Hollon, S. D., Dobson, K. S., Kohlenberg, R. J., Gallop, R., Markley, D. K., Jacobson, N. S. 2006. "Randomised Trial of Behavior-

al Activation, Cognitive Therapy, and Antidepressant Medication in the Acute Treatment of Adults with Major Depression” in *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol. 74, pp. 658-670.

Dozois, D. J. A. and Beck, A. T. 2012. “Cognitive Therapy” in Herbert, J. D. and Forman, E. M. (eds.) *Acceptance and Mindfulness in Cognitive Behaviour Therapy: Understanding and Applying the New Therapies*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, pp. 26-56.

Eysenck, H. 1952. “The Effects of Psychotherapy: An Evaluation” in *Journal of Consulting Psychology*, vol. 16, pp. 319-324.

Gortner, E. T., Gollan, J. K., Dobson, K. S. and Jacobson, N. S. 1998. “Cognitive-Behavioral Treatment for Depression: Relapse Prevention” in *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, vol. 66, no. 2, pp. 377-384.

Gray, J. 2002. *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta Books.

Gray, J. 2013. *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*. London: Allen Lane.

Hayes, S. C. 2004. “Acceptance and Commitment Therapy, Relational Frame Theory, and the Third Wave of Behavioral and Cognitive Therapies” in *Behavior Therapy*, vol. 35, pp. 639-665.

Kohlenberg, R. J. and Tsai, M. 1991. *Functional Analytic Psychotherapy: Creating Intense and Curative therapeutic Relationships*. New York: Plenum.

Linehan, M. M. 1993. *Cognitive-Behavioural Treatment of Borderline Personality Disorder*. New York: The Guildford Press.

Longmore, R. J. and Worrell, M. 2007. “Do we Need to Challenge Thoughts in Cognitive Behavioural Therapy?” in *Clinical Psychology Review*, vol. 27, pp. 173-187.

Nietzsche, F. 2001. *The Gay Science*. J. Nauckoff (trans.), Cambridge: Cambridge University Press.

O'Malley, J. P. 2013. "Interview with a Writer: John Gray" in *The Spectator*. Retrieved from <http://blogs.spectator.co.uk/books/2013/02/interview-with-a-writer-john-gray/> Feb 22nd 2013. Accessed 24.7.15.

Salmon, P. G., Sephton, S. E., and Dreeben, S. J. 2011. Mindfulness-Based Stress Reduction, in *Acceptance and Mindfulness in Cognitive Behaviour Therapy: Understanding and Applying the New Therapies*, J. D. Herbert, & E. M. Forman (eds.), Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, pp. 132-163.

Segal, Z. V., Williams, J. M. G. and Teasdale, J. D. 2002. *Mindfulness-Based Cognitive Therapy for Depression: A New Approach to Preventing Relapse*. New York: The Guilford Press.

Skinner, B. F. 1953. *Science and Human Behavior*, New York: Macmillan.

Wolpe, J. 1958. *Psychotherapy by Reciprocal Inhibition*, Stanford: CA: Stanford University Press.

Book Review

Donata Schoeller and Vera Saller (Eds.): Thinking thinking: Practicing radical reflection. Verlag Karl Alber Freiburg/Munchen 2016, 240 pages, ISBN 978-3-495-48820-1

The volume of essays addresses the challenges of “radical-reflective turn” as an opportunity “to face the fragility and sensitivity of thinking and articulating as a responsive process” (p.12). What is radical about the reflective approach of these essays is that they take into account the experience of thinking; the way language is used to describe thinking; and feeling tones that play a major role in thinking and articulating.

The essays in the volume draw from 19th and 20th century researches in philosophy and psychotherapy, mainly focusing on C.S. Peirce, Thomas Reid, Wilfred R. Bion, Jung, Freud, Rogers etc. However, they do not rearticulate the well established positions of these pioneer thinkers or take sides with them. Rather, they claim to take their work ahead of these researches by suggesting new directions in scientific, philosophical, psycho-therapeutic and socio-practical terms. These new routes are opened up by introducing a starting point of enquiry that is part of the interactive process of thinking itself. The responsiveness of the emergent process of thinking and articulating is further explored in the responsive conditions of the process.

The “radical reflective” approach of these essays is distinct from traditional approaches on various accounts. First of all, the contributors do not subscribe to already given methodologies to describe their subject matter. Nor do they delve into solipsistic explorations of internal subjectivity. Unlike traditional epistemology that posits an unchangeable structure of cognition and logic as the source of order in experience; they support “an experientially grown order” that allows for growth of knowledge and change of experience. The authors emphasize that inter-subjectivity, body-environment, socio-historical conditions and person-so-

ciality relations are fundamental to meaning making and development of intelligence. They view that thinking is a dynamic, embodied and emergent process of thought and articulation, which is not entirely under conscious control. Nor is it entirely arbitrary. Thinking process “oscillates between felt, discursive and symbolized phases; it can grow, evolve, become more vivid or it may even shut down by how we attend to it and how it is being verbalized” (p.11). This is why they argue that the conditions for thinking go beyond “the logical, syntactical and semantic structures of propositions” (p.11) as generally understood by traditional logic.

There are three main challenges that the editors identify as “methodological hurdles” in the pursuit of these essays. The first hurdle in their path is posed by the established epistemological procedures that view definitions of experience, propositions that can be analyzed or mental states that can be represented or measured as the starting point of their enquiry. These traditional epistemological procedures stand rejected by them. This is mainly because they view “assertions, concepts, perceptions and ideas not as the starting point of a reflective process, but as the products of interaction and experiential dynamics” (p.12). One of their primary concerns is to reflect on the features of lived experience and action in relation to cognitive process. Such a pursuit requires developing new vocabularies and creating unprecedented scientific and philosophic pathways.

The second challenge addressed by these essays lies in offering solutions to what is referred to as the background problem in philosophy. Analytic language philosophers like Searle, G. Ryle, Dreyfus, Polanyi etc. understand cognition as constitutive of a background. This background seems impossible to be analyzed and represented in prepositions. Similar problems also occur in what is articulated as the “frame problem” by Dreyfus (Dreyfus, 1992; Wheeler, 2008); the distinction between “knowing how” and “knowing that” by Gilbert Ryle and “tacit knowledge” by Michael Polanyi (1962&1958). Searle finds that the background problem arises because of restrictions of a vocabulary which is well developed to express

intentions, language, mind, beliefs etc but not to express how they come about. Using such restricted vocabulary leads to a vicious cycle or an unending regress (Searle). Polanyi views that a scientist or philosopher does not only draw on explicit knowledge to do his or her work, but on forms of knowledge that need to be conceived according to their tacit, incorporated dimensions. The framework that constitutes the very approach to topics and questions by a scientist manifest in as basic a way as bodily competences like riding a bike—they need no extra attention. Such reflective framing to approach a problem remains “essentially inarticulable” (Polanyi, 1962, p.60). The book seeks to open up new routes to address the “inarticulable” and unrepresented part of the thinking process.

Finally, the volume addresses the problem of achieving objectivity of scientific method. The traditional view of scientific method is in terms of cultivating objectivity that demands as much distancing as possible from the first person perspective. The authors of this volume view that the traditional approach to the scientific method ignores the fact that how deeply “the objectifying methods themselves are grounded in the experiential process of what it is like to think” (p.14). They engage with these objectives of reflecting on the tacit, background-like experiences for the scientific process. They face these challenges to inquire into the dynamic of an intentional focus and to expand extant vocabularies.

There are two gaps that the authors claim to fill up through their research. The first is to provide evidence and a starting point of interaction for the role of “the changing, volatile and implicit processes that lead to insights, beliefs or claims” in cognition related researches in philosophical discourses. Second, they aim to provide discussion and evidence for “the function of cognition and the process of thinking” that is taken for granted in psychoanalytic theories and debates. The contributors do both theoretical research and are practitioners in their areas of research. Implicitly, they are concerned with “the sensitive interface of theory and practice, i.e. how the consequences of theories of mind, feeling and language have the power to impact daily communication, conflict resolution, education and therapy” (p.16).

Each contributor conceives “the *ongoing process* of thinking and articulating, thus

demonstrating from different sides and approaches what it means to reflect radically” (p.16). They reject thinking in terms of dualistic frameworks (of static either/or patterns) e.g. “separating the conceptual from the pre-conceptual, the private from the public, the mind from the body, the body from the (socio-cultural and natural) environment” (p.16). The contributors demonstrate “how conceiving thinking and articulating as a process involves an understanding of the first person in an interactive inseparability with its environment, immersed in social relations—as the ground from where we think and speak” (p.16). They practice different methods that can be “summarized as first-, second-, and third-person approaches, carefully interwoven” (p.16). They aim to develop and expand traditional vocabulary with new vocabulary that “addresses an interactive dimension of thinking about thinking” (p.16-17). Thereby, they go beyond a critique of dualistic frameworks.

There are nine essays in the collection divided into two parts of the book. With regard to their first aim to give a starting point for discussing the role of changing and volatile processes that lead to insights in cognition, the book introduces us to new vocabularies: *elicitation* method, *felt sensing*, *enkinesthesia*, and *close talking*. Claire Petitmengin develops the Elicitation method. It is an interview technique that combines first, second and third person approaches. This method helps in developing interview questions that support a defocused awareness and re-direct the focus of attention to how the interviewee thinks—to provide descriptions. Claire’s method shows another dimension of creativity at the level of the body: “inter-action between people as well as within oneself, navigating between discursive, pre-discursive, trans-modal and gestural dimensions of experience, are capacities involved in the maturation of an idea—as well as in its inquiry.” (p.18)

Eugene Gendlin sheds light on “felt sensing” which is an implicit kind of order involved when one thinks or speaks. By separating the implicit precision of felt or “experienced meaning” from its articulation, he dis-

tinguishes between an implicit and a conceptual order (“experienced meaning and “symbols”) and the interactive relation between them in forming, shifting and creating meaning. He answers William James’ question viz., how to address theoretically the anticipatory intention of saying something without replacing it with words that come later. His interventions bear serious consequences for basic notions such as body, language, space, time and situation. His approach presses us to re-conceive meaning in deep continuity with body environment interaction.

The term *enkinaesthesia* is introduced by Susan Stuart to mark the context of lived experiences. She makes clear how verbalized ideas and notions are just the tip of an iceberg that hides the embodied conditions out of which they emerge. Instead of using science to explain the world, she explores “how the “enkinaesthetic field of experience can be used to explain science and situate the grounds of our moral discourse” (2015) (p.19). Her work sensitizes us to “the richness of somato-sensory engagement of feeling bodies, pre-linguistically and interactively grounding the development of sense making” (p.19). She finds out how language use is rooted in child development in the full-bodied responses of infants to their surroundings and stimulations (p.19). She sensitizes the reader to a “natural language”. Her own language is poetic is stretching the imagination to its limits as opposed to the one-dimensional and one-directional (causal) reasoning which goes beyond “individual bodies, including agents and objects, the actual and the anticipated, the cell and organ” (p.19).

Developing Peircean semiosis further, Terrence Deacon shows “how signs are not “simple”, but function on intertwined levels of embodied and symbolic systems” (p.20). Meaning is a complex and multi-leveled interpretive response for him. He warns the reader with the problems of understanding an antecedent generative process within a model applicable to Artificial systems in which parts and components are combined according to certain rules. He brings in the role of whole body as well as the encompassing social context in the emergence of one sentence. They are to be conceived as “products of spontaneous bottom-up self organizing interactions” regulated by arousal moods that involve different brain areas linked with whole-body regulation.

Instead of using distancing involved in the scientific method, Donata Schoeller coins a new term, *close talking* to refer to a “mode of talking that does not detach from the specific way the situation is felt at that moment” (p.112). She regards articulation as “a subtle kind of intrapersonal interaction” (p.112) that clarifies “aspects of a background that functions in the meaning of what is said” (p.112). She demonstrates how cultural and biographical contexts become more articulate in a thoughtful process of articulation that enhances intra-cultural and trans-cultural understanding. Further, such a process cannot be conceived in terms of identifiable intentions. She proposes a view of language on the lines of “an experiential interaction” (p.113) rather than symbolic representation. There is a connection between “individual bodies, contexts, cultures and meaning” which can also be transformed on the basis of practice. In order to understand this, she emphasizes the need of philosophical models that break away from “skeptical interest in meaning that is focused mainly on truth conditions of finished propositions and their classifications” (p.113).

The second claim of the book is to provide evidence for the role of cognition and thinking processes that are often taken for granted in psychotherapy. This is the subject matter of the second section of the book that reflects on the therapeutic effects of radical-reflective techniques in treatment. The last four essays in the volume discuss new methods to focus the patient’s interest in her/his own psychic moves in order to allow obsessive parts of the personality to become more fluid and flexible. The healing effects of being aware in the moment are grounded in the inter-subjective encounters of the therapeutic practice. Colapietro discusses self beyond the abstract level with regard to therapeutic situation. Steven Hayes puts forth a new relational and mindfulness based form of Behavioral Therapy. He brings the individual’s experiential background into picture for scientific understanding of language. Further, he proposes that the individual experiences are always socially and linguistically immersed. Instead of following the usual routes of re-training the client’s behavior, Hayes opens up behavioral therapy to new practices by using methods from Buddhist

meditation practices. He shows that training an enhanced awareness of the present moment of what it is like to be here and now, allows the reframing of what otherwise seems necessarily and unchangeably connected. He views his core analytic unit as an “ongoing act in context” (p.24) which cannot be understood in parts and components involved. Rather, it needs to be considered according to its situatedness and purposiveness. He points the reader to the flexible dimension of meaning and the limitations of understanding the first person as an internal subjective process. Each individual needs to be considered as a social being, extending across ‘the cognitive relations of time, place and person’ (p.24). Patrizia Giampieri-Deutsch refers to new directions that lead across this split between mind and body e.g. in the case of Transference. According to her, the mutual interconnectedness of persons sharing meanings goes beyond language which becomes apparent in the relational empathy: “what patients cannot tell us, they will show us. This experience offered by patients in the analytic session may even be an instantiation in vivo of their early pre-verbal past experience” (p.24). She emphasizes that it is experience that allows us to reestablish “contact and continuity between the own mind and the own body” (p.24). Thinking thus can be conceived not only as one (mental) side of a dualistic framework, but as the very means to reaffirm the continuous relationship between what is called mind and what is called body. Vera Saller dwells on Peircean idea of “abduction” and psychoanalysis. It is related to emotions and is not logical. The practice of *abduction* as a creative technique goes beyond the traditional divide thinking and feeling as mutually exclusive. It is contradictory to the image of a strictly logical thinker.

The book succeeds in delivering what it promises. It is a pleasure for the reader to go through the well articulated essays written with great care and lucidity. The neologisms introduced by the authors act as a starting point for exploring new questions. They do not offer a final solution to the hard problems of meaning and consciousness rather they open up new questions inviting more engagement with states of experience, feelings, emotions, *abductive* aspects of thinking that go beyond deduction and induction. These are not just neologisms in the sense of being only theoretical perspectives to close the mind-body gap but they also exist as methods that are affective in practicing mindfulness, therapy and treatment. The

book makes a good case for practicing radical-reflective approaches. It is a creative criticism of traditional binaries between mind/body, thought/action, public/private, feeling/thinking etc. By sensitizing us to our bodily and lived experiences of meaning, these approaches enrich our scientific, philosophical and every day understanding of human beings.

Pritika Nehra