

# InterCultural Philosophy

Journal for Philosophy in its Cultural Context

1 | 2022

Temporality and Intersubjectivity:  
Dimensions of the Embodied  
Human Mind and its Pathologies

*Herausgegeben von  
Alexandra Pritzkau  
Christian Tewes  
Thomas Fuchs*



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG



ICP · 2022/1

Temporality and Intersubjectivity:  
Dimensions of the Embodied Human  
Mind and its Pathologies

herausgegeben von  
ALEXANDRA PRITZKAU  
CHRISTIAN TEWES  
THOMAS FUCHS

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK HEIDELBERG



## **InterCultural Philosophy (ICP)**

ICP wird herausgegeben von Patrick Ebert und Christoph Wiesinger

ICP Online: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/icp>

Theologisches Seminar  
Universität Heidelberg  
Kisselgasse 1  
69117 Heidelberg

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.



Publiziert bei heiJOURNALS,  
Universitätsbibliothek Heidelberg 2022.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiJOURNALS,  
der E-Journal-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg,  
<https://journals.ub.uni-heidelberg.de>, dauerhaft frei verfügbar  
(Open Access).

DOI: 10.11588/icp.2022.1

Text © 2022. Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.

ISSN 2367-3109

## Inhalt

The Intertwinement of Temporality and Intersubjectivity. Two Dimensions of the Embodied Human Mind and its Pathologies Editorial ALEXANDRA PRITZKAU, CHRISTIAN TEWES, THOMAS FUCHS	3
Phänomenologie des Fühlens im Horizont der Interaffektivität aus dem japanischen <i>Ki</i> -Wortfeld YUKIKO KUWAYAMA	23
Deontological Feelings as Normative Affective Backgrounds: The Case of Profound Boredom HENNING NÖRENBERG	37
Subjektive Zeiterfahrung und Körperwahrnehmung bei depressiven Erkrankungen: Welche Modelle des Zeiterlebens sind hilfreich? FREDERIC BÜLOW	49
Neurogradualism: Neurodiversity Without Categorical Difference, A Case Study of Autism JO BERVOETS	65
Zu den normativen Grundlagen der Psychiatrie aus anerkennungstheoretischer Perspektive LUKAS IWER	77
Tradition – An Ambiguous Conjunction of Time, Body and the Other THOMAS ARNOLD	93



# The Intertwinement of Temporality and Intersubjectivity. Two Dimensions of the Embodied Human Mind and its Pathologies

## Editorial

ALEXANDRA PRITZKAU, CHRISTIAN TEWES, THOMAS FUCHS

The central role of temporality and intersubjectivity for the subject's relation to the self and to the world has prominently been expounded in the phenomenological tradition (Heidegger 1986; Husserl 1969; 1973a; Merleau-Ponty 2005). However, a question that remains unclear and that shall be explicitly raised in this issue is how temporality and the constitution of the lived world *as shared with other embodied subjects* interrelate. Our experience of situatedness in time is, to a large extent, shaped by the dynamics of embodied interactions and enduring social relationships. A deeper understanding of the temporal structures of human life thus requires a thorough elucidation of their interrelation with intersubjective experiences and processes. Equally, insofar as the co-constitution of the lived world always proceeds in a temporally structured manner and on different time scales, it cannot be regarded as independent of temporality. Therefore, it is not surprising that psychopathological analyses indicate experiential alterations in both temporality as well as intersubjectivity to be prevalent in various mental disorders (Binswanger 1960; Blankenburg 2001; 1971; Bleuler 1911; Minkowski 1970; Straus 1928). The connections between these two domains of disturbance are in need of further and thorough investigation.

As this special issue shall reveal, a deep conception of intersubjectivity and temporality as core dimensions of the embodied mind can enrich the inquiry into subjective and interpersonal phenomena, such as psychopathological disturbances. At the same time, these phenomena raise issues highlighting the necessity of understanding the structural entanglements in intersubjective and temporally organized embodied experience.

In what follows, an interdisciplinary research landscape is outlined which subsumes findings and main concepts provided by phenomenology, embodied approaches to cognition as well as ecological and developmental psychology, which relate to the dimensions of temporality and intersubjectivity of the embodied mind. In particular, the concrete links between aspects of temporality and intersubjectivity are expounded with respect to the various functions and dimensions of the body that they correspond to. The analysis makes reference to (1) the lived and feeling body, (2) the sensorimotor body, (3) the action-oriented body and (4) the body as it appears through self-reflective capacities.

- (1) First it is shown how through the medium of the lived body subjects interactively synchronize with each other. In such processes of synchronization reciprocal intersubjective attunement is continually realized through interbodily interaction structured by the temporal alignment of affective comportment.
- (2) The role of temporality and intersubjectivity in the sensorimotor constitution of perceptual experience of the lived world is explicated. In this context, the horizontal structure of perception in virtue of which entities are perspectively grasped in their entirety, is expounded to imply the intertwining of the two dimensions of subjectivity. It is laid out as necessarily exhibiting a dynamic temporal structure and involving intersubjective bodily aligned, synchronized reference to the world.
- (3) The perceptual constitution of the lived world as accomplished by the action-oriented body is presented and analyzed in view of its temporal and intersubjective dimension. Implied in our perceptual awareness of aspects of the world, is a sense of what meaningful actions they afford. The sense of offered possibilities of action, correlated with

bodily capabilities and dispositions, is pointed out to be understood as an implicitly future-oriented experience enabled by joint sense-making processes as well as the intersubjectively grounded feeling of familiarity and reliability in relation to the world. While in the previous chapter the intertwining of temporality and intersubjectivity is explicated with regard to the structure of perceptual consciousness, it is here spelled out concerning the content of conscious experience.

- (4) Finally, the implicit mode of temporality or the time as it is lived-through in experience, and as it is characterized in the above introduced analyses, is contrasted with the experience of explicit time which is constitutive of human life and associated with the alterity of the body. The explicit or objective time is shown to be interconnected with the dimension of intersubjectivity. It is experienced in disturbances of synchronicity, in which the subject becomes temporally disconnected from others. Furthermore, it structures the subject's narrative of its experiences and actions that are integrated in its overall life history and embedded in social relations as well as traditionally transmitted communal arrangements.

Following this, the insights gained from these analyses are applied to the field of psychopathology and the cases of depression and borderline personality disorder are shortly addressed (5). Depression is shown to be characterized by a disturbance in intersubjective synchronicity and in the implicit bodily sense of afforded actions in the (intersubjective) life world. Compared to this, in borderline personality disorder the temporal constitution of the narrative identity is impaired. Patients suffer from a discontinuity and incoherence of their psycho-social life, lacking the stability of enduring intersubjective meaning giving structures.

Finally, an overview of the special issue is provided, in which its contributions are introduced (6).

## I. Interbodily Resonance and Synchronization

In the phenomenology of embodiment, the body can, first of all, be defined as the subjectively lived body and thus as the medium of experience (Husserl 1973a; Merleau-Ponty 2005; Fuchs 2000). Presupposed for the subject's relationship to the world, it is tacitly given and implicitly lived through from the first person perspective in the subject's engagement with its environment. Its inconspicuous and pre-reflective appearance as an experiential background, while the subject finds itself immersed in its endeavors, qualifies subjectivity as being intrinsically embodied. In intentional experiencing the subject grasps the affective quality of aspects of the world through the lived body that constitutes affective phenomenality by realizing pre-reflective bodily feelings (Colombetti 2011).

Importantly, understood in these terms as a feeling body, the lived body mediates our experience of other people and our becoming affected by them. It is thus immediately involved in taking the second-person perspective. In interpersonal encounters we respond to others emotionally through particular sensations of the body such as intero- and proprioceptive sensations, as well as arousal, tenseness and propensities for action, physiologically regulated via the muscular and the autonomic nervous system (Froese and Fuchs 2012; Krueger 2016). Moreover, certain neuronal activity has been shown to be involved in processes of interpersonal engagement. Research in social and affective neuroscience has demonstrated activation in brain areas related to emotion processing and motor mechanisms, in response to facial expressions directed at the subject (Schilbach et al. 2013).

In phenomenological terms, feelings and sensations experienced when encountering the other can be understood in terms of a bodily resonance, which constitutes empathic sensitivity and enables our attunement with others, i.e. it allows us to experience the state of the other in a bodily manner. This felt *impression* through "intra-bodily resonance" is, at the same time, manifested in and functions as an *expression* in as much as it comprises gestural and postural manifestations, facial and vocal emotional display (Froese and Fuchs 2012; Fuchs 1996). Bodi-

ly perceivable in their nuances, the expressive patterns of affect on the other hand modify the other's state, infusing it as an impression in the form of experienced bodily sensations. This in turn goes along with an expressive response on the part of the other which immediately affects the interaction partner etc. Through such feedback loops of implicit reciprocal bodily resonance the interactants synchronize with each other while their emotional states continually converge throughout the process of mutually shaping interaction. The achievement of "interbodily resonance" (Fuchs 2013a) and synchronized experiencing underlies the feeling of connectedness among the subjects (Hove and Risen 2009; Miles 2009; Rochat 2001) who become attuned to each other in a pre-reflective and dynamic manner.

By investigating the dynamics of early infant-caregiver interaction involved in the formation of attachment ("primary intersubjectivity" (Trevarthen 1979)), developmental research has demonstrated the sensitivity of young infants to the establishment of synchronization through the temporal alignment of expressive display. Experimental studies in psychology indicate that infants show specific reactions and exhibit disengagement when they perceive time lags or inconsistencies in the caregiver's responsiveness to their actions (Murray and Trevarthen 1985). It is thus revealed that already at the very early developmental stage the experience of time and intersubjectivity are closely intertwined. Immediate intersubjective connectedness presupposes temporal attunement and synchronized exchange, which moreover constitute a tacit sense of temporality.

The sustained unfolding of feeling states in dyadic interaction places the interactants in a shared flow of time that is jointly and pre-reflectively lived through, due to continual interbodily resonance. The sense of time, in terms of the temporalization of bodily experiencing, is construable as the tacit givenness of co-temporality with other embodied agents. It is connected to others and can be understood as the sense of a shared "intersubjective time" (Fuchs 2013b), linked to lived bodily experiences.

## II. The temporality of Sensorimotor Processes and Interbodily Alignment in the Perceptual Reference to the World

Besides the aspects of bodily feeling and expression, the role of temporality and intersubjectivity in the constitution of the lived world can be investigated with respect to the spatial embeddedness and sensorimotor capacities of the lived body (Tewes and Stanghellini 2021). First, let us consider the involvement of the body in the perceptual constitution of temporally extended and spatially located objects. Most fundamentally, in virtue of its bodily existence, the human agent always already occupies a position in space and therefore a certain perspective on aspects of its environment (Merleau-Ponty 2005). This perspectivity is the condition of possibility for the perception of the movement of objects, which in their path of motion continuously change their spatial position in relation to the subject. In doing so, they are presented to the subject as from different angles and distances and thus constantly change their appearance.

According to Husserl, the experience of temporality with relation to objects, i.e. the experience of their persistence over time, requires an experiential synthesis or unification of successive, changing states of perception; it presupposes experience to be temporally structured. His prominent account of the phenomenology of time-consciousness claims that any moment of conscious experience of an intentional object inherently entails an implicit sense of the object's immediately preceding phase – as past – and an, at least vague, tacit anticipation of its future phase, whereby it is temporally presented to the subject (Husserl 1969). In every instant moment of awareness, the presentation of the present phase of a temporally extended object or event, referred to as *primal impression* in Husserl's terminology, is never given in an isolated manner, but is always imbued with the consciousness of the just past experience, expressed by the concept of *retention*, and the anticipation of the ensuing state, termed *protention*. This experiential synthesis of past, present and future, providing our experience with a sense of time



and enabling us to intend objects in their temporal continuity, proceeds in a passive and pre-reflective way, with no involvement of explicit deliberation (Zahavi 2005).

While succession and change in states of consciousness that are synthetically unified in the constitution of temporal extension may be ascribable to the (kinetic) properties of objects, they are also engendered by the sensorimotor performances of the embodied agent. In acts of perception, the subject is actively engaged by means of eye movements, motion of the head and the overall body, through which, in a continuous explorative process, the world becomes accessible (Gibbs 2005). Enabling perceptual accomplishments through agentive movements, the lived body establishes a direct connection with and grasp of the world which the subject is intentionally directed at (Fuchs 2021; Neisser 1993). The succession of sensations skillfully combined with specific movements, for instance when we manipulate objects to gain a perceptual grasp of them, constitutes the perceived identity of objects (Husserl 1969; Gallagher and Zahavi 2007). The appearance of one side of an object is not given in an isolated manner, but precisely as a perspectival presentation of the entire object, since this present impression always already refers to preceding and anticipated sensations that are correlated with particular bodily movements and positions.

Husserl proposes that the fact that our perception of an entity from an adopted perspective, which reveals only a part of it, nevertheless amounts to an experience of the entire object is due to our experience having a *horizontal* structure (Husserl 1989). It is the sense of existing possible percepts from other points of view which enables a givenness of the persisting entity in its entirety. The sum of all possibilities across sensory modalities implied in the perception of an object constitutes an organized structure which Husserl terms the entity's *horizon*. Perceptual possibilities which provide momentary impressions with additional qualities are not to be understood in a static but rather in an active and dynamic sense. Similarly, according to the enactive paradigm, what is perceptually experienced is determined by the subject's capabilities and sense of possible actions associated with particular perceptual sensations. In other words, the content of perceptual intentionality presupposes a previously acquired "sensorimotor knowledge", i.e. practical knowledge of how sensory stimulation changes with particular patterns of bodily movement (Noë 2004). This implicit knowledge is acquired through active perceptual exploration in which sensations are modulated through movement, giving rise to meaningful percepts. With this notion, enactivism subscribes to the tenet, already developed by Gibson (1979) and Merleau-Ponty (2005) in the theory of perception, that perceptual consciousness is essentially a form of action. The conception of perceptual experience as presupposing the "mastery of sensorimotor contingencies" (O'Regan and Noë 2001), which are based on the coupling of movements and corresponding sensations, indicates that impressions are inherently temporal. Referring to possible sensations that are correlated with sequences of movement in space-time, impressions imply an orientation towards the future and exhibit an intrinsic temporal structure.

Besides sensorimotor dynamics involved in the engagement with the environment, the domain of intersubjectivity has been shown to play a central role in the experiential constitution of the objective world, and it shall be suggested that it does so with respect to the temporal dimension of the latter. In fact, the world as perceived has been claimed to be necessarily a common world insofar as it is accessible to others (Merleau-Ponty 2005; Fuchs 2021). Perceptual awareness of objects that we encounter in the world presupposes sociality, since the objects' appearance as that which is opposed to the subject is dependent on a sense of their intersubjective availability which creates a distance from that which is intended and renders it objective. The objectivity of the perceived world is thus based on the fact that the latter has not the experiencing subject as its sole perspectival center, but also encompasses the consciousness of other subjects (Husserl 1973b; Gallagher and Zahavi 2007).

Furthermore, the subject-independence of the object, i.e. its existing irrespectively of the subject's perceptual grasp, is implied in its very definition, precisely in virtue of it appearing as perceivable by and as existing for any other subject. Here, the intersubjective accessibility of things and situations that constitutes the communal world is understood as the implicit

givenness of a potential other's view on them in every moment of experience which is therefore in principle shared (Fuchs 2021). Implied in the presentation of an intentional object, the possibility of an other adopting the specific perspective on the object is thus inherent to the very phenomenality of the subject's perceptual state. Equally, the object's facets which are occluded from the perceiver, given its particular position in space, are simultaneously co-presented by way of their being apprehended as potentially perceivable by others and as potential stimuli that would be immediately experienced by the perceiver if he/she adopted those others' perspectives. The horizontal structure of object presentation in perception thus ultimately includes possibilities which are intersubjective, in so far as it encompasses the sense of a multitude of possible perspectival apperceptions of others.

While intersubjectivity is tacitly implied in structures of perception, the implicit co-presence of the other as a center of experience can be traced back to developmental processes taking place in immediate interpersonal interactions. From the very beginning infants attend to and perceive elements in their environment in a social context and a joint manner. Through intercorporeal interactions of joint attention (Hobson 2005; Tomasello 1995) in early infancy, aspects of the world are turned towards, encountered and dealt with together with others. In these engagements with the environment that constitute the world as shared with others and that represent what has been termed "secondary intersubjectivity" (Trevarthen and Hubley 1978), the infant directs its attention towards objects in an interpersonally communicative manner. It follows the interactant gazing towards the object, at the same time registering him/ her being aware of the infant attending to him/ her as well as to the object.

Such sequences of interaction in which the infant and its interactant jointly maintain their aligned intentional directedness towards their environment involve the capacity to take account of the other's perspective referring to the particular object (Fuchs 2013c; 2021). The exercise of this capacity in joint perceptual activity is sedimented as the fundamental implicit intersubjectivity of the appreciation of things in the world, and renders perception a socially acquired faculty that involves the orientation of attention to and identification of objects. One can thus speak of an incorporation of the perspectives of others into one's own embodied perceptual acts, amounting to an implicit extension of one's perspectival orientation towards the world. Overall, the presented phenomenological analyses and insights from developmental research reveal that besides bodily processes, the manner in which we perceive objects depends on implicit intersubjective experiencing, developed through early social relations.

In addition to this, temporal aspects of experience can be shown to be interlaced with intersubjectivity. Both primary and secondary intersubjectivity implicate temporal alignment in the reference to the world. Mutually coordinating on what is taken notice of and interchanging about events and objects in the environment via bodily gestures, signs and signals, a contemporaneity of reference to intentional objects is continually established. The mutual attunement and synchronicity of intentional directedness creates a shared temporality of world referentiality. The intersubjective connectedness is not solely an intercorporeal connectedness but one that is mediated by the common directedness towards the object, and whose implicit temporality spans the environment. The object exists for both interactants and is jointly experienced. It is therefore, in its appresented existence, i.e. with its givenness comprising a horizon of possible percepts from other points of view on the object, embedded in the shared lived time as a temporally extended object. In line with this, given the fact that implicit intersubjectivity is implicated in perceptual experiences, tacit intersubjective temporality – as a dimension of secondary intersubjectivity – is implied in perceptual experiences with reference to intentional objects.

### III. The Intersubjective Constitution of Action- and Future-Oriented Perceptual Engagement with the World

The foregoing discussion has addressed the subject's relationship to the world as it is manifested through the senses, inherently involving intersubjective experience and exhibiting an intrinsic temporal structure. Still, a focus on the sensual awareness of perceptual objects per se does not exhaust the world constitutive human capacity of perception which needs to be understood in a broader sense. Phenomenological analyses and work in ecological psychology expound that it comprises the dimensions of purposeful action as well as action possibilities perceived by the subject as it navigates the (social) world. In this respect, perception represents a capacity of the action-oriented body which features again an interconnection of intersubjectivity and temporality. While this intertwining has above been fleshed out with respect to the structure of consciousness, the following elaborations bear on the aspect of content of conscious experience (Rodemeyer 2006).

When we gain a perceptual grasp of objects, they are not presented as merely geometrical spatio-temporal entities. Instead, our experience of them is shaped by the possibilities which they provide, that correlate with and are contingent on our bodily capabilities and dispositions. Things that we encounter are experienced as allowing, for instance, to be acted upon in certain ways and to be useful in different respects and particular contexts. They are not merely present as material entities but available to the subject, evoking the pursuit of actions that serve certain interests and enable the attainment of goals. James Gibson's (1979) notion of "affordance", as coined in his ecological approach to perception, captures the idea that perception is marked by a coupling between the subject and its embodied abilities and intentions, on the one hand, and aspects of the environment, on the other hand. Defining what is offered by an object or situation to a subject, eliciting particular acts, given the subject's bodily endowments, skills and habits, affordances are to be understood in a relational manner. Perception is thus an active engagement with the environment and recognition of, for instance, pragmatic possibilities which it affords and which immediately relate to the perceiver's "body schema" (Gallagher 1986; 2005).

This corporeal structure encompasses movement related properties and faculties of the body, and underlies intentional activities conditioned by environmental contexts. It involves the sensory-motor system, functions that regulate body balance and posture, and mechanisms operating within the locomotor system, which together enable and constrain coordinated motion. The body schema tacitly shapes and articulates states of perception in so far as it functions in volitional intentional actions that constitute the context of or practical possibilities implied in perceptual acts. Our purposive actions thus feature a subtle, pre-reflective awareness of acquired corporeal schemas while we explicitly attend to our intended goals and environmental affordances, that are associated with them, rather than to our motoric bodily processes. Withal, the latter are organized and coordinated by what we are attentively focused on, i.e. by the pursuit of purposeful, goal-directed behavior (Gallagher 2020). When encountering meaningful intentional objects that are pragmatically contextualized, our motoric capabilities, whose exercise is guided by behavioral accomplishments, are already implied in our implicit bodily awareness. These body schematic capabilities, which include proprioception and kinesthesia and enable as well as constrain action possibilities, constitute, in Husserl's terms, the bodily background sense of "I can" (Husserl 1989, ch. 2, § 60), i.e. a sense of the potentiality of effectuating particular purposeful movements.

Due to its anticipatory character, the appreciation of possibilities of action that are body-schematically rooted lends the perceptual engagement with the world an orientation towards the future and thus enables its temporal order and coherency. The very meaning of an object as it is perceived ensues from preceding percepts but importantly also the protentional awareness of possible experiences and actions that appear relevant in view of the subject's endeavors or intentions (see Gallagher 2017). Moreover, the intertwining of temporality and active embodiment in the constitution of significance crucially involves the category of *affectivity* which is understood as the experiential 'pull' (Husserl 2001) effectuated by aspects of the

world 'moving' the subject and inspiring called-for action (Slaby 2008). It is thus claimed that our perception of a meaningful world is contingent on affectivity.

Our being affected by entities that we encounter in the world in turn depends on the relation of environmental actualities to bodily potentialities. The possibilities that entities afford and that ensue from the relations of body and environment are imbued with affect in so far as they matter to the subject in specific ways and have a particular significance for the subject's concerns and strivings. Being affected by an affordance means experiencing it as relevant or salient (Colombetti 2017). More concretely, the way in which we affectively relate to objects and their affordances depends on how far these are relevant to what we care and are concerned about. Therefore, affective states implicate an intrinsic "motivational force" (Slaby 2008, 439–440) and diverse states of bodily responsiveness through which the subject is pulled to particular action. Being integral to the experience of possibilities – or 'enticements', in Husserl's (2001) terminology – they constitute the sense of being drawn to act in order that these are actualized.

The motivational aspect of affections which can be traced back to the felt value of afforded actions and amounts to the endeavor of actualizing these, indicates the role of affectivity in the protentional awareness of possibilities and thus the temporal structure of the perception of the world. The recognition of affectively governed possibilities amounts to striving towards a meaningful future (see Lenzo and Gallagher 2021). In virtue of being a significant possibility, that which is possible appears in the protentional mode of lived temporality. As it becomes realized it passes into the past and is retended in the present as a fulfilled anticipation – an experience which characterizes the sense of temporality.

There are several ways in which the dimension of intersubjectivity is immediately involved in the temporally and affectively constituted awareness of possibilities for action and experience as it is implied in the perception of states of affairs, situations or objects. That which is implicitly anticipated in an experiential state is already the product of former shared sense-making processes that have occurred in the social world (Durt et al. 2017). Interactive sequences in which the infant and its interactant relate to aspects of the environment in a joint manner, i.e. by means of intercorporeal processes, shape the infant's experience of intentional objects not only in so far as the other's spatial position in relation to them is perspectively incorporated (characterizing the *structure* of intentional consciousness). It also and crucially does so in terms of the way in which the other engages with the objects (which pertains to the intentional *content*). The infant experiences how the other purposively deals with objects in pragmatic contexts, and it comes to understand the meaning of objects and artefacts through the experience of the other's comportment in relation to them (Fuchs 2021; Gallagher and Zahavi 2007). Furthermore, it is immediately involved and encouraged to participate in the corresponding courses of action which it appropriates in this way. By means of intersubjective experiences it gains practical knowledge of entrenched socio-cultural practices which others have mastered and thereby becomes familiarized with and embedded in culturally established social realities. Thus, through socialization and enculturation not only the meaning of afforded actions and experienced possibilities is learned, but these are also understood as being available to oneself as well as to others. They constitute the lived world of the subject as it is shared with others.

While affordances are normatively specified by practices that prevail in social environments and acquirable skills, on a more fine-grained scale, what action an aspect of the environment affords to an individual person depends on the specific skills he or she masters and the personal projects that he or she pursues. At the same time, the individual's repertoire of skillful patterns of comportment is developed within social institutions that it engages with (Gallagher 2020). Equally, the subject's concerns and commitments that constitute the background against which possibilities strike it as significant are always already embedded in and influenced by interpersonal relations (Ratcliffe and Broome 2022) and the broader social structure without being reducible to the latter. Thus, affordances that the individual recognizes as existing for itself presuppose the social sphere and are co-shaped by it. Overall, intersubjective experiences constitute the awareness of particular possibilities and the anticipation of their fulfillment in the engagement with the environment.

More generally, starting from infancy, by being connected to others the subject develops a primal pivotal interest in the world. It perceives the world as accommodating potential enticing experiences and possibilities of fruitful actions. This enables and disposes it to enact, in its conative strivings, a meaningful future (Fuchs 2013b). The subject's orientation towards the future is albeit not only based on the awareness of actual and potential alluring qualities and properties of the world. It is also grounded in the felt familiarity with these and the sense of their reliability, which is established in primary intersubjective interactions.

The process of becoming familiarized with the world as precisely a shared lived world comprises the incorporation and appropriation of courses of action and forms of social intercourse that are taken for granted in everyday life, as well as the experience of self-evident actualities (Fuchs 2015). It includes the cultural dimension: the subject adopts culturally prevalent and commonly held implicit beliefs, assumptions that are taken as unequivocal, certitudes and convictions that it unquestionably relies on and that guide its thinking and acting. The familiarity with and the reliability of the lived world ensues from the exercise of recurrent practices and patterns of comportment and interaction in which the validity of forms of everyday interpersonal intercourse in social relations is manifested. It, moreover, comprises the prolonged availability of jointly explored and handled objects whose properties exhibit permanence and prove reliable in loops of protentions and their fulfillment. However, it is not merely the product of repetitions and routines, but is based on and presupposes a bodily, affectively developed and felt basic trust in others. This fundamental attitude of trustfulness is developed in early infancy via experiences of interaffectivity in interbodily interactions with caregivers. It unfolds in an emotionally warm and welcoming atmosphere created by affective resonance, which gives the infant the feeling of being accepted and recognized. The foundation of interpersonal trust allows the infant to explore and appropriate the world as it is shared with others. The familiarization with the world as a shared lived world, which is based on trust, establishes the background sense of habituation and inhabitation and of being securely embedded.

These feelings of relating to the world, that are based on the experience of the atmosphere of care and regard, entail a tacit conative drive and desiring attitude that directs the subject towards the future (Fuchs 2015). At the same time, the implicit awareness of the reliability of the world that is taken for granted by the subject, enables it to initiate action and to act upon its interests and according to its concerns. On the background of the sense that the world will continue to run its course as usual – i.e., for instance, anticipating habitual processes to take place in courses of interpersonal interaction, or expecting the specific usability of objects, the persistence of their particular properties and the outcome of their manipulation – (ibid.), the subject experiences itself as capacitated to master situations and exercise agency. It finds itself in the position of taking action and pursuing its goals.

### *Interim Summary*

To recapitulate, it has been shown that an intertwining of intersubjectivity and temporality in the constitution of the lived world is manifested in different dimensions of the body. This entanglement has first been discussed with reference *to the body as pre-reflectively lived and a feeling body*, which is the medium of interbodily affective resonance and synchronization. *The sensorimotor body* represents the subject's capacity of producing perceptual sequences through passive synthesis. It dynamically constitutes perceptual horizons of possibility, that are inherent to entities encountered in the world, via temporally structured sensorimotor couplings. Its capabilities involve the intersubjective sphere, which enables the perceptual constitution of the objective world as such. They are realized through bodily coordinative alignment with others in shared intentional directedness to the environment.

Moreover, the subject's perceptual relationship to the world presupposes (and conditions) the *action-oriented body* – purpose- and goal-directed behavior. Perceptual objects understood as affordances are pragmatically contextualized and carry meaning insofar as possibilities of action are experienced in the very act of perception. The subject is affected, moved or experiences a

pull by the environment, due to the possibilities that it provides, and is, in virtue of this, oriented towards the future. These implicitly discerned possibilities are already the product of previous joint sense-making processes and appropriated practices, and are construed by the subject as being available for others, too. In addition to this, the familiarity with and sense of reliability towards what the world affords, is intersubjectively developed in synchronized interaction.

Overall, the discussion hitherto contains a treatment of time as pre-reflectively lived and implicitly shared with others. Temporality has, moreover, above been shown to be understood as the subject's orientation and striving towards the future which it enacts through the medium of its body in the context of social relations and meaning structures. In what follows, another mode of temporality will be addressed which characterizes human life and is intertwined with the dimension of intersubjectivity.

#### IV. The Alterity of the Body and the Intertwinement of its Temporal and Intersubjective Dimension in Desynchronization and the Self-Narrative

As bodily beings we exist spatio-temporally in such a sense that we are situated in objective time, i.e. the time that is not pre-reflectively lived but that we are explicitly aware of. This explicit awareness of living in time is associated with the alterity and reflective awareness of the body (Fuchs 2013b). The sense of the body as a tangible object or as it is perceived by others (phenomenologically referred to as "Körper"), is to be contrasted with the body as the medium of experience (signified by the term of "Leib") (Husserl 1973a). In the former mode of its appearance, the body is consciously intended in a self-referential and third-person manner through a system of perceptual, conceptual (including beliefs, attitudes, judgments) and affective (including states of emotional valence) representations of the body. This intentional system of "body image" (Gallagher 1986) that can be contrasted with body schematic functions (see above), operates when the subject pays explicit attention to the body, as is the case when it perceptually focuses on certain areas of it and its movements. The thematization of the body involves a fragmentary awareness of it, since through the reflective stance a local and confined grasp of it is gained, by which components of the body come to the fore of consciousness (Gallagher 2005). It takes place, for instance, in the case in which particular motor processes are attentively monitored in order to deliberately regulate sequences of one's own movements and bodily performances. Moreover, the body becomes reified and an intentional object of experience when the subject undergoes pain, in conditions of illness and physiological dysfunction, as well as in fatigue or exhaustion (Fuchs 2005; Hunter et al. 2004; Sacco 2010; Simeon and Abugel 2006). In these conditions, the body loses its transparency and represents an impediment to urges, the pursuit of activities and the immersion in the world.

With the body becoming an intentional object and the interruption of the immersion in the world (structured by pre-reflectively lived time), the awareness of time becomes explicit, i.e. the objective time is experienced. This change in the mode of experiencing the body and time is given rise to by disruptions and disturbances of intersubjective synchronicity. A disparity between the subject's time (the time of its own experiences and actions) and the common time of the social world, which the subject is thus disconnected from, renders time a distinct external entity opposite to the subject. In such desynchronization, subjective temporality may be decelerated or accelerated relative to processes in the social environment and the relationships to others (Fuchs 2013b). With this shift in the relation between temporalities, the subject experiences itself as being ahead of or behind the social time. It becomes confronted with the objective time that is marked by a division of past, present and future. Not being experientially linked to each other, these three dimensions do not create a continuity as it is characteristic of lived time (in which past, present and future are mutually implicative) (Merleau-Ponty 2005; Fuchs 2013b). The experience of objective time consists in the explicit consciousness of the sequential order of events that are temporally identified in an intellectual and reflective manner (Merleau-Ponty

2005). They are retrospectively as well as prospectively assigned to defined periods of objectively measurable time and thereby temporally ranged. Therefore, objective time can be juxtaposed in opposition to implicit temporality, understood as the always already given temporalization of experiences passively synthesized via protention and retention.

The reified and quantified as well as ordinal sequential time underlies the self-narrative of the subject that represents a reflective awareness of the self as diachronically extended and coherent. From a reflective stance the subject creates a sense of personal identity by consolidating past experiences of its life and what it envisions and aspires for the future into a biographical narrative structured by a timeline (Fuchs 2013b; Tewes 2021). The dimension of temporality thus features in subjectivity in such an extended form and does not merely comprise the stream of immediate experience and sequences of courses of action. This is due to the fact that experiences and actions are conceived in the context of the overall life history and certain life projects. Their temporally extended contextual background shapes present actualities, and defines the subject's motives and goals (Gallagher and Zahavi 2007; MacIntyre 2007). Actions are not merely afforded by a given situation (or aspects of it) and restricted to its timespan. Instead, they are embedded within the broader scope of the course of life that enables and constrains them, and lends them a meaning, rendering them a part of a coherent whole.

Since the subject's conduct of life involves other people and is intricately ingrained in social relations and arrangements, the biographical narrative has an intersubjective horizon. Different threads of the narrative coincide and are interlinked with other people's narratives or emerge as a product of co-narration in the sense of a shared enactment of life scripts. Structurally, these interpersonal intertwinements imply a temporal coupling or synchronicity that is based on explicit time markers such as dates and arranged time intervals, frequencies and schemes through which individuals coordinate and connect to each other (Fuchs 2013b). Moreover, being a member of a generation, the individual is socially placed in a particular period of its life while it is diachronically – as in comparison to other generations – situated in a certain historical episode.

The course of the individual's life story is formed by interpersonal contemporaneity and the practice of stipulating objectively and intersubjectively valid points in time and time scales, which creates social affiliation. However, in addition to this, the biographical narrative is integrated in cross-generationally transmitted traditions (Gallagher and Zahavi 2007) established and sustained in human co-habitation. The subject's comportment, which forms its biographical course of life, unfolds within the social fabric, taking place in and being defined by "social settings" (MacIntyre 2007) that comprise elements of the social sphere such as institutions. These settings have their own historicity or are essentially established through history, to which sequences of the subject's comportment contribute and which they carry on as part of the traditional practices that are implicated in the settings. In this sense, the subject's personal narrative is thus constitutive of and, at the same time, implies a temporality which transcends the timespan of the subject's personal biography. In Merleau-Ponty's words:

As my living present opens upon a past which I nevertheless am no longer living through, and on a future which I do not yet live, and perhaps never shall, it can also open on to temporalities outside my living experience and acquire a social horizon, with the result that my world is expanded to the dimensions of that collective history which my private existence takes up and carries forward. (Merleau-Ponty 2005, 503)

Historically passed on communal arrangements are furthermore rooted in and transmitted through bodies. They subsume embodied agents and their habitual performances, spaces of their encounters that may characterize social settings, as well as spatially located objects of use and engagement or artifacts sedimented in the process of documentation of meaning (see Arnold, this issue).

## V. Pathologies of Intersubjectivity and Temporality. The Cases of Depression and Borderline Personality Disorder

It has been shown above how far temporality and intersubjectivity, as existential, intricately interconnected dimensions of human life, are constitutive conditions of different aspects of the lived world. It has also been elucidated in which ways this intertwinement involves and is enabled by the body. Phenomenological insights concerning these issues can be applied in the area of psychopathology. They can contribute to an understanding of disturbances in subjective continuity and the domain of experiences of sociality, that have been shown to be prevalent and to represent crucial impairments in various mental illnesses. By the same token, pathologies in these subjective structures can additionally shed light on their relationships.

On the level of the pre-reflectively lived and feeling body, for instance depression is marked by a disturbance in interbodily affective resonance and mutual attunement (Fuchs 2013a) and thus in processes of intersubjective synchronicity. More precisely, as an experience of desynchronization in the relation to others, a retardation of subjective time relative to the environment is present, and the explicit time dominates the subject's consciousness (Fuchs 2001; see Bülow, this issue). Furthermore, in depression the initiation of action is inhibited (Fuchs 2000; Slaby and Stephan 2012). The body is experienced in a reified manner and as impeding agentive activity. There is a lack of the felt value of actions which the world would afford. This amounts to an impairment of the motivational and conative aspect of the action-oriented and future-enacting body. Being actively involved in and moved by meaning structures of the intersubjective life world presupposes the capacity of sharing experiences through basal and explicit (socially arranged) contemporaneity – a capacity which is diminished in depression.

As a form of mental illness which concerns the time and course of the life story, borderline personality disorder, by contrast, is characterized by an impairment of the reflective stance towards the self and others, through which the narrative self is temporally constituted. Patients suffering from the disorder, which can be understood as a disturbance of personal or narrative identity, experience an incoherence of the self and the world, which is associated with a temporal discontinuity of their psycho-social existence.

The incoherent sense of self is based on the incapability of reflectively viewing and relating to oneself and thereby integrating contrasting states, experiences and modes of behavior, consecutively occurring over the course of time (Fuchs 2007). The subject thus fails to achieve a higher-order unified self-conception. In connection to this, an impairment in the capacity of taking a reflective stance towards others can be observed, which usually enables the subject to perceive and grasp other people (their affective states and behaviors) in an integrated and holistic manner. The borderline patient is incapable of unifying differing, alternating impressions and actions of the other. Failing to negotiate possible experiences of divergence in the way the other appears, the patient is incapable of coping with the felt precariousness inherent to prolonged social relationships.

The other is, however, not merely what the subject is intentionally directed at in lifeworldly experience. He or she is also implied in the subject's self-referentiality which is presupposed for the unity and continuity of the self. The reflective awareness of one's own experiences implicates an implicit relatedness to others: we adopt the others' perspective on us when we take a distanced stance towards ourselves, and recount our acts and intentions to them. This implicit other-relatedness, or internalization of the other, is developed in early interpersonal interactions characterized by affective resonance and an atmosphere of trust. In these interactions caregivers empathically express and identify the infant's emotional states, which enables it, in the course of maturation, to register and gain a, more or less, discerning insight into processes of its mental life (Gergely and Watson 1996). Individuals with borderline personality disorder tend to have a deficiency in such intersubjective experiences (Bradley et al. 2007; Stanghellini and Rosfort 2013) that are crucial for personal development, and thus lack corresponding capacities. Due to the lack of interpersonal trust, the reliability of others is questioned, whose attitudes, inten-



tions and actions are often perceived as obscure, confusing and malevolent (Stanghellini and Mancini 2017).

The incohesiveness of the self in borderline personality disorder has, furthermore, been argued to stem from a lack of an integrated, temporally structured lived world, which in turn can be ascribed to disturbances in intersubjectivity (Ratcliffe and Bortolan 2021). Patients suffer from deficiencies in the constitution and preservation of consistent long-term projects, commitments, values and concerns. They therefore lack the stability of meaning giving structures. What concerns and matters to us relates, to an extent, to other people (specific others and others in general) with whom we share endeavors, aspirations, beliefs or attitudes, whom we depend on and care for. Impairments in interpersonal relations (as they are manifested in borderline personality disorder) thus render the world as it is experienced unstructured and lacking in principles of orientation. With the absence of reliable and diachronically continuous contemporaneity with others, processes of co-narration and thus the common constitution of meaning are obstructed.

Inconsistencies in the experiential world as it is shared with and endures through relationships to others can be regarded as being evident in identity-related abrupt alterations. The latter pertain to adopted roles, upheld beliefs, attitudes and convictions as well as objectives, actions and habits (Westen et al. 2011). Moreover, these inconsistencies are in line with instabilities of emotional life which lacks an existential temporal horizon (Ratcliffe and Bortolan 2021). Subjects show incoherent patterns of affective response and have inconstant emotional experiences. Single evaluative and emotional states especially reactions to other people lack entrenchment: they are not integrated in a system of broader personal orientations towards the world (in terms of being expressive of or shaping these) and are not subject to this system's regulatory functions.

Emotions are thus high in intensity, while being experienced as empty and lacking depth. Disruptions in intersubjectively formed long-term temporal structures, that usually characterize a person's life, render affective states (not being embedded in such structures) devoid of their self-defining and identity shaping function. Furthermore, they impede their temporal integration into the subject's experiential life. Instead of being related to prior experiences and the, on this basis, anticipated and aspired experiences, the borderline patient's instantaneous, momentary fluctuating affects are detached from the past and the future (Fuchs 2007; Stanghellini and Mancini 2017; Stanghellini and Rosfort 2013). Patients are affectively engrossed in the present in such a manner that their current and transitory mental states are not meaningfully embedded in life-shaping structures which are usually continuously developed (involving reflective capacities). It can be concluded that borderline personality disorder is characterized by a discontinuity in psycho-social life and thus a lack of unity of the narrative identity.

Overall, these psychopathological analyses show that an investigation into the intricate interconnections between the intersubjective and the temporal dimension of embodied subjectivity proves to be crucial not only for understanding the fundamental constitution and workings of the mind, but also for giving an account of its disturbances. Insights gained through these research efforts can aid to the description and conceptualization of patients' experiences. They can, furthermore, inform the identification of differential criteria for the delineation of certain mental disorders, and the development of a theoretical basis for considerations of approaches of clinical practice.

## VI. Overview of the Special Issue

The present special issue aims to investigate the dimensions of temporality, intersubjectivity and embodiment with respect to psychopathological and other interpersonal but also collective phenomena of the constitution of the life world. The collection of contributions is interdisciplinary, comprising work in the areas of phenomenology, embodied approaches to cognition as well as social philosophy. The issue begins with two articles which lay out the concept of *affectivity* in interpersonal terms. An exploration of bodily mediated interaffectivity is undertaken in

the first contribution. This paper pursues a transcultural approach drawing on the Japanese notion of 'ki'. The second paper propounds an embodied approach to a category of feelings which however, in interpersonal respect, epitomize the deontological aspect and normative dimension of affectivity. It investigates a kind of feelings that are thus to be specified in the societal context.

Subsequently, the domain of *mental illness* is addressed by two articles, which specifically inquire into the conditions of depression (third paper) and autism (fourth paper). These contributions explicate the phenomenology and nature of disturbances in these conditions. In doing so, they point to prospects of overcoming interpersonal desynchronization through (inter-)bodily therapeutic experiences – with respect to depression –, and in a participatory hermeneutic manner underpinned by scientific insights – with respect to autism. Following this, the fifth paper is devoted to the domain of *interpersonal relations on the institutional level* and, more concretely, in the institution of psychiatry. It normatively evaluates the specific institutional structures from a historical perspective, analyzing their temporal development as a social process. Finally, the sixth article expounds the intertwinement of temporality, intersubjectivity and embodiment on the collective level with regard to the Husserlian concept of *tradition*. A closer introduction to the contributions of this special issue shall now be provided:

“Phänomenologie des Fühlens im Horizont der Interaffektivität aus dem japanischen *Ki*-Wortfeld” (“The phenomenology of feeling in the horizon of interaffectivity from the Japanese *ki*-word-field”) by **Yukiko Kuwayama** examines the concept of affectivity from the point of view of the Japanese notion of 'ki'. By means of a linguistic analysis of 'ki' the author shows that it serves to express feelings in terms of atmospheres and is to be understood as having an “aerial [...] quality”. The *ki* as an atmospheric phenomenon can assume a variety of phenomenal characters. Furthermore, as a term syntactically used with no “*acting* subject” in the sentence, 'ki' does not ontologically presuppose a subject and an object or a dichotomy between the subjective and the objective (i.e. the internal and the external sphere). In this regard its rationale is shown to be mirrored in an embodied approach to interaffectivity, which does not assume “linear causality” with respect to emotionality, and is further explicated in terms of affective intercorporeal dynamics. It is thus shown to be construable as the intersubjective dynamics of concomitant “affecting and being affected” (as expressed by Mühlhoff (2019) whose approach the author relies on), unfolding in immediate bodily interactions and forming a unity of affective resonance. In the situative context of the interpersonal encounter, which is defined by this resonance, the involved subjects' dispositions enter in such a manner that they are not merely present as individual characteristics. Instead, these constituents of the individuals' specific bodily affectability, that are the product of a temporally extended biographical process of experiences, create through their interplay an emerging atmospheric aggregate totality. In this way the mutual effect of the subjective dispositions constitutes a temporal presence as an experience in which the interacting subjects' dispositional constitution is modulated. This indicates that the experience of *ki*, moreover, implies the temporal situatedness of subjects.

In the second paper, entitled “Deontological Feelings As Normative Affective Backgrounds: The Case Of Profound Boredom”, **Henning Nörenberg** proposes a concept of bodily-affective background orientations that he expounds to be constitutive of the normative stance of the subject engaged in the social world. These ‘deontological feelings’ express our sensitivity to particular deontic powers and demands. They are pre-intentional bodily predispositions to feelingly recognize intelligible reasons for action, obligations, rights and responsibilities. In virtue of their affective nature, these bodily experiential structures constitute the backdrop against which emotional evaluative states (such as shame) arise or are explicitly avoided through action within situational contexts. Such intentional states in relation to demanded actions are taken to describe the phenomenology of recognizing deontic power. Deontological feelings, that shape the experience of felt demands, are argued to be structurally analogous to the affective background of experiencing significant practical possibilities or “soliciting affordances”.

In order to flesh out this conceptual framework, the author discusses the attunement of profound boredom in terms of deontological feeling. In doing so, he initially explicates the bodily dimension of this specific kind of affective background orientation, referring to three

interrelated aspects. First, profound boredom is described as being characterized by “*radical unrest*”: this fundamental bodily tendency is manifested in the subject’s perpetual restless activity which is, furthermore, symptomatic of a shift in the temporality of the subject’s life. The subject’s conduct of life is marked by acceleration and a sense of haste and impatience (amounting to a “narrowed temporal horizon”). Second, in the condition of profound boredom, the subject experiences a “*sense of decreased self-efficacy*”: while the profoundly bored individual shows increased activity in everyday life, its agentive performances lack meaning and effectivity which can in fact be seen as the source of the excessive preoccupation with a large variety of activities. Third, the lack of a sense of self-efficacy correlates with an experienced oblivion to and “*muteness of the world*”. The world does not enable the fulfillment of tacit bodily anticipations of “meaningful resonance”.

The author shows these aspects of the phenomenology of profound boredom to be associated with a shift in the subject’s normative background orientation – more precisely, with a receding felt sensitivity to ‘usual’ deontological demands. At the same time, the subject is claimed to show receptivity to and specifically yearn to devote itself to deontic power that is bound to an authority “marked by atmospheric qualities such as severity, rigidity, tremendousness, powerfulness”. With respect to these, the subject experiences a sense of ‘oughtness’ and recognizes the potential of effectuating a noticeable difference that it strives to attain so as to overcome its meaningless, restless activity. Henning Nörenberg’s article contributes to the above discussed notion of the temporality of bodily mediated experience of possibilities for action that the social world provides. Focusing on specifically the obligatory (as compared to enticing) character of socially afforded actions, he specifies the experience of deontological power as a factor in the scope of the subject’s temporal horizon. With reduced deontological sensitivity, the subject moves towards the future via bodily restlessness and activity (striving for achieving meaningful resonance with the social world) – albeit a foreshortened future that characterizes the temporality of its acceleration and lack of efficacy in the interpersonal realm.

In his paper “Subjektive Zeiterfahrung und Körperwahrnehmung bei depressiven Erkrankungen: Welche Modelle des Zeiterlebens sind hilfreich?” (“Subjective experience of time and bodily awareness in depressive illnesses: which models of the experience of time are helpful?”) **Frederic Buelow** relates ‘cinematic’, ‘extensional’ and ‘retentional’ models of time consciousness to three phenomenological aspects of temporality (explicit, implicit and intersubjective time) that have been shown to be affected in the psychiatric illness of depression. Based on this, he argues that, as opposed to cinematic and extensional models, retentional temporal models are qualified for serving as a basis to give an account of certain pathological experiences which occur in depression. These experiences concern time but also, immediately connected to it, the subject’s body and other people.

In the presentation and juxtaposition of the mentioned models, the author discusses the problem of experiential temporal continuity in the stream of consciousness that they address in different ways. Cinematic models of time consciousness fail to satisfactorily account for this problem, due to their denial of the idea that single percepts already imply the sense of change or succession. This idea is adopted by extensional and retentional models. The former however necessarily implicate the paradoxical presupposition that several succeeding stimuli need to “appear at the same time simultaneously and successively in awareness”. The latter, as is shown, do not face this problem, due to their use of the notion of ‘retentional awareness’. The retentional view of time consciousness, paradigmatically represented by Husserl’s theory of ‘inner time consciousness’, furthermore, includes the experiential reference to the future. According to the author, this aspect of the theory is of great value for analyses of psychopathological phenomena. Furthermore, it is argued that extensional temporal models lack consistency with the notions of implicit (lived), explicit and intersubjective time, while cinematic models can be applied to the former two and not to the latter. In contrast, retentional models are in line with the three presented phenomenological notions of time. They are thus compatible with the conceptualization of depression in terms of desynchronization. The relevance of these aspects of temporality in the field of psychopathology – in particular with respect to depression – is demonstrated on

the basis of a case example. In this context it is illustrated how in the process of recovery restoration of synchronization with the (social) environment may be achieved through bodily and interpersonal therapeutic interventions.

In “Neurogradualism: Neurodiversity Without Categorical Difference, A Case Study Of Autism” **Jo Bervoets** explores the link between embodiment (in the phenomenological as well as cognitive scientific sense) and social understanding (in the enactive and hermeneutical sense) with reference to the condition of autism. He postulates and defends the thesis that disruptions of mutual understanding in interpersonal exchange which can more specifically be observed in connection with autism cannot be reduced to characteristics of the so diagnosed individual. These characteristics are however clinically and diagnostically considered in terms of (social) dysfunction. Intersubjective pathologies, the vulnerability to which characterizes “autistic lived experience”, are instead to be understood as the result of the bodily differences between the persons involved in the interpersonal dynamics. These differences correspond to distinct interaction tendencies of the two individuals.

Furthermore, it is argued that, explaining interpersonal disturbances which can occur in relation to autism in terms of neurological diversity can facilitate a better reciprocal understanding between autistic and non-autistic individuals. Accompanied by accumulating scientific insights into this diversity, it could therefore lead to the resolution and prevention of desynchronization. In accordance with this line of thought, the author proposes the notion of ‘neurogradualism’, which is based on a predictive processing approach. It represents a position which asserts a gradual conception of bodily differences between individuals with respect to a neuro-cognitive process that correlates with “atypical” intersubjective tendencies in autism. This notion aims at the suspension of the stigmatizing and segregating attitude which is associated with a strictly categorical conception of autism. It therefore encourages the negotiation of interindividual differences and the achievement of intersubjective rapport while (or precisely in virtue of) acknowledging and studying these differences that are anchored in specific bodily characteristics.

Based on Axel Honneth’s social-philosophical theory of recognition, **Lukas Iwer** conducts an analysis of the relations of recognition prevalent in the institution of psychiatry. “Zu den normativen Grundlagen der Psychiatrie aus anerkennungstheoretischer Perspektive” (“On the normative foundations of psychiatry from the perspective of the theory of recognition”) comprises a discussion of Honneth’s theory of recognition, its implementation to the establishment and normative foundations of psychiatry, and a reflection on its applicability to the psychiatric context. It is pointed out that in Honneth’s theoretical framework recognition is treated from the perspective of a normative theory as a “transcendental predisposition of freedom” but also as an empirical phenomenon. Freedom and mutual recognition which it predisposes are posited as a normative aim and thus serve as a guiding criterion for specific analyses of structures of society. The line of reasoning is put forth that the condition of possibility for freedom and personal flourishing is mutual recognition understood as an acknowledgment of the other’s value, manifested as a limitation of one’s own freedom. The standard of the establishment of relations of recognition and thus the actualization of freedom is justified by and originates from modern and democratic societal values. The empirical method of analysis established by Honneth, termed ‘normative reconstruction’, consists in the “normative” evaluation of the actualization of relations of recognition (and thus freedom). Social normative maxims prevailing in particular historically situated sectors of society are identified and their historical implementation is laid out.

Iwer applies this method to the establishment and normative structures of psychiatry. In this context he discusses the psychiatric canon which evolved with the end of the 18<sup>th</sup> century (and in line with Enlightenment thinking) accompanied by the progression of psychiatry as a specialized medical discipline. It attributed the patient the potential of recuperation as a recovery of reason – achieved by means of specific therapeutic approaches. The author claims that this view undermines the recognition of the patient and involves a deficiency in the realization of freedom. He moreover presents the development of movements and initiatives instituted by

(former) patients and/ or their relatives in the German history of psychiatry and the present age, which he discusses in terms of Honneth's notion of "struggles for recognition". Amendments related to psychiatric practice, which are achieved by these initiatives, are analyzed in respect of the realization of relations of mutual recognition posited as a "normative ideal". The specific focus here lies on the United Nations convention on the rights of persons with disabilities and the dialogue approach as a discursive practice in psychiatric clinical and research environments. These developments shall serve the principle of participation and equality of expertise in the relation between professionals and patients within psychiatric institutions as well as public discourse. Finally, the author critically evaluates the limitations of Honneth's approach to recognition with respect to proposals of instituting relations in psychiatry that, as he explicates, are supposed to systemically and processually enhance social freedom. He concludes that this social-philosophical perspective lacks in taking into account the specific legal, political and economic implementation of such proposals.

The final contribution of this special issue – "Tradition – An Ambiguous Conjunction of Time, Body and the Other" by **Thomas Arnold** – discusses the phenomenology of the dimensions of temporality, embodiment and intersubjectivity as they are intertwined in the domain of tradition. It, moreover, considers the differentiation between *authentic* and *inauthentic* forms of the latter. Arnold draws on Husserl's notion of tradition, and explicates the therein implied link between time and embodied intersubjectivity as a "*triple threefold or conjunction of time, body and the other*". He pursues the definition of tradition as "the transmission of meaning and validity over time and between subjects", who thereby are historically constituted in their relationship to the world.

Based on this definition, the author points out that meaning is intersubjectively passed on, preserved and interchanged over the course of time substantially by means of documentation (representing a central element of tradition). The entanglement of temporality and intersubjectivity is asserted to require to be analyzed primarily in noematic (rather than noetic) respect, due to the fact that the constitutive role of intersubjectivity pertains to the shared life world and objectivity. Correspondingly, the time of the subjects (actually or potentially) involved in an interpersonal encounter or the indirect interpersonal contact mediated via for instance objects such as documents, is objective, i.e. it is the mundane- or 'world time'. It is shown that this temporality related to objective artefacts is a component of the "triple triad" or conjunction of time, body and the other, characterizing tradition as it proceeds through documentation. The "bodily triad" comprises the body of the person accomplishing the documentation, the document itself as a material artefact, and the embodied subject encountering and engaging with this object. Due to their bodily nature, these are situated in space-time, while it can be differentiated between the objective time of the producer, of the act of producing, and of the subject dealing with the respective product.

Besides this, and having a threefold configuration, the temporality of tradition includes subjective temporal awareness that structures the realization of a document, on the part of its originator, and its appreciation, on the part of the person engaging with it. Lastly, it entails the time inherent to the documented content itself. The triad of the intersubjective aspect of the transmitting process that constitutes tradition encompasses (i) the other as the producer of the artefactual object's content, (ii) as well as the implication of the other in the established technique or methodology of documentation, and (iii) the other as implicated in the linguistic and perceptual capacities required to grasp the content (when dealing with the traditional object). The second part of the paper is concerned with the ambiguity inherent to tradition. It is pointed out that tradition can take an authentic and an inauthentic form. A necessary condition for the former (tradition proper) is the constitution of meaning. In the case of the latter, while the transmission over time and between subjects succeeds, tradition fails in so far as no meaning is transmitted but merely 'empty' conventional practices. These are mentioned to be observable in for instance the sciences, strands of philosophical thought, or the political realm. It is concluded that the conjunction of time, body and the other can constitute an authentic 'mode of tradition' or imply a lack of validity and thus authenticity.

## BIBLIOGRAPHY

- Binswanger, L. 1960. *Melancholie und Manie*. Pfullingen: Neske.
- Blankenburg, W. 1971. *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarer Schizophrenien*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- . [1969] 2001. First steps toward a psychopathology of “common sense”. Trans. by Aaron L. Mishara. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 8(4): 303–315.
- Bleuler, E. 1911. *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*. Leipzig: Deuticke.
- Bradley, R., Conklin, C.Z., & Westen, D. 2007. “Borderline personality disorder.” In *Personality disorders. Toward the DSM-V*, ed. by William O’Donohue, Katherine A. Fowler, & Scott O. Lilienfeld, 167–201. Sage Publications, Inc. doi: 10.4135/9781483328980.n7
- Colombetti, G. 2011. Varieties of pre-reflective self-awareness: Foreground and background bodily feelings in emotion experience. *An interdisciplinary Journal of Philosophy* 54(3), 293–313.
- . 2017. Enactive affectivity, extended. *Topoi* 36(3): 445–455.
- Durt, C., Fuchs, T., & Tewes, C. (eds.) 2017. *Embodiment, enaction, and culture. Investigating the constitution of the shared world*. London: MIT Press.
- Froese, T., & Fuchs, T. 2012. The extended body: A case study in the neurophenomenology of social interaction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11(2): 205–235.
- Fuchs, T. 1996. Leibliche Kommunikation und ihre Störungen. *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie* 44: 415–428.
- . 2000. *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*. Darmstadt: Steinkopff.
- . 2001. Melancholia as a desynchronization: Towards a psychopathology of interpersonal time. *Psychopathology* 34(4): 179–186.
- . 2005. Corporealized and disembodied minds: A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 12(2): 95–107.
- . 2007. Fragmented selves: Temporality and identity in borderline personality disorder. *Psychopathology* 40(6): 379–387.
- . 2013a. Depression, intercorporeality, and interaffectivity. *Journal of Consciousness Studies* 20(7–8): 219–238.
- . 2013b. Temporality and psychopathology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12(1): 75–104.
- . 2013c. The phenomenology and development of social perspectives. *Phenomenology and the cognitive sciences* 12(4): 655–683.
- . 2015. Vertrautheit und Vertrauen als Grundlagen der Lebenswelt. *Phänomenologische Forschungen*: 101–117.
- . 2021. “Perception and reality. Sketch of an interactive realism.” In *In defense of the human being. Foundational questions of an embodied anthropology*, by Thomas Fuchs, 140–157. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. 1986. Body image and body schema: A conceptual clarification. *The Journal of Mind and Behavior* 7(4): 541–554.
- . 2005. *How the body shapes the mind*. New York: Oxford University Press.
- Gallagher, S. 2017. The past, present and future of time-consciousness: From Husserl to Varela and beyond. *Constructivist Foundations* 13(1): 91–97.
- . 2020. *Action and interaction*. New York: Oxford University Press.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. 2007. *The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*. Routledge. doi: <https://doi.org/10.4324/9780203086599>
- Gergel, G., & Watson, J.S. 1996. The social biofeedback theory of parental affect-mirroring: The development of emotional self-awareness and self-control in infancy. *The International Journal of Psychoanalysis* 77(6): 1181–1212.
- Gibbs, R.W. 2005. *Embodiment and cognitive science*. New York: Cambridge University Press.
- Gibson, J.J. 1979. *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press.
- Heidegger, M. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hobson, R. 2005. “What puts the jointness into joint attention?” In *Joint attention: Communication and other minds: Issues in philosophy and psychology*, ed. by Naomi Eilan, Christoph Hoerl, Teresa McCormack, & Johannes Roessler, 185–204. New York: Oxford University Press.
- Hove, M.J., & Risen, J.L. 2009. It’s all in the timing: Interpersonal synchrony increases affiliation. *Social Cognition* 27(6): 939–948.
- Hunter, E.C.M., Sierra, M., & David, A.S. 2004. The epidemiology of depersonalisation and derealisation: A systemic review. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 39(1): 9–18.

- Husserl, E. 1969. *Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. by Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973a. *Husserliana XIII-XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass*, ed. by Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973b. *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II: Texte aus dem Nachlass*, ed. by Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . [1952] 1989. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution*. Trans. by Richard Rojcewicz, & André Schuwer. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
- . [1966] 2001. *Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic*. Trans. by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer.
- Krueger, J. 2016. “The affective ‘We’: Self-regulation and shared emotions.” In *The phenomenology of sociality: Discovering the ‘We’*, ed. by Thomas Szanto, & Dermot Moran, 263–277. New York: Routledge.
- Lenzo, E.A., & Gallagher, S. 2021. “Intrinsic temporality in depression: Classical phenomenological psychiatry, affectivity and narrative.” In *Time and body. Phenomenological and psychopathological approaches*, ed. by Christian Tewes, & Giovanni Stanghellini, 289–310. New York: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. 2007. *After virtue. A study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Merleau-Ponty, M. [1945] 2005. *Phenomenology of perception*. Trans. by Colin Smith. London: Routledge.
- Miles, L.K. 2009. The rhythm of rapport: Interpersonal synchrony and social perception. *Journal of Experimental Social Psychology* 45(3): 585–589.
- Minkowski, E. [1933] 1970. *Lived time. Phenomenological and psychopathological studies*. Trans. by Nancy Metzel. Evanston: Northwestern University Press.
- Murray, L., & Trevarthen, C. 1985. “Emotional regulation of interactions between two-montholds and their mothers.” In *Social perception in infants*, ed. by Tiffany M. Field, & Nathan A. Fox, 177–197. Norwood, NJ: Ablex Publishers.
- Neisser, U. (ed.) 1993. *The perceived self. Ecological and interpersonal sources of self-knowledge*. New York: Cambridge University Press.
- Noë, A. 2004. *Action in perception*. Cambridge: MIT Press.
- O’Regan, J.K., & Noë, A. 2001. A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences* 24(5): 939–973.
- Ratcliffe, M.J., & Bortolan, A. 2021. “Emotion regulation in a disordered world: Understanding borderline personality disorder.” In *Time and body. Phenomenological and psychopathological approaches*, ed. by Christian Tewes, & Giovanni Stanghellini, 177–200. New York: Cambridge University Press.
- Ratcliffe, M.J., & Broome, M.R. 2022. “Beyond ‘salience’ and ‘affordance’: Understanding anomalous experiences of significant possibilities.” In *Salience: A philosophical inquiry*, ed. by Sophie Archer. London: Routledge.
- Rochat, P.R. 2001. Social contingency detection and infant development. *Bulletin of the Menninger Clinic* 65(3): 347–360.
- Rodemeyer, L.M. 2006. *Intersubjective temporality. It’s about time*. Dordrecht: Springer.
- Sacco, R.G. 2010. The circumplex structure of depersonalization/derealization. *International Journal of Psychological Studies* 2(2): 26–40.
- Schilbach, L., Timmermans, B., Reddy, V., Costall, A., Bente, G., Schlicht, T., & Vogeley, K. 2013. Toward a second-person neuroscience. *Behavioral and Brain Sciences* 36(4): 393–414.
- Simeon, D., & Abugel, J. 2006. *Feeling unreal. Depersonalization disorder and the loss of the self*. New York: Oxford University Press.
- Slaby, J. 2008. Affective intentionality and the feeling body. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7(4): 429–444.
- Slaby, J., & Stephan, A. 2012. Depression als Handlungsstörung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60(6): 919–935.
- Stanghellini, G., & Mancini, M. 2017. *The therapeutic interview in mental health. A values-based and person-centered approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stanghellini, G., & Rosfort, R. 2013. *Emotions and personhood. Exploring fragility – Making sense of vulnerability*. Oxford: Oxford University Press.
- Straus, E. 1928. Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischen Verstimmung. *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* 68: 640–656.
- Tewes, C. 2021. “Embodied selfhood and personal identity in dementia.” In *Time and body. Phenomenological and psychopathological approaches*, ed. by Christian Tewes, & Giovanni Stanghellini, 367–389. New York: Cambridge University Press.

- Tewes, C., & Stanghellini, G. (eds.) 2021. *Time and body. Phenomenological and psychopathological approaches*. New York: Cambridge University Press.
- Tomasello, M. 1995. "Joint attention as social cognition." In *Joint attention. Its origins and role in development*, ed. by Chris Moore, & Philip J. Dunham, 103–130. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates Inc.
- Trevarthen, C. 1979. "Communication and cooperation in early infancy. A description of primary intersubjectivity." In *Before speech. The beginning of human communication*, ed. by Margaret Bullowa, 321–347. London: Cambridge University Press.
- Trevarthen, C., & Hubley, P. 1978. "Secondary intersubjectivity. Confidence, confiding and acts of meaning in the first year." In *Action, gesture and symbol. The emergence of language*, ed. by Andrew Lock, 183–229. London: Academic Press.
- Westen, D., Betan, E., & DeFife, J.A. 2011. Identity disturbance in adolescence: Associations with borderline personality disorder. *Development and Psychopathology* 23(1): 305–313.
- Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and selfhood. Investigating the first-person perspective*. Cambridge: MIT Press.





# Phänomenologie des Fühlens im Horizont der Interaffektivität aus dem japanischen *Ki*-Wortfeld

YUKIKO KUWAYAMA

ABSTRACT · *Ki* als Wort aus dem japanischen Alltag, dessen Wurzel sich mitunter im altchineschen *Qi* entdecken lässt, wird vielfältig übersetzt; u.a. als Luft, Atmosphäre, Gefühl, Emotion, Stimmung, Atem usw. Dem Begriff *Ki* liegt weder die Annahme eines „festen Subjekts“ noch die eines „festen Objekts“ zugrunde, wodurch es möglich wird, die Dynamik der Zwischenmenschlichkeit darzustellen, ohne eine lineare Kausalität in der Dynamik voraussetzen zu müssen. Die phänomenologische Beschreibung der geteilten Luft (*Kūki*) von dem japanischen Psychiater Bin Kimura weist dabei eine gewisse Affinität zur Beschreibung vom gleichzeitigen Affizieren und Affiziert-Werden im Resonanzphänomen auf, das innerhalb einer Interaffektivitätsforschung erschlossen wird. Aus der Betrachtung der unterschiedlichen Ansätze wird ein möglicherweise gemeinsamer Blickwinkel vorrangig in der momenthaften Temporalität des Situiert-Seins gesucht.

KEYWORDS · Interaffektivität, Affektivität, Fühlen, Gefühle, Leib, *Ki* (*Qi*), Phänomenologie, Bin Kimura, *Affective Societies*

## I. Einleitung

Die phänomenologische Beschreibung<sup>1</sup> als eine Methode ist heute mit der Tatsache konfrontiert, dass es die Vielfalt der natürlichen Sprachen gibt.<sup>2</sup> In jeder Sprache sind unterscheidbare Art und Weisen der Artikulierung vorhanden, durch welche die Phänomene nicht nur unterschiedlich beschrieben werden, sondern sie scheinen auch unterschiedlich erlebt zu werden. So stellt sich dann die Frage, wie die phänomenologischen Diskurse und Ansätze innerhalb des europäischen Sprach- und Kulturraums auf diese Vielfalt der Sprachen reagieren sollen und können. Diese Frage ist vor allem insofern relevant, dass eine natürliche Sprache, im Anschluss an das Sprachspiel bei Wittgenstein (2015, 14)<sup>3</sup>, als Lebensform (ebd., 21f., 26f., 145)<sup>4</sup> einen praktischen, mit konkreten (auch gemeinschaftlichen) Gewohnheiten eng verbundenen Erfahrungshorizont stiften kann. Unabhängig von der Frage, ob die Sprache die Lebensform, oder die Lebensform die Sprache bildet, ist in jedem Fall im Auge zu behalten, dass auch die Lebensform als Erfahrungshorizont nicht nur je nach Muttersprache, sondern auch je nach Person, bis hin zu deren Lebenssituation, variiert. Die Lebensformen in Pluralform sind heutzutage sehr

---

1 Die phänomenologische Beschreibung wird im Rahmen dieses Aufsatzes als sprachliche Aussagen und Ausdrücke verstanden, die jederzeit potenziell einen Teil der Struktur(en) der erscheinenden Welt sichtbar werden lassen. Für eine weniger *naïve* Phänomenologie müsste auch jegliche Beschreibung aus der „vorwissenschaftlichen“ Einstellung berücksichtigt werden, damit einem überhaupt vor Augen geführt werden kann, welche natürliche Einstellung man – vorreflexiv – hat (vgl. Husserl 2002, 334, 335, 343).

2 Zur Rolle der Diversität der Sprachen innerhalb der Phänomenologie vgl. Elberfeld 2017, 428.

3 Dies betrifft § 6 der *philosophischen Untersuchungen* (Wittgenstein 2015, 14).

4 Dies betreffen jeweils § 19, § 23, § 241 ebenso der *philosophischen Untersuchungen* (ebd., 21f., 26f., 145).

viel stärker in ihrer Transformation begriffen, möglicherweise mitunter aus dem Grund, dass wir in einer Zeit erweiterter Mobilisierungsmöglichkeiten leben. Die Mobilisierung lässt sich nicht nur im Sinne der weltweiten Migrationsbewegung, sondern auch im Sinne eines allgemeinen Kontextwechsels des Lebens verstehen. Beispielsweise mit dem Wohnortwechsel z.B. aufgrund beruflicher Umstände geschieht eine Veränderung der allgemeinen Lebenssituation und es verschiebt sich der momentane Kontext. Zu solchen Veränderungen zählt auch der Ortwechsel zwischen dem eigenen Zuhause und dem Arbeitsort, bis hin zum täglichen Wechsel der Gesprächspartner – mal mit dem Verkäufer einer Bäckerei, mal mit dem eigenen Arbeitgeber. Bewusst oder unbewusst ändert sich auch der Sprachgebrauch – mal höflicher, respektvoller, mal freundlicher oder familiär.<sup>5</sup> Gemeinhin kann im Hinblick auf die umgreifende Mobilität auch die Änderung der Sprache beobachtet werden, die einem *eigen* war, ist und noch wird. Dies geht mit Änderungen von Verhaltensweisen einher, die sich auf eine bestimmte Umgebung und Situation einstellen. Zur Mobilität des Menschen und zur Änderung der Sprache gehört auch der Fall, in dem ganz und gar auf die *eigene* Sprache (wenigstens für eine Zeit lang) verzichtet werden muss. Es gibt aber noch den Fall, dass sie so angepasst wird, dass man sich ohne es zu wissen, neue Formen der Verbalisierung aneignet.<sup>6</sup> So scheinen sich die menschlichen Sprachen immer schon zu verändern, ohne dass daraus resultieren muss, dass man *die damaligen Sprachen* ganz und gar verliert.<sup>7</sup>

In Anbetracht der Veränderung und der Vielfalt der Sprechweisen stellt sich somit eine erneute Frage im Zusammenhang mit der phänomenologischen Methodik: Auf welcher natürlichen Sprache und mit welchen Terminologien ist es möglich und notwendig, Phänomene zu beschreiben? Die Methodik der phänomenologischen Beschreibung sollte prinzipiell jedem Kulturkreis und jeder Sprache offenstehen. Zugleich scheint diese Sicht jederzeit der möglichen Kritik ausgesetzt zu sein, nämlich die an der *Naivität* in der Phänomenologie.<sup>8</sup> In diesem Bezug kann und sollte der folgende Vorschlag aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare* von Merleau-Ponty ernst genommen werden: „Thematisierung der Sprache überwindet eine weitere Etappe der Naivität, enthüllt ein wenig mehr noch den Horizont der Selbstverständlichkeiten“ (Mer-

---

5 Im Übrigen ist es in der japanischen Kultur durchaus möglich und ganz und gar nicht verwunderlich, wenn sich ein erwachsener Herr je nach Kontext anders nennt. So kann er sich in seiner Firma *watashi*, bei seiner Mutter *boku*, aber bei seiner Ehefrau oder Partnerin *ore* nennen. Zum Wechsel der Selbstbezeichnung („Ich“ im Deutschen) in der japanischen Sprache vgl. Tawada 2013.

6 Dies ist bereits der Fall in Anbetracht der Variabilität des Sprachgebrauchs bereits innerhalb einer natürlichen Sprache – angefangen mit Dialekt, aber auch im Gebrauch der Vokabel je nach Kontext, in dem man sich befindet: An der Universität, in einer Firma, in einer Kneipe oder bei sich zu Hause. Insgesamt kann sich die Parole häufig je nach Personen ändern, mit denen man gerade spricht.

7 In der Sprachphänomenologie Merleau-Pontys ist die Transformation des Sprachgebrauchs ein Übergangsphänomen von der „gesprochenen Sprache“ (Merleau-Ponty 1966, 232) („*parole parlée*“ (Merleau-Ponty 1945, 229f.)) zur „sprechenden Sprache“ (Merleau-Ponty 1966, 232) („*parole parlante*“ (Merleau-Ponty 1945, 229f.)). Eine Charakteristik dieser Transformation kennzeichnet sich in seinen Überlegungen zu der „Verwandlung meines Seins“ (Merleau-Ponty 1966, 218) („*transformation de mon être*“ (Merleau-Ponty 1945, 214)). Im Allgemeinen scheint es mir notwendig zu sein, die Änderung als solche, nicht nur vom „Phänomen“, sondern auch von der betrachtenden Person selbst mit in den Fokus zu nehmen (vgl. Elberfeld 2017, 423f.).

8 Die Naivität der transzendentalen Phänomenologie soll nach Husserl durch deren praktische bzw. „mundane“ Anwendung überwunden werden (Husserl 2002, 108). Nach derselben Logik könnte, wenn nicht *die Überwindung der Naivität*, so doch eine weniger naive Phänomenologie durch die Erschließung verschiedener Sprachen – beispielsweise als Gegenstände der Phänomenologie – erreicht werden. Die Erschließung von sprachlichen Sinnwelten ist abhängig von Übersetzungen und Erläuterungen, die m.E. als Prozesse genau die Dimensionen berühren, in denen neue, vielversprechende Reflexionen über die bestehende Phänomenologie – die „Phänomenologie der Phänomenologie“ (Husserl 2002, 176f.) – betrieben werden könnten.

leau-Ponty 1986, 230).<sup>9</sup> Wenn „die Sprache“ auch innerhalb phänomenologischer Betrachtung ernst genommen und thematisiert werden kann, stellt sich automatisch die methodische Frage: Welche natürliche Sprache (1) und welche Parolen oder Terminologien (2) werden sowohl für die Beschreibung als auch für die Theoretisierung aus den Beschreibungen eingesetzt? Ebenso wie die Vielfalt der phänomenologischen *Schulen* ist auch die Vielfalt der Terminologie einsehbar. Die Vielfalt stand und steht unter anderem in Abhängigkeit sowohl zur Beschreibung als auch zu den zur Theoretisierung eingesetzten Terminologien. Außerdem scheint, insofern jedes Wort und dessen natürliche Sprache unterschiedliche Zerlegungen bzw. Artikulierungsmöglichkeiten der Phänomene mit sich bringen<sup>10</sup>, eine Notwendigkeit zu bestehen, – wie bei dem späten Merleau-Ponty – die Sprache oder besser den Sprachgebrauch auch innerhalb der Phänomenologie zu thematisieren.<sup>11</sup> Dies gilt es zu unternehmen, ohne dabei die Frage außer Acht zu lassen, welche konkrete natürliche Sprache dabei eingesetzt wird. Denn sobald man beginnt, an „die Sprache“ zu denken, denkt man häufig, dass diese jedem gleich vorkäme. Es scheint hier jedoch eine Notwendigkeit zu bestehen, dass sie selbst – die (hier gedachte) „Sprache“ – immer unter bestimmten Bedingungen steht, im Sinne, dass sie niemals unabhängig von der Sprache und den Sprachen betrachtet werden kann, die entweder die Muttersprache sind, sehr familiär sind oder auf andere Weise sehr gut zugänglich sind (Elberfeld 2012, 87).

Dieser Aufsatz ist einer Aufmerksamkeitslenkung gewidmet, das Fühlen im Horizont der Interaffektivität zu fokussieren, jedoch dabei die Sprachthematization nicht außer Acht zu lassen, die die Vielfalt der Sprachen a priori im Auge behält. Konkret beschäftigt sich der vorliegende Aufsatz mit zwei Schritten der Untersuchungen: 1. Der Vorstellung von ein paar repräsentativen Beispielen aus der gegenwärtigen japanischen Sprache, die bestimmte Charakteristiken der Interaffektivität sichtbar machen lässt. 2. Einer Bezugnahme auf einen affekttheoretischen Ansatz aus *Affective Societies* zu einem erhellenden Blick in das Fühlen aus der interaffektiven Perspektive. Als Schlüsselwort für die beiden Untersuchungen gilt das japanische Wort *Ki* (気), das im nächsten Kapitel zunächst thematisiert wird. Das *Ki*, das aus einer Verschmelzung von japanischen Vokabeln wie *Ke*<sup>12</sup>, *Ge* oder *Ki* (機)<sup>13</sup> mit dem traditionell (ursprünglich) chinesischen Begriff des *Qi* (氣, 气) entstanden ist, findet häufige Verwendung

---

9 Dem entspricht im Original: «*La thématization du langage dépasse encore une étape de naïveté, dévoile encore un peu plus de l'horizon de Selbstverständlichkeiten*» (Merleau-Ponty 1964, 229).

10 Die Differenz der Artikulierung und der Gewichtung im Fokussieren je nach Wort und Sprache lässt sich mit verschiedenen Beispielen zeigen: Jutta Stalfort stellt beispielsweise in *Die Erfindung der Gefühle – Eine Studie über den historischen Wandel menschlicher Emotionalität (1750-1850)* (2013) fest, wie unterschiedlich die Gefühlsbegriffe verschiedene Emotionen zerlegen. Ein Beispiel aus dem Tschechischen „*Litost*“ aus dem Roman *Das Buch vom Lachen und Vergessen* kann erhellend sein (vgl. Kundera 1992, 164) (siehe auch Stalfort 2013, 71). Wenn es um Gefühlsvokabular geht, ist aus der deutschen Sprache beispielsweise das Wort „gemütlich“ zu nennen, welches schwer in andere Sprachen zu übersetzen ist. Es lässt sich kaum durch bestimmte Merkmale einer gemütlichen Stimmung präzisieren, was genau die „Gemütlichkeit“ ausmache, wo jedoch jeder Mensch im deutschsprachigen Raum weiß, wie sich etwas Gemütliches anfühlt (vgl. Hisayama 2014, 39). Zur Thematik der Unterscheidung der Artikulierungsweisen der Gefühle sowie ihrer methodischen Problematik ist das folgende Buch heranzuziehen: Anna Wierzbicka 1999. *Emotions across Languages and Cultures – Diversity and Universals*. Cambridge, Paris, Melbourne: Cambridge University Press.

11 An dieser Stelle sollte erwähnt werden, dass zusätzlich zum Motiv der Thematization der Sprache bei Merleau-Ponty auch der bescheidene Hinweis Austins auf „*linguistic phenomenology*“ (Austin 1961, 130) in seinem Aufsatz „*a plea for excuses*“ in den *philosophical papers* in methodischer Hinsicht eine Inspiration gegeben hat.

12 *Ke* (け) wurde ursprünglich für vage Empfindungen verwendet, die sehr schwer zu bestimmen, jedoch vage und dunkel präsent sind (Hisayama 2014, 22).

13 *Ki* im Zeichen機, das auch Timing oder zeitlicher Moment bedeuten kann, spielt insbesondere in buddhistischen Kontexten eine wichtige Rolle (ebd., 23).

in der japanischen Alltagssprache. Es gilt heute noch als aktuell, obschon es zugleich aufgrund seiner Verwurzelung in dem chinesischen *Qi* als ein großes kulturelles Erbe zu verstehen ist. Das *Ki* steht nicht nur unter dem Einfluss der daoistischen Tradition, sondern auch unter dem der Konfuzianer und verschiedenen Diskursen der Neokonfuzianer (siehe auch Kalmanson 2018, 17ff.). In den klassischen chinesischen Werken gilt es als eine Tradition, dass *Qi* nicht als ein Hauptthema der Schriften thematisiert wird, sondern vielmehr bloß als etwas „Selbstverständliches“ für die Leserschaft miterwähnt wird (Kakiuchi 2015, 14; siehe auch Onozawa et al. 1978/1991, 327). In europäischen Sprachen wurde und wird *Ki* ganz unterschiedlich übersetzt; unter anderem als Atem, Luft, Atmosphäre, Gefühl, Stimmung, Lebenskraft, Lebensenergie, Aufmerksamkeit, Intention oder Intuition (Yamaguchi 1997, 45f.; Hisayama 2014, 13–14).

Philosophiegeschichtlich wurden außerdem Vergleiche zum altgriechischen *pneûma* (πνεῦμα) oder zur *psychē* (ψυχή) aber auch zum indischen *prana* angestellt (Yamaguchi 1997, 46; Hisayama 2014, 121ff.). Trotz der Vielfalt der Diskurse, die unter dem Stichwort *Qi* sowie *Ki* erschlossen werden können, beschränkt sich der vorliegende Aufsatz darauf, das prozesshafte Aufgehen und Entstehen von Gefühlen, das sich immer schon intersubjektiv und interaffektiv vollzieht, nicht durch eine diskursive Analyse, sondern anhand konkreter Beispielsausdrücke aus dem gegenwärtigen Japanischen ans Licht zu bringen.

## II. Gefühlsbeschreibungen mit *Ki* – Sprachliche Analyse

Eine Charakteristik der japanischen Sprache lässt sich darin entdecken, wie selten das „ich“ genannt wird. Das „du“ oder „Sie“ ist noch seltener zu sehen und zu hören. Im Satzbau ist häufig keine Angabe eines festen oder *agierenden* Subjekts anzutreffen, ohne dass dadurch ein grammatikalisches Problem zustande kommen würde. Um näher darauf einzugehen, wie im Japanischen mit dem Wort *Ki* Sätze ohne vorausgesetzte Angabe eines festen oder *agierenden* Subjekts gebildet werden können, sollen zunächst fünf repräsentative Ausdrücke beispielhaft dargestellt werden:

1. *Ki ga suru* (... *Ki* tut ...): das Gefühl haben, dass... / es kommt einem ... vor<sup>14</sup>
2. *Ki ga hareru* / *shizumu* (*Ki* klärt sich auf / sinkt): man wird heiter / schwermütig.
3. *Ki ga ôi* („*Ki* ist viel“): dazu tendieren, sich überall angesprochen zu fühlen.
4. *Ki ni sawaru* (etwas tastet *Ki* an, „an *Ki* fassen“): Etwas geht einen ein / Etwas nervt einen.
5. *Kanashii kimochi ni naru* (zu traurigem *Ki*-Habe werden): ein trauriges Gefühl haben.

Strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen den Beispielen 1, 2 und 3 bestehen, insofern *Ki* hier die grammatische Stellung des Subjekts einnimmt.<sup>15</sup> Im Unterschied dazu zeichnen sich die Beispiele 4 und 5 durch das Fehlen eines Subjekts aus. Wenn „(irgendwelches) *Ki* tut“ (Beispiel 1), heißt das phänomenologisch, dass im leiblichen Situiert-Sein bereits vor dem Aussprechen

14 Der japanische Psychiater Bin Kimura vergleicht das *Ki* aus demselben Ausdruck „*Ki ga suru*“ mit dem deutschen „es“ im Ausdruck „es kommt mir ... vor“ (siehe Kimura 1995, 128; Yamaguchi 1997, 58ff.).

15 Mit dem grammatischen Subjekt ist hier die Position gemeint, an der das Satzsubjekt steht. Dies wird im Japanischen häufig mit der Partikel „*ga*“ markiert. Trotz der Problematik, die nicht-indo-europäische Sprache anhand der europäischen grammatischen Kategorien zu analysieren, wird diese in Europa weitverbreitete linguistische Konvention ebenso im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes aufgrund der Arbeitssprache (Deutsch) des Aufsatzes beibehalten.

des *Ki ga suru* verschiedenste Wahrnehmungen aus der Situation heraus begonnen hatten.<sup>16</sup> In der Situation, in der „*Ki ga suru*“ herausgesprochen wird, handelt es von einem vorprädikativ<sup>17</sup> laufenden Wahrnehmungsvollzug. Der Vollzug ist vorreflexiv, d.h. er muss dem wahrnehmenden Subjekt selbst (noch) nicht bewusst sein, meldet sich jedoch dann auf einmal wörtlich *laut*, wenn – aus irgendeinem Grund oder ohne, dass ein Grund dabei genannt werden kann – die Aufmerksamkeit auf die Wahrnehmungen aus dem Vollzug gelenkt wird. In diesem Moment wird im Japanischen gesagt: *Ki* kündigt mir etwas an (*Ki ga suru*). Die Ankündigung, die in ihrem Gehalt nicht festgelegt ist, kann irgendein Eindruck sein, oder als eine Art intuitive Ahnung verstanden werden. Aus den verschiedensten leiblichen Wahrnehmungen im Situiert-Sein werden noch vorreflexiv irgendwelche Eindrücke herausgebildet, die je nach Fall auch weiter irgendwelche Gefühle bilden können. In der Regel wird jedoch der Ausdruck im Japanischen gewählt, wenn die Eindrücke oder Ahnungen aus dem leiblichen Vollzug des Situiert-Seins – auf einmal aus dem Nichts – in die Aufmerksamkeit treten.<sup>18</sup>

Anhand des zweiten Beispiels wird deutlich, dass *Ki* eine Art Gemütsstimmung ausdrücken kann. Wenn *Ki* sich klärt, so fühlt man sich leicht und heiter; man hat jedoch Schwermut, wenn *Ki* „sinkt“. <sup>19</sup> Hiergegen handelt es sich im dritten Beispiel vielmehr um eine Art Aufmerksamkeit und um die Bereitschaft, affiziert zu werden. Vorausgesetzt, man hätte „zu viel *Ki*“ – wie das dritte Beispiel aufzeigt – so wäre man nicht mehr in der Lage, bei sich zu sein bzw. zu bleiben, da sich die Aufmerksamkeit zerstreut und die *Affizierbarkeit* sich zu sehr ausgebreitet hat. In derartigen Situationen würde man sich ständig und von nahezu allem in der Umgebung angesprochen fühlen.<sup>20</sup>

Wenn *Ki* in der Position des Satzsubjekts steht, wie es in den ersten drei Beispielen der Fall ist, erweckt es den Anschein, als beschreibe es eine dynamische Raumeinheit als auch einen menschlichen Sinn und dabei weder nur im *Außen* noch nur im *Innen* des Menschen stehe. Das Unterlaufen der Unterscheidung von Innen und Außen sowie Subjekt und Objekt

16 Die hier gemeinten Wahrnehmungen können m. E. verschiedenste Wahrnehmungen sein, die auf dem Vollzug des leiblichen Situiert-Seins beruhen. Die „kleinen Wahrnehmungen“ (*petites perceptions*), die in der Einleitung von *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* von Gottfried Wilhelm Leibniz erwähnt werden (Leibniz 1996, 10f.), können m.E. ein gutes Beispiel hierfür sein.

17 Das Wort „vorprädikativ“ wird in dem vorliegenden Aufsatz in etwa im Sinne von „vorsprachlich“ verwendet. Es orientiert sich nach dem Gebrauch des Wortes „*antéprédicatif*“ von Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1945, X).

18 Der Ausdruck wird beispielsweise folgenderweise verwendet: *Yoshiko-chan wa ashita no tanjōbikai ni korarenai ki ga suru* (Ich habe das Gefühl, dass Yoshiko-chan sehr wahrscheinlich zur morgigen Geburtstagsfeier nicht mitkommen kann.). Die Gründe für diese Schlussfolgerung können theoretisch im Nachhinein in verschiedensten Merkmalen – Gesten sowie Reden – gefunden werden. Es werden jedoch nicht nur die punktuell pointierbaren Merkmale wie diese angenommen, sondern auch atmosphärische Wahrnehmungen sowie vage Eindrücke, die einen zu dieser Schlussfolgerung gebracht haben müssen. Dies liegt sicherlich an dem breiten Spektrum des Wortfelds, d.h. daran, dass das *Ki* je nach Komposita verschiedene Bedeutungen, angefangen bei etwas Luftartigem (*Kūki* 空気) sowie Naturphänomenen wie Wetter (*Tenki* 天気) bis hin zu intentionalen Emotionen (*Kimochi* 気持ち), hat.

19 Im Übrigen erwähnt Kimura das deutsche Wort „Mut“ als eine Übersetzung von *Ki* (Kimura 1969, 29), was von Yamaguchi jedoch später widerlegt wird. Das Wort „Mut“ passt nämlich ausschließlich in bestimmten Fällen wie z.B.: *Ki ga chiisai* (*Ki* ist klein: „kleinmütig“ sein), *Ki ga ōkii* (*Ki* ist groß: „großzügig“ sein) (Yamaguchi 1997, 59).

20 Im Übrigen ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass sich Ichirō Yamaguchi, Phänomenologe aus dem gegenwärtigen Japan, auf den Aufmerksamkeitsbegriff bei Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bezieht (Yamaguchi 1997, 67). Die folgende Stelle wird von ihm dabei zitiert: „Aufmerken ist nicht lediglich, zuvor schon Gegebenes klarer ins Licht zu setzen; vielmehr ist es die Leistung der Aufmerksamkeit, solches Gegebene ursprünglich *gestalthaft* zu artikulieren. Vorgebildet sind die Gestalten allein als Horizonte, sie konstituieren im Ganzen der Welt eine durchaus neue Region.“ (Merleau-Ponty 1966, 51)

kann in gewisser Hinsicht auch im Begriff „Fleisch“ in der Leibphänomenologie des späten Merleau-Ponty gefunden werden (Merleau-Ponty 1986, 185ff.; Angehrn 2013, 34f.).<sup>21</sup> Hinsichtlich dieser Nicht-Unterscheidung ist noch die Unterlaufung der Unterscheidung zwischen der Materialität und Immaterialität im *Ki*-Wortfeld zu betonen. So ist *Ki* – wie es sich durch die Übersetzung der Luft sowie Atmosphäre vorstellen lässt – im Wesentlichen weder ein reines Material oder etwas rein Physisches noch rein mental, geistig oder psychisch.<sup>22</sup> Dies ermöglicht, dass – skizziert – die Bewegungen, Eigenschaften oder Qualitäten von *Ki* zugleich Charakterzüge sowie Gemütsbewegungen, die Art und Weise des Affiziert-Werdens und des Fühlens, die Disposition und die gesamtleibliche Verfassung eines Menschen bedeuten. So ist es möglich, einer Person ein langes oder kurzes *Ki*<sup>23</sup> zuzuschreiben, was dann auch besagt, wie geduldig (langatmig) oder ungeduldig (kurzatmig) sie zu sein scheint.<sup>24</sup>

Während hinsichtlich der ersten zwei Beispiele von der japanischen Sicht auf die Erste-Person-Perspektive aus gesehen keine Frage vorhanden ist, um wessen *Ki* es sich handelt,<sup>25</sup> steht in den Beispielen 4 und 5 eine Leerstelle im Zentrum, die zu dieser Frage führt. Obwohl nicht eindeutig bestimmt wird, wer genau genervt bzw. wessen *Ki* „angetastet“ ist, wie es in der wörtlichen Übersetzung heißt, ist es klar, dass doch von jemandes Nerven die Rede ist.<sup>26</sup> Das Wort *Kimochi* aus dem fünften Beispielsatz heißt wörtlich übersetzt „*Ki*-Habe“ und meint eine möglichst konkret gefasste Art von Gefühlen, die sich intentional auf etwas, ein Thema oder jemanden beziehen können. Von diesem Gegenüber, auf welches man verwiesen wird, treten wiederum bestimmte Emotionseinheiten ins Bewusstsein. Ein erwähnenswerter Punkt wäre, dass der Ausdruck am häufigsten mit dem Verb „werden“ oder „tun“ verwendet wird. Wortwörtlich gesehen lassen sich die Ausdrücke wie *Kimochi ni naru* sowie *Kimochi ga suru* (jeweils von links aus) folgenderweise übertragen: Man *wird* zu irgendeiner *Ki*-Habe, irgendeine *Ki*-Habe *tut* (einem).<sup>27</sup> So kann hier im Vergleich zu gewöhnlichen deutschsprachigen Ausdrücken wie „ich bin traurig“ mehr das Prozesshafte der Emotionsentstehung im Vordergrund stehen.

---

21        Zugleich ist unbedingt zu betonen, dass *Ki* als solches keine Konnotation des *Stofflichen* oder *Materiellen* trägt, die im Fleischbegriff zwar implizit, jedoch durchaus präsent sein kann.

22        Um einen erhellenden Blick auf das Phänomen Atmen zu bieten, ist die folgende Textstelle vorzustellen: „*Breathing reflects not only our relationship with that which surrounds us but also reflects our sensory perception, our physical processes, our feelings, and our thoughts. If we hear music that really touches us, our breathing changes. If we have a problem with our circulation, our breathing changes. If we feel deep sadness or extreme joy, our breathing changes. If we think intensively, our breathing also changes. Looked at more closely, our breathing undermines the distinction between physiology and psychology, between body and soul. When breathing, meaning turns into physical performance, and physical performance becomes meaning. This has been confirmed by medical trials: 'Breathing proved to be a highly sensitive physiological parameter linked to both objective requirements (motor function) and subjective assessments of sensitivity.'*“ (Danuser 2001, 9, zit. n. Elberfeld 2018, 70)

23        Im Japanischen: *Ki ga nagai / mijikai*.

24        Als Verständnishilfe kann die Bedeutung von *Ki* als Luft und Atem hierbei eine Rolle spielen. Langes *Ki* kann als „langatmig“ und kurzes *Ki* als „kurzatmig“ übersetzt werden.

25        In den ersten zwei Beispielen ist vielmehr die Struktur präsent, dass einem die gesamte Situation bestimmte Gefühle mitteilt (*Ki ga suru*), oder die situative Stimmung die Gemütsstimmung einer Person mit *macht*. Im Fall des ersten Beispiels ist *Ki* als die gesamte Situation oder besser als das leibliche Situiert-Sein des Menschen dort vor Ort zu verstehen. Demgegenüber steht im Fall des zweiten Beispiels die Bedeutung der Stimmung und der Atmosphäre inklusive der Wettererscheinung im *Ki* im Vordergrund, die die Gemütsstimmung eines Menschen *mit stimmen*.

26        Normalerweise ist im Satz „*Ki ni sawaru*“ von den Nerven der sprechenden Person die Rede. Um von den Anderen zu sprechen, wird eine Konjunktion wie „dass“ (vergleichbar mit der indirekten Rede im Deutschen) benötigt (z.B. *datte* oder *(da)to* usw.).

27        Beispiel: *Kanashii kimochi ni naru* (traurige *Ki*-Habe werden: ich werde traurig) sowie *Kanashii kimochi ga suru* (eine traurige *Ki*-Habe tut), was bedeuten kann: „Mir kündigt sich ein trauriges Gefühl an“, „Mich bewegt ein trauriges Gefühl“ oder „Ich bekomme ein trauriges Gefühl“.

Wie in der Verwendung von Verben wie „werden“, „tun“ sowie „ankündigen“ assoziiert werden kann, ist *Kimochi* im alltäglichen Japanischen als etwas bekannt, das sich stetig verändert, wie das Wetter.<sup>28</sup> Aus diesem Grund kann zwischen *Kimochi* und der Erfahrung von *Ki ga suru* ein Zusammenhang beobachtet werden. *Kimochi* bringt in Form von einem intentionalen Gefühl einen bestimmten Aspekt vom Bewusst-Sein verschiedener Wahrnehmungen, Empfindungen, Eindrücke und Sinne ans Licht, der einem (sogar möglicherweise *nur*) in einem Augenblick präsent ist.

Anhand der gewählten Beispiele konnten lediglich ein paar Aspekte des *Ki*-Ausdrucks aufgedeckt werden. Aus den Definitionen in Wörterbüchern sind beispielsweise mindestens vier unterschiedliche Dimensionen zu finden: 1. Gemütszustände und -bewegung, Emotionen, Motivation, Lust, Disposition, Befindlichkeitsmodi, Aufmerksamkeitsbewegung, 2. Spüren des Atmosphärischen, 3. physiologischer Aspekt des Menschen wie „Atmen“, 4. Veränderungen der saisonalen Naturphänomene (Nishio et al. 2016, 312; Shinmura 2020, 682). Eine Besonderheit ist, dass *Ki* als solches nicht immer einen Bezug auf einen konkreten Menschen haben muss. Trotz der Möglichkeit im Wortfeld, dass *Ki* direkt sowohl die körperliche und leibliche<sup>29</sup> als auch psychische und geistige Verfassung eines Menschen skizzieren kann, kann *Ki* auch auf die mit der Zeit beobachtbare Veränderung des Wetters oder von Naturphänomenen verweisen, die sich ohne menschliche Anwesenheit sowie Intervention vollziehen.<sup>30</sup> Dies kann mit der Bedeutung von etwas Luftartigem und Atmosphärischem in *Ki* gedanklich verknüpft werden, so dass dies nicht oder kaum als substanzhaft, sondern vielmehr als situativ und sich verbreitend zu verstehen ist. Kein festes oder, genauer gesagt, kein substanzontologisch fundiertes<sup>31</sup> Subjekt voraussetzen zu müssen, wirkt sich somit nicht nur auf die jeweiligen Gefühlsbeschreibungen aus, sondern auch auf die Entstehungsweise bzw. den Prozess des Bewusstwerdens der Gefühle.<sup>32</sup> Handelt es sich um den Prozess des Bewusstwerdens von Gefühlen und Wahrnehmungen,

---

28 Hierzu vergleicht Hisayama *Ki*, „*Kokoro*“ (心, Herz, Herzgeist) und Wetter (天気 *Tenki*, Himmels-*Ki*), indem er das Charakteristikum des *Ki*, wechselhaft und momenthaft zu sein, dem festeren und gewichtigeren Charakteristikum des *Kokoro* gegenüberstellt. Dort wird anhand der Beschreibungen von *Tenki* (Wetter) und *Ki* in den Auszügen von Romanen Sōseki Natsumes auf die Zusammenhänge zwischen den Wetter- und Gefühlserfahrungen hingewiesen (Hisayama 2014, 89f.).

29 Hier orientiert sich das „Leibliche“ an der Auslegung von Hermann Schmitz: „Leiblich ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z.B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perceptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen. Als Leib kann dann das Ganze der leiblichen Regungen mit seiner noch zu bestimmenden räumlichen und dynamischen Beschaffenheit verstanden werden.“ (Schmitz 2011, 5)

30 Ein paar Beispiele lauten: *Kikō* (気候) *Ki*-Zeit/Saison: Klima, Wetter, *Sekki* (節気) Zeitabschnitts-*Ki*: Jahreszeitsystem, in dem die vier Jahreszeiten nochmals in sechs unterschiedliche Saisons unterteilt werden, *Nijūyon-setsuki* (二十四節気) 24 Zeitabschnitte-*Ki*: Die gesamten vier-und-zwanzig Saisons vom *Sekki* (節気) (Nishio et al. 2016, 312, eigene Übersetzung).

31 Mit Substanzontologie ist hier die grundsätzliche Annahme gemeint, dass die Dinge vor allem als räumliche Entitäten und voneinander unabhängig existieren. Der Begriff der Substanz wird bei Platon und Aristoteles außerdem dem Begriff der Akzidenz gegenübergestellt (vgl. Böhme 2017, 229).

32 Trotz der schöpferischen Möglichkeit in der Artikulierung der Gefühle im Japanischen durch die Abwesenheit eines agierenden Subjekts innerhalb der Gefühlsbeschreibung, können sich auch verschiedene praktische Konsequenzen durch diese Abwesenheit ergeben. Wenn die Dimension der Verantwortung nicht nur gegenüber den eigenen Impulsen oder Emotionen, sondern auch den gemeinsam geteilten Situationsstimmungen in den Hintergrund tritt, kann das tendenziell dazu führen, dass man sich, ohne es zu wissen, kollektivistischen Verhaltensmustern beugt. Nicht selten wird die Aufrechterhaltung der an sich harmonischen Ordnung dadurch korrumpiert, dass bestimmte unausgesprochene Gefühle, die in der Gruppe oder der Gesellschaft vorherrschen, unterdrückt, vernachlässigt oder ignoriert werden. Zu einem kritischen Aspekt kollektiver Erfahrung von *Kūki* (空気, Luft) siehe Yamamoto 1983.



so scheint mir hierbei die Bildung der Subjektivität jedes Individuums im Vollzug des leiblichen Situiert-Seins in jedem Augenblick relevant zu sein. In den nächsten Abschnitten wird in diesem Bezug ein Affektforschungsansatz eingeführt, in dem die vorreflexive affektive Dynamik skizziert wird und laut dem es möglich ist, eine prozesshafte Bildung des agierenden Subjekts in der laufenden Interaffektivität zu beobachten.

### III. Interaffektivität und Disposition

Im Folgenden wird auf das Konzept der Interaffektivität der *Affective Societies*, d.h. der kollektiven Autorenschaft von mitunter Jan Slaby und Rainer Mühlhoff, zurückgegriffen (Slaby und von Scheve 2019). Parallel zum Konzept der Interaffektivität soll das Konzept des *Ki* (*Qi*) behandelt werden, welches wie das *Qi* in der ostasiatischen Medizin und Naturphilosophie die Unterscheidung zwischen der Materialität und Immaterialität sowie zwischen Psyche, Geist, Leib und Körper unterläuft.<sup>33</sup>

In *Affective Societies* soll der Begriff von *affect* als „*relational dynamics between evolving bodies in a setting, thus contrasting with approaches to affect as inner states, feelings or emotions*“ (Slaby und Mühlhoff 2019, 27) entfaltet werden. Das heißt, dass Affekte zum einen die relationalen und transindividualen Dynamiken bezeichnen sollen, die die leiblichen Subjekte genau in diesem Prozess des Affiziert-Werdens konstituieren, wodurch sich zum anderen die individuellen Kapazitäten und Dispositionen modulieren und transformieren:

[A]ffective relations constitute human and non-human actors, insofar as affective relations over time both establish and subsequently modulate – make, unmake, remake – individual capacities and dispositions. In other words, relational affect is a central factor in the process of subject formation. (Slaby und Mühlhoff 2019, 27)

An anderer Stelle bezeichnet Mühlhoff die relationale Dynamik auch als „*affective resonance*“ (Mühlhoff 2019a, 189), die dann als eine wechselseitige Modulierung zwischen den Interagierenden charakterisiert wird (Slaby und von Scheve 2019, 19). Von den betroffenen Personen her gesehen zeige sich die affektive Resonanz als eine kraftähnliche Bewegung, die intensiv und oftmals in direkten Begegnungen mit einem Gegenüber erlebt wird. Doch trotz dieser Wechselwirkung von „Affizieren und Affiziert-Werden“ (Slaby und Mühlhoff 2019, 30, eigene Übersetzung)<sup>34</sup> könne, wie in der Phänomenologie von Husserl, keineswegs von bereits bestehenden symmetrischen Beziehungsverhältnissen oder gar einer Affektivität ohne impliziten Machtbegriff ausgegangen werden. Schließlich würde sich das Schema in der Praxis in unterschiedliche gesellschaftliche Formen ausdifferenzieren, denen – je nach Machtstruktur oder sozialem Erwartungsmuster – unterschiedliche soziale Rollenbilder zugeordnet sind.

Der Begriff der „*disposition*“ (Mühlhoff 2019b, 119f.) wird von Mühlhoff indessen als eine anthropologische Grundannahme eingeführt. Bereits in der Säuglingsphase durch die elementare Bindung zu den Erziehenden (*caregiver*) angelegt (ebd.), bildet sich die Biographie anhand affektiver und emotionaler Erfahrungen und Erinnerungen heraus, die dann als Dispo-

---

33 Für die Überlieferung des *Qi*-Konzepts stellt der Neukonfuzianismus eine der wichtigsten Strömungen in Ostasien dar. Insbesondere die Transmaterialität wurde hier herausgearbeitet, insofern als das *Qi* nach dem *Prinzip* des *Li* (理) sowohl das Materielle als auch das Geistige ausmacht (Kalmanson 2018, 17).

34 Im Original: „*affecting and being affected*“. In Bezug auf die Begriffsverwendung von „*affect*“ sowie „*affection*“ in *Affective Societies* ist anzumerken, dass sich die Autorenschaft auf die Begriffsverwendung bei Spinoza bezieht (Slaby und Mühlhoff 2019, 28ff.).

sition verstanden werden kann.<sup>35</sup> Im Prozess der Subjektbildung, in Mitten des leiblichen Situiert-Seins, in der noch kein reflektiertes Ich entweder bewusst gemacht oder gefühlt wird bzw. die Möglichkeit und die Notwendigkeit dieser Vorgänge noch gar nicht gegeben sind, findet ein Zusammenspiel unterschiedlicher Dispositionen durch ihre Relationalität des „Affizierens und Affiziert-Werdens“ statt (Mühlhoff 2019a, 189, eigene Übersetzung). Dieses vollzieht sich immer schon vorreflexiv sowie vorprädikativ, da sich hier bestimmte un- oder vorbewusste Gesten, Bewegungen, Reaktionen, Blicke, Stimmen, Ausrufe und nicht zuletzt Handlungen situativ entwickeln (ebd.).

Zusammenfassend lässt sich zu dem Ansatz der Autorenschaft von *Affective Societies* sagen, dass das Subjekt – wie bereits angedeutet – als eines verstanden wird, das sich erst im Verlauf des Affizierens und Affiziert-Werdens herausbildet (Slaby und Mühlhoff 2019, 27). Es ist hierbei hinzuzufügen, dass die Ansicht dort gilt, dass die Affekte die „materielle[n] und ideelle[n] Relationen“ darstellen sollen, die „die Handlungs- und existentielle[n] Kapazitäten im Verhältnis zur Umgebung mit allen anderen Akteuren sowie Entitäten in einer Situation fördern oder hemmen“ (ebd., eigene Übersetzung).<sup>36</sup> So muss die Art und Weise, auf die sich die Dynamik in der affektiven Relationalität vollzieht, durchaus auch für die Art und Weise, auf die das Subjekt geformt und gebildet wird, entscheidend sein. Die Kombination der Dispositionen bzw. die affektive Dynamik wirkt dabei – auch aufgrund der Dispositionen selbst – auf jedes Individuum unterschiedlich. In das Konzept der Interaffektivität ist somit eine radikale Relationalität eingelassen, in der das situative Zusammenspiel des Affizierens und Affiziert-Werdens von den Teilnehmenden selbst die Art und Weise der Subjektbildung und -entfaltung in jeglicher Situation mitgestalten kann. Folglich meint die Disposition zwar eine biographische Grundlage der Art und Weise, wie wir uns affektiv befinden, sie darf jedoch niemals ganz und gar als unabhängig angesehen werden von dem stetig laufenden Wechselspiel zwischen den Akteuren anhand deren verschiedenen Dispositionen in jedem Hier und Jetzt (vgl. Mühlhoff 2019b, 119f.). Das Wechselspiel findet bereits im leiblichen Dasein bzw. im Vollzug der vorreflexiven Wahrnehmung statt, welcher in der Thematisierung der Verlautlichung von *Ki ga suru* bereits erwähnt wurde. In jedem Augenblick müssen der Disposition die Möglichkeiten der Transformationen offenstehen.<sup>37</sup> So scheint es notwendig zu sein, die Gegenwart als den Ort zu entdecken, an dem durch immer fort hineinströmende Erlebnisse die Dispositionen jedes Individuums gemacht, bekräftigt, umgeformt oder teils verneint werden können, wodurch eine verstärkte Aufmerksamkeit auf *jedes Jetzt* evoziert werden kann.

---

35 Das Wort Disposition stammt direkt eben vom Begriff „*disposition*“ im Original (Mühlhoff 2019b, 119f.). Im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes wird nun in der deutschen Form „Disposition“ verwendet. In Bezug auf die Konzeptualisierung der Disposition beziehen sich die Autoren auf Spinoza (ebd.) einerseits und es bietet sich andererseits auch ein Vergleich mit dem *Habitus* bei Bourdieu an (Slaby und Mühlhoff 2019, 33) (Bourdieu 1980).

36 Im Original: “*For human actors, affects are material and ideational relations that, in the short term, increase or diminish their agentive and existential capacities in relation to their surroundings and all other actors and entities present in a situation.*”

37 Die Disposition hier wird außerdem folgenderweise beschrieben: “*Or it can manifest as a specific susceptibility to be at the disposition of the present field of affective relations due to the way the person’s specific affective disposition is captured, harnessed, and thereby modulated in a certain relational context. This duality of contributing to the situation and at the same time being shaped by it is at the heart of the concept of an affective disposition.*” (Mühlhoff 2019b, 119f.)

#### IV. Affektive Resonanz und phänomenologische Beschreibung der *Ki*-Dynamik

Innerhalb der Auseinandersetzung mit dem Affizieren und Affiziert-Werden jedes Individuums auf der Grundlage seiner/ ihrer Dispositionen wird der Resonanzbegriff erschlossen, der ursprünglich in der klassischen Physik die akustische oder mechanische Vibration bedeutet (vgl. Mühlhoff 2019a, 190–199). Dabei bezieht er sich zunächst einmal auf das Phänomen des Planetenoszillierens: Es wird ans Licht gebracht, wie sich das Oszillieren je nach Frequenz eines nahegelegenen, ebenfalls oszillierenden Planeten verändern kann (vgl. ebd., 191). Zwischen den jeweiligen Frequenzen geschehe dabei ein „*coupling*“ (Mühlhoff 2019a, 189), bei dem sowohl Aktivität als auch Passivität zugleich wirken (vgl. ebd., 193). Im Fall einer Störung, wenn etwa ein Komet oder Asteroid in die Konstellation eindringt, werden die vorhandenen Frequenzen von diesem beeinflusst genauso wie die Bewegung des Hinzukommenden gehemmt oder verstärkt wird (vgl. Mühlhoff 2019a, 191).<sup>38</sup> Die Resonanz, die zunächst eine dynamisch wirkende Kraft beschreibt, ergibt so ein Gesamtbild, in dem sich alle Komponenten gegenseitig beeinflussen bzw. energetisch bewirken.<sup>39</sup> Entsprechend lässt sich für diese Dynamik annehmen, dass es sich hierbei immer um das gleichzeitige Geschehen des Affizierens und des Affiziert-Werdens handelt, woraus sich phänomenologisch ein Geschehen charakterisieren lässt, in dem keine einseitige und lineare Kausalität vorliegt (Mühlhoff 2019a, 189). Um das derartig erschlossene Resonanzphänomen noch enger in Bezug zur *Ki*-Dynamik zu setzen, soll nun die phänomenologische Beschreibung von Bin Kimura herangezogen werden, die von dem japanischen Phänomenologen Ichirō Yamaguchi folgendermaßen interpretiert wurde: „Die Begegnung zwischen zwei Menschen bedeutet also das Entstehen einer neuen Atmosphäre, die zwischen ihnen und ihrer Umwelt jeweils von Moment zu Moment dynamisch anhebt.“ (Yamaguchi 1997, 63) Diesen Zusammenhang beschreibt Kimura wie folgt:

„Um vom *Ki* eines anderen Menschen auszusagen, daß es mit dem meinen identisch oder verschieden sei, muß ich nicht nur an meinem eigenen, sondern zugleich auch am *Ki* dieses Anderen unmittelbar Anteil haben.“ (Kimura 1969, 31, zit. n. Yamaguchi 1997, 63)<sup>40</sup>

Der etymologische Sinn des *Ki*-Begriffs, dessen luftartige und verbindende Qualität, wird hier ins Zentrum gerückt. Dadurch, dass die sich begegnenden Personen an einer Situation teilhaben, also dieselbe Luft und eine gemeinsame situative Atmosphäre teilen, ist ein rein persönliches *Ki* nicht mehr ganz auszumachen. In der Suche nach dem rein persönlichen *Ki*

38 Zum Resonanzbegriff siehe auch Cramer 1996, 9, 14, 21; Rosa 2016, 297. Zum Diskurs zum Resonanzbegriff (感應) darf noch keineswegs außer Acht gelassen werden, dass dieser im alten China eine besondere Rolle spielte, da er einhergehend mit der Bildung und Kultivierung der kollektiven musikalischen Tätigkeit für die Tugendbildung als entscheidend betrachtet wurde (vgl. Elberfeld 2017, 275ff.).

39 „1. Resonance is based on a simultaneity of affecting and being affected, which prevents decomposition of the process into chains of unilateral impacts. 2. Resonance is an inherent dynamic of forces and causal couplings, as opposed to an external observation of correlations. 3. Resonance constitutes a dynamic quality that is more than a sum of individual contributions and thus pertains to the whole.“ (Slaby und von Scheve 2019, 4)

40 Kimura führt weiter folgenderweise aus: „Es ist aber nicht so, daß ich in demselben Akt des Anteilhabens mitsammen meinen eigenen gleichzeitig auch den ‚fremden‘ Anteil am *Ki* habe. Im Augenblick dieses Anteil-Habens besteht strenggenommen noch keine Trennung des Ich vom Anderen. Die Trennung des Ich vom Anderen erfolgt erst dann, wenn ich erst von diesem Einssein aus ‚zu mir komme‘, zu mir, der bereits so und so am *Ki* Anteil gehabt hat, der also bereits so und so gestimmt ist. Und ganz gleichzeitig mit diesem ‚Zu-mir-Kommen‘ kommt auch der Andere, der zuvor mit mir in demselben Akt des Anteil-Habens aufgegangen ist, erst zu sich diesmal als jemand, der bereits so und so am *Ki* Anteil gehabt hat und so und so gestimmt ist.“ (Kimura 1969, 31)

ist so bereits die Frage enthalten, in was für einem *Ki* man selbst sowie die Person gegenüber davor gestimmt war und gestimmt ist.<sup>41</sup> Jedes Individuum, das bereits so und so gestimmt war, wird im leiblichen Situiert-Sein in der Gegenwart neu gestimmt und stimmt dabei mit die Situationsstimmung (um), je nach der Gemütsstimmung der Person gegenüber sowie der Ortstimmung, die bereits präsent war. Diese neu entstandene Stimmung *bestimmt* wiederum die Gemütsstimmung der Anderen mit, die die Situationsstimmung ebenso mit*bestimmen*. Wie unterschiedliche Dispositionen unterschiedliche Art und Weisen des Affizierens und des Affiziert-Werdens ermöglichen, wird ebenso im Horizont des *Ki* eine Dynamik sichtbar, nach der sich einzelne Elemente, die eine Situation mit ausmachen, gegenseitig gestalten, sich beeinflussen, sich unterstützen aber auch sich hemmen können.

Das Zusammenspiel der jeweiligen Dispositionen, das sich mitunter in Form von vorreflexiven leiblichen Reaktionen in jeder Sekunde manifestiert, produziert fortlaufend situativ unterschiedliche Atmosphären sowie Stimmungen. Durch die Reaktion auf diese Dynamik bildet sich ebenso das Agieren jedes Individuums – bewusst oder unbewusst. Anzumerken wäre hier, dass das atmosphärisch verstandene *Ki* in der neokonfuzianistischen Tradition mit einem transformierbaren Charakter einhergeht. *Qi* wurde beispielsweise von Menzius (孟子) als etwas „Kultivierbares“ verstanden – nach ihm ist sogar das Universum „das Ergebnis der Kultivierung“ von *Qi* (Ommerborn 1996, 30f.). So muss es jederzeit möglich sein, als „Individuum“ der sich fortlaufend entwickelnden Atmosphäre sowie interaffektiven Dynamik gegenüber bewusst und reflektiert mit zu agieren, gerade dadurch, dass man sich vor Ort in der Atmosphäre verstrickt befindet. Die Möglichkeit dieses Agierens muss – nicht nur im Horizont der Möglichkeit der bewusst vollziehbaren Kultivierung von *Qi*, sondern auch im Horizont der interaffektiven Relationalität, in der von Menschen unbewusst die Atmosphärenschaffung vollzogen wird – zu betrachten sein, wenn auch in Form einer nachträglichen Reflexion. So wie aus dem künstlerischen Bereich Gernot Böhme auf das „Machen“ der Atmosphäre hinweist (Böhme 2017, 39),<sup>42</sup> kann oder muss auch im Zusammenhang mit der Entstehung der Atmosphäre und der Dynamiken in der Interaffektivität genauso die Perspektive des „Machens“ in Betracht gezogen werden. Dabei werden die theoretische und praktische Perspektive miteinander verschmolzen, da eine Beobachtung der Atmosphäre, die nichts anderes ist, als eine Atmosphärenenerfahrung selbst, keineswegs die Art und Weise der Entfaltung der Atmosphärenenerfahrung unberührt lassen kann: Das Wie der Atmosphärenenerfahrung bzw. wie man die Atmosphäre findet, in der man sich gerade befindet, bestimmt die weitere Atmosphärenentfaltung mit, deren Veränderung wiederum die fortgehende, intersubjektiv geteilte Atmosphäre vor Ort mit verändert. So kann jede beobachtende Person die Perspektive des „Produzenten“ inmitten der Atmosphärenenerfahrung selbst gewinnen (Böhme 2017, 25). So ist potentiell jede beteiligte Person in einer Atmosphäre als Produzent dieser zu sehen. Spätestens dann scheint es mir möglich oder sogar unvermeidbar zu werden, die Ästhetik der intersubjektiv geteilten Atmosphärenentstehung und der interaffektiven Dynamik mit der ethischen Frage zu verknüpfen, in was für einer Dynamik und Atmosphäre jedes Individuum gleichberechtigt gefördert werden kann.

---

41 Hierzu kann die Unterscheidung der „*bodily resonance*“, die sich auf der personalen Ebene bereits vollzieht, und „*interbodily resonance*“, die sich zwischenleiblich vollzieht, (vgl. Fuchs 2013, 621ff.) behilflich sein.

42 Böhmes Hinweis auf das „Machen“ der Atmosphäre stammt aus seiner kritischen Ästhetik der Atmosphäre. Hierzu kann die folgende Stelle in seinem Buch *Atmosphäre – Essays zur neuen Ästhetik* erhellend sein: „Der Hinweis auf das weitverbreitete und in vielen Berufen spezifizierte Wissen darum, wie man Atmosphären macht, legt zugleich den Gedanken nahe, daß mit diesem Wissen eine bedeutende Macht gegeben ist. Diese Macht bedient sich weder physischer Gewalt noch befehlender Rede. Sie greift bei der Befindlichkeit des Menschen an, sie wirkt aufs Gemüt, sie manipuliert die Stimmung, sie evoziert die Emotionen. Diese Macht tritt nicht als solche auf, sie greift an beim Unbewußten. Obgleich sie im Bereich des Sinnlichen operiert, ist sie doch unsichtbarer und schwerer faßbar als jede andere Gewalt.“ (Böhme 2017, 39)

Denn die Subjektbildung geht in jedem Moment fort, ganz unabhängig von der Frage, was für existentielle Kapazitäten von Subjekten (*agentive and existential capacities* (Slaby und Mühlhoff 2019, 27)) dabei geformt und gebildet werden. Die oben genannten beiden Fragen, die auch bildungsphilosophisch betrachtet werden können, sind mit der folgenden Tatsache intrinsisch verknüpft: Jegliche Handlung, jegliches Wort, jeglicher Ton und jede kleinste einzelne Bewegung macht die Stimmung und Atmosphäre der gesamten Situation mit aus, die weiter an der Formung und Bildung jedes Individuums auf irgendeine Art und Weise beteiligt sind. So lässt sich in jedem Augenblick die Frage stellen und diese im Auge behalten, wie man gestimmt ist, sich stimmen lässt und die Situation mitstimmt.

## V. Fazit

Aus konkreten sprachlichen Ausdrücken, die sich auf der Ebene des Alltagslebens anhand konkreter menschlicher Erfahrungen kulturell und habituell etabliert haben, kann ein erhellen-der Blick auf Phänomene des Fühlens gewonnen werden. Die Konfrontation mit der Vielfalt der natürlichen Sprache deckt auf, wie die sprachliche Artikulierung von Phänomenen unterschiedliche Blicke ermöglicht, die auch in die Entstehungsweise der Phänomene einen neuen Blick gewähren.

Der *Ki*-Dynamik, mit der von Bin Kimura skizziert wird, wie eine Atmosphäre in einer zwischenmenschlichen Begegnung neu entsteht, kann eine Theoretisierung des Resonanzphänomens im Rahmen der Forschung zur Interaffektivität wie die der *Affective Societies* einen analytischen Blick bieten. Die Annahme der Disposition sowie die Annahme der affektiven Relationalität jedes Individuums legen offen, wie automatisch und vorreflexiv die Entstehung und Schaffung von Atmosphären sowie zwischenmenschlich geteilten Stimmungen zustande kommen kann.

Mit dem *Ki*-Wortfeld kann nicht nur auf das Zwischenhafte des vorreflexiven, leiblichen Wahrnehmungsvollzugs (ausgedrückt z.B. durch *Ki ga suru*) und auf die sich immer transformierende Atmosphäre verwiesen werden, sondern auch auf menschliche Gemütszustände, intentionale Emotionen (z.B. ausgedrückt durch *Kimochi*), Motivationen, Befindlichkeitsmodi, Stimmungen sowie auf die Aufmerksamkeit. So scheinen im Horizont des Wortfelds der vorreflexive Vollzug der Wahrnehmung, der sich beispielsweise im Ausdruck von *Ki ga suru* hervorheben lässt, und die bewusst gewordene (bzw. reflexivere) Dimension des Fühlens (z.B. ausgedrückt durch *Kimochi*)<sup>43</sup> in einem Kontinuum zu stehen.

Bezüglich der Erfahrungsbasis des Fühlens ist das konkrete, leibliche Situiert-Sein des Menschen in der Situation zu pointieren, wodurch – sei es von der Perspektive der interaffektiven Relationalität, sei es von der der *Ki*-Dynamik aus gesehen – erst das Ich sich zu bilden scheint. In der vorliegenden Arbeit wurde anhand eines kulturspezifischen Konzepts (*Ki*) aus dem Japanischen mithilfe einer Theoretisierung der Interaffektivität ein phänomenologischer Blick in die fluide und transformative Interaffektivität gewonnen. Mithilfe des Dispositionsbegriffs aus *Affective Societies* ist es möglich, die jeweils situative Stimmung so zu verstehen, dass sie auf die Disposition jeder an einer Situation beteiligten Person auch im langfristigen Sinne *wirken* kann. Es wurde verdeutlicht, wie ein Phänomen aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden kann – mithilfe der Bezugnahme auf die Phänomenbeschreibungen aus mehreren Sprachen und mehreren Disziplinen. Genauso wie im Horizont des Dispositionsbegriffs das Erleben jeglicher Stimmung insgesamt zu der Transformation der individuellen Dispositionen führen kann, ist jegliche Entstehung der *Ki*-Dynamik sicherlich für die Transformation des

---

43 Dies betrifft beispielsweise ein intentionales Gefühl wie *Kimochi*, aber auch Charakterzüge wie „langatmig-sein“ (*Ki ga nagai*: *Ki* ist lang) oder „kurzatmig-sein“ (*Ki ga mijikai*: *Ki* ist kurz), sowie die Verfassung der Geistigkeit und Aufmerksamkeit wie „zerstreut-sein“ (*Ki ga ōi*: *Ki* ist viel).

Subjekts im langfristigen Sinne entscheidend. Es scheint unbestreitbar, dass wir selbst in jedem Augenblick stetig der Frage ausgesetzt sind, wie nun sowohl mit der situativen Stimmung als auch mit der eigenen Gemütsstimmung umzugehen ist, bzw. auf diese selbst zu wirken und sogar diese selbst zu *schaffen* ist, damit nicht nur das Ich, sondern vielmehr jedes Individuum, das sich in der situativen Stimmung mit befindet, gleichberechtigt seine Subjektbildung und -transformation realisieren kann. Mit dieser Fragestellung bleibt die Phänomenologie nicht mehr „naiv“, sondern beginnt, sich mit ethischen und politischen Fragestellungen auseinanderzusetzen.

## BIBLIOGRAPHIE

- Angehrn, E. 2013. „Körper, Leib, Fleisch – Von den Inkarnationen der Sprache.“ In *Leib und Sprache – zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*, hrsg. v. Emmanuel Alloa, & Miriam Fischer, 27–44. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Austin, J.L. 1961. „A plea for excuses.“ In *Philosophical Papers*, hrsg. v. James O. Urmson, & Geoffrey J. Warnock, 123–152. Oxford: Clarendon Press.
- Böhme, G. 2017. *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. 1980. *Le Sens pratique*. Paris: Les éditions de minuit.
- Cramer, F. 1996. *Symphonie des Lebendigen. Versuch einer allgemeinen Resonanztheorie*. Frankfurt a.M.: Insel-Verlag.
- Elberfeld, R. 2012. *Sprache und Sprachen*. Freiburg/München: Karl Alber.
- . 2017. Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie. Freiburg: Karl Alber.
- Fuchs, T. 2013. „Phenomenology of affectivity.“ In *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, hrsg. v. Bill (K.W.M.) Fulford, Martin Davies, Richard G.T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini, & Tim Thornton, 612–631. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. Verkörperte Emotionen: Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin* 25(1): 13–20.
- Hisayama, Y. 2014. *Erfahrung des ki. Leibessphäre, Atmosphäre, Pansphäre*. Freiburg/München: Karl-Alber.
- Husserl, E. 2002. Husserliana XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, hrsg. v. Sebastian Luft. Dordrecht: Springer.
- Kakiuchi, K. 2015. *Shushigaku nyūmon*. Kyoto: Mineruva shobō.
- Kalmanson, L. 2018. Speculation as transformation in Chinese philosophy. On speculative realism, ‘new’ materialism, and the study of *Li* (理) and *Qi* (氣). *Journal of World Philosophies* 3(1): 17–30.
- Kimura, B. 1969. „Zur Wesensfrage der Schizophrenie im Lichte der japanischen Sprache.“ In *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und Medizinische Anthropologie*. Freiburg: Karl Alber.
- . 1995. *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*. Übers. und hrsg. v. Elmar Weinmayr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kundera, M. 1992. *Das Buch vom Lachen und Vergessen*. Übers. v. Susanna Roth. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Leibniz, G.W. 1996. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Übers. v. Ernst Cassirer. Hamburg: Felix-Meiner.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- . 1964. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard.
- . 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. v. Rudolf Boehm. Berlin: De Gruyter.
- . 1986. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Übers. v. Regula Giuliani, & Bernhard Waldenfels, hrsg. v. Claude Lefort. München: Wilhelm Fink-Verlag.
- Mühlhoff, R. 2019a. „Affective resonance.“ In *Affective societies: Key concepts*, hrsg. v. Jan Slaby, & Christian von Scheve, 189–199. London: Routledge.
- . 2019b. „Affective disposition.“ In *Affective societies: Key concepts*, hrsg. v. Jan Slaby, & Christian von Scheve, 119–130. London: Routledge.
- Nishio, M., Iwabuchi, E., & Mizutani, S. (Hrsg.) 2016. *Iwanami-Kokugo-Daijiten – dai nana han*. Tokyo: Iwanami-Shoten.
- Ommerborn, W. 1996. „Die Einheit der Welt. Die Qi-Theorie des Neo-Konfuzianers Zhang Zai (1020-1077).“ In *Bochumer Studien zur Philosophie Bd. 23*, hrsg. v. Kurt Flasch, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, & Olaf Pluta. Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner.

- Onozawa, S., Fukunaga, M., & Yamanoi, Y. 1978/1991. *Ki no shisō*. Tokyo: Tokyodaigaku-Shuppansha.
- Rosa, H. 2016. Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.
- Schmitz, H. 2011. *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Shinmura, I. (Hrsg.) 2020. *Iwanami-Kōjien*. Tokyo: Iwanami-Shoten.
- Slaby, J., & Mühlhoff, R. 2019. „Affect.“ In *Affective societies: Key concepts*, hrsg. v. Jan Slaby, & Christian von Scheve, 27–41. London: Routledge.
- Slaby, J., & von Scheve, C. 2019. „Introduction.“ In *Affective societies. Key concepts*, hrsg. v. Jan Slaby, & Christian von Scheve, 1–24. London: Routledge.
- Stalfort, J. 2013. Die Erfindung der Gefühle. Eine Studie über den historischen Wandel menschlicher Emotionalität (1750 – 1850). Bielefeld: Transcript.
- Tawada, Y. 2013. „Leere Flaschen.“ In *Übersetzungen*, 53–57. Tübingen: Verlag Claudia Gehrke.
- Wierzbicka, A. 1999. *Emotions across Languages and Cultures – Diversity and Universals*. Cambridge, Paris, Melbourne: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. 2015. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Yamaguchi, I. 1997. *Ki als Leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*. München: Wilhelm-Fink.
- Yamamoto, S. 1983. *Kūki no kenkyū*. Tokyo: Bunshun-bunko.

# Deontological Feelings as Normative Affective Backgrounds: The Case of Profound Boredom

HENNING NÖRENBERG

**ABSTRACT** · In this paper, I suggest that our normative background orientations, against the backdrop of which something emerges as a compelling reason, an obligation, etc., also have an irreducible bodily-affective dimension. This dimension is conceptualized in terms of deontological feelings as fundamental bodily attunements which sensitize us to various forms of deontic power. These ideas are elucidated by referring to a peculiar deontological shift that accompanies the fundamental attunement of profound boredom. I argue that this deontological shift implies that usual values lose their bindingness, making a difference is highly valued and rigidity is regarded as the main ground of authority.

**KEYWORDS** · phenomenology; embodied cognition; existential feelings; deontic power; boredom

A vast range of phenomena, such as cultural conflict, echo chambers, or increasing political divides in Western societies, point to the fact that practical reasoning can only function where there is a shared normative background. Only against such a background, can something emerge as a compelling reason, as fair, as demanding my or our respect, as my or our obligation or right. In part, the background in question can be elucidated by pointing out particular norms that, at least in principle, can be stated in propositional form, e.g. ideals, values, projects, formal conditions regarding non-contradiction, etc. While valuable work has been done in that respect (e.g. Habermas 1984, Bourdieu 1990, Lakoff 1996, Searle 2010), I wish to highlight yet another dimension of our normative background. This dimension cannot be exhausted in terms of propositional content, but consists in a pre-intentional, bodily-affective orientation toward the world. For reasons explained below, I shall term such normative affective backgrounds as ‘deontological feelings’.

The notion of deontological feeling draws upon the following idea found in many current accounts of embodied cognition: There is a constitutive link between the bodily condition of the cognizer and the practical significance with which the cognizer’s world is imbued. While this idea is often spelled out in terms of a kinaesthetic sense of instrumental possibilities (“I/you/them can/cannot  $\varphi$ ”), I wish to investigate bodily background orientations as disposing the subject to recognize (or fail to recognize) specific instances of non-instrumental possibilities, i.e. deontic powers or demands (“I/you/them ought/ought not to  $\varphi$ ”). In other words, is there a bodily orientation towards the world predisposing you, for instance, to refrain from taking the initiative in particular situations, not only because you have the sense that you *cannot* do it, but rather because you *ought not* to do it? Or is there a significant correlation between one’s bodily background orientation and the kind of norms one accepts as obligatory or the kind of persons one accepts as authority?

I suggest addressing these and many more questions under the label ‘deontological feeling’. This notion intends bodily orientations having a phenomenology similar to that of attunements, existential feelings, moods, or atmospheric sense. The general idea is that such bodily orientations are an irreducible dimension of our normative background in that they are involved in conditioning *what* one recognizes as deontic power, *how* one adjudicates between conflicting deontic powers, the *temporal* horizon of what one feels responsible for, etc.

How can these claims be accounted for? Giving a phenomenological account of deontological feelings is quite a difficult task. Since they, by definition, are part of one or more persons’



affective background, deontological feelings are less easy to pin down than, say, momentary surges of anger or joy. Therefore, experiences of difference are the most common way in which we can become explicitly aware of deontological feelings, occurring, for instance, when we find something problematic about them or when our sense of justice is critically challenged or they are challenged by another normative background, etc.

One such problematic form of deontological feeling is implied in a fundamental attunement to the world that Heidegger (1995) and many others have addressed as a profound kind of boredom. In this paper, I will conceive of profound boredom as a bodily background orientation in the context of which usual values lose their deontic power, where making a difference is highly valued and rigidity is the main source of authority. Thereby, I hope to give a first indication of how deontological feelings are supposed to function in our normative background orientations.

In order to prepare my interpretation of “profound boredom” as a form of deontological feeling, I will introduce two key notions: (i) recognizing deontic power and (ii) bodily background orientations.

## I. Deontic power and bodily background orientations

Why should there be a pre-intentional, bodily-affective orientation toward the world involved in any interesting sense when something emerges as a compelling reason or as my obligation or right? Many will find a claim amounting to this strange, for recognizing reasons or obligations seems to be a matter of higher levels of cognition, involving linguistic representations and abstract concepts.

Searle, for instance, has argued that obligations and rights – “deontic powers”, as he calls them – have the logical structure of declarative speech acts and motivate the agent in a way that is different to immediate inclinations or impulses, in so far as they provide the agent with a desire-independent reason for action (see Searle 2010, 81, 127 f.). More precisely, deontic powers come with particular “status functions” ascribed to a person or an object:

So what we think of as private property, for example, involves a standing speech act. It is a kind of permanent speech act affixed to an object. It says that the owner of this object has certain rights and duties, and other people, not owners of this object, do not have those rights and duties. Think of money as a kind of standing permanent speech act. (Searle 2010, 86)

That is, by way of such declarations ‘affixed’ to the relevant objects, there is something implicated in the proposition “I promise to  $\varphi$ ” that obliges me to  $\varphi$ , something implicated in the value of five dollars that entitles me to exchange that piece of paper for, say, a latte macchiato, or something implicated in this five-dollar bill’s counting as my property that prohibits you from simply taking it from me. In other words, a sophisticated nexus of linguistic representations needs to be in place for an agent to recognize a particular obligation such as respecting another person’s property.

However, many accounts, including Searle’s, acknowledge that deontic powers are recognized relative to a background which is, in part, structured by elements pertaining to an individual’s bodily orientation, such as motor capacities, modes of sensibility, or sensorimotor experience (see Bourdieu 1990; Lakoff 1996; Schatzki 2003; Searle 2010). Yet, as these accounts predominantly focus on elements like tacit assumptions, collective practices, preferences, symbols, narratives, etc., they do not fully explore the bodily-affective dimension involved in the agent’s recognition of deontic power.

The idea that affective background orientations are involved in a person’s disposition to relate or fail to relate to a particular conceptual nexus has also been put forward in some pragmatist and phenomenological accounts. Think of James’ argument about temper and its influence on philosophical thought: Given a rather “tender-minded” background orientation

towards the world, you are more likely to agree with idealistic and optimistic theories, whereas the “hard-minded” may find a materialistic and pessimistic view more persuasive (James 1907, 3 ff.). A similar influence is acknowledged by Heidegger when he presents a peculiar “home-sickness” as the fundamental attunement of philosophizing in which we who philosophize are “driven” to “being as a whole” (Heidegger 1995, 5 ff.). According to Heidegger, the proper meaning of metaphysical concepts such as “world”, “finitude” and “individuation” can only be grasped and adequately used by those who philosophize in and out of that peculiar attunement. Furthermore, Dewey argues that any existential proposition such as, for instance, “the native American was stoical” or “the stone is shaly” ultimately refers to what he calls a particular pervasive quality against the backdrop of which alone single objects and their attributes such as “native American”, “stone”, “stoical” or “shaly” can make sense (Dewey 1931, 94 f., 97 f.). Such pervasive qualities are supposed to be “felt rather than thought” (ibid., 99). A pervasive quality constitutes the scope and context – the “situation” – by the implicit cues of which any thought, insofar as it is methodic and distinct from the loose association of ideas, is oriented or even guided (“controlled” (ibid., 96 f.)).

Another, more recent framework is Ratcliffe’s notion of existential feelings as specific ways of finding oneself in the world (Ratcliffe 2008, 2, 38 ff.). On the basis of phenomenological and pragmatist insights, Ratcliffe argues that an existential feeling provides the subject with, what he calls, a pre-intentional background orientation towards the world. Against the backdrop of specific existential feelings, particular intentional acts are supposed to receive – or lose – their intelligibility. Alongside many other examples, Ratcliffe describes a radical form of hope that, unlike less radical instances of hope, cannot be interpreted as an intentional state of the form “I/we hope that *p*”, even if one assumes a very general propositional content, such as “good will ultimately come of this” (2013, 603). Ratcliffe argues that the feeling of radical hope can be explicated in terms of various propositions (“life will go on”, “the world is ultimately good”, etc.). He claims that the content that those propositions aim to capture is different in form compared to the content of typical intentional states such as “I/we hope that *p*”. With regard to the latter, it seems much easier to assume a single, core propositional content. Ratcliffe argues that if the pre-intentional orientation provided by radical hope was somehow lost, a person could not adopt the more specific attitude of hoping for anything in particular.

Furthermore, according to Ratcliffe, existential feelings should be conceived of as bodily felt orientations towards the world. That is, these feelings provide a background sense of the surrounding world in terms of the experience of there being certain kinaesthetic possibilities, non-conceptual, habitual bodily expectations, felt tensions, possibilities of bodily interaction, etc. that make up a complex structure of soliciting affordances: While particular things “appear to us as inviting, valuable, fascinating, threatening, dull, repulsive, proper, improper, comforting, terrifying, and so on” (Ratcliffe 2009, 350; see also Dreyfus and Kelly 2007; Withagen et al. 2012), even the world itself as a whole may, in terms of structures of kinaesthetic possibilities, tensions, etc., appear as “familiar”, “homely”, “cosy”, “suffocating”, “overwhelming”, “distant”, “strange” or as something from which one feels detached (see Ratcliffe 2008, 135 f.). And, according to James, Heidegger, Dewey, Ratcliffe and many others, it is also in terms of such affective background orientations that philosophizing, hoping, or accepting a reason other than one’s immediate inclination can function.

Following this line of thought, I suggest that bodily background orientations may also have a deontological dimension. That is, they are not only involved in the agent’s sense of what they *can* or cannot do or what can or cannot happen to them, but also in their understanding of what they *ought* or ought not to do. In order to flesh out this idea, let me begin by briefly showing that the recognition of deontic power is not only a matter of assigning status functions, but also one of feeling a demand (see Mandelbaum 1955; Levinas 1979; Løgstrup 1997; Horgan and Timmons 2010; Kriegel 2008).

A person may understand in the abstract that they should keep their promise when the time has come or refrain from climbing over their neighbours’ fence, but yet fail to recognize this as their obligation in any stricter sense. Essential to recognizing deontic power is the af-

fective and therefore bodily dimension of *feeling* a certain demand to keep the promise, etc. According to Horgan and Timmons, the experience of a felt demand includes the following elements:

- (i) a feeling of pressure, (ii) a sense of a vector-like force which is directed toward oneself and has an ‘external’ origin, and (iii) a motivational pull toward either performing or not performing the action being contemplated. (Horgan and Timmons 2010, 120; cf. Mandelbaum 1955, 54 ff.)

This description suggests that the demand in question is felt in a manner similar to rather instrumental solicitations such as a chair that invites sitting on or a painting prompting the beholder to step back in order to get a better view on it (see Dreyfus and Kelly 2007, 52). The specific character of felt demands, however, by which they are distinct from solicitations of the kind just mentioned, involves a felt evaluation of the situation as coming with ethically relevant reactive attitudes, for instance, actual shame-like feelings or their affective anticipation. Arguably, it is this felt evaluation that constitutes the particular sense of “oughtness” in terms of which the action demanded is apprehended. Given a sufficiently broad sense of “soliciting affordances” (see Dreyfus and Kelly 2007), while at the same time strictly avoiding blurring the difference between felt demands and instrumental possibilities, one can say that felt demands are an integral part of the affordance structure in most of the situations we find ourselves in (see Nörenberg 2020).

If the view just sketched is correct, it can help elucidate the deontological dimension of fundamental bodily attunements to the world. As we have seen, there are good reasons to maintain that such attunements shape our sense of practical significance. Now, given the close kinship between felt demands and soliciting affordances, our recognition of deontic power may at least in part be shaped in terms of our fundamental bodily attunements in a similar way. For instance, what Young (1980) and others describe as a particular habituated feminine bodily background orientation could be correlated more thoroughly with the way in which some women not only feel less *able*, but also less *entitled* to take up space in their overall engagement with the world. In a similar vein, the attunement of profound boredom may prevent persons from taking any sincere interest in most of the things they encounter (see Heidegger 1995, 138 f.; Ratcliffe 2009, 358 f.; Slaby 2010). It may arguably even affect their sensitivity to deontic power so that, for instance, sheer rigorousness is the only thing that would strike them as legitimate authority. Both cases seem to suggest that the sensitivity to certain forms of deontic power can be conceptualized alongside existential feelings as ways of being sensitive to certain forms of instrumental possibilities; hence the term “deontological feeling”.<sup>1</sup> Due to space, it is only the latter case, the case of profound boredom, that I will examine more thoroughly here.

## II. A brief account of profound boredom

The term “profound boredom” was coined by Heidegger (1995). The intended phenomenon, however, has been described by many researchers in philosophy, psychology, sociology, or political science before and after him under various names (see Simmel 1997; Cushman 1990; Aho 2007; Dalle Pezze and Salzani 2009; Ratcliffe 2009; Slaby 2010; 2017; Kustermans and Ringmar 2011; Gardiner 2012). Given the rich literature on this topic, profound boredom can be regarded as a quite well studied phenomenon.

---

<sup>1</sup> This account of deontological feelings differs from the one referred to and criticized by Kleingeld (2014, 152 ff.). In her critique of Greene’s (2007) position, Kleingeld characterizes deontological feelings as strong emotional reactions to a given moral problem that needed to be augmented by way of confabulation or could be contrasted with cool consequentialist reasoning.

Profound boredom is often presented as a prevalent emotional alienation from the world and is regarded as inherent to the conditions of modern life, especially with regard to a pervasive sense of meaninglessness in connection with the temporality of accelerated life: In the course of the nineteenth and twentieth century, massive social and economic changes took place within the lifespan of the individuals affected by those changes. Among them are, for instance, dislocation because of urbanization, a spread of Enlightenment's scepticism towards traditional values (the "death of God" according to Nietzsche 1974, § 125) and a constant acceleration of the lived environment in terms of living by the clock, reduction of distances (railways, motorcars, telegraphs, and, later, digitalization), increased mobility, etc. (see Aho 2007; Kustermans and Ringmar 2011, 1781 f.; Rosa 2013, 122–143). Such socio-economic changes are supposed to condition a particularly modern sense of meaningless and restlessness which is, as we shall see, one of the most relevant traits of profound boredom.

Boredom, in the sense intended here, is related to other fundamental attunements such as *acedia*, *ennui*, or despair (see Ratcliffe 2009; Schmitz 2014, 107 f.). Some authors have described relevant aspects of the phenomenon in question, namely a specific lack of concern for the world as well as for oneself, under topics such as "selflessness" (Arendt 1962, 315) or "alienated subjectivity" (Großheim 2002, 28 ff., 154 ff.). Profound boredom is not that kind of conspicuous feeling towards a specific object we have time and again when, for instance, hearing a tedious lecture or participating in a pointless meeting. It is rather a background orientation toward the world as a whole, which has – as I will now commence to show – an irreducible bodily dimension.

In the following, I will describe the orientation of profound boredom mainly in terms of its bodily dimension, thereby leaving to the side other dimensions including historical, social, economic, or political factors in the stricter sense. I begin by sketching boredom as a bodily background orientation in terms of three aspects, which are integral parts of a synthetic whole, rather than aggregated isolated units:

1. *Radical unrest*: Being a background orientation, profound boredom is often concealed from the so-oriented person's view precisely by virtue of that person's restless activity which characterizes their life-style as a whole. The restless activity in question is grounded in what one might call a tendency of "not-being-able-to-bear the stillness" (Heidegger 1999, 84; see Aho 2007, 28), a radical form of unrest, and it has the function of passing the time: glancing at one's watch, checking emails, moving fast from one point to the other, becoming impatient if someone else takes too long to make a point or if oneself has to wait without having something to occupy oneself with (Aho 2007, 29 f.; see Levine 1997). In this sense, profound boredom has been called a "time pathology" (Aho 2007, 30; Ulmer and Schwartzburd 1996, 331). The relevant person's temporal horizon – not so much in the sense of a condition for perceiving a temporally extended object (see Husserl 1966, 108, 114; Zahavi 2010, 322 f., 327), but rather as the "stretch of time attended with heed and care beyond the immediate present" (Großheim 2012, 22) – is comparatively narrow: "the symptom of acceleration", and profound boredom as its corresponding affective background orientation, "reveals a self that is fragmented and disjointed to the extent that it is pulled apart by competing commitments and investments that are always, for some reason, urgent" (Aho 2007, 29). In this regard, the accelerated and simultaneously bored self resembles Oakeshott's rationalist whose "conduct of affairs [...] is a matter of solving problems" and whose world presents itself as a never-ending "succession of crises" (Oakeshott 1947, 2).
2. *Sense of decreased self-efficacy*: Being oriented toward the world in terms of profound boredom entails that the things and persons we encounter in the world "offer us no further possibility of acting and no further possibility of doing anything" (Heidegger 1995, 139). One's own agency in the context of such things and persons is, at least unthematically, perceived as meaningless (Kustermans

and Ringmar 2011); the extent to which one experiences oneself as self-efficacious is rather limited (Rosa 2016, 273). This may appear somewhat paradoxical as the most conspicuous aspect of profound boredom seems to consist in that restless activity just described. However, both restless activity and the sense that things offer no further possibility of acting are part of a more complex phenomenon. Immersing oneself in activity and occupying oneself with all sorts of things can be interpreted as a rather superficial attempt of compensating the decreased self-efficacy of which one is unthematically aware in one's restless activity. Moreover, unrest and lack of self-efficacy might even mutually affect one another. In this perspective, restless activity would not merely be a response to the sense of decreased self-efficacy. It would also intensify that sense by increasing the felt effort without resulting in the sense of 'getting somewhere'.

3. *Muteness of the world*: According to many accounts, the sense of self-efficacy goes with the sense of belonging to a meaningful world; that is, if the former corrodes, the latter will be diminished as well (see Ratcliffe 2008, 134 f.; 2009, 369; Rosa 2016, 275 f.). One's habitual, pre-reflective bodily expectations of possibilities for meaningful resonance with the things encountered are constantly disappointed, one's bodily sedimented ways of relating to, engaging with, or "living into" the world come to nothing. As already suggested in the context of the previous point, neither one's vitality nor the tendency to concern oneself with parts of the world is entirely absent, yet there is no toehold for them (see Schmitz 2014, 107). Such constant coming to nothing of one's bodily expectations of resonance is involved in the way in which the world appears in terms of a pervasive evaluative quality or atmosphere. Everything is, as it were, "behind glass" (Schmitz 2014, 107), the world is "mute" (Rosa 2016, 306), devoid of meaning. In a certain sense, nothing really matters to one, not even oneself (Heidegger 1995, 134 ff.). Below the surface of passing time, the things and persons in the surrounding world appear in oppressive indifference (see Heidegger 1995, 137 ff.).

These three aspects are interrelated with one another: On the one hand, where one's vital care is given no toehold, it turns into directionless disquiet (Schmitz 2014, 107 f.) and meaningless agency. On the other hand, the acceleration of modern life seems to accentuate oppressive indifference in as much as it "makes it increasingly difficult for us to distinguish which choices and commitments actually matter to us in our lives" so that everything seems "equally important because nothing stands out" (Aho 2007, 32 f.).

### III. The deontological shift in profound boredom

Now, in what way is profound boredom supposed to implicate a specific normative background? How sensitive to deontic power is a profoundly bored person likely to be, if the preceding descriptions of the phenomenon are on the right track?

In her book *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt offers valuable descriptions of the shift in the normative background implicated in what she calls the "atmosphere" of a pre-totalitarian society (Arendt 1962, 268, 315) – the felt quality of the situation of that time, if you like. I suggest that some of these descriptions can also be used in order to elucidate the deontological shift that comes with profound boredom. For instance, Arendt correlates a pervasive impairment of one's sense of belonging to a meaningful communal world similar to the one described in the previous section with the loss of one's "measured insight into the interdependence of [...] the accidental and the necessary" and, in turn, with one's openness to totalitarian ideas and norms (Arendt 1962, 352). I think, profound boredom as a bodily background orientation involves a deontological shift that is problematic in a very similar manner.

In this perspective, the most conspicuous fact is this: The recognition of a variety of deontic powers, which in many other contexts seems to be unproblematic, is far from self-evident under the condition of profound boredom. This has to do with the fact that, in many everyday scenarios, the disquiet of boredom is concealed by immersing oneself in practical routines that have also lost any deeper significance, say, doing one's job, distracting oneself, etc. In the light of such routines, the things and persons in the surrounding world do not straightforwardly appear in terms of sheer indifference, but also more and more as something to be manipulated and consumed as well as something exchangeable: The profoundly bored self "seeks the experience of being continually filled up by consuming goods, calories, experiences, politicians, romantic partners, and empathic therapists in an attempt to combat the growing alienation and fragmentation of its era" (Cushman 1990, 601), where most or all of these experiences are "quickly obsolete" (*ibid.*). Increasingly, the world presents itself "solely as a vast storehouse of objects to be manipulated, consumed, and quantified" (Aho 2007, 27).

Insofar as profound boredom implies such a "storehouse" orientation towards the world, deontic powers in the usual sense are largely eroded and manners degenerate to merely external conventions indistinguishable from rules of purely instrumental prudence (see Searle 2010, 142). This is the case, for instance, when the only intelligible consideration regarding fulfilling one's promise amounts to calculating one's advantages in the "storehouse" (e.g. possibilities for consumption and distraction), whereas any "affective anticipation" of shame-like feelings such as a sense of shrinking back from breaking the promise (see Nörenberg 2020, 200 ff.) is absent. A person, then, may understand in an abstract way that one should keep one's promise or tell the truth (e.g. for not doing so might have disadvantageous consequences, it might even hurt other people, etc.), and yet fail to *feel* a proper demand to do it. In the perspective of that "storehouse" orientation, deontology is more or less reduced to prudence; any norm has a rather hypothetical character, depending on the desires of the profoundly bored individual. What is more, given the narrowed temporal horizon of profound boredom, the desires in question tend to be structured in terms of what appears to be urgent now and obsolete later on.

However, the "storehouse" orientation and its implications do not give us the entire picture. Boredom is not only a problematic case of deontological feeling because the affected individuals seem insensitive to rather usual forms of deontic power. Many accounts of profound boredom explicitly or implicitly state that actual or affectively anticipated shame-like feelings are not entirely cancelled, but provided with other 'targets', as it were. The bored individual longs to commit itself to a specific form of deontic power – a form that fits better with that individual's attunement to the world. Jaspers, for instance, by and large intending the same phenomenon that Heidegger calls "profound boredom", notices that the bored individual seeks to fill an underlying "emptiness" by an "almost passionate urge for authority" (Jaspers 1931, 189; my transl.).

However, whereas Jaspers maintains the therapist's professional distance to what he nevertheless empathically diagnoses, Heidegger does not restrict himself to only *describing* profound boredom as the spiritual situation of his time. He also *normatively affirms* and subsequently radicalizes the evaluative perspective inherent to profound boredom. Thus, in my view, Heidegger seeks to invoke particular forms of deontic power when he calls his audience to an "urgent quest" for "what is *singularly* binding for us" (1995, 77), an "essential oppressiveness" (163), the demand for "essential action" (153), the demand to "overreach ourselves" in the "danger-zone of Dasein" to which man must "resolutely open himself again" (165). What is this supposed to mean?

Commenting on these and other passages, Franzen has pointed out a "longing for hardship and heaviness", in other words a longing for a motivational rigorousness, that predisposes Heidegger to his subsequent engagement in National Socialism (see Franzen 1988, 83 ff.). Arguably, that longing for rigorousness is not only characteristic of Heidegger alone and it also has a compensatory function (see Großheim 2002 and Kustermans and Ringmar 2011 for further analyses). One aspect of this is that the evocation of "overreaching oneself", "essential action" and "oppressiveness" seems to compensate for the felt indifference to the world: Rather

than further seeking distraction in quickly obsolete things, the individual is consciously or unwittingly interested in *making* – or at least *witnessing* – a *difference* great enough in order to restore (at least some) resonance with the world. In this context, making such a difference shows appreciated value.

It is striking that, at least according to the self-understanding of profoundly bored individuals, only experiences of a specific type are suitable to make a great enough difference. When Arendt attempts to reconstruct the evaluative perspective implicated in the very same spiritual situation of the time intended by Heidegger and Jaspers, for illustration she quotes the words of a student in the time of the First World War: “[W]hat counts is always the readiness to make a sacrifice, not the object for which the sacrifice is made” (see Arendt 1962, 328). Howard (2001, 112) notes that “[m]ilitant nationalist movements or conspiratorial radical ones provide excellent outlets for boredom”, and Kustermans and Ringmar’s essay “Modernity, boredom, and war” (2011), which has a broader socio-historical focus than Arendt’s and Jaspers’ analyses, presents a similar point: Apparently, only pain, the hard and heavy, the violent disaster, can do the job, whereas other stirrings such as indignation or pleasure seem to lack the power to make the sort of difference needed to re-establish resonance with the world (see also Großheim 2002, 355).

From the viewpoint of the phenomenology of the body, this finding can be accounted for as follows: Bodily felt pain is one of the few things that is “essentially oppressive”, and “essential oppressiveness” seems to be the sole source of a meaningful difference in an otherwise tedious everyday world for at least two reasons: First, it gives evidence of a reality that resists manipulation to a large extent (Großheim 2002, 355). Second, only wrestling with the hard and heavy is what the profoundly bored individual expects to increase their sense of self-efficacy (see Großheim 2002, 390 f.; Kustermans and Ringmar 2011, 1782 ff.).

Against this backdrop, we can explicate a shift in *what* one recognizes as having the authority to make a demand on oneself. This shift comes with the longing for the hard and heavy. Where the “usual” deontic powers, such as the felt obligation to respect another person’s property, that orient the everyday world erode, the authority to make a demand is increasingly marked by atmospheric qualities such as severity, rigidity, tremendousness, powerfulness.<sup>2</sup> In Heidegger’s terminology, only this form of authority actually proves to be “singularly binding for us”. In other words, this is the only way in which the bored, desensitized individual is able to feel a demand at all.

Moreover, inasmuch as one’s sense of being cut off from a meaningful world also concerns the relations to other people and thus includes a tangible loss of possibilities of social interaction, one’s sense of belonging to a communal world defined by commitment to others of one’s ilk, common interests and manageable political goals is likely to corrode (see Arendt 1962, 311, 312, 315). Such corrosion may also predispose one to cherish imaginations of a “perfect” community and corresponding ideologies (see Gaffney 2016, 10 f.). Thus, a loss of one’s sense of belonging as a bodily background orientation may also be part of the appreciation of the rigorous in a similar manner as described by Arendt:

What convinces masses [i.e. individuals having lost a background sense of belonging to the common world – H.N.] are not facts, and not even invented facts, but only the consistency of the system of which they are presumably part. [...] Before the alternative of facing the anarchic growth

---

2 To give an admittedly extreme example, the authority of totalitarian leaders that allows them to commit their followers to the most arbitrary forms of what they recognize as deontic power can – at least in part – be accounted for in terms of the effect of the atmospheric quality in question of rigidity and rigorousness on individuals longing for the hard and heavy. Given an audience that has the sort of background orientation I am attempting to explicate here, Arendt argues that “someone who not only holds opinions but also presents them in a tone of unshakable conviction will not so easily forfeit his prestige, no matter how many times he has been demonstrably wrong” (1962, 305).

and total arbitrariness of decay or bowing down before the most rigid, fantastically fictitious consistency of an ideology, the masses probably will always choose the latter and be ready to pay for it with individual sacrifices – and this not because they are stupid or wicked, but because in the general disaster this escape grants them a minimum of self-respect. (Arendt 1962, 352)

To summarize, the deontological shift that comes with profound boredom implies the following aspects: an impaired recognition of usual deontic powers, the shrunk temporal horizon of accelerated life, the longing for the hard and heavy, the commitment to rigid authority and the imagination of perfect community.

A recent example in which all these aspects come together is the well documented case of Alex, a young American woman, who was step-by-step indoctrinated by an ISIS recruiter.<sup>3</sup> When she felt her life to be nothing but a “blurred series of babysitting shifts and lonely week-ends roaming the mall” and she had “already been drawn to the idea of living a faith more fully”, she got “riveted” by a CNN clip of ISIS combatants beheading a journalist (Callimachi 2015). Alex’s longing for the hard and heavy, her fascination for the violence she saw in that clip, seems to have motivated her to find a legitimation for such executions: “‘I was looking for people who agreed with what they were doing, so that I could understand why they were doing it,’ she said” (ibid.). Soon she had extended online conversations with an ISIS recruiter who would answer all her questions immediately: “If before she waited hours to hear back from friends, now her iPhone was vibrating all day” (ibid.). Alex’s accelerated online communication became a touchstone which also implied a deontological shift: Even though she felt distressed and isolated because she had to keep those conversations secret from her family and even though she had come to feel that she could not trust her new friends, lying to her family about her plans of travelling to Syria and her imagined role in the Islamic State seemed less problematic than disentangling herself from those friends. “She felt as if she finally had something to do” (ibid.).

#### IV. Concluding remarks

I have suggested that our normative background orientations against the backdrop of which something emerges as a compelling reason, an obligation, etc. also have an irreducible bodily-affective dimension. Adapting Ratcliffe’s notion of existential feelings and the way in which such feelings are correlated with our bodily sensitivity to *instrumental* possibilities, we may speak of *deontological feelings* as bodily background orientations toward the world in terms of which we are sensitive to various forms of deontic power.

In order to explore the category of deontological feelings, I have argued that the recognition of deontic power entails feeling a relevant demand to act in a particular way. Felt demands are closely related, though irreducible to soliciting affordances such as experientially salient instrumental possibilities such as sitting on that chair, of which we have a kinaesthetic sense. Thus, if there is a correlation between bodily background orientations and instrumental possibilities, the question, whether a similar correlation can be established between bodily background orientations and felt demands as the bodily-affective dimension of recognizing deontic power, is a legitimate one.

The deontological shift that comes with profound boredom results in the individual recognizing possibilities of action as obligatory, binding, etc. (that is as asserting themselves on the individual in terms of felt demands), only if these possibilities involve a sense of the rigid or the hard and heavy. If this account is by and large correct, it can help elucidate how deontological feelings are supposed to function in general. It indicates *ex negativo* what needs to be in place

---

<sup>3</sup> See Callimachi (2015). Boredom as a significant motive for Islamic jihad is, among many others, also pointed out by Venhaus (2010, 10 ff.) and Kustermans and Ringmar (2011, 1789).



whenever we actually recognize deontic powers in terms of felt demands: a subtle “sense of appropriateness” (Landweer 2011), a sense not only of how things are in the world, but also of how they ought to be.

I am aware that a satisfactory account of deontological feelings requires more fine-tuning. For instance, much more would have to be said about the deontological shift coming with profound boredom: To what extent is the recognition of authority in terms of rigidity embedded in a structure of reactive attitudes and what would this structure look like? To what extent is the temporal horizon of what one feels responsible for altered by the deontological shift and what does that tell us about the function of horizons of responsibility in general? Or, given that deontological feelings constitute a specific type of bodily background orientations, can they be shared in any stricter sense or does “shared” in this context only mean “a dominant feature within a given population”? These and many other questions will hopefully be answered by future research.

## BIBLIOGRAPHY

- Aho, K. 2007. Acceleration and time pathologies: The critique of psychology in Heidegger's Beiträge. *Time & Society* 16(1): 25–42.
- Arendt, H. 1962. *The origins of totalitarianism*. Cleveland/New York: Meridian.
- Bourdieu, P. 1990. *The logic of practice*. Stanford: University Press.
- Callimachi, R. 2015. “ISIS and the Lonely Young American.” [Web-Page] *New York Times*, accessed September 21<sup>st</sup>, 2018. <https://www.nytimes.com/2015/06/28/world/americas/isis-online-recruiting-american.html>.
- Cushman, P. 1990. Why the self is empty: Toward a historically situated psychology. *American Psychologist* 45(5): 599–611.
- Dalle Pezze, B., & Salzani, C. (eds.) 2009. *Essays on boredom and modernity*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Dewey, J. 1931. *Philosophy and civilization*. New York/London: G. P. Putnam's Sons.
- Dreyfus, H., & Kelly, S.D. 2007. Heterophenomenology: Heavy-handed and sleight-of-hand. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6: 45–55.
- Franzen, W. 1988. “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere: Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung ‘Die Grundbegriffe der Metaphysik’ von 1929/30.” In *Heidegger und die praktische Philosophie*, ed. by Annemarie Gethmann-Siefert, & Otto Pöggeler, 78–92. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gaffney, J. 2016. Another origin of totalitarianism: Arendt on the loneliness of liberal citizens. *Journal of the British Society for Phenomenology* 47(1): 1–17.
- Gardiner, M.E. 2012. Henri Lefebvre and the ‘sociology of boredom’. *Theory, Culture & Society* 29(2): 37–62.
- Greene, J.D. 2007. “The secret joke of Kant's soul.” In *Moral psychology, vol. 3. The neuroscience of morality: Emotion, brain disorders, and development*, ed. by Walter Sinnott-Armstrong, 35–79. Cambridge, MA: MIT Press.
- Großheim, M. 2002. *Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2012. *Zeithorizont Zwischen Gegenwartsvergessenheit und langfristiger Orientierung*. Freiburg: Alber.
- Habermas, J. 1984. *The theory of communicative action, Vol. 1*. Boston: Beacon Press.
- Heidegger, M. 1995. *The fundamental concepts of metaphysics. world, finitude, solitude*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- . 1999. *Contributions to philosophy (from enowning)*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Horgan, T., & Timmons, M. 2010. “Mandelbaum on moral phenomenology and moral realism.” In *Maurice Mandelbaum and American Critical Realism*, ed. by Ian F. Versteegen, 105–126. London/New York: Routledge.
- Howard, M. 2001. *The invention of peace. Reflections on war and international order*. London: Taylor & Francis.
- Husserl, E. 1966. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, ed. by Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- James, W. 1907. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*. London/New York: Longmans, Green & Co.
- Jaspers, K. 1931. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter.
- Kleingeld, P. 2014. "Debunking confabulation: Emotions and the significance of empirical psychology for Kantian ethics." In *Kant on emotion and value*, ed. by Alix Cohen, 146–165. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Kriegel, U. 2008. Moral phenomenology: Foundational issues. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7(1): 1–19.
- Kustermans, J., & Ringmar, E. 2011. Modernity, boredom, and war: A suggestive essay. *Review of International Studies* 37: 1775–1792.
- Lakoff, G. 1996. *Moral politics. What conservatives know that liberals don't*. Chicago: University of Chicago Press.
- Landweer, H. 2011. "Der Sinn für Angemessenheit als Quelle von Normativität in Ethik und Ästhetik." In *Gefühle als Atmosphären: Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, ed. by Kerstin Andermann, & Undine Eberlein, 57–78. Berlin: Akademie Verlag.
- Levinas, E. 1979. *Totality and infinity. An essay on exteriority*. Den Haag/Boston/London: Martinus Nijhoff.
- Levine, R. 1997. *A geography of time*. New York: Basic Books.
- Løgstrup, K.E. 1997. *The ethical demand*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mandelbaum, M. 1955. *The phenomenology of moral experience*. Glencoe: The Free Press.
- Nietzsche, F. 1974. *The gay science. With a prelude in rhymes and an appendix of songs*. New York: Vintage.
- Nörenberg, H. 2020. Moments of recognition: Deontic power and bodily felt demands. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19: 191–206.
- Oakeshott, M. 1947. Rationalism in politics. *The Cambridge Journal* 1: 81–98.
- Ratcliffe, M. 2008. *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry, and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. "The phenomenology of mood and the meaning of life." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, ed. by Peter Goldie, 349–372. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013. What is it to lose hope? *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12: 597–614.
- Rosa, H. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schatzki, T.R. 2003. A new societist social ontology. *Philosophy of the Social Sciences* 33(2): 174–202.
- Schmitz, H. 2014. *Atmosphären*. Freiburg/München: Alber.
- Searle, J. 2010. *Making the social world. The structure of human civilization*. Oxford: University Press.
- Simmel, G. 1997. *Simmel on culture. Selected writings*. London: Sage.
- Slaby, J. 2010. "The other side of existence: Heidegger on boredom." In *Habitus in Habitat II: Other Sides of Cognition*, ed. by Sabine Flach, & Jan Söffner, 101–120. Bern: Peter Lang.
- . 2017. Living in the moment: Boredom and the meaning of existence in Heidegger and Pessoa. *Yearbook for Eastern and Western Philosophy* 2: 235–256.
- Ulmer, D.K., & Schwartzburd, L. 1996. *Heart and mind: The practice of cardiac psychology*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Venhaus, J.M. 2010. Why youth join Al-Qaeda. *United States Institute of Peace Special Report* 236: 1–20.
- Withagen, R., de Poel, H.J., Araújo, D., & Pepping, G.-J. 2012. Affordances can invite behavior: Reconsidering the relationship between affordances and agency. *New Ideas in Psychology* 30: 250–258.
- Young, I.M. 1980. Throwing like a girl. *Human Studies* 3: 137–156.
- Zahavi, D. 2010. "Inner (time-)consciousness." In *On time: New contributions to the Husserlian phenomenology of time*, ed. by Dieter Lohmar, & Ichiro Yamaguchi, 319–339. Dordrecht: Springer.



# Subjektive Zeiterfahrung und Körperwahrnehmung bei depressiven Erkrankungen: Welche Modelle des Zeiterlebens sind hilfreich?

FREDERIC BÜLOW

**ABSTRACT** · In meinem Aufsatz möchte ich zunächst verschiedene Modelle des Zeiterlebens (extensional, cinematisch und retentional) in Verbindung mit den Konzepten von expliziter, impliziter und intersubjektiver Zeit im Hinblick auf Desynchronisierungen des Zeiterlebens untersuchen. Anschließend wird zu diskutieren sein, wie körperliche und emotionale Einschränkungen sich auf das Zeiterleben, die Wahrnehmung des Körpers und das Erleben des Leibes auswirken, und welche Konsequenzen sich daraus für den intersubjektiven Erfahrungsraum ergeben. Schließlich werde ich anhand eines Fallbeispiels darstellen, wie eine Rückkehr von einem körperlichen zu einem leiblichen Erleben im Rahmen eines therapeutischen Prozesses die Erfahrung von Zwischenleiblichkeit und Resynchronisierung bewirken kann.

**KEYWORDS** · subjektive Zeiterfahrung; Körperwahrnehmung; Leib; Beziehungserleben; Depression; implizite Zeit; explizite Zeit

## I. Einleitung

Das Zeitempfinden und die körperliche Wahrnehmung sind bei Menschen mit Depressionen im Vergleich zu Gesunden verändert. Es existieren mittlerweile psychotherapeutische Methoden, die auch den Körper und das Zeiterleben mit berücksichtigen. Hier sind z.B. die in letzter Zeit verstärkt angewendeten achtsamkeitsbasierten Therapieverfahren zu erwähnen, die sich mithilfe der Aufmerksamkeitsfokussierung auf die Gegenwart und das aktuell Geschehene auch den subjektiv erfahrenen zeitlichen Aspekten depressiver Erkrankungen zuwenden. Um ein besseres Verständnis für die therapeutisch wirksamen Faktoren, welche mit einer Veränderung des Zeiterlebens in Verbindung stehen, entwickeln zu können, erscheint es sinnvoll, zunächst zu untersuchen, welche Modelle existieren, um das Zeiterleben zu beschreiben. Um die verschiedenen Modelle in Bezug auf allgemeine Merkmale vergleichen zu können, möchte ich zunächst die von Dainton, und die von Kon und Miller vorgeschlagenen Klassifikationen dieser Modelle vorstellen. Davon ausgehend werde ich untersuchen, welche Modelle sich eignen, die Veränderungen des Zeiterlebens, wie sie bei depressiven Erkrankungen und im Rahmen von therapeutischen Prozessen vorkommen, zu beschreiben. Im Anschluss werde ich skizzieren, auf welche Weise mit den untersuchten Modellen ein besseres Verständnis für die Konsequenzen, die sich aus einer therapeutisch bewirkten Veränderung des Zeiterlebens ergeben können, erreicht werden kann.

## II. Klassifikationsmodelle des Zeiterlebens

Es existiert eine große Anzahl unterschiedlicher Modelle, die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht alle im Einzelnen behandelt werden können. Ich möchte diese Schwierigkeit aufheben, indem ich mich auf zwei grundlegende Klassifikationen für Modelle des Zeiterlebens beziehen werde. Anhand der allgemeinen Kriterien dieser Klassifikationen möchte ich dann verschiedene Aspekte des Zeiterlebens weiter untersuchen. Hauptsächlich werde ich mich auf die Einteilung Daintons<sup>1</sup> beziehen, jedoch an einigen Stellen auch die Klassifikation Kons und Millers<sup>2</sup> berücksichtigen. Daintons Klassifikationsmodell bietet sich aufgrund der Einteilung in nur drei Gruppen an. Eine differenziertere Einteilung ist bei Kon und Miller in ihrem Aufsatz „Temporal Experience: Models, Methodology and Empirical Evidence“<sup>3</sup> zu finden. Durch die Bezugnahme auf diese beiden Einteilungsmodelle beabsichtige ich eine ausreichend klare Einteilung in Bezug auf wenige Unterscheidungsmerkmale und gleichzeitig wenn notwendig eine differenzierte Einordnung zu ermöglichen. Beginnen möchte ich mit einer Darstellung der Klassifikation von Kon und Miller.

## III. Kon und Millers Klassifikationsmodell der drei Ebenen

Kon und Miller versuchen die Modelle des Zeiterlebens zu klassifizieren, indem sie zunächst allgemeine Dimensionen und Strukturen die mit der Beschreibung des Zeiterlebens in Verbindung stehen können darstellen. Konkret unterscheiden sie drei Ebenen (A, B und C) und beschreiben dann, wie sich diese Ebenen zueinander verhalten. Die Ebene C repräsentiert für sie die externe physikalische Zeit, die unabhängig von unserer Wahrnehmung existiert<sup>4</sup>. Die Ebene A repräsentiert die Struktur des phänomenalen Erlebens, also die subjektiv erlebte Zeit, und Ebene B die neuronale Basis der Zeiterfahrung.

Sie verwenden darüber hinaus den Begriff der „vertikale[n] Beschreibung“<sup>5</sup>, wenn die Beziehungen beschrieben werden, die zwischen den drei Ebenen während eines Zeitpunktes oder eines Zeitintervalls bestehen. Von dieser vertikalen Beschreibung unterscheiden sie außerdem eine „horizontale Beschreibung“<sup>6</sup>, welche die Beziehung der Phänomene einer oder verschiedener Ebenen während unterschiedlicher Zeitpunkte oder unterschiedlicher Zeitintervalle beschreibt.

Je nachdem, ob es sich um einen zeitlich ausgedehnten Abschnitt oder einen Punkt der Ebenen B und C handelt, der einer Erfahrung auf Ebene A zugrunde liegt, es sich also um einen Moment der objektiven Zeit handelt oder ein Zeitintervall von z.B. Sekunden, oder Minuten, sprechen Kon und Miller von *extensionalism*<sup>7</sup> versus *non-extensionalism*<sup>8</sup>. Zudem beschreiben sie, ob Überlappungen der Abschnitte einer Ebene vorkommen. Die Überlappung kann jeweils entweder den phänomenalen Inhalt (Ebene A), die physiologische Ebene (Ebene B) oder die physikalische Zeit (Ebene C) betreffen. Die Überlappung ist vorstellbar als Abschnitt eines

---

1 Vgl. Dainton 2017.

2 Vgl. Kon und Miller 2015.

3 Vgl. Ibid..

4 Diese Ebene wird bei W. James (1886) mit dem Begriff der strikten (mathematischen) Zeit beschrieben.

5 Kon und Miller 2015, 202, meine Übersetzung aus dem Englischen. Im Original: „vertical characterisation“.

6 Kon und Miller 2015, 202, meine Übersetzung aus dem Englischen. Im Original: „horizontal characterisation“.

7 Kon und Miller 2015, 203.

8 Kon und Miller 2015, 202.

Übergangs von einem Zustand in einen anderen, bei dem beide Zustände zu einem Zeitpunkt koexistieren, d.h. zunächst existiert ein Zustand, dann beginnt der nächste Zustand zu existieren und erst im nächsten Abschnitt endet der erste Zustand.

Bezüglich eines anderen Unterscheidungsmerkmals beziehen sich Kon und Miller auf Geoffrey Lee. Lee<sup>9</sup> unterscheidet eine „Atomic View“ von einer „Experiential Process View“<sup>10</sup>. Bei letzterer bestehen zeitlich ausgedehnte Phänomene aus Erfahrungen kürzerer zeitlicher Intervalle, die untereinander in einer bestimmten zeitlichen Beziehung stehen, sodass mehrere Intervalle auf Ebene C existieren, die eine Erfahrung von Zeit auf der Ebene A ermöglichen. Zum Beispiel würde die zeitliche Dimension einer Bewegungserfahrung dieser Ansicht nach aus Erfahrungen von Teilen dieser Bewegung entstehen. Bei den von Lee der Atomic View zugeordneten Modellen entsteht die Erfahrung einer zeitlichen Dauer (Ebene A) selbst nicht aus zeitlich getrennten kürzeren Erfahrungen, sondern existiert während einer einzelnen Erfahrung. Diese Erfahrung kann in seinem Modell auch ein auf Ebene C und B zeitlich ausgedehntes Phänomen sein. Der Hauptunterschied der beiden Betrachtungsweisen besteht darin, dass es sich einmal um Zustandsbeschreibungen und einmal um Prozesse handelt. Kon und Miller übernehmen die Unterscheidung Lees, und bezeichnen die Betrachtungsweisen als *atomic*<sup>11</sup> und *non-atomic experience*<sup>12</sup>.

Weiterhin unterscheiden sie Modelle danach, wie diese die subjektive Erfahrung (in ihrer Klassifikation, wie erwähnt, repräsentiert durch die Ebene A) verstehen. Modelle, die davon ausgehen, dass unsere subjektive Zeiterfahrung selbst keine zeitliche Struktur hat, auch wenn es so erscheinen mag, ordnen sie einer „antirealist“<sup>13</sup> (antirealistischen) Position zu. Modelle, die davon ausgehen, dass unsere subjektive Zeiterfahrung selbst eine zeitliche Struktur hat ordnen sie der „realist“<sup>14</sup> (realistischen) Position zu.<sup>15</sup> Eine antirealistische Position könnte z.B. annehmen, dass die Wahrnehmung einer Veränderung nicht durch die zeitliche Strukturierung des bewussten Erlebens ermöglicht wird, sondern mit Hilfe von Erinnerungen erzeugt wird. Wir nehmen eine Veränderung nicht „wirklich“ wahr, d.h. wir nehmen nur „Einzelbilder“ wahr, die in der Erinnerung verbunden werden sozusagen zu einer Simulation der Veränderung.

#### IV. Daintons dreifache Einteilung der Modelle

Dainton<sup>16</sup> unterscheidet zunächst auf ähnliche Weise wie Kon und Miller zwischen „Phenomeno-temporal Realism“<sup>17</sup> (PT-Realismus) und „Phenomeno-temporal Antirealism“<sup>18</sup> (PT-Antirealismus). Modelle des PT-Realismus gehen ihm nach davon aus, dass Änderungen, Bewegungen und Dauer direkt wahrgenommen werden können, PT-antirealistische Modelle gehen davon aus, dass Änderungen, Bewegungen und Dauer nicht direkt wahrgenommen werden können, sondern, dass der Eindruck von Änderungen, Bewegungen und Dauer erzeugt oder simuliert wird. Für PT-antirealistische Modelle ergibt sich deshalb die Schwierigkeit, dass sie erklären müssen, warum es sinnvoll ist zu sagen, dass wir z.B. eine Bewegung wahrnehmen, diese jedoch ihrer Ansicht nach nicht direkt wahrgenommen werden kann.

---

9 Lee 2014.

10 Vgl. Lee 2014, 4.

11 Kon und Miller 2015, 202.

12 Kon und Miller 2015, 203.

13 Kon und Miller 2015, 208.

14 Kon und Miller 2015, 208.

15 Kon und Miller 2015, 202.

16 Dainton 2017, 4.

17 Dainton 2017, 4.

18 Dainton 2017, 4.

Dainton erwähnt weiterhin, dass Realisten der „Diachronic Unity Thesis“<sup>19</sup> zustimmen, welche besagt, dass gleichzeitige Ereignisse gleichzeitig wahrgenommen werden, und dass auch Ereignisse, die aufeinander zu folgen scheinen, gleichzeitig wahrgenommen werden können.

Hauptsächlich aber teilt er Erklärungsmodelle des subjektiven Zeiterlebens in drei Kategorien ein: cinematische, extensionale und retentionale. Diese möchte ich nun darstellen.

Beginnen werde ich zunächst mit den Merkmalen der „cinematischen“<sup>20</sup> Modelle. Cinematische Modelle gehen davon aus, dass unser Bewusstseinsstrom aus einzelnen Momentaufnahmen entsteht. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass unsere unmittelbare Sinneswahrnehmung eine statische Momentaufnahme ist und daher keine Veränderung oder Bewegung beinhalten kann. Ein Bewusstseinsstrom kommt cinematischen Modellen nach durch die rasche und kontinuierliche Abfolge einzelner statischer Momentaufnahmen zustande.

Um dies zu veranschaulichen möchte ich das Beispiel der Wahrnehmung einer Bewegung in einem Kinofilm darstellen. Aus den zunächst statischen Bildern eines Kinofilmes, kann nach dem Auftreffen des Lichtes auf der Netzhaut zu unterschiedlichen Zeiten (Ebene C) und der entsprechenden neuronalen Verarbeitung (Ebene B) die Wahrnehmung einer Bewegung entstehen (Ebene A). Dainton spricht bei seiner Kategorie der cinematischen Modelle von Modellen, die von einer primär statischen Wahrnehmung ausgehen (Ebenen B und C), die dann erst sekundär den Eindruck von Veränderung und Bewegung entstehen lässt (Ebene A).

Er weist zurecht darauf hin, dass bei cinematischen Modellen unklar bleibt, wie aus einzelnen statischen Erfahrungsakten die Wahrnehmung eines zeitlich ausgedehnten Bewusstseins z.B. einer Bewegung entsteht.<sup>21</sup> Anders formuliert, wie aus der „Sukzession einzelner Bewusstseinsenerfahrungen“ ein „Bewusstsein der Sukzession“<sup>22</sup> entstehen kann.<sup>23</sup> Im Modell Kons und Millers wäre dies eine die horizontale Ebene betreffende Frage. Wenn einzelne klar voneinander getrennte Abschnitte der Ebene A existieren, die nur entsprechende Inhalte des aktuellen Moments der Ebene C enthalten, wie soll es zu einer die einzelnen Erfahrungen verbindenden Erfahrung auf dieser Ebene selbst kommen?

Die anderen beiden Arten von Modellen gehen davon aus, dass der Inhalt unseres Bewusstseins selbst Veränderung enthalten kann. Sie unterscheiden sich jedoch in der Art der Lösungsvorschläge. Zunächst möchte ich die extensionalen Modelle der Klassifikation Daintons vorstellen. Dainton verwendet den Begriff „extensional“<sup>24</sup> auf eine Art und Weise, die sich von der Auffassung Kons und Millers unterscheidet. Seiner Auffassung nach existiert bei der extensionalen Sicht eine Zeitspanne des diachronischen *co-consciousness*.<sup>25</sup> Mit diesem Begriff bezeichnet er z.B. die Tatsache, dass wir beim Wechsel von einem zum nächsten Ton einer Melodie diese beiden Töne als zusammenhängende Melodie und doch getrennt erleben. Seine Extensionalität bezieht sich also auch auf die Ebene A Kons und Millers, während sich der Extensionalismus bei Kon und Miller auf ihre Ebenen B und C bezieht.

Daintons Beschreibung des Extensionalismus liegen folgende Überlegungen zugrunde: Die Wahrnehmung einer Bewegung geschieht innerhalb einer bestimmten Zeitspanne der physikalischen Zeit (Ebene C). Das Zeiterleben (Ebene A) ist über diese Zeitspanne hin ausgedehnt.

Eine Frage, die sich bei extensionalen Modellen stellt, ist wie diese einzelnen zeitlich ausgedehnten Gegenwartserfahrungen ineinander übergehen und somit die Erfahrung eines kontinuierlichen Bewusstseinsstroms ermöglichen können. Wie erwähnt, lässt sich dieser Zu-

---

19 Dainton 2017, 4.

20 Dainton 2017, 2, meine Übersetzung aus dem Englischen. Im Original: „Cinematic“.

21 Dainton 2017.

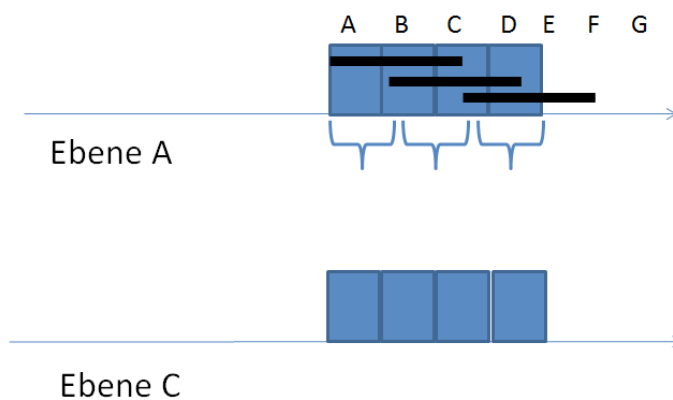
22 Dainton 2017, 14, meine Übersetzung aus dem Englischen.

23 Siehe hierzu auch Gallagher und Zahavi 2008, 81.

24 Dainton 2017, 9. Der von Dainton verwendete englische Begriff „Extensional“ wird von mir auch im Deutschen verwendet.

25 Dainton 2017, 24.

sammenhang in der Klassifikation von Kon und Miller auf der horizontalen Achse verorten. Entweder stehen die einzelnen zeitlich ausgedehnten Erfahrungen auf dieser Achse separat nebeneinander, ähnlich den „Schnapsschüssen“<sup>26</sup> der cinematischen Modelle, mit dem Unterschied, dass es sich hierbei nicht um Schnapsschüsse sondern zeitlich ausgedehnte Erfahrungen handelt, oder die einzelnen zeitlich ausgedehnten Erfahrungen überlappen sich. Bei der von Dainton „discrete block model“<sup>27</sup> genannten Auffassung, die davon ausgeht, dass die einzelnen zeitlich ausgedehnten Erfahrungen nebeneinander stehen, ergibt sich die Schwierigkeit, dass zwar ein Übergang in den nächsten Erfahrungsblock möglich ist, dieser jedoch nicht mit dem vorhergehenden in Verbindung steht. Eine Lösung könnte sein, dass die Zeiträume der einzelnen Blöcke die gesamte Dauer beispielsweise einer Symphonie beinhalten. Dainton entwickelt aufgrund dieser Schwierigkeiten sein eigenes überlappendes extensionales Modell so, dass die bewusste Erfahrung überlappend auf der physikalischen Zeitachse (Ebene C bei Kon und Miller) verschoben wird. Das Schema 1 soll Daintons Modell veranschaulichen.



Schema 1

Auf einer Zeitachse, bei der die Wahrnehmungszeiträume A, B, C, D, E... aufeinander folgen, würde die Veränderung von B nach C während der Zeitspannen B und C wahrgenommen werden (im Schema 1 dargestellt durch eine Klammer). Dies würde jedoch nicht erklären, wie der Eindruck eines kontinuierlichen Bewusstseins entsteht, da der Übergang von einer Klammer zur nächsten nicht erklärt wird. Laut dem von Dainton favorisierten Modell werden daher zunächst A, B, C gleichzeitig wahrgenommen, dann B, C, D, dann C, D, E, etc.. Die einzelnen Wahrnehmungen (dargestellt durch horizontale schwarze Linien) überlappen also in seinem Modell und erklären so den Fluss des Bewusstseins.

Hierbei sind diese verschiedenen Zustände nach dem von I. Miller so genannten „Principle of Simultaneous Awareness“ (PSA)<sup>28</sup> gleichzeitig im Bewusstsein vorhanden. I. Miller führt aus, dass diesem Prinzip zufolge das Bewusstsein einer Veränderung, z.B. des Wechsels von einem auf einen anderen Ton, das gleichzeitige Wahrnehmen beider Töne erfordert. Es ergibt sich jedoch das von Gallagher sogenannte „cognitive paradox“<sup>29</sup>, dass nämlich zwei oder mehrere Objekte gleichzeitig simultan und nacheinander im Bewusstsein erscheinen müssten.

26 Dainton 2017, 2, meine Übersetzung aus dem Englischen.

27 Dainton 2017, 26.

28 Miller 1984, 109.

29 Gallagher 2003.



Bei den nun folgenden „retentionalen“<sup>30</sup> Modellen handelt es sich um *non-atomistic*<sup>31</sup> Modelle, die sich mit der Ebene A der Klassifikation Kons und Millers befassen. In Bezug auf deren horizontale Ebene gehören die hier erwähnten Modelle zu den *non-extensional*<sup>32</sup> Modellen. Bei der Darstellung der retentionalen Modelle möchte ich mich zunächst auf Brentano beziehen und dann anschließend auf Husserls Position eingehen. Brentano geht davon aus, dass Zeitwahrnehmung in einem Moment stattfindet. Er geht von einer zweistufigen Wahrnehmung aus.<sup>33</sup> Einmal wird das Objekt der Wahrnehmung wahrgenommen und dann die Wahrnehmung der Wahrnehmung des Objektes. Der Moment, in dem etwas wahrgenommen wird, enthält für Brentano jedoch von ihm als „Proterästhes“<sup>34</sup> bezeichnete Inhalte. Mit dem Begriff der Proterästhes beschreibt Brentano die Wahrnehmung von etwas Vergangenen als vergangen. Dieses Vergangene ist als vergangen zusammen mit dem aktuell Gegenwärtigen gegenwärtig. Das Vergangene existiert aber im Modus des Vergangenen und das Gegenwärtige im Modus der Gegenwart. Mit dem Modus des Vergangenen ist dabei die zweite Stufe der oben erwähnten zwei Stufen der Wahrnehmung gemeint, also die Wahrnehmung der Wahrnehmung als vergangene Wahrnehmung.

In Bezug auf die Zeiterfahrung sind für Husserl neben einer „Urimpression“ von ihm als „Ablaufcharaktere[...]“ bezeichnete „Protentionen“ und „Retentionen“<sup>35</sup> relevant. Ausgehend von der Urimpression geht „das impressionale Bewußtsein“ in ein „retentionales Bewußtsein“<sup>36</sup> über. Mit Retention ist ein Eindruck, der noch in frischer Erinnerung gehalten wird, gemeint. Ein oft verwendetes Beispiel ist ein Ton einer Melodie, der, gerade verklungen, noch in der Erinnerung behalten wird<sup>37</sup>. Das in der Retention gegenwärtige Vergangene ist dabei im Zeitmodus der Vergangenheit gegenwärtig. Die Retention selbst wird weiteren retentionalen Modifikationen unterzogen. So wie aus der Urimpression eine Retention entsteht, entsteht aus der Retention eine Retention der Retention etc. Retentionen sind Ausdruck einer zeitlich ausgedehnten Gegenwart und unterscheiden sich somit von Erinnerungen. Husserl nennt Wiedererinnerung und Erwartungen deshalb auch „individuelle Objektivitäten, die Einheiten der Veränderung oder Unveränderung sind“<sup>38</sup>.

Protentionen sind analog „erwartungsartige Intentionen des Kommenden“<sup>39</sup>. Sie sind Nachbildungen einer bereits erlebten Vergangenheit. Beispielsweise erwarten wir aus unserer vergangenen Erfahrungen abgeleitet, dass ein fallender Gegenstand so lange fällt, bis er auf einem anderen Objekt zu liegen kommt und nicht plötzlich mitten in der Luft anhält und schwebt.

Es ist wichtig, den intentionalen Charakter der Retentionen und Protentionen zu beachten. Denn sie sind ein Teil der intentionalen Struktur des Bewusstseins. Retentionen sind kein bloß verblässerender Sinneseindruck, sondern der Nachhall der intentionalen Bezogenheit auf einen Gegenstand, der sich aus der Sinneswahrnehmung in unserem Bewusstsein entwickelt. Es ist primär eine Melodie, die wir hören und nicht verschiedene Töne zu verschiedenen Zeiten. Die Modi des Zeiterlebens und die Sinneswahrnehmungen sind durch ihren intentionalen Bezug miteinander verbunden. Wenn wir um einen Tisch herumgehen und diesen betrachten, so sprechen wir von einem Gegenstand, der in unserem Bewusstsein existiert und nicht von verschiedenen aufeinanderfolgenden Sinneswahrnehmungen.

---

30 Dainton 2017, 35, meine Übersetzung aus dem Englischen. Im Original: „Retentional“.

31 Kon und Miller 2015, 203.

32 Kon und Miller 2015, 202.

33 Vgl. Brentano 1976.

34 Brentano 1976, 109.

35 Husserl 1928, 387–410.

36 Husserl 1928, 390.

37 Husserl 1928, 385.

38 Husserl 1928, 437.

39 Ibid., 438.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass retentionale Modelle des Zeiterlebens versuchen, durch die Annahme einer Modifizierung von intentionalen Bewusstseinsinhalten, Veränderung und Bewegung zu verstehen. Es sind Modelle, die neben der Gegenwart und der Vergangenheit auch zukünftige Ereignisse und Erwartungen in ihrem Modell berücksichtigen. Dies stellt einen entscheidenden Vorteil dar, wenn es um die Anwendbarkeit der Modelle im Bereich der Psychopathologie geht, denn bei depressiven Erkrankungen kommt es häufig zur Veränderung von Erwartungen. Zunächst jedoch werde ich einige weitere Begriffe, die insbesondere für das Verständnis psychopathologischer Phänomene wichtig sind, einführen, um dann mit Hilfe dieser eine weitere Einordnung der Modelle des Zeiterlebens zu versuchen.

## V. Explizite und implizite Zeit

Nach diesen Erläuterungen bezüglich der Modelle des Zeiterlebens in der Klassifikation Kons und Millers sowie der Einteilung Daintons möchte ich mich nun den Begriffen der impliziten, expliziten und intersubjektiven Zeit zuwenden. Zusammen mit dem Begriff der Desynchronisierung sind sie wichtige Komponenten der Beschreibung von psychopathologischen Veränderungen des Zeiterlebens.

Bei den oben genannten Begriffen beziehe ich mich vor allem auf Fuchs<sup>40</sup>. Dieser versteht „implizite Zeit“ als Bewusstseinskontinuität und bezieht sich seinerseits auf Husserls Begriff des inneren Zeitbewusstseins. Es gibt für Husserl im ursprünglichen Zeitfluss zunächst keine Dauer.<sup>41</sup> Die subjektive Zeit konstituiert sich für ihn „im absoluten zeitlosen Bewußtsein, das nicht Objekt ist“<sup>42</sup>. Erst das wechselseitig auf Vergangenes und Zukünftiges bezogene, gegenwärtige Bewusstsein ermöglicht ein „innere[s] Zeitbewußtsein“<sup>43</sup>. Husserl beschreibt diesen zeitlichen Kontext – wie bereits erwähnt – mit den Ausdrücken der Retention, Protention und Urimpression. Das wechselseitig auf Vergangenes und Zukünftiges bezogene gegenwärtige Bewusstsein bildet auch die Basis des von Merleau-Ponty beschriebenen „intentionalen Bogen[s]“<sup>44</sup>. Dieser beschreibt die Verknüpfung und Integration von Einzelementen zu einem Gesamteindruck, ohne dass die Einzelemente im Einzelnen wahrgenommen werden. Dies kann wiederum am Beispiel der Musik verdeutlicht werden. Eine Melodie kann als diese erkannt werden, ohne dass wir der einzelnen Töne gewahr werden.

Für Fuchs sind zwei Bedingungen für das Zustandekommen des impliziten Zeitbewusstseins essentiell: Erstens die gerade dargestellte von Husserl beschriebene konstitutive oder transzendente Synthese des inneren Zeitbewusstseins.<sup>45</sup> Ohne diese Integration von Vergangenen und Zukünftigem könnte aus einzelnen Bewusstseinsmomenten kein kontinuierliches Zeiterleben konstituiert werden. Die zweite Bedingung für das Zustandekommen des inneren Zeitbewusstseins ist nach Fuchs die affektive, triebhafte Komponente des psychischen Lebens.<sup>46</sup> Sie beschreibt den konativen Aspekt des Zeiterlebens. Sie ist beispielsweise bei Depressionen verlangsamt und bei Manien beschleunigt.<sup>47</sup> Es ist jene Komponente, die dem intentionalen Bogen Kraft und Spannung verleiht, indem sie die Aufmerksamkeit und die Affekte auf ein Ziel ausrichtet.

---

40 Vgl. Fuchs 2010, 69 ff.; 2015.

41 Husserl 1928, 466.

42 Husserl 1928, 464.

43 Husserl 1928.

44 Vgl. Merleau-Ponty 1966, 188.

45 Fuchs 2015.

46 Fuchs 2015, 102.

47 Fuchs 2015, 102.

Implizite Zeit bezeichnet demzufolge eine Erfahrung des ungestörten Zeitflusses, beispielsweise wenn ein Kind in sein Spiel versunken ist. Zukunft und Vergangenheit stehen hierbei nicht im Kontrast zum Werden und der Entfaltung des gegenwärtigen Momentes. Als ein weiteres Beispiel für eine Erfahrung, bei der die objektive Zeit als solche nicht wahrgenommen wird, möchte ich sogenannte „flow“-Erfahrungen erwähnen. Csikszentmihalyi beschreibt mit dem Begriff *flow* einen Erlebniszustand, bei dem unter anderem die Zeitwahrnehmung verzerrt ist: „Es scheinen Stunden wie Minuten vorbeizufliegen, während manchmal wenige Sekunden fast als Ewigkeit erlebt werden.“<sup>48</sup> Dies komme laut Csikszentmihalyi bei einem „»Verschmelzen von Aktivität und Aufmerksamkeit«“ zustande, „das für erfreuliche Aktivitäten [dieser Art] so typisch“<sup>49</sup> sei und damit einhergehe, dass dieser Zustand „als so erstrebenswert empfunden wird, daß man ihn immer wieder zu erreichen versucht“<sup>50</sup>.

Die „explizite Zeit“<sup>51</sup> andererseits wird durch einen Bruch der impliziten Zeit erfahrbar. Dies kann folgendermaßen erklärt werden: Gegenwart und Vergangenheit, die im Fall der impliziten Zeit als Kontinuum wahrgenommen werden, sind plötzlich voneinander getrennt. Ursache einer solchen Trennung kann z.B. der Verlust eines geliebten Menschen sein. Kommt es zu einem Verlust, existiert das Vergangene nur noch als Erinnerung. Dies führt zur bewussten Unterscheidung von Vergangenenem und Gegenwärtigem. Das Vergangene ist jetzt als Erinnerung und nicht als Retention gegenwärtig. Die Zeit wird durch das Erinnern bewusst wahrgenommen, als etwas, das verstreicht. Da auch Proventionen Ausdruck einer zeitlich ausgedehnten Gegenwart sind und sich so von Erwartungen unterscheiden, besteht bei Erwartungen ein ähnlicher Zusammenhang: Hier wird die Zeit ebenfalls bewusst wahrgenommen. Anders als bei einer Provention wird die Erwartung als getrennt von der Gegenwart erlebt.

Aufgrund der Struktur des Wahrnehmens von expliziter Zeit als etwas Trennendem oder Vorenthaltendem ist das Erleben von expliziter Zeit häufig mit einem Gefühl des Leidens verbunden. Im Falle der Vergangenheit z.B. mit Trauer und im Falle der Zukunft z.B. mit der Hoffnung auf Besserung eines leidvollen Zustandes.

## VI. Intersubjektive Zeit und Desynchronisierung

Wie bereits erwähnt sind die Konzepte der „Desynchronisierung“ und der „intersubjektiven Zeit“<sup>52</sup> wichtig für die Beschreibung von psychopathologischen Veränderungen des Zeiterlebens. Um den Prozess der Desynchronisierung verstehen zu können, ist es notwendig, zunächst den Begriff der intersubjektiven Zeit einzuführen. Intersubjektive Zeit bezeichnet Zeit in Bezug auf intersubjektive Erfahrungen. Die intersubjektive Zeit ist nicht hauptsächlich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu beziehen, sondern als relationale Zeit in der Begegnung mit Anderen zu verstehen. Durch das synchrone Erleben von impliziter Zeit wird diese zu intersubjektiver Zeit. Im zwischenmenschlichen Bereich kommt es zu Prozessen der Synchronisierung. Dies beginnt bei der spielerisch-rhythmisierten Angleichung der Mimik und Gestik von Säugling und Mutter und setzt sich fort bis zu Abstimmungen der Sprachmelodie im Erwachsenenalter. Aus der Synchronisierung der impliziten Zeit konstituiert sich die intersubjektive Zeit.

---

48 Csikszentmihalyi 1995, 47.

49 Csikszentmihalyi 1995, 47.

50 Csikszentmihalyi 1995, 43.

51 Fuchs 2015.

52 Fuchs 2015.

Das explizite Zeiterleben ist mit dem Erleben einer Desynchronisierung aufs Engste verbunden. Eine Erfahrung der expliziten Zeit kann in dem Zusammenhang der intersubjektiven Zeit als Desynchronisierung von der Zeit der Anderen verstanden werden.<sup>53</sup>

## VII. Vereinbarkeit der Konzepte von impliziter, expliziter und intersubjektiver Zeit mit den verschiedenen Modellen des Zeiterlebens

Nachdem ich zu Beginn zunächst die verschiedenen Klassifikationen von Zeitmodellen vorgestellt hatte, danach die Begriffe der impliziten, expliziten, intersubjektiven Zeit, und den Begriff der Desynchronisierung eingeführt habe, möchte ich nun die Vor- und Nachteile der verschiedenen Modelle des Zeiterlebens (extensional, cinematisch und retentional) unter Berücksichtigung dieser Begriffe diskutieren.

In Bezug auf die Verknüpfung von cinematischen, extensionalen und retentionalen Modellen mit den Konzepten des impliziten und expliziten Zeiterlebens ist die Verortung impliziter und expliziter Zeit hauptsächlich auf der Ebene A der horizontalen Achse im Modell von Kon und Miller im Blick zu behalten. Der Schwerpunkt der cinematischen, extensionalen und retentionalen Modelle liegt vor allem in der Erklärung einzelner Wahrnehmungsakte. Wie dies zu verstehen ist möchte ich an einem Beispiel erläutern: Veränderungen im Rahmen einer Akinetopsie, d. h. einer neurologischen Störung, welche eine Unfähigkeit des Erkennens von Bewegungen darstellt, können mit diesen Modellen beschrieben werden. In der Gegenüberstellung zur impliziten Zeit ist die explizite Zeit hingegen durch eine Unterbrechung des Flusses des Zeiterlebens charakterisiert. Nicht die unmittelbare Bewegungswahrnehmung beispielsweise eines fahrenden Zuges verändert sich. Vielmehr ist der Bezug zur Welt und die konative Dynamik verändert. Eine meiner Patientinnen mit Depression beschrieb den veränderten Bezug zur Welt einmal folgendermaßen: „Ich spüre den Körper nicht mehr wie früher, es gibt nur noch einen ganz engen Blick, man ist ständig am Denken, dadurch ist der Körper, die Umgebung, die Umwelt nicht mehr da, bzw. anders als früher“. Alle genannten Modelle sind somit nicht vollständig auf die Konzepte der impliziten, expliziten und intersubjektiven Zeit anwendbar. In den folgenden Absätzen möchte ich nun untersuchen, ob sich beim Vergleich der cinematischen, extensionalen und retentionalen Modelle mit den Konzepten der impliziten, expliziten und intersubjektiven Zeit Widersprüche ergeben, oder, ob sich die Modelle in die genannten Konzepte integrieren lassen.

Bei den cinematischen Modellen gelingt die für die implizite und explizite Zeitwahrnehmung wichtige Verknüpfung der Gegenwart mit der Zukunft und der Vergangenheit nur schwer. Im cinematischen Modell ist, wie weiter oben dargestellt, unklar, wie genau aus den einzelnen „Schnappschüssen“<sup>54</sup> der Wahrnehmung das Zeitbewusstsein entstehen soll. Eine Explizierung des Zeiterlebens ließe sich im Rahmen der cinematischen Modelle möglicherweise dadurch erklären, dass die Geschwindigkeit, mit der die einzelnen Schnappschüsse aufeinander folgen, bei einem Wechsel von implizitem zu explizitem Zeiterleben reduziert ist. Dies wäre beispielsweise bei depressiven Erkrankungen, bei denen der konative Aspekt des Zeiterlebens verändert ist, der Fall. Es gibt Hinweise, dass depressive Patienten Zeit als langsamer verstreichend wahrnehmen als Gesunde.<sup>55</sup> Es könnte dann im Falle eines Patienten mit einer depressiven Erkrankung eine vergleichbare Situation vorliegen wie beim langsameren Abspielen der einzelnen Bilder eines Filmes. Dies könnte dann zu einer kurzfristigen Unterbrechung der Wahrnehmung einer flüssigen Bewegung führen, die sonst durch die schnelle Abfolge der einzelnen Schnappschüsse entsteht. Aufgrund der Wahrnehmung der Unterbrechungen des

---

53 Siehe auch Fuchs 2006, 196.

54 Dainton 2017, 2.

55 Thönes und Oberfeld 2015.

Zeitflusses käme es dann zum bewussten Erleben, dass sich der Zeitfluss verändert hat. Dies wiederum könnte in der Folge zu einem expliziten Erleben der Zeit führen. Den Begriff der intersubjektiven Zeit kann man nicht in den Rahmen cinematischer Modelle integrieren. Insbesondere der relationale Charakter der intersubjektiven Zeit als sich wechselseitig beeinflussendes Geschehen lässt sich schwer in cinematischen Modellen abbilden. Selbst wenn man annähme, dass mehrere Betrachter im übertragenen Sinne gleichzeitig den gleichen Film sähen, so würden cinematische Modelle noch nicht den relationalen Charakter dieser gemeinsamen Erfahrung erklären, sondern nur das gleichzeitige Zustandekommen der Zeiterfahrung der einzelnen Wahrnehmenden.

Bei dem von Dainton favorisierten überlappenden extensionalen Modell entsteht die Wahrnehmung einer Bewegung durch einen in der objektiven Zeit ausgedehnten Wahrnehmungsprozess, der von dem nächsten in der objektiven Zeit ausgedehnten Wahrnehmungsprozess abgelöst wird. Wie weiter oben dargestellt beginnt dabei der zweite Wahrnehmungsprozess bevor der erste Wahrnehmungsprozess endet. Es wird zudem davon ausgegangen, dass die subjektive Wahrnehmung (Ebene A bei Kon und Miller) sich analog der Vorgänge auf der Ebene der physikalischen Zeit (Ebene C bei Kon und Miller) konstituiert. Dies bedeutet aber, dass dieses Modell Änderungen in der Wahrnehmung der Zeit, wie ein Explizieren der Zeitwahrnehmung, weniger gut beschreiben kann, da sich die Bewegung in Bezug auf die physikalische Zeit nicht verändert, und somit unklar ist, wie es zu einer Veränderung der Wahrnehmung kommen sollte. Extensionale Modelle unterscheiden sich in dieser Hinsicht von cinematischen Modellen, da bei diesen die Wahrnehmung der Bewegung aus einzelnen „Schnappschüssen“<sup>56</sup> konstruiert wird und nicht wie bei extensionalen Modellen analog der Vorgänge auf der Ebene der physikalischen Zeit entsteht. Ein Explizieren der Zeit lässt sich aus diesem Grund mit Hilfe von extensionalen Modellen schwer erläutern. Da bei extensionalen Modellen der Bezug zur objektiven Zeit der Ebene A bei Kon und Miller für die Wahrnehmung der Zeit maßgeblich verantwortlich ist, ist es nicht möglich, den relationalen Charakter des intersubjektiven Erlebens der Zeit zu erklären. Extensionale Modelle eignen sich daher nicht zur Beschreibung der intersubjektiven Zeit.

Beim Vergleich der drei Arten von Modellen der Zeitwahrnehmung zeigt sich, dass retentionale Modelle einige Vorteile bei der Beschreibung von impliziter und expliziter Zeit gegenüber cinematischen und extensionalen Modellen bieten. Durch die Einführung von Zeitmodi, Retentionen und Protentionen lässt sich die Wahrnehmung von Bewegung und Veränderungen in der physikalischen Zeit (Ebene C) in der Vergangenheit und der Gegenwart gut erklären. Auch weil sowohl die Konzepte der impliziten, expliziten und intersubjektiven Zeit wie auch retentionale Modelle des Zeiterlebens von einer intentional ausgerichteten Struktur des Bewusstseins ausgehen, lassen sich retentionale Modelle des Zeiterlebens einfacher in die Konzepte von impliziter, expliziter und intersubjektiver Zeit integrieren als cinematische und extensionale Modelle, denen diese gemeinsame Basis fehlt. Retentionale Modelle sind deshalb insgesamt am besten anwendbar auf die Begriffe des impliziten, expliziten und intersubjektiven Zeiterlebens.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Begriffe der expliziten und impliziten Zeit sich in die cinematischen und retentionalen Modelle integrieren lassen, der Begriff der intersubjektiven Zeit ist nur in retentionale Modelle integrierbar. Mit extensionalen Modellen ist implizites, explizites und intersubjektives Zeiterleben weniger gut zu beschreiben.

---

56 Dainton 2017, 2.

## VIII. Zeitlichkeit und Leiblichkeit bei depressiven Erkrankungen

Ein Ziel dieses Aufsatzes war zu untersuchen, ob die verschiedenen Modelle des Zeiterlebens zu einem besseren Verständnis von depressiven Erkrankungen beitragen können. Deshalb habe ich die verschiedenen Modelle des Zeiterlebens in Bezug auf implizite, explizite und intersubjektive Zeit diskutiert. Nun möchte ich die Konzepte von expliziter, impliziter und intersubjektiver Zeit im Hinblick auf die Veränderung des Zeiterlebens im Rahmen depressiver Erkrankungen unter besonderer Berücksichtigung des leiblichen Erlebens untersuchen, da diese Konzepte wichtig für das Verständnis depressiver Erkrankungen sind. Am Ende des Aufsatzes werde ich dann die im folgenden Abschnitt beschriebenen Veränderungen des Zeiterlebens in Bezug auf die verschiedenen Modelle des Zeiterlebens und den möglichen Beitrag dieser in der Behandlung von depressiven Erkrankungen erläutern.

Bei depressiven Erkrankungen ist das Erleben des Zeitflusses gestört.<sup>57</sup> Es kommt zu einer Verlangsamung der Dynamik des impliziten Zeiterlebens. Durch diese entsteht eine Desynchronisierung mit dem Zeiterleben Anderer und eine Explizierung des Zeiterlebens. Der Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Es kommt nicht nur zu einer Störung des impliziten Zeiterlebens, sondern auch die Vorstellungen und Handlungsweisen der Zukunft und Vergangenheit sind verändert. Dies äußert sich beispielsweise in Gefühlen von Hoffnungslosigkeit oder in Form von Versagensängsten. Patienten fühlen sich dann wie abgeschnitten von ihrem früheren Erleben. Immer wieder kommt es auch zu dem Eindruck, dass der unerträgliche Zustand, der während der depressiven Episode besteht, sich niemals ändern wird und sich nicht, wie früher im Leben, durch eigenes Handeln modifizieren lässt.

Das Zeiterleben hat jedoch zwei Aspekte. Einerseits die Aktualisierung des Vergangenen, in Form sich wiederholender rhythmischer Prozesse (schlafen, wachen, Hunger, Sättigung, affektives Erleben mit Anderen im Sinne von Empathie etc.) und andererseits eine in die Zukunft gerichtete Erwartung des Kommenden, vermittelt durch die zyklischen Erfahrungen der Vergangenheit, denn die Erwartung zukünftiger Ereignisse ergibt sich im Allgemeinen aus vorausgegangenen Erfahrungen (Husserl spricht in diesem Zusammenhang davon, dass die „Erwartungsanschauung umgestülpte Erinnerungsanschauung [ist]“<sup>58</sup>). Das Individuum erlebt sich innerhalb dieser Zeitstruktur synchron mit seiner Umwelt und seinen Mitmenschen. Das Ich fällt aus dem normalen Zeit- und Bewusstseinsstrom heraus, wenn es die erwarteten zyklischen Objekterfahrungen nicht erlebt, d. h. es kommt zu einer Desynchronisierung, die sich in Form einer Verlangsamung der Dynamik des impliziten Zeiterlebens im Rahmen depressiver Erkrankungen äußert.

Um den Vorgang der Desynchronisierung zu verstehen, ist es wichtig, auch ihre körperlichen Ursachen zu berücksichtigen: Es könnte z.B. aufgrund von Antriebsstörungen oder psychomotorischer Agitation die Möglichkeit, adäquat auf eine andere Person zu reagieren gestört sein. Da in diesem Falle eine leibliche Reaktion auf Reize und daraus resultierende Verhaltensweisen mit dem Ziel im Gegenüber eine Reaktion hervorzurufen nur schwer möglich sind, ergibt sich keine wechselseitige Beeinflussung und es kommt zu einer Desynchronisierung. Es besteht also eine wechselseitige Beziehung zwischen Prozessen der Desynchronisierung und körperlichen sowie emotionalen Prozessen.

Um psychische Erkrankungen zu verstehen sind deshalb neben Veränderungen des Zeiterlebens auch Veränderungen des leiblichen Erlebens ein wichtiger Faktor. Von den bisherigen Überlegungen ausgehend möchte ich deshalb nun auf die Verbindung von Leiblichkeit und Zeitlichkeit sowie Störungen der Zeiterfahrung und Störungen des leiblichen Erlebens eingehen. Für das Modell expliziter und impliziter Zeit ist die Dimension des Körpers und die

---

57 Siehe z.B. Fuchs 2001; Wittmann 2015.

58 Husserl 1928, 413.

Unterscheidung von leiblicher und körperlicher Erfahrung hervorzuheben.<sup>59</sup> Durch körperliche Hindernisse und Widerfahrnisse wie Krankheit oder unerfüllte Triebwünsche kommt es zu einer Bewusstwerdung des Körpers und der eigenen Begrenzung des körperlichen Daseins. Würde die Welt zuvor leiblich erfahren, d.h. mittels des lebendigen Körpers gespürt, so ist nun zwischen Welt und Ich der Körper getreten und mit der Begrenzung des Körpers in seiner materiellen Dimension auch das Element der Zeitlichkeit. Dadurch, dass der Körper immer auch Teil der materiellen Welt ist, ist er notwendigerweise auch ein zeitlicher Gegenstand. Das heißt, die Wahrnehmung des Körpers als Körper (i.e. als Körper im Unterschied zum Leib und auch im Unterschied zu einem toten Körper) ist unmittelbar mit der Erfahrung der Zeitlichkeit im Sinne der expliziten Zeit verbunden. Wir erfahren materielle Dinge in Bezug auf unseren Leib.<sup>60</sup> Wenn der Körper zum intentionalen Objekt wird, verliert der Leib seine leibliche Selbstverständlichkeit und wird als Objekt wahrgenommen. Dadurch ergibt sich auch eine Veränderung des intersubjektiven Erlebens.

In dem Moment, in dem sich der Mensch seines Körpers als Objekt bewusst wird, indem er auf die Grenzen seiner körperlichen Existenz durch Erstarrung (z.B. Antriebshemmung im Rahmen einer Depression), Schmerz oder fehlende Funktionalität des Körpers stößt, fällt er aus dem selbstvergessenen Eindruck, dass das Leben endlos weitergehen wird heraus (d. h. aus dem impliziten Zeiterleben, in dem die Zeit als solche nicht explizit wahrgenommen wird). Er erfährt Einsamkeit und seine (explizite) Zeitlichkeit.

Erfahrungen von expliziter Zeitlichkeit sind, wie bereits dargestellt eng mit Prozessen der Desynchronisierung verbunden, und es besteht, wie ebenfalls weiter oben dargestellt, eine gegenseitige Beeinflussung von Prozessen der Desynchronisierung und körperlichen Prozessen. Durch diese enge Beziehung und Verbindung von Körpererleben und Zeiterleben kann die Begegnung mit einem Anderen, mit seinem Körper (alter Ego) und seinen Beziehungen zum eigenen (Ego) und zum anderen Leib, die Merleau-Ponty als „Zwischenleiblichkeit“<sup>61</sup> bezeichnete, dazu führen, sich wieder in seinen eigenen Leib einzufinden. Die aus der Erfahrung der Zwischenleiblichkeit entstehende Resynchronisierung ermöglicht eine Wiederaufnahme von leiblichem Erleben, was wiederum zu einer zeitlichen „Resynchronisierung“<sup>62</sup> führen kann. Zwischenleiblichkeit kann deshalb als „basale menschliche Erfahrung von Beziehung verstanden werden. Sie bleibt Grundmuster früher Bezogenheit, die in der Therapie aktualisiert“<sup>63</sup> werden kann.

Dem Körper kommt somit eine doppelte Bedeutung zu: Einerseits reißt das Erleben des Körpers als Körper den Menschen aus dem Gefühl des *flows*<sup>64</sup>, der unmittelbaren Gegebenheit des Leibes, heraus. Andererseits kann die Fokussierung auf die Wahrnehmung des Leibes in der Zwischenleiblichkeit den Menschen in die unmittelbare Gegebenheit des eigenen Leibes zurückführen.

Explizit erfahrene Zeitlichkeit ist ein Faktor, der sich zunächst als Grenze der Erfahrung der Leiblichkeit zeigt und vom leiblichen Erleben zu einer Wahrnehmung des Körpers als Objekt führt, genauso wie die Wahrnehmung des Körpers in enger Verbindung mit explizit erfahrener Zeitlichkeit steht. In der Konfrontation mit der Realität der eigenen Endlichkeit, die oft auch mit einer explizit erfahrenen Zeitlichkeit verbunden ist, können Verhaltensweisen entstehen, die Leiblichkeits- und Zwischenleiblichkeitserfahrungen begünstigen. Beispielsweise können sterbende oder schwer kranke Menschen, wie auch Menschen, die durch die körper-

---

59 Fuchs 2010.

60 Minkowski schreibt diesbezüglich: „Andererseits geht mit der zeitlichen Desorientierung in der Pathologie eine räumliche Desorientierung einher, als ob diese beiden Desorientierungen nur Ausdruck einer selben Störung wären.“ (Minkowski 1968, 21)

61 Merleau-Ponty 1994.

62 Fuchs 2001, meine Übersetzung. Im Original: „resynchronization“.

63 Leitner 2000, 798.

64 Csikszentmihalyi 1995, 43.

lichen Symptome einer depressiven Erkrankung (wie Antriebshemmung, Müdigkeit, Unruhe etc.) ihren Körper zwar als begrenzendes oder schmerzvolles Objekt wahrnehmen, gleichzeitig aber eine intersubjektive Leiblichkeit erfahren. Dies kann z.B. der Fall sein, wenn ein Angehöriger einem Sterbenden die Hand hält. Die Erfahrung des miteinander-in-Berührung-Stehens kann hier von den, den Sterbeprozess begleitenden, Schmerzen ablenken und zurückführen in ein gemeinsames synchrones Erleben des gegenwärtigen Augenblicks. Die durch die Nähe des Todes explizit erfahrene Zeitlichkeit kann durch diese intersubjektive Erfahrung zu einem impliziten Zeiterleben zurückgeführt werden. Explizit erlebte Zeitlichkeit insbesondere wenn sie mit Leiden verbunden ist, kann somit zu Handlungen führen, die das Erleben von Leiblichkeit und Zwischenleiblichkeit ermöglichen, welche dann wiederum zu einer Resynchronisierung mit der Umwelt führen können. Ebenso ermöglicht die Erfahrung von Zeitlichkeit im intersubjektiven Raum im Rahmen therapeutischer Prozesse, den Körper als Objekt und als Leib zu erfahren. Hieraus ergibt sich die Chance einer Resynchronisierung mit Anderen.<sup>65</sup> Trotz der Einschränkungen durch eine bestehende Erkrankung, wie z.B. eine Depression, kann diese Erfahrung eine Rückkehr zu einem leiblichen Erleben ermöglichen. Dieses leibliche Erleben kann eine weitere Resynchronisierung begünstigen. Der entscheidende Punkt innerhalb der Therapie ist dabei die Lenkung der Aufmerksamkeit auf diese Prozesse. Eine bewusste Fokussierung auf eine Förderung eines impliziten Erlebens der Zeit, z.B. in Form eines achtsamkeitsorientierten Gewährseins einer gemeinsamen Bewegung oder Berührung, kann so zu einem unmittelbaren mit-anderen-in-der-Welt-Sein führen. In dem Moment, in dem sich das Bewusstsein auf eine Sinneswahrnehmung fokussiert, kann das explizite Zeiterleben in den Hintergrund treten. Die intersubjektive Erfahrung des gemeinsamen Erlebens und des in-einen-gemeinsamen-Kontext-eingebettet-Seins, kann in dieser Situation den Schweregrad psychischer und physischer Symptome mindern oder sie gar auflösen.

Wie eine solche Resynchronisierung konkret von einer meiner Patientinnen erlebt wurde, möchte ich anhand einer Falldarstellung veranschaulichen. Es handelt sich um eine 43-jährige Patientin, die sich mit einer rezidivierenden depressiven Störung und einer generalisierten Angststörung in stationärer psychosomatischer Therapie befand.

Symptomatisch standen diffuse Ängste und Verlustängste, ein reduziertes Selbstwertgefühl mit Schuld- und Schamerleben, Niedergestimmtheit, Gereiztheit, Energieverlust und sozialer Rückzug im Vordergrund. Die Patientin berichtete über Gefühle von Ohnmacht, Hilflosigkeit, Schwäche, häufigem Herzklopfen, Schmerzen in den Armen, Kribbeln in Händen, Hals und Herz. Das Atemholen sei immer wieder schwer gewesen unter anderem wegen eines Engegefühls, Arme und Oberkörper seien zusammengekrampft. Der Körper sei wie fremdgesteuert gewesen, als ob es nicht mehr ihr Körper sei und sie keinen Bezug mehr zu diesem hätte. Sie habe große Angst gehabt, alles zu verlieren: Ihre Freunde, ihre Wohnung und vor allem ihren Partner. Sie habe sich handlungsunfähig gefühlt und den Eindruck gehabt, dass die Zeit stillstehe und sich nichts verändere.

Doerr-Zegers, Irarrázaval, Mundt, und Palette schlagen in ihrem Aufsatz „Disturbances of Embodiment as Core Phenomena of Depression in Clinical Practice“<sup>66</sup> Diagnosekriterien vor, die auf einem phänomenologischen Ansatz begründet sind. Sie fordern, dass drei Hauptkriterien für die Diagnose einer Depression erfüllt sein sollten: 1. Eine Veränderung der Beziehung zum eigenen Körper („disturbance of embodiment“<sup>67</sup>), 2. Eine Hemmung der leiblich-affektiv vermittelten intentionalen Ausrichtung in der Interaktion mit der Welt und den Mitmenschen („disturbance of the patient’s embodied affective intentionality“<sup>68</sup>) und 3. Veränderungen des

---

65 Vgl. Fuchs und De Jaegher 2009, 466 und Fuchs 2014, 17 zu „zwischenleibliche[r] Resonanz“.

66 Doerr-Zegers et al. 2017.

67 Doerr-Zegers et al. 2017, 2.

68 Doerr-Zegers et al. 2017, 5.



Zeitflusses („alterations of embodied time“<sup>69</sup>), z.B. in Form einer Veränderung des Schlafrhythmus. Alle drei dieser Kriterien sind in der Schilderung der Patientin erfüllt. Sie berichtet, dass sie ihren Körper nicht mehr besitze (disturbance of embodiment), sich gehemmt fühle (disturbance of the patient's embodied affective intentionality), und dass sie Zeit anders wahrnehme (alterations of embodied time). Sie erlebt sowohl zeitlich wie auch leiblich eine veränderte Wahrnehmung. Sie erlebt ihren Körper als einen ihr fremden Gegenstand, den sie nicht mehr besitzt. Ihr Zeiterleben ist ein Erleben der expliziten Zeit, sie nimmt wahr wie die Zeit stillsteht.

Im Rahmen der verschiedenen Therapien (Konzentrierte Bewegungstherapie (KBT), Gestaltungstherapie, analytische Gruppentherapie, achtsamkeitsbasierte Therapie, Bewegungs- und Physiotherapie) war es der Patientin möglich, mit ihren Gefühlen in Kontakt zu kommen. Sie konnte ihre Körperwahrnehmung verbessern. Sowohl durch eine bewusste Aufmerksamkeitslenkung als auch durch den Kontakt mit Mitpatienten und Therapeuten. Durch die Beobachtung der Wirkung der Bewegungen Anderer konnte sie auf deren Bewegungen reagieren und so durch das Erleben von Synchronizität ihren Körper, und dadurch auch ihre Gefühle anders erleben. Sie berichtete, dass sich am Ende der Behandlung ihre Sicht auf die Zukunft verändert habe: Sie habe ihre Vergangenheit und Zukunft positiver und konkreter gesehen, das ungewisse Gefühl sei nicht mehr da gewesen, sie habe wieder Hoffnung gehabt, dass sich etwas ändern könne. Die Zeit habe sie „lebendiger“ erlebt. Sie habe gemerkt, dass sich etwas bewege, wie ein Energiefluss. Sie habe wieder frei atmen können und durch Blickkontakt Nähe und Wärme gespürt, ihren Körper wieder angenehm wahrnehmen können und sich von innen heraus lebendig gefühlt.

Auch wenn es sich hier nur um ein Fallbeispiel handelt, ergeben sich doch zumindest Hinweise auf eine Veränderung des zeitlichen und leiblichen Erlebens vor und nach einer stationären Therapie. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch die unter anderem von Lombardi und Pola beschriebene „somatische Gegenübertragung“<sup>70</sup>. Durch die körperliche Erfahrung des Zustandes von Anderen konnte die Patientin sich mit ihrem Körper und den Körpern Anderer mittels somatischer Übertragungsphänomene im Verlauf der Behandlung vermehrt synchron erleben und dadurch verschiedene Emotionen auch durch die Beziehung mit Anderen erleben. Zusammen mit dem nun wieder verfügbaren leiblichen Erleben war es der Patientin hierdurch möglich, Zeit wieder implizit zu erleben und sich im Fluss mit ihrer Umwelt und ihren Mitmenschen zu fühlen.

## IX. Abschließende Bemerkungen

Im ersten Teil dieses Aufsatzes habe ich zunächst verschiedene Modelle des Zeiterlebens vorgestellt und diese dann im Hinblick auf ihre Anwendbarkeit in Bezug auf explizite und implizite Zeit untersucht. Da die Begriffe der impliziten und expliziten Zeit auf einem retentionalen Verständnis der Zeitlichkeit aufbauen, eignen sich retentionale Modelle ausgesprochen gut für die Beschreibung von impliziter und expliziter Zeit. Es zeigte sich weiterhin, dass es möglich ist, die cinematischen Modelle auf die Konzepte der expliziten und impliziten Zeit anzuwenden. Wie bereits erwähnt gelingt dies jedoch weniger gut als bei retentionalen Modellen. Eine Integration der genannten Konzepte in extensionale Modelle scheint jedoch kaum möglich. Die Konzepte der impliziten und expliziten Zeit sind somit teilweise auch außerhalb der ohnehin phänomenologisch ausgerichteten retentionalen Modelle plausibel. Cinematische Modelle können also neben retentionalen Modellen als ergänzende Beschreibung von impliziter und expliziter

---

69 Doerr-Zegers et al. 2017, 5.

70 Lombardi und Pola 2010, 1425–1426, meine Übersetzung. Im Original: „somatic countertransference“. Somatische Gegenübertragung bezeichnet laut Lombardi und Pola eine Form der Gegenübertragung, bei der der Patient somatische Symptome auf den Therapeuten überträgt.

Zeit im Bereich der Psychoedukation bei depressiven Erkrankungen verwendet werden. Auch wenn sich cinematische Modelle wenig eignen, um zu einem besseren Verständnis der theoretischen Konzepte zu finden, scheint es angemessen, sie z.B. im Gespräch mit Patienten als vereinfachende Modelle anzubieten. So kann mit den Patienten gemeinsam ein Einstieg in die Thematik der Veränderung des Zeiterlebens im Rahmen ihrer Erkrankungen gefunden werden. Sofern ein Einstieg mit Hilfe der cinematischen Modelle gelungen ist und der Patient sich im therapeutischen Prozess auf eine Resynchronisierung zubewegt, sind die cinematischen Modelle dann jedoch nicht mehr ausreichend, da sie, wie bereits erwähnt, das für das Verständnis von De- und Resynchronisierung wichtige Konzept der intersubjektiven Zeit nicht gut erklären können. Aus diesem Grund ist es dann notwendig, die Prozesse der De- und Resynchronisierung unter Zuhilfenahme von retentionalen Modellen des Zeiterlebens im Therapiegespräch zu thematisieren. Eine Kombination von cinematischen und retentionalen Modellen des Zeiterlebens kann somit an unterschiedlichen Stellen eines therapeutischen Prozesses zu einem besseren Verständnis des subjektiven Erlebens des Patienten beitragen und eine individuell angepasste psychotherapeutische Strategie darstellen.

Im zweiten Teil des Aufsatzes habe ich die Verbindungen von Zeitlichkeit, Leiblichkeit und Intersubjektivität dargestellt, vor allem in Bezug auf die Unterscheidung eines leiblichen und körperlichen Erlebens und eines impliziten und expliziten Zeiterlebens. Ich habe unter anderem anhand eines klinischen Fallbeispiels dargestellt, dass Zeitlichkeit und Leiblichkeit bei psychischen Erkrankungen, wie Depressionen, eine wichtige Rolle spielen und sich Störungen des Zeiterlebens ebenso auf die Erfahrung von Leiblichkeit auswirken können, wie die Wahrnehmung des Körpers als Objekt das Zeiterleben verändern kann.

Abschließend möchte ich mögliche Konsequenzen für die Therapie von depressiven Erkrankungen vorstellen. Da Zeitlichkeit und Leiblichkeit bei der Gesundung eine wichtige Rolle spielen können, sollten sie im Rahmen therapeutischer Prozesse ausreichende Beachtung finden. Dies kann in Bezug auf den Körper und das leibliche Erleben durch körpertherapeutische Interventionen erfolgen. Auch in klassischer Gesprächspsychotherapie kann dies jedoch in Form von Aufmerksamkeitslenkung und dem gemeinsamen Erfahren von intersubjektiver Zeit und zwischenleiblichem Erleben stattfinden. Im therapeutischen Gespräch können beispielsweise Aussagen über körperliche und leibliche Erfahrungen vermehrt Beachtung finden und Strategien im Umgang mit Synchronisierung oder Desynchronisierungsprozessen erarbeitet werden. Auch sollte die Bearbeitung von somatischen Übertragungen und Gegenübertragungen ein wichtiger Teil der Behandlung sein. Das Vorgehen hierbei ist in ähnlicher Weise denkbar, wie es in Bezug auf die Arbeit mit der Beziehungsschule der OPD-2 bereits gut etabliert ist. Dabei nimmt der Therapeut den Patienten, sich und seine eigenen spontanen Handlungsimpulse wahr und analysiert die gegenseitigen Bedingungen dieser Impulse. So ist es ihm möglich, dem Patienten ein alternatives Beziehungsangebot zur Verfügung zu stellen, welches dem Patienten eine korrigierende positive Beziehungserfahrung ermöglicht. Für die somatischen Übertragungsphänomene bedeutet dies, diese Phänomene zunächst einmal als solche zu erkennen. Weiterhin sollten die Übertragungsphänomene im Hinblick auf ihre Verknüpfung mit Prozessen der De- und Resynchronisierung entweder vom Therapeuten alleine, oder gemeinsam mit dem Patienten untersucht werden. Durch die vom Patienten erlebte Desynchronisierung mit dem Behandler erlebt dieser sich oft als getrennt. Auch der Behandler erlebt die Desynchronisierung des Patienten, indem ein zwischenleibliches Erleben und eine Resonanz mit dem Patienten kaum oder nicht hergestellt werden kann. Die hieraus resultierenden Irritationen und Reaktionen beim Patienten und beim Behandler sind ein wichtiger Bestandteil der Übertragung und Gegenübertragung. Indem der Behandler seine Irritationen und das Scheitern der Versuche, sich mit dem Patienten zu resynchronisieren, gemeinsam mit dem Patienten bespricht, kommt er der subjektiven Erfahrung des Patienten näher. Möglicherweise ergibt sich aus dieser Annäherung eine teilweise Resynchronisierung des Behandlers mit dem Patienten zu dessen verlangsamttem Zeiterleben hin. Für die individuelle Situation des Patienten können dann gezielte Interventionen entwickelt werden, um den Patienten zu unterstützen, mehr zu einem leiblichen Erleben und einer intersubjektiven oder impliziten Wahrnehmung der Zeit

zurückzufinden. Retentionale und cinematische Modelle des Zeiterlebens können in diesem Zusammenhang als Basis dienen, die zugrunde liegenden Zusammenhänge mit dem Patienten zu analysieren und besser zu verstehen.

## BIBLIOGRAPHIE

- Brentano, F. 1976. *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*. Hamburg: Meiner.
- Csikszentmihalyi, M. 1995. „Das flow-Erlebnis und seine Bedeutung für die Psychologie des Menschen.“ In *Die aussergewöhnliche Erfahrung im Alltag. Die Psychologie des Flow-Erlebnisses*, hrsg. v. Mihaly Csikszentmihalyi, & Isabella S. Csikszentmihalyi, 28–49. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Dainton, B. 2017. Temporal consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*, aufgerufen am 15. Januar, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/consciousness-temporal/>.
- Doerr-Zegers, O., Irrarázaval, L., Mundt, A., & Palette, V. 2017. Disturbances of embodiment as core phenomena of depression in clinical practice. *Psychopathology* 50(4): 273–281.
- Fuchs, T. 2001. Melancholia as a desynchronization: Towards a psychopathology of interpersonal time. *Psychopathology* 34: 170–186.
- . 2006. Implicit and explicit temporality. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 12(3): 195–198.
- . 2010. Temporality and psychopathology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12(1): 75–104.
- . 2014. Verkörperte Emotionen: Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin* 25: 13–20.
- . 2015. Zeiterfahrung in Gesundheit und Krankheit. *Psychotherapeut* 60(2): 102–109.
- Fuchs, T., & De Jaegher, H. 2009. Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8(4): 465–486.
- Gallagher, S. 2003. Sync-Ing in the stream of experience: Time-consciousness in Broad, Husserl, and Dainton. *Psyche* 9(10), aufgerufen am 25. November, 2021. <http://journalpsyche.org/files/0xaabb.pdf>.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. 2008. *The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*. New York: Routledge.
- Husserl, E. 1928. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hrsg. v. Martin Heidegger. Halle: Max Niemeyer Verlag.
- James, W. 1886. The perception of time. *The Journal of Speculative Philosophy* 20(4): 374–407.
- Kon, M., & Miller, K. 2015. Temporal experience: Models, methodology and empirical evidence. *Topoi* 34: 201–216.
- Lee, G. 2014. Temporal experience and the temporal structure of experience. *Philosophers' Imprint* 14(3): 1–21.
- Leitner, A. 2000. „Zwischenleiblichkeit.“ In *Wörterbuch der Psychotherapie*, hrsg. v. Gerhard Stumm, & Alfred Pritz, 798–799. Wien: Springer.
- Lombardi, R., & Pola, M. 2010. The body, adolescence, and psychosis. *International Journal of Psychoanalysis* 91: 1419–1444.
- Merleau-Ponty, M. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung. Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, Bd. 7*. Berlin: De Gruyter.
- . 1994. *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-52*, hrsg. v. Bernhard Waldenfels. München: Fink.
- Miller, I. 1984. *Husserl, perception, and temporal awareness*. Cambridge: MIT Press.
- Minkowski, E. 1968. *Die gelebte Zeit*. Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Thönes, S., & Oberfeld, D. 2015. Time perception in depression: A meta-analysis. *Journal of Affective Disorders* 175: 359–372.
- Wittmann, M. 2015. Modulations of the experience of self and time. *Consciousness and Cognition* 38: 172–181.

# Neurogradualism: Neurodiversity Without Categorical Difference, A Case Study of Autism

JO BERVOETS

**ABSTRACT** · This paper is a study of the link between the phenomenological theme of embodiment and the hermeneutical theme of making (participatory) sense of each other. Using autism as a case in point, I investigate the relation between breakdowns of the latter and neurological diversity. Is trying to explain psychopathologies like autism in this sense not just a way of understanding the human condition as such? In arguing for an emphatic ‘Yes!’ to this question, I elaborate a case for an empathic neurogradualism. This means that instead of emphasizing the gap between ‘neurocultures’ we come to an understanding of neurodiversity which informs mutual and self-understanding across such cultures. In this view the phenomenology of desynchronization and the cognitive science underlying views on neurodiversity mutually inform each other and neurodiversity becomes a source of inspiration rather than a matter of categorical separation.

**KEYWORDS** · autism; ASD; neurodiversity; embodiment; enactivism; hermeneutic philosophy; cognitive science; participatory sense-making

*“Orr would be crazy to fly more missions and sane if he didn’t, but if he was sane, he had to fly them. If he flew them, he was crazy and didn’t have to; but if he didn’t want to, he was sane and had to.”*

*Joseph Heller, Catch 22 (1961, 52)*

## I. Introduction

Answers to the question ‘What is autism?’ tend to focus either on the individual bodily (neurological) diversity or on cultural preferences for a specific style of intersubjective coupling leading to marginalization of the autistic population. Both of these research positions assume the validity of a psychiatric diagnosis able to categorize people in a binary way as either autistic or not. The moral implication of such a binary categorization is that it confronts autistic people with a dilemma, reminiscent of J. Heller’s satirical novel *Catch-22* (1961). Indeed, our<sup>1</sup> situation under this categorical psychiatric distinction can be paraphrased as a *Catch-22*: “If we accept to be autistic we are considered crazy, but if we do not accept to be autistic we go crazy.” Either we fit in a culturally defined binary category of a diagnosed mental disorder or we show we can adapt to a point where many of us experience a nervous breakdown. The concept of neurodiversity can be seen as attempt to escape from this *Catch-22* allowing positive identification with autism as a valuable diverse way of being whilst at the same time recognizing issues that stem from autistic difference.

In Bervoets and Hens (2020), I argued that to go beyond this *Catch-22* of autism diagnosis and research, we need to reconceptualize autism. There, I propose to reconceptualize it as a bodily difference, for instance based on the Predictive Coding (PC) theory proposed by Van de Cruys et al. (2014), *probabilistically* linked to a pathology of intersubjectivity. This approach

---

1 The author was diagnosed with Autism Spectrum Disorder (ASD) as an adult.

is in line with what is described by Fuchs (2015) as a difference in embodied intersubjectivity underlying issues of synchronization with other people's perspectives. Understanding autism in this way allows us to make sense of the autistic experience as a vulnerability to desynchronization with respect to conventional social standards of interaction that is *far more likely* to occur in those who are neurodiverse. It nevertheless is a vulnerability that does not *necessarily* lead to a pathological breakdown of synchronization, as long as there is a sufficient understanding for this diversity. Indeed, as De Jaegher (2013) shows, difference in embodied intersubjectivity can be overcome via participatory sense-making where autistic and non-autistic individuals do succeed in synchronizing their perspectives. They achieve such a mutual understanding despite their differences by attending to (making sense of) their (inter)actions within a shared world, or, in short, by participating in each other's sense-making. My proposed reconceptualization then amounts to simultaneously recognizing a difference in embodiment without equating this difference deterministically to a pathological outcome.

This view leads to some new questions that I intend to address here. On the one hand, in trying to account for the neurodiversity aspect of autism within the new explanatory framework of predictive coding, didn't I risk reducing autism to brain function again? On the other hand, is it possible, and if so how, to connect accounts focused on *Erklären* (*explaining* the condition of autism by referring to the bodily or brain dimension) and *Verstehen* (*understanding* another's perspective on the intersubjective level).

These questions open a horizon to study, starting from autism as a case in point, the link between the phenomenological theme of embodiment and the hermeneutical theme of making (participatory) sense of each other. The general question then becomes one about the relation between breakdowns of the latter and differences in embodiment, specifically those related to neurological diversity. Is trying to explain psychopathologies like autism in this sense not just a specific way of getting to an understanding of the human condition as such? In arguing for an emphatic 'Yes!' to this question I will elaborate a case for an empathic 'neurogradualism'. An understanding of neurodiversity based on the interplay of neurological differences studied in cognitive science and the phenomenology of desynchronization arrives at a view that stresses mutual understanding, or participatory sense-making, rather than a view of neurodiversity that sets autistics apart as a categorically different 'neuroculture', as is for instance done by Jaarsma and Welin (2012). Neurogradualism seeks to arrive at a common ground on which diversity can be a source of inspiration instead of a matter of separation. Indeed, breakdowns that are commonly associated with 'autistic brains' then tell us something about the fragile nature of human intersubjectivity. That said, autism research then also might become an example of truly interdisciplinary research, taking into account the dialectic between intra- and intersubjective factors (Bolis et al. 2017).

In section 1, I summarize my proposal to reconceptualize autism, based on a discussion of the mentioned Catch-22. In section 2, I connect this proposal to a general phenomenology of desynchronization as a breakdown of a natural everyday hermeneutical balance of living with 'others' who are irreducibly different from you but all the same fundamentally alike enough to live in an expectation of agreement. With this context, I elaborate in section 3 the notion of neurogradualism, linking the ideas of the human spectrum of neurodiversity and the all too human threat of desynchronization. In the last section, I shortly look at the practical implications of this view.

## II. Beyond the Catch 22 of autism research and diagnosis

There is a tension between the disorder view of autism as codified in DSM-5 (APA 2013) and the positive identity view of it as advocated by the neurodiversity movement (Jaarsma and Welin 2012; Chapman 2019; Bervoets and Hens 2020). In DSM-5, autism is defined behav-

iorally and, at the same time, coupled to an innate developmental disorder<sup>2</sup>. For a diagnosis, additionally, the criterion of social dysfunction has to be met. From the autistic point of view (specifically in cases, like mine, of being diagnosed with autism as an adult) this means getting entangled in a moral dilemma, in the Catch-22 mentioned above: “If I accept to be autistic I am considered crazy, but if I do not accept to be autistic, I will go crazy.” In Bervoets and Hens (2020), I argued that going beyond this Catch-22 requires taking into account the ethical dimension of trying to answer theoretical questions as to ‘what autism is’.

This ethical dimension is, in my view, originally present in the very naming of autism. At first glance this naming may be seen as something pejorative, setting people apart. Looking closer however, it may be seen as a natural and useful way to engage with distinct behavioral patterns. In this sense it can be seen as an attempt to *understand* people who act (or behave) differently, for instance by displaying restricted, repetitive patterns of behavior (see clause B of DSM-5 ASD criteria). Such a fundamentally positive dynamic expresses itself in studying prototypical cases in order to try to make sense of some felt difference. However, this practice subsequently gives way to the drive to capture this difference via diagnostical tests that make a categorical difference strictly segregating between problematic autistic and normal non-autistic behavior<sup>3</sup>. Although the recent terminology of ‘spectrum disorder’ (APA 2013) gives credit to intracategorical diversity, it does not remove an intercategory difference between healthy individuals and autistics categorically diagnosed via dysfunction marked on specific behavioral criteria, see for more detail Bervoets and Hens (2020). The sets of people so defined via behavioral stereotypes are then used to get to the ‘bottom’ of autism, powering a theoretical drive to *explain* autistic difference<sup>4</sup>.

This in turn sets the stage for a debate on autism between the exact and human sciences (Hacking 1999). The former try to capture autism in terms of a ‘real’ difference in neurological structure whilst the latter try to unmask it as a ‘social construction’ enforcing a contingently preferred intersubjective style. As argued in detail in Bervoets and Hens (2020), both approaches lead to our Catch-22. Indeed, both approaches accept a diagnostic classification that links autism one-to-one to dysfunction. Therefore the choice they leave is one between either being condemned to dysfunctioning because of being “born that way”, or, attributing one’s dysfunctioning to oppressive processes by the societal majority, leaving affected individuals passive and powerless. The autistic person is then, de facto, put before a choice between being biologically or socially determined, based on opposed but equally general theoretical viewpoints both of which, when taken to the extreme, abstract from the ‘lived’ autistic experience as an active struggle to cope with a difference, without either accepting its limitations or succumbing to the pressure of denying that difference<sup>5</sup>.

---

2 The DSM-5 defines Autism Spectrum Disorder (ASD) based on behavioral criteria (i.e. deficits in social communication and repetitive behavior/restricted interests) that need to be present from early childhood and lead to social dysfunction. The category of ASD subsumes as part of the autistic spectrum cases that were previously separately qualified as Asperger’s syndrome or Pervasive Developmental Disorder.

3 Already in the work of Asperger (1944, 7), where he explicitly resists systematic testing for autism, we see the tension between working from prototypes and defaulting to stereotypes. It is of importance to note here that Asperger saw autism as something common between people “in and out of hospitals” (ibid.).

4 Defining autistics as the set of people with problematic functioning based on a behavioral diagnosis per DSM-5 obviously also begs the question, as it implies that any set of people thus selected to discover an underlying neurological difference *eo ipso* will exhibit such problematic behavior (Bervoets and Hens 2020).

5 This is not to deny there is a movement both in philosophy as well as in cognitive science to put the autistic experience into the focus of research. Some examples are: Hens and Langenberg (2018) inquiring into the phenomenology of the autistic lived experience, the work of Hanne De Jaegher (2013) on participatory sense-making, the dialectical misattunement hypothesis as is put forward by Bolis et al. (2017) as

The conclusion is that going beyond the Catch-22 requires a reconceptualization of autism as a bodily difference probabilistically linked to a pathology of intersubjectivity as described by Fuchs (2015). Indeed, this allows positive identification with autism as a valuable diverse way of being whilst at the same time recognizing issues that stem from autistic difference. It is also a way of directly doing justice to the intuitive appeal of the term ‘neurodiversity’ as a diversity to be *understood* on the back of a neurological *explanation*. This is maybe best summarized using a quantum mechanical metaphor. On the one hand, there is a particle aspect to autism in which we try to pinpoint its biological or neurological mechanism via the methods of exact science. There is, on the other hand, a wave aspect to autism linked to cultural mechanisms leading up to breakdowns of intersubjectivity, typically studied in the human sciences. The benefit of this metaphor is that it illustrates a difficulty inherent in this reconceptualization. Its indeterminacy is unsatisfying to many, as some believe that, if we just try hard enough we’ll be able to pinpoint a bodily cause; whilst others will maintain that no matter how hard we try, it makes no sense to link intersubjective coupling to specific neurological elements<sup>6</sup>.

Nevertheless, mirroring what was said above, it is precisely this indeterminacy that leaves room to autistics to ‘own’ their autism as a positive identity without accepting that they then, as the widely accepted diagnostic definition has it, need to be considered dysfunctional. It is precisely this indeterminacy that creates room for moral imagination as argued for by Arpaly (2005): it allows to become attentive again to the actual reasons an agent has for behaving in a certain way instead of putting such a behavior down purely to being biologically or socially determined. This creates space for the autistic lived experience, showing that *Erklären* and *Verstehen* (*explaining* autism and *understanding* autistics) are not at odds with each other but are, instead, intimately related. Any ‘explanation’ equating behavior with biology destroys this indeterminacy and with it the room for moral imagination that was the initial ethical spur to it in the first place. Instead of understanding the other such explanation will become blind to the autistic lived experience.

For this reason I proposed to rename the DSM-5 category related to autism to Autism Related Disorder (ARD). Here the word ‘related’ explicitly indicates the recognition of autism as a phenomenon independent of pathology whilst also doing justice to the fact many of us need support at some point in our lives. I think it also best embraces the indeterminacy and allows both aspects of autism to be researched in a truly interdisciplinary way (the ‘intra- and intersubjective sides’ of autism to borrow the phrase from Bolis et al. (2017)). That said, this proposal also begs the questions mentioned in the introduction. First, it might still be mistaken as implying that the *explanation* of the bodily aspect of autism is somehow more fundamental than *understanding* the intersubjective challenges that autistics face<sup>7</sup>. Second, it does not show how to bridge between accounts focused on *Erklären* (*explaining* the bodily or brain dimension) and *Verstehen* (*understanding* the other intersubjectively). This creates the risk to, again, oppose ideas of autism as a neutral neurological variation to ideas of social construction of problematic autistic behavior. To avoid falling into such a dichotomy again it is not sufficient to critically analyze autism research but necessary to create a constructive account of how the bodily and

---

well as proposals based on predictive coding such as for instance proposed in Van de Cruys et al. (2014). For a more comprehensive review of moral implications of autism research, see Bervoets and Hens (2020).

6 In Bervoets and Hens (2020), we arrive at the indeterminacy by appeal to a middle position in the (anti-)physicalism as proposed by Davidson (2001a). This middle position, called Anomalous Monism, maintains that all mental events are related to physical events but can never be brought back to them in a nomological or law-like way that connects mental events in a one-to-one fashion to physical events.

7 I thank an anonymous reviewer for pointing out that ‘Autism Related Disorder’ does *not* imply a biomedical attitude but only that there is a link (albeit a non-deterministic one) between autism and a need for support. That said, the reality is that the biomedical implicature is the most readily made at the present time.

the intersubjective (behavioral challenges) element interact, a Schrödinger equation of neurodiversity if you will.

### III. Linking desynchronization and difference in embodiment as a step toward mutual understanding

In tackling such a constructive account, it seems more natural to think about it in terms of the phenomenological (enactivist) theme of the body and the hermeneutical theme of interpreting (making sense of) the other<sup>8</sup>. Roughly, I set out to respectively link the intra-subjective and the intersubjective aspects of autism to the enactivist tradition and to the hermeneutical philosophy of Gadamer (1960/2010). The former suggests itself naturally as a way to do justice to an understanding of the lived experience of autism, certainly insofar it is related to a difference in embodiment. The latter seems promising because it is an account of how we can come to a mutual understanding despite differences in our respective ‘horizons’. Horizons in Gadamer’s (1960/2010) sense are a totality of outlook of a specific person given the specific historicity or experiential background of that person, including any preconceptions or prejudices one may have come to have. In the present case the differences in ‘horizon’ are due to different experiential outlooks tied to differences in embodiment related to autism as is detailed below. The enactive account then shows how a difference in embodiment leads to breakdowns of intersubjectivity that are in turn central to understanding psychopathologies like autism (Fuchs 2015). A hermeneutical account shows that breakdown of intersubjectivity is not specific to psychopathology but a basic element in how we mutually interpret or understand each other despite different life histories. Achieving intersubjectivity or synchronization – the hermeneutical concept of ‘fusion of horizons’ – may then be particularly challenging in autism but it is not different in kind to the basic hermeneutical situation universally shared by all human beings that aim at understanding one another. It is therefore not *necessarily* so that autism leads to a lasting breakdown of intersubjectivity. Indeed, De Jaegher (2013) shows how participatory sense-making allows, even in extreme cases of autistic peculiarity of expression, to establish or restore intersubjectivity. However, this implies effort on *both* sides of the dialogue, in line with the mentioned hermeneutical concept of a ‘fusion of horizons’. It is then also not possible to associate a breakdown of intersubjectivity exclusively on the side of the autistic individual. Responsibility for (de)synchronization is shared by the interlocutors<sup>9</sup>, and it cannot be reduced to the atypical embodiment of one party. Hermeneutics in this way allows to express in a more universal way Milton’s ‘double empathy problem’ (Milton 2017) which is so central to recent accounts of neurodiversity.

I believe introducing hermeneutics helps to clarify matters, as it highlights intersubjectivity as a given background assumption, as the natural everyday balance of living with ‘others’. It highlights our everyday expectation of – or trust in – finding agreement despite our differences (whatever sort of a difference that may be). When that expectation is *not* met, we experience a moment of desynchronization where our differences become salient. We have to put effort where effortless balance is the rule. I propose this moment of awkwardness is inherent in de-

---

8 In the light of the focus on mutual understanding, that is seen as being served by explanation, two major traditions in continental philosophy elaborating the notion of *Verstehen* are chosen as suitable candidates for a constructive account. The critical account in the previous section on the other hand based itself naturally on resources from analytic philosophy focused on (the limits of) the notion of *Erklären*.

9 This is not to be interpreted in a strict way but includes the societal responsibility for creating conditions where specific people can bridge the gap. Crucially this includes *explanations* about why a specific embodiment creates specific challenges. An elaborate account of responsibility is beyond the scope of this paper but neurogradualism is, on this view, a spur to be more imaginative in such accounts.



synchronization, and is a moment which either can be taken as an incitement to exercise one's moral imagination leading to a 'fusion of horizons' or can be the starting point of a pathological breakdown of intersubjectivity. A sustained period of such moments of desynchronization cannot but lead to a violation of trust which, following Ratcliffe (2017), is itself a common characteristic of mental illness<sup>10</sup>. In autism specifically this violation of trust, as a violation of predictability in the environment (see below), leads to the coping mechanism of increasing the predictability of or control over one's environment in developing repetitive and restricted behaviors thematized in the DSM-5 (APA 2013; Constant et al. 2020). Carving out such idiosyncratic patterns may itself constitute a historicity that complicates any further 'fusing of horizons'. That said, every moment of desynchronization also provides the impetus for moral imagination in trying to make sense of, or understand, an awkward situation. Doing so however requires understanding why such moments occur in the specific case of autism to which we turn next.

One reason for such moments may well prove to be that the other's body does not react to the world in the same way your body does. If such is the case, this will be a cause for a persistent occurrence of such moments. Although there are rather immediate ways to see whether one's bodies are different, this is not always the case. Even in the cases of blindness or deafness it would seem that realizing such a difference passes through that kind of a moment of desynchronization<sup>11</sup>. Indeed, both temporary and permanent deafness are first detected as the inability to communicate via default acoustic means of synchronization. It is only in second order that we try to establish other ways of communication given the mutual recognition that it is deafness that stands in the way of mutual understanding in the default way. Re-establishing communication crucially depends on explaining the respective horizons of the interlocutors attempting to understand each other. Indeed, the differences between temporary and permanent deafness consist in explaining how it came about as well as the expectation of what is to come. In case of permanent deafness there likely is the alternative of sign language or lip reading whilst in temporary deafness such alternatives are unlikely, nor are they likely to be worthwhile to develop. This history and expectation is, by the way, not just important on the side of the deaf person, because if more people were versed in sign language this alternative might well be a more generally available element of fusing horizons. Here we see the intimate relationship between *Verstehen* and *Erklären* again: the way we reestablish *understanding* necessarily passes via the analysis (the *explanation*) of why the moment of desynchronization happened at all (and such explanations are never fully one-sided with respect to the capabilities of one person!).

In short, moments of desynchronization spur the imagination in order to reestablish a mutual understanding. This imagination is first and foremost moral imagination (Arpaly 2005), which connects to what was said above on the ethical dimension being originally present in the very naming of autism, as an attempt to understand people who behave differently. In this regard autism may be an exemplary, prototypical, case of such sustained experience of desynchronization. Autism then defies the imagination, exactly because no visible bodily or cultural difference can be found *even if* it persists throughout an autistic lifetime with a characteristic style of being.<sup>12</sup> This would account for the lasting spur to imagination autism has, for it is both something strange that confronts us from within our cultures and appearance and,

---

10 Where Ratcliffe discusses this in the specific case of psychotic phenomena the applicability to autism can be seen for example via the side-by-side treatment of problems of intersubjectivity in autism and schizophrenia in Fuchs (2015).

11 Once people living with you get used to the impacts of the difference, such moments will tend to be less frequent and less intrusive and this points to a way of healing/recovery through 'familiarization' which, for lack of space, I cannot develop here.

12 See for instance the use of the word "Ausdruckserscheinungen" by Asperger (1944, 7). He employs the term "Ausdruckserscheinungen" in opposing the approach of creating stereotypical 'test machinery' that aims to explain autism on the basis of an a priori theoretic system (see also note 3).

*therefore*, something that, *because* it complicates mutual understanding, incites scientific curiosity for a helpful explanation. In this light it is really important (as it was already important in Asperger's (1944) account) that a link to some hereditary, neurological or innate, difference has been implied for autism.

This, I think, is at least a sketch of how to bridge accounts focused on (bodily) *explanation* and (intersubjective) *understanding*. The wave aspect – persistence of desynchronization – and the particle aspect – the assumption of neurological diversity – cannot be fully disambiguated. The dynamic is as follows: persistent desynchronization leads to efforts of hermeneutical *Verstehen* in the sense of trying to (re)establish synchronization; part of this effort lies in explaining – in *Erklären* – a cause of the intersubjective breakdown (for instance in differences in embodiment or neurology) and this in turn leads to enactive *Verstehen* – in the sense of participatory sense-making – of how neurological differences impact each other's lived experience. If the end result is successful – there is a mutual understanding or fusing of horizons – then both parties of the intersubjective exchange have effectively adapted (their horizon), meaning that *Verstehen* and *Erklären* as one indivisible hermeneutical dynamic can never be fully separated from one another.

This means that we are back to the indeterminacy with which I ended section 2, although we now see that the basis for the quantum mechanical metaphor is a hermeneutical gap. Indeed, the understanding of autism in terms of the indeterminacy is based in the need to always put in active effort to see the other's perspective (fusing horizons is never a given, never a finished process). The naming of autism is, then, nothing but the attempt to understand people who have a vulnerability for recurring moments of desynchronization from early childhood whilst not being visibly different. As we make sense of autistics (and therefore also explain autism to a certain extent), it is possible to fuse horizons between autistics and non-autistics, thereby preventing the persistence of such moments and their development into – what is deemed to be – problematic behavior. All this means that from a methodological point of view, autism can only be understood by an interdisciplinary cooperation between the human and exact sciences as it has the characteristics, in the terms of Hacking (1999), of *both* a human and a natural kind. Autism cannot be fully determined by either its neurology or its social construction but requires *both* elements, for more detail on the indeterminacy of autism see Bervoets and Hens (2020)).

It is important to note here how the discomfort with indeterminacy leads to two reactions that destroy in different ways the intricate relationship between *Verstehen* and *Erklären*. One is to explain it away by making the difference visible, e.g. by locating autism in a person's genetic makeup or by defining autistics according to behavioral characteristics which are deemed to be dysfunctional. This reaction leads to positing a categorical diagnostic distinction between two types of embodiment or behavior without recognizing the possibility of exercising both sides' moral imagination to actively bridge the hermeneutical gap. It closes horizons<sup>13</sup> and it does so in a way pathologizing those who have atypical intersubjective preferences. The other reaction is to extend the methodological point that the concept autism is a moving target to calling into question the bodily reality of it. In doing so, understanding autism is reduced to understanding problematic behavior and is cut off from any explanation as to how such moments of desynchronization come about in the first place. Without an explanation based on (bodily) differences, intersubjective breakdowns occurring for that reason cannot be prevented. This turns into an ethical deficit, as well as stripping people of cultural and scientific bridges that help them fuse horizons. It stands in the way of fusing horizons, since it prevents seeing commonality of lived experience (or phenomenology) across situations. It does so by making autism specific to a

---

13 It is interesting to note the parallel between the unsustainability of closed horizons as per Gadamer and an impossibility, as noted by Davidson (2001b), to make sense of the notion of (separate) conceptual scheme(s). It seems that this analytic and continental approach to language lead to a similar conclusion.

particular cultural and historical situation, thus preventing autistics to identify cross-culturally and cross-historically.

#### IV. Neurogradualism: diversity without categorical difference

This finally brings me to the title of this paper: neurogradualism. One may indeed wonder if all this indeterminacy does not bring us close to one of the reactions most hated by autistics: “Isn’t everybody then a little autistic?” This question seems to deny one key tenet of the neurodiversity movement related to the ‘neuro’-part of the term – see, for instance, Jaarsma and Welin (2012) – stressing autism as a categorical biological difference out of the control of the neurodiverse individual. From this point of view autism is sometimes seen as ‘neuroculture’ or ‘neurotribe’, a closed-off community. The other key element in neurodiversity relates to the ‘diversity’-part of the term. This clearly refers to another key tenet of the movement: a striving for understanding, resulting in inclusion and acceptance as a positive, albeit minoritarian, identity. Our solution resolves the tension between the tenets by denying the categorical aspect of the biological difference. Still, in the spirit of indeterminacy, it is not so that biological difference is belittled. Far from it, it has, as is clear from what I argued for above, a central place in this account. The contribution of this proposal then is that it integrates the ‘neuro’-part of neurodiversity without basing a categorical distinction on it. This grounds on the fact that such neurological difference *can* be overcome in our intersubjective practice by fusing horizons via participatory sense-making. It allows us to embrace autism as a positive identity, whose identity-holders have the rightful claim to be accepted “as they are”, without being categorically set apart. It so principally allows that biological difference *can* be overcome by individual and collective action and thus enables that the ethical primacy of mutual *understanding* trumps that of setting autistics categorically apart. This is achieved without denying that autistic embodiment gives rise to specific intersubjective challenges that *may* require special support given the situations and environments autistic individuals find themselves in.

The more charitable reading of “Isn’t everybody a little autistic?” then is that in trying to explain psychopathologies like autism, we are just trying to understand the human condition as such. Autism, as I tried to capture it in the section before, is an extreme version of an all too human hermeneutical situation that, on a background of trust, we always also are dependent on others and, therefore, vulnerable to moments of desynchronization. Still, there is a difference between having an autistic moment and being autistic (maybe much in the same way as there is a difference between being deafened and being deaf). Autism, that much is clear from the neurodiversity movement, is felt as a persistent problem of tuning to the horizon of others. It is not something that is felt to be dependent on circumstances, but it is a different ‘way of being’ or ‘form of life’, anchored in a different embodiment. It is, however, something that only becomes pathological when an individual tuning gap cannot be bridged by participatory sense-making. This does not mean that every gap on account of an autistic biological difference will be detected (therefore also a great many neurodiverse individuals will not be diagnosed or only diagnosed later in life). The latter will depend on both the resources for detection – which may be few and far between in developing countries or certain sets of the population or simply biased against e.g. detecting autism in women – and on individual support needs – based for instance on one’s immediate personal environment and other biological or socioeconomic challenges. The parallel with deafness can, I think, be upheld here as well as there was and is no guarantee that it will always be detected as the root cause of problems of intersubjectivity; although it is surely so that when it is detected it can be a crucial element of better inclusion. Whether or not an autistic difference then leads to (detection of) dysfunctioning in the psychiatric sense *is* something that *does* depend on a specific (individual) history and cultural environment. When we, for instance, societally enforce too narrow a ‘neurotypical’ horizon in the workplace or in school, we will exclude a larger group. This will result in having to roll out more special support or, as is unfortunately still more often the case, marginalizing more people, specifically those

who are vulnerable, because of, for instance, socio-economic reasons. Another example may be that of an autistic individual who is fortunate enough to have a more conducive environment or more resources to compensate for their difference. In all this we find the indeterminacy again. Indeed, autistic difference is not sufficient in itself to meet (specifically) the dysfunctionality criterion of DSM-5 ASD even if it is probabilistically linked to the other criteria (see my proposal in section 1 to rename ASD to ARD, Autism Related Disorder).

The idea of neurogradualism then is to *not* neatly cut off autistics from non-autistics and at the same time still study what kind of difference in embrainment can lead to such a persistent tuning problem. I proposed (Bervoets and Hens 2020) a way of validating a predictive processing account of the particle aspect of autism (an account as was proposed in Van de Cruys et al. (2014)), focusing on the parameter of precision. On this proposal human perception is generically characterized by comparing ‘bottom-up’ sense-data with prior ‘top-down’ expectations. The comparison then yields Bayesian evidence for one or another of these expectations. How one weighs the prediction error is reflected in the precision parameter with which one makes this comparison. This parameter is crucial in this approach as it directly relates to how precisely this comparison needs to ‘fit’ in order for the process to come to closure. Autistic difference on the account of Van de Cruys et al. (2014) is related to a higher and more inflexible setting of the precision parameter.

My solution of neurogradualism can then be read as this parameter being gradually different in human beings. If set in a too ‘high and inflexible’ way (given a certain environment) this can lead to an intersubjective breakdown or continuous alertness to moments of desynchronization (leading e.g. to burn-out). Such an account cannot lead to a categorical ‘autism’ cut-off. Even if there are specific behavioral patterns associated with it (as for instance argued in Constant et al. (2020)), their development into or appreciation as dysfunctionality will not *only* depend on this individual precision parameter. Indeed, if somebody with a precision that is ‘higher and more inflexible’ encounters environments that are less forgiving of the differences in behavioral tendency that go with it, they will be more rapidly perceived as dysfunctional. However, if they would find themselves in a more inclusive environment, they would be much less likely to be considered dysfunctional or encounter personal issues with their ‘way of being’. This means, in line with the ‘ARD’ proposal, that dysfunctionality (rather than being autistic!) is dependent on situation or context and specifically on how ‘ableist’<sup>14</sup> one’s environment is in the sense of enforcing ‘neurotypical’ behaviors like looking one’s interlocutor in the eye, not ‘stimming’ and so on.

The above also leaves open that precision weighting is a common developmental pathway (Johnson 2017) associated to multiple genetic causes and/or a dynamic parameter influenced by environmental factors. As to the latter, the specific source of dynamism may lie in epigenetic mechanisms known to tie environmental factors to impact a person’s biology, for example via stress (Denhardt 2017). In this way we can see how a propensity for atypical precision may be either alleviated or aggravated by the stress one encounters in one’s life history. Indeed, if one can cope with circumstances this atypicality may remain relatively neutral, whereas once one has experienced a significant break-down in trust – such as in trauma – this may lead to a period of hyperattentiveness in which atypical precision is exacerbated to a point of unavoidability of dysfunction. This underlines the entanglement of individual differences and the way a society or one’s surroundings are crucial in dealing with an individual’s atypicality in such a way as to avoid things to spiral out of control. Although I cannot work this out in scope of the present paper, these types of connections are a strength of our reconceptualization, as they allow to

---

14 The notion of ableism is generally used to indicate the extent to which a society excludes people who are not able to behave in ways that people majoritarily behave. Originally used in the context of physical disability, its use now is accepted in the case of mental ‘disability’.

empirically investigate questions about autism as a common developmental pathway and/or the epigenetic links between autism and e.g. post-traumatic stress disorder.

Neurogradualism then allows to connect the general phenomenology of desynchronization to the cognitive science related to neurological diversity without reducing the one to the other. It connects the behavioral and the biological without reducing the breakdowns of *intersubjective* coupling to *one* side of that intersubjective equation and reducing that party to the biology or neurophysiology claimed to be inherently pathological. Neurogradualism capitalizes on the insight of the enactivist tradition to see a moment of desynchronization as always also a sign of an underlying difference in embodiment. It, however, does so avoiding the risk of stating, as for instance done by Hutto (2003), that such a difference can *in principle* be insurmountable, splitting people into clean cut and herme(neu)tically sealed off kinds.

## V. Conclusion

In “The Enigma of Health”<sup>15</sup> Gadamer (1993) characterizes the doctor as asking a prototypical question: “What do you feel is wrong with you?” The autistic may well live most of her life answering: “Nothing, really.” – as long as her moments of desynchronization do not lead to the belief that she cannot get back to the safe (charitable) place of understanding others and being understood by them. Indeed, mirroring the words of Davidson (2001b), what more needs to be expected of intersubjective coupling than successfully referring to a shared world applying the Principle of Charity in doing so? If anything, the present paper asks not to prejudge another as dysfunctional but to maximally strive for participatory sense-making as proposed by De Jaegher (2013). Hermeneutical success may not be guaranteed but it surely always is the human(e) thing to aim for.

One may well complain that neurogradualism is too messy a solution to the problems set forth by neurodiversity, as it is well possible that there are people with a certain bodily difference (e.g. related to precision weighting) who will never be diagnosed. In fact, my proposal to rename ASD to Autism Related Disorder whilst keeping the criteria intact explicitly leaves open a possibility that someone with a same bodily difference as individuals who are diagnosed (following perceived dysfunction) does not experience dysfunction, as they find themselves in a more inclusive environment. In parallel, people with similar behavioral tendencies may or may not experience dysfunction (feel like something is wrong with them given their intersubjective context) and their behavior will not be deterministically linked to a specific bodily parameter like precision weighting. To expect to fully close this explanatory gap would be – based on my argument above – not only impractical but also unethical. We can at most expect that there is a *probabilistic* link between the bodily difference (the autistic nature, the particle aspect of autism) and certain behavioral patterns (the autistic behavior, the wave aspect of autism) that can lead to intersubjective breakdown and the assessment of dysfunction. Keeping these aspects clearly separate is important to keep the proper focus on why persistent desynchronization happens so as to be able to better prevent it, and to avoid wrong explanations (like neurological deficit or behavioral abnormality) that get in the way of inclusion of people who ‘feel’ neurodiverse. Still, with Gadamer, we should be wary to decide on behalf of others whether or not their ‘way of being’ is pathological – whether or not they (should) feel something is wrong with them – as, so I argued, desynchronization is a fact about ‘us’ rather than only about ‘them’. The only goal of naming somebody (or yourself) autistic is to make progress in mutual understanding. What I have proposed leaves open the critical space of identifying as autistic without commit-

---

15 This is the official translation of “Über die Verborgenheit der Gesundheit” which, I believe, does not bring out adequately the gist of this collection of essays. I would prefer “On the hiddenness of health”, which is anyway close to the interpretation I am making of it.

ting oneself to being dysfunctional in a certain way. In the spirit of Gadamer, we can say that correct scientific explanations are only a part of that, albeit an important part, as is clear from the above and the expanding interest in interdisciplinary research on autism.

In conclusion, maybe autism as driving the inclusion of an intra-cultural difference can become an example for research in overcoming intercultural differences. Attributing problems of intersubjectivity to some ‘categorical’ difference is just an excuse *not* to do the effort of fusing horizons. Truly respecting diversity, however difficult, always calls for a mutual effort to fuse horizons.

#### ACKNOWLEDGEMENTS

The above would have been impossible without the questions raised by Katrien Schaubroeck, Walter Van Herck and Kristien Hens in first presenting the ideas summarized in section 1. I also thank Rob Sips, Emma Moorman, and, again, Kristien Hens for intensively reviewing previous versions of the paper allowing me to vastly improve it. I also thank the audience at the DGAP workshop held on 11/09/18 in Heidelberg, specifically Hanne De Jaegher, for their insightful questions. Finally, I thank the reviewers of this paper; I do not know whether this is a good paper but I do know it is a much better paper thanks to their comments.

This work was partly funded by the NeuroEpiGenEthics project that received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 804881).

#### BIBLIOGRAPHY

- American Psychiatric Association. 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5®)*. Washington DC, US: American Psychiatric Publishing.
- Arpaly, N. 2005. How it is not ‘just like diabetes’: Mental disorders and the moral psychologist. *Philosophical Issues* 15(1): 282–298.
- Asperger, H. 1944. Die „Autistischen Psychopathen“ im Kindesalter. *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 117(1): 76–136.
- Bervoets, J., & Hens, K. 2020. Going beyond the Catch-22 of autism diagnosis and research. The moral implications of (not) asking “What is autism?”. *Frontiers in Psychology* 11: 529193. doi: 10.3389/fpsyg.2020.529193
- Bolis, D., Balsters, J., Wenderoth, N., Becchio, C., & Schilbach, L. 2017. Beyond autism: Introducing the dialectical misattunement hypothesis and a Bayesian account of intersubjectivity. *Psychopathology* 50(6): 355–372.
- Chapman, R. 2019. Autism as a form of life: Wittgenstein and the psychological coherence of autism. *Metaphilosophy* 50, 421–440.
- Constant, A., Bervoets, J., Hens, K., & Van de Cruys, S. 2020. Precise worlds for certain minds: An ecological perspective on the relational self in autism. *Topoi: An International Review of Philosophy* 39, 611–622. doi: 10.1007/s11245-018-9546-4.
- Davidson, D. 2001a. “Mental Events.” In *Essays on actions and events*, by Donald Davidson, 207–228. Oxford, UK: Oxford University Press.
- . 2001b. “On the very idea of a conceptual scheme.” In *Inquiries into truth and interpretation*, by Donald Davidson, 183–198. Oxford, UK: Oxford University Press.
- De Jaegher, H. 2013. Embodiment and sense-making in autism. *Frontiers in Integrative Neuroscience*. doi: 10.3389/fnint.2013.00015.
- Denhardt, D.T. 2018. Effect of stress on human biology: Epigenetics, adaptation, inheritance, and social significance. *Journal of cellular physiology* 233(3): 1975–1984.
- Fuchs, T. 2015. Pathologies of intersubjectivity in autism and schizophrenia. *Consciousness Studies* 22(1–2): 191–214.

- Gadamer, H.-G. [1960] 2010. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Germany: Mehr-Siebeck.
- . 1993. *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp Taschenbuch.
- Hacking, I. 2000. *The social construction of what?* Cambridge Massachusetts, US: Harvard University Press.
- Heller, J. 1961. *Catch-22*. New York, US: Simon & Schuster.
- Hens, K., & Langenberg, R. 2018. *Experiences of adults following an autism diagnosis*. London, UK: Palgrave Macmillan.
- Hutto, D. 2003. Folk psychological narratives and the case of autism. *Philosophical Papers* 32(3): 345–361.
- Jaarsma, P., & Welin, S. 2012. Autism as a natural human variation: Reflections on the claims of the neurodiversity movement. *Health Care Analysis: Journal of Health Philosophy and Policy* 20(1): 20–30.
- Johnson, M.H. 2017. Autism as an adaptive common variant pathway for human brain development. *Developmental Cognitive Neuroscience* 25: 5–11.
- Milton, D. 2017. *A mismatch of salience. Explorations of the nature of autism from theory to practice*. West Sussex, UK: Pavillion.
- Ratcliffe, M. 2017. *Real hallucinations. Psychiatric illness, intentionality, and the interpersonal world*. Cambridge, Massachusetts, US: MIT Press.
- Van de Cruys, S., Evers, K., Van der Hallen, R., Van Eylen, L., Boets, B., de-Wit, L., & Wagemans, J. 2014. Precise minds in uncertain worlds: Predictive coding in autism. *Psychological Review* 121(4): 649–75.

# Zu den normativen Grundlagen der Psychiatrie aus anererkennungstheoretischer Perspektive<sup>1</sup>

LUKAS IWER

ABSTRACT · Axel Honneths Anerkennungstheorie gilt als eine der prominentesten Gesellschaftstheorien der Gegenwart. Zentral für sein Verständnis von Anerkennung ist deren doppelte Charakterisierung als transzendente Voraussetzung von Freiheit sowie als empirisches, intersubjektives Phänomen. Diese Theorie wird hier für die Analyse von Anerkennungsverhältnissen in der Psychiatrie genutzt. Anknüpfend an Honneths Methode der normativen Rekonstruktion wird die Psychiatrie als spezifisch moderne Institution verstanden, die zur Verwirklichung der normativen Grundlagen moderner Gesellschaften beitragen kann. Als normativen Maßstab entwickelt Honneth ein auf Hegel aufbauendes Ideal sozialer Freiheit. Um eine solche Analyse der Psychiatrie zu konkretisieren, werden Kämpfe um Anerkennung in der Psychiatriegeschichte und Gegenwart skizziert. Abschließend wird das Potential von Honneths Theorie für die Psychiatrie kritisch diskutiert.

KEYWORDS · Axel Honneth; Anerkennung; soziale Freiheit; Psychiatrie; Dialog

## I. Einleitung

Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben eine Vielzahl sozialer Gruppen ihren Anspruch auf soziale Anerkennung formuliert, beispielsweise der globale Feminismus, afroamerikanische Bürgerrechtsbewegungen, postkoloniale Bewegungen ebenso wie die *consumer/survivor/ex-patient*-Bewegung von Psychiatrie-Erfahrenen. Soziale Gerechtigkeit ist nun nicht mehr allein eine Frage der ökonomischen Verhältnisse, sondern auch eine Frage politischer, kultureller oder rechtlicher Anerkennung (Habermas 1993; Honneth und Fraser 2003; Taylor 1993; Young 1990). Im Kontext dieser gesellschaftlichen Entwicklungen wurden verschiedene Anerkennungstheorien ausgearbeitet, die je verschiedene Aspekte dieser Entwicklungen aufgriffen und diskutierten (Honneth 2003b; Butler 2003).<sup>2</sup> Ausgangspunkt fast aller jener Theorien sind hierbei Hegels Überlegungen zum Anerkennungsbegriff.

Auch im Feld der Psychiatrie gab es zwar schon vor den 1960er Jahren soziale Bewegungen (Brückner 2021), aber insbesondere seit dieser Zeit sind Betroffenen- und Angehörigenbe-

---

1 Der Autor wird von der Thyssen-Stiftung an der Universität Heidelberg im Rahmen des Forschungsprojekts „Das zwischenleibliche Unbewusste“ gefördert. Der Autor dankt Burkhard Brückner, Thomas Fuchs, Kristina Lepold, Alexandra Pritzkau und Christian Tewes für ihre wertvollen Hinweise bei der Überarbeitung des Artikels. Ebenso bedankt er für die hilfreichen Rückmeldungen der Teilnehmer\*innen des Workshops „Zeitlichkeit, Leiblichkeit und Intersubjektivität“ (11.09.2018) der *Deutschen Gesellschaft für Phänomenologische Anthropologie, Psychiatrie und Psychotherapie* sowie des Workshops „Grenzen des Leidens“ (22.–23.11.2019) der *Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche*.

2 Allerdings ist die hier im Vordergrund stehende Anerkennungstheorie Honneths auch das Resultat einer Entwicklung innerhalb der Kritischen Theorie. Honneth entwickelt mit seinem Anerkennungsparadigma eine „Weiterentwicklung des Habermasschen Theorieprojekts“ (Honneth und Fraser 2003, 283). Indem er Erfahrungen von Unrecht, Missachtung oder Verdinglichung in den Vordergrund seiner Gesellschaftstheorie stellt, versucht er Habermas' Erweiterung der klassischen Kritischen Theorie einen „starken Rückhalt in der sozialen Wirklichkeit zu geben“ (Honneth und Fraser 2003, 279).



wegungen verstärkt in einen „Kampf um Anerkennung“ eingetreten (Honneth 2003b; Rashed 2019). In Deutschland kam es in den 1970er Jahren im Rahmen der Psychiatrie-Reform, der „Psychiatrie-Enquete“, zu einer stärker patient\*innenorientierten Psychiatrie, die u.a. die Anregungen dieser Anerkennungsansprüche aufgegriffen hat (Brückner 2014, 136-146). Während für eine Vielzahl sozialer Gruppen spezifische Anerkennungstheorien entwickelt wurden, blieb dies in der Psychiatrie lange Zeit aus. Dies spiegelt das wiederholt adressierte „Theoriedefizit“ der (Sozial-)Psychiatrie wider (Fuchs 2017; Brückner 2012; Thoma 2012).

Die vorliegende Arbeit versucht, Axel Honneths Anerkennungstheorie auf die Psychiatrie als soziale Institution zu übertragen. Hierfür wird zuerst Honneths Anerkennungstheorie vorgestellt und diskutiert. Anschließend wird Honneths Methode der normativen Rekonstruktion auf die Gründungssituation der Psychiatrie und die teils widersprüchlichen normativen Grundlagen der Institution angewendet. Darauf aufbauend werden Kämpfe um Anerkennung in der Psychiatriegeschichte sowie in der Gegenwart anhand der Behindertenrechtskonvention der Vereinten Nationen (UN-BRK) und des Trialogs beschrieben und vor dem Hintergrund von Honneths Anerkennungstheorie analysiert. Abschließend werden Grenzen des anerkennungstheoretischen Ansatzes diskutiert.

## II. Honneths Anerkennungstheorie

Im Folgenden bietet Axel Honneths Anerkennungstheorie einen normativen Maßstab für die Analyse von Phänomenen der Anerkennung in der Psychiatrie, da sie von den verfügbaren Anerkennungstheorien die wohl elaborierteste und am häufigsten diskutierte ist (Jaeggi und Celikates 2017, 63; Lepold 2019). Die noch zu explizierende Prämisse des Artikels ist, dass Honneths Ansatz einen hilfreichen normativen Maßstab zur Analyse einer sozialen Institution wie der Psychiatrie bietet. Zudem ermöglicht Honneths Anerkennungstheorie aufgrund ihrer Konzeption als normative wie auch empirische Theorie eine für das Anliegen dieser Arbeit passende methodische Verschränkung normativer Ansprüche und empirischer Analysen. Honneth selbst gilt als Vertreter der Kritischen Theorie, die von Anfang an einen emanzipatorischen Anspruch an ihre sozialwissenschaftliche und philosophische Arbeit anlegte (Horkheimer 1937). Auch Honneths Anerkennungstheorie folgt diesem Anspruch, wenn er wechselseitige Anerkennung und damit Freiheit in verschiedenen sozialen Sphären als normatives Ziel seiner Gesellschaftstheorie bestimmt und diese als Maßstab für die empirische Analyse sozialer Pathologien nutzt (Honneth 2003b; 2011).

### II.a. Anerkennung, positive Selbstbeziehung, soziale Freiheit

Der Ausgangspunkt von Honneths Anerkennungstheorie ist ein auf Hegel aufbauendes Verständnis von Freiheit als einem Phänomen, das erst in der wechselseitigen Anerkennung von Individuen realisiert werden könne. In seinem Buch *Kampf um Anerkennung* vertritt er die Position, dass Menschen ein grundlegendes Interesse an Freiheit und Selbstverwirklichung inne- wohnt (Honneth 2003b, 11–19). Voraussetzung für Selbstverwirklichung sei dabei eine gelungene Selbstbeziehung, die erst durch wechselseitige Anerkennung in verschiedenen Sphären des Sozialen erlangt werde. So unterscheidet Honneth hier drei Formen positiver Selbstbeziehung und drei korrespondierende Sphären des Sozialen, in denen jene potentiell ausgebildet werden (Honneth 2003b, 148–212): Das *Selbstvertrauen* werde in der Sphäre der *Liebe* erworben, also in Eltern-Kind-Beziehungen, Freundschaften oder Liebesbeziehungen. Die *Selbstachtung* entstehe durch die moralische Zuschreibung von Handlungsverantwortlichkeiten durch das *Recht*,

während sich die *Selbstwertschätzung* durch soziale Wertschätzung von individuellen Fähigkeiten und Leistungen entwickle (*Solidarität*).<sup>3</sup>

Konkret versteht Honneth unter *Anerkennung* eine *positive Antwort* auf den Wert einer Person, der unmittelbar an der anderen Person wahrgenommen wird (vgl. Honneth 2003b, 320–332):

Der Akt der Anerkennung ist [...] die expressive Bekundung einer individuellen Dezentrierung, die wir angesichts des Wertes einer Person vollziehen: Wir geben durch die entsprechenden Gesten und Gebärden öffentlich zu erkennen, daß wir jener anderen Person aufgrund ihres Wertes eine moralische Autorität über uns einräumen, an der sich die Realisierung unserer spontanen Impulse und Neigungen begrenzt. (Honneth 2003a, 27)

Einerseits bildet wechselseitige Anerkennung die transzendente Bedingung der Möglichkeit eines normativ aufgeladenen Begriffs von (sozialer) Freiheit, wenn Personen anhand des oder der Anderen zugleich die Grenzen ihrer eigenen Freiheit erfahren. Andererseits konzeptualisiert Honneth Freiheit und die mit ihr verbundene Anerkennung als empirisches Phänomen: Die wechselseitige Anerkennung von Menschen in verschiedenen sozialen Sphären ist notwendig für die Entwicklung einer positiven Selbstbeziehung von Individuen (Honneth 2003b), ebenso wie die Institutionalisierung von Anerkennungsverhältnissen zentral ist für die Entstehung einer demokratischen Kultur (Honneth 2011):

Nur dadurch, dass wir uns wechselseitig als Personen anerkennen, denen die Autorität zukommt, je für sich über die Legitimität der gemeinsam geteilten Normen mit befinden zu können, schaffen wir die Voraussetzung für eine normativ regulierte Koexistenz unter uns Menschen. (Honneth 2018, 233f.)

## II.b. Anerkennungstheorie als Gesellschaftstheorie, sozialer Fortschritt

Dieses normativ stark aufgeladene Verständnis von Freiheit bildet für Honneth die Grundlage für eine empirische Analyse sozialer Strukturen und deren Anerkennungsverhältnisse. Dabei setze Anerkennung zuvor „eingespielte, verstetigte“ Regeln und Normen bereits voraus, die Honneth als „Institutionen der Anerkennung“ bestimmt (Honneth 2011, 86): „[N]ur durch das Hineinwachsen in Praktiken, deren Sinn die gemeinsame Verwirklichung komplementärer Zielsetzungen ist, lernen sie [die Individuen, L.I.] sich als selbstbewußte Mitglieder von freiheitsverbürgenden Gemeinschaften zu verstehen.“ (Honneth 2011, 93f.)<sup>4</sup> Diese institutionalisierten Anerkennungsverhältnisse in verschiedenen Sphären des Sozialen bilden für Honneth somit die Grundlage demokratischer Gesellschaften.

Anerkennung ist für Honneth aber nicht nur der Stoff für das „soziale Band“ (Habermas 2001, 23), sondern auch deren Sprengstoff. Moderne Gesellschaften versprechen Honneth zufolge ihren Mitgliedern Anerkennung und darin sich erfüllend soziale Freiheit. Dieses Anerkennungsversprechen wird in der Sozialisation anhand geteilter Normen und Werte erlernt. Die Nicht-Erfüllung von Anerkennungsversprechen zeigt sich im Alltag in konkreten Enttäuschungen, Erfahrungen von Missachtung, körperlicher oder psychischer Gewalt oder

<sup>3</sup> Diese Sphären des Sozialen verändern sich allerdings im Verlauf von Honneths Arbeiten (Honneth 2011). Während er auf eine soziale Sphäre der Liebe besteht, fügt er nun den Markt als weitere zentrale Sphäre hinzu und subsumiert das Recht in die Beteiligung an einer demokratischen Öffentlichkeit.

<sup>4</sup> Honneths Begriff der Institution unterscheidet sich von dem in der heutigen Alltagssprache gebräuchlichen Begriff einer sozialen Institution wie beispielsweise Schulen oder Krankenhäusern. Deren konkrete Manifestationen in der Lebenswelt sind jedoch nicht Gegenstand seiner Analyse, sondern die ihnen zugrundeliegenden Prinzipien und deren normativer Sinn, nämlich die Bereitstellung institutionalisierter Praktiken und Regeln zur Verwirklichung sozialer Freiheit (Honneth 2011, 119–126).

Entwürdigung. Diese Erfahrungen verhindern gerade die versprochene soziale Freiheit. In der Folge entsteht deshalb, so Honneths moralpsychologisches Argument, ein Unrechtsgefühl, das letztlich in Anerkennungskämpfe münden kann - insofern das Ausbleiben der Anerkennung strukturell begründet ist (Honneth 2003b, 212–227). Das strukturelle Ausbleiben von Anerkennung gefährdet somit auch die Bedingungen der Freiheit in einer Gesellschaft, da Honneth Anerkennung als Voraussetzung sozialer Freiheit und somit einer demokratischen Sittlichkeit betrachtet.

Um die Dynamiken jener Anerkennungskämpfe besser zu beschreiben, greift Honneth zwei weitere, klassische Freiheitsbegriffe auf, die er jedoch als Verkürzungen der sozialen Freiheit versteht: Mit dem Begriff der *negativen* oder *rechtlichen Freiheit* meint er das rechtlich legitimierte Verfolgen eigener Ziele in Abwesenheit von Widerständen, z.B. durch den Schutz eines Rechtssystems (Honneth 2011, 44–57). Mit dem Konzept der *positiven* oder *reflexiven Freiheit* meint er die beispielsweise an Kant anknüpfende Idee, das eigene Handeln autonom und reflexiv zu verwirklichen (Honneth 2011, 58–80). Beide Konzeptionen von Freiheit sind Honneth zufolge jedoch zu individualistisch gedacht und werden dem umfassenden Gehalt der sozialen Freiheit und deren Relevanz für moderne Gesellschaften nicht gerecht (Honneth 2011, 112–118, 221–232).<sup>5</sup> Zwar insistiert Honneth auf der grundlegenden Struktur der sozialen Freiheit als „Wirklichkeit der Freiheit“ (Honneth 2011, 219–231), allerdings betrachtet er die rechtliche und reflexive Freiheit keineswegs nur defizitär, sondern sieht sie als für die Moderne zentrale „Möglichkeiten der Freiheit“ (Honneth 2011, 127–218), die in Kämpfen um Anerkennung zu ihrem Recht kämen:

Durch die Zubilligung ‚abstrakter Rechte‘ sollen die Subjekte die Möglichkeit erhalten, unter prekären Umständen von ihrer negativen Freiheit Gebrauch zu machen, durch die Anerkennung ihrer ‚Moralität‘ sollen sie hingegen in die Lage versetzt werden, gegen die herrschende Ordnung ihre reflexiv gewonnenen Überzeugungen geltend zu machen. (Honneth 2011, 110)

Das Verhältnis der verschiedenen Freiheitsbegriffe bestimmt dabei Honneths Verständnis von sozialem Fortschritt stark, da er, z.B. im Gegensatz zu Habermas (1993), den institutionalisierten Verhaltensnormen klaren Vorrang bei den Veränderungspotentialen sozialer Pathologien vor rechtlichen Veränderungen zuspricht (Honneth 2011, 612–624). Anhand dessen entwickelt er zwei Kriterien zur Unterscheidung von sozialem Fortschritt und Rückschritt: So könne man dann von sozialem Fortschritt sprechen, wenn Kämpfe um Anerkennung soziale Strukturen dahingehend verändern, dass eine Ausweitung von Anerkennungsnormen entweder auf bisher nicht berücksichtigte individuelle Merkmale (z.B. Geschlecht, Sexualität, Rasse) oder auf weitere, bisher sozial unsichtbare Gruppen (z.B. Psychiatrie-Erfahrene) erfolgt (Honneth und Fraser 2003, 204–224).

Diese Kriterien für sozialen Fortschritt will Honneth jedoch nicht transzendental begründen, sondern innerhalb der eigenen Maßstäbe moderner Gesellschaften verankern. Diese Analyseverfahren nennt er *normative Rekonstruktion*, in der er die sozial legitimierte Werte als normativen Maßstab bestimmt, die in der Aufklärung des ausgehenden 18. Jahrhunderts entwickelt wurden und die, so Honneths These, auch noch die heutigen spätmodernen, liberalen Demokratien bestimmen (Honneth 2011, 14–31). Die Versprechen der Moderne seien dabei „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ (Honneth 2015, 165), wobei Honneths Akzent hier deutlich auf der Freiheit liegt.<sup>6</sup> Ausgehend von diesen Überlegungen will er die Realisierung jener

---

<sup>5</sup> Honneths Darstellung der positiven und negativen Freiheit wurde jedoch auch als zu einseitig kritisiert (Schlette 2018; Quadflieg 2015).

<sup>6</sup> Dieses „Primat der Freiheit“ vor Fragen der Gerechtigkeit oder anderen ethischen Idealen ist durchaus umstritten (vgl. Schlette 2018, insbesondere den Aufsatz von Christoph Halbig), kann im Rahmen dieses Aufsatzes aber nicht diskutiert werden.

Anerkennungsversprechen in konkreten historischen Situationen analysieren, um anschließend Pathologien der jeweiligen sozialen Sphären zu bestimmen, in denen Anerkennung ausbleibt.

Dabei geht Honneth, wie auch Habermas, von einer rationalen Fortschrittsteleologie aus (Allen 2019, 121–132): Einmal erreichte Ausweitungen sozialer Anerkennungsverhältnisse würden „zwangsläufig Spuren im sozialen Gedächtnis hinterlassen“, sodass „menschliche Geschichte [...] als ein kognitiver Prozeß des Fortschritts, als ein Vorgang eben der moralischen Rationalisierung begriffen werden“ kann (Honneth 2007, 24, 26). Er geht deshalb von einer „Unhintergebarkeit des Fortschritts“ aus (Honneth 2007, 9), da einmal gemachter sozialer Fortschritt trotz faktischer Rückschritte in den Alltagserfahrungen der Betroffenen im Sinne eines Lernprozesses nicht mehr zurückgenommen werden könne.

### III. Honneths Anerkennungstheorie in der Diskussion

Honneths Anerkennungstheorie war Gegenstand diverser philosophischer und sozialwissenschaftlicher Debatten (Honneth und Fraser 2003; Honneth 2015; Schlette 2018). Zwei Gegenstände dieser Debatten, die für die spätere Fragestellung hinsichtlich der Psychiatrie besonders relevant sind, werden im Folgenden aufgegriffen und diskutiert: Erstens das Argument, dass Honneths Anerkennungstheorie mit einer zu „optimistischen Anthropologie“ (Honneth 2015, 165) entworfen wurde, die ideologische Aspekte von Anerkennung überdeckte (Lepold 2019); zweitens das Argument, dass Honneths „Monismus der Anerkennung“ (Honneth und Fraser 2003, 230) zu kurz greife und relevante Phänomene im Kontext einer Kritischen Theorie des Sozialen nicht repräsentieren könne.

#### III.a. Ideologische Aspekte von Anerkennung

Für den Anerkennungs-begriff galt lange Zeit eine Art „Unschuldsvermutung“, wie Honneth rückblickend formuliert, da Anerkennung in der Tradition Hegels als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit verstanden wird, „als das Gegenteil von Praktiken der Beherrschung oder Unterwerfung“ (Honneth 2010, 105). Jüngere Arbeiten haben allerdings auf den ambivalenten Charakter der Anerkennung selbst hingewiesen (Butler 2003; Jaeggi und Celikates 2017, 63–76; Lepold 2019). Diesen Arbeiten zufolge werden in Anerkennungsverhältnissen immer auch soziale Normen reproduziert, denen sich Subjekte unterwerfen müssten. Der These einer solchen Gleichzeitigkeit von positiven und potenziell negativen Aspekten von Anerkennung folgt Honneth explizit nicht (Honneth 2018, 75). Er unterscheidet jedoch zwischen freiheitsermöglichenden sowie ideologischen Anerkennungsverhältnissen: Zwar fänden letztere auch im „Raum der Gründe“ (Honneth 2010, 123) Bestätigung – sonst gebe es für die betreffenden Subjekte ja keinen rationalen Grund, diese Anerkennungsbeziehungen einzugehen –, jedoch würden ideologische Formen der Anerkennung letztlich nicht das materielle Versprechen einlösen, das mit ihnen einhergeht (Honneth 2010, 118–124). Als Beispiel hierfür beschreibt Honneth einen Angestellten, der von der Verwirklichung des Ideals eines leistungsbereiten Arbeitnehmers überfordert ist und nicht ausreichend Anerkennung erfährt (Honneth 2010, 126–130).

Diese Argumentation wird jedoch dann problematisch, wie Amy Allen (2014) anmerkt, wenn das Versprechen der Anerkennung mit seiner materiellen Realisierung tatsächlich einhergeht und dennoch zu einer subjektiv erlebten Freiheitseinschränkung führt. In der Psychiatrie könnte man hierfür Patient\*innen als Beispiel anführen, die sich zwar ‚compliant‘ verhalten, aber dennoch das Gefühl eines Verlusts an Freiheit und Lebensqualität durch die langfristige Einnahme von Psychopharmaka erleben (vgl. Schlimme et al. 2018, 57–70). Es scheint also, dass Anerkennungsverhältnisse nicht zwangsläufig zu sozialer Freiheit führen, sondern je nach Kontext auch für Betroffene problematische soziale Normen reproduzieren können.

### III.b. Anerkennungstheoretischer Monismus

Zudem wurde Honneth auch ein anerkennungstheoretischer „Monismus“ (Honneth und Fraser 2003, 232) vorgeworfen. Dieser Kritik zufolge ist es ungerechtfertigt, alle sozialpolitischen Phänomene als Anerkennungskämpfe zu begreifen. So kritisierte Nancy Fraser in der Auseinandersetzung mit Honneth, dass dieser die Notwendigkeit von ökonomischer Gleichheit für ein zeitgenössisches Verständnis von Gerechtigkeit vernachlässigt (Honneth und Fraser 2003, 225–270).

Mit Bezug auf die Psychiatrie diskutiert Mohammed Abouelleil Rashed (2019) die Grenzen des Anerkennungsparadigmas, wenn er die Forderung nach kultureller Anerkennung der *consumer/survivor/ex-patient*-Bewegung durch die Psychiatrie analysiert. Rashed argumentiert dabei, dass Anerkennung zwar den ersten Schritt einer Antwort auf den, aus seiner Sicht berechtigten, Anspruch auf Anerkennung der Psychiatrie-Erfahrenen darstellt. Der zweite Schritt wäre allerdings konkrete sozialpolitische und kulturelle Initiativen der Versöhnung (*Reconciliation*), in denen die Ideen und Bedürfnisse der Betroffenen stärker integriert werden. Hierdurch könne es zu einer strukturellen Veränderung der Institution Psychiatrie und der kulturellen Diskurse um Erfahrungen der Verrücktheit kommen. Rashed betont also neben der Anerkennung auch die konkrete politische und rechtliche Praxis als wichtige Form der Antwort auf die Anerkennungsforderung der *consumer/survivor/ex-patient*-Bewegung (Iwer 2020).

## IV. Anerkennungstheoretische Analyse der Psychiatrie

Gegenstand einer anerkennungstheoretischen Analyse der Psychiatrie als sozialer Institution sei in einem ersten Schritt deshalb die Frage danach, welche institutionalisierten Anerkennungsversprechen durch die Psychiatrie gemacht werden. Diese institutionsimmanenten Versprechen müssten in einem zweiten Schritt dann dahingehend untersucht werden, inwiefern hierdurch soziale Freiheit ermöglicht oder verhindert wird. Die Psychiatrie wird somit dahingehend untersucht, inwiefern sie

unter ihren bereichstypischen Beschränkungen Aspekte dessen verkörper[t], was in Gestalt von übergreifenden Ideen und Werten für die Legitimität der sozialen Ordnung im ganzen sorgt. Eine derartige Ordnung normativ zu rekonstruieren soll nun bedeuten, deren Entwicklung unter dem Gesichtspunkt zu verfolgen, ob und wie die kulturell akzeptierten Werte in den verschiedenen Handlungssphären tatsächlich zur Verwirklichung gekommen sind und welche Verhaltensnormen jeweils idealerweise mit ihnen einhergehen. (Honneth 2011, 120f.)

Bei dieser Anwendung von Honneths Anerkennungstheorie gilt es allerdings, einige Einschränkungen zu berücksichtigen. Zuerst ist im Honneth'schen Programm in *Das Recht der Freiheit* keine medizinische oder spezifisch psychiatrische Sphäre des Sozialen vorgesehen, da sich das Buch in seiner Architektur an Hegels Rechtsphilosophie orientiert.<sup>7</sup> Im Folgenden wird deshalb vorerst von einer spezifischen „Handlungssphäre[...]“ der Psychiatrie ausgegangen, mit ganz eigenen normativen Grundlagen, anstatt die Psychiatrie in die von Honneth beschriebenen Sphären des Sozialen (persönliche Beziehungen, Markt, demokratische Öffentlichkeit) zu subsumieren.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Explizit spielen Medizin und insbesondere Psychiatrie und Psychotherapie eine hervorgehobene Rolle in einem Aufsatz über *Krankheiten der Gesellschaft*, in dem er für eine strikte begriffliche Trennung zwischen strukturellen Pathologien in den Sphären des Sozialen und der Häufung individueller psychischer Diagnosen – z.B. der Depression – argumentiert (Honneth 2014).

<sup>8</sup> Dies stellt eine methodische Vereinfachung von Honneths Analyseraster dar, lässt sich aber dahingehend mit Honneths Ansatz im Aufsatz *Krankheiten der Gesellschaft* übereinbringen, dass man die

Notwendig für den Entwurf einer normativen Rekonstruktion der Psychiatrie ist in einem ersten Schritt, die historisch verankerten, „bereichstypischen“ normativen Grundsätze dieser Institution zu bestimmen.<sup>9</sup> Diese werden anschließend mit den allgemeinen Grundsätzen moderner Gesellschaften verglichen. In einem nächsten Schritt müssten dann die Realisierungen sowie Veränderungen jener Grundsätze historisch nachverfolgt werden. Der normative Anspruch fungiert dabei als regulative Idee, die idealtypisch als Maßstab genutzt wird, ohne dass je eine vollständige Verwirklichung dieser Idee erfolgen muss. Die Analyse einer Institution wie der Psychiatrie bewegt sich somit zwischen der Faktizität ihrer lebensweltlichen Realität und den Geltungsansprüchen der ihr zugrundeliegenden institutionsspezifischen Regeln sowie den allgemeinen gesellschaftlichen Normen und Werten.

Eine derartige anerkennungstheoretische Analyse der Institution Psychiatrie unterscheidet sich somit von einem medizinischen Verständnis der Psychiatrie dadurch, dass es ihr um die Analyse der Realisierung von Freiheit durch institutionalisierte Anerkennungsverhältnisse geht. Anstatt also eine Fortschrittsgeschichte der Psychiatrie als medizinischer Disziplin zu schreiben, geht es um die Problematisierung der Verwirklichung der normativen Ideale, die die Basis der Institution und der ihr zugrundeliegenden Gesellschaft darstellen. Diese Beschreibung stellt einen kategorialen Unterschied zur historischen Beschreibung relevanter wissenschaftlicher Paradigmen in der Psychiatrie dar, z.B. das anthropologische, das sozialpsychiatrische oder das biologische Paradigma (Brückner 2014, 136–145). Honneth folgend soll nicht das wissenschaftliche Raster der Behandlung von Patient\*innen durch Ärzt\*innen und Pfleger\*innen beschrieben werden, sondern die Wechselwirkung von Anerkennungsverhältnissen in der Psychiatrie mit gesamtgesellschaftlichen Prozessen, beispielsweise wie sich die identitätspolitischen Bürgerrechtsbewegungen des 20. Jahrhunderts auf die Anerkennungsverhältnisse in der Psychiatrie ausgewirkt haben.

#### IV.a. Normative Grundlagen der Psychiatrie im ausgehenden 18. Jahrhundert

Die Grundprämisse von Honneths normativer Rekonstruktion stellt die These dar, dass moderne Gesellschaften es sich zum Ziel gesetzt haben, für ihre Mitglieder soziale Freiheit zu verwirklichen (Honneth 2011). Es sei die Aufgabe sozialer Institutionen, die „institutionellen Voraussetzungen dafür [zu] schaffen, daß die Gesellschaftsmitglieder in ihnen zwanglos füreinander tätig sein können“ (Honneth 2015, 166).

Nun stellt sich zuerst die Frage, wie „bereichstypische[...]“ (Honneth 2011, 120f.) Gründungsdiskurse der Psychiatrie jenen spezifisch modernen Freiheitsgedanken aufgreifen und modifiziert auf das psychiatrische Handeln anwenden. Zur Beantwortung dieser Frage ist ein Blick in den historischen Kontext der Psychiatrie zu Beginn des 19. Jahrhunderts hilfreich, wo sich eigene Normen und damit zusammenhängende Widersprüche entwickeln (Brückner 2014, 54–85; Wallace und Gach 2008, 255–313). Ende des 18. Jahrhunderts kam es im Zuge der Aufklärung und der zunehmenden Spezialisierung medizinischer Disziplinen, dem

---

Psychiatrie dann als ein solches Subsystem betrachten kann, wenn wir uns „die Gesellschaft nach dem Muster eines Organismus vorstellen, bei dem die einzelnen, als Organe gedachten Sphären oder Subsysteme derart im Einklang zusammenwirken können, dass wir uns daran eine Idee von seiner ungehinderten, ‚freien‘ Entfaltung zurechtzulegen vermögen“ (Honneth 2014, 59).

<sup>9</sup> Zu den „bereichstypischen“ Einschränkungen sozialer Freiheit im Feld der Psychiatrie gehört die ihr in modernen Gesellschaften gegebene Aufgabe sozialer Kontrolle. Diese Kontrolle vollzieht die Psychiatrie in Form des Rechts zur Ausübung freiheitseinschränkender Maßnahmen. So können bei Vorliegen einer psychischen Störung und nach Feststellung von akuter Eigen- oder Fremdgefährdung – zuerst durch eine Psychiater\*in, anschließend durch eine Richter\*in – Patient\*innen gegen ihren Willen in einer psychiatrischen Einrichtung untergebracht oder Zwangsmaßnahmen wie Fixierungen oder eine Zwangsmedikation durchgeführt werden. Diese Maßnahmen wurden wiederholt kontrovers debattiert (DIMR 2018, 57–94; Zinkler und von Peter 2019; Steinert und Hirsch 2019).

sich etablierenden rationalistischen Menschenbild und zunehmender Kritik an der bisherigen Unterbringung der „Irren“ in Zwangs- oder Zuchtanstalten zur Ausbildung einer spezifisch psychiatrischen, medizinischen Disziplin. Die Ausgestaltung der Anstalten, der neuen medizinischen Disziplin sowie die Etablierung ihrer rechtlichen Verankerung im modernen Rechtssystem kommen dabei dem europäischen Bürgertum zu. Maßgeblich wurde diese Entwicklung in Frankreich durch den Arzt Philippe Pinel und dessen wissenschaftlichen Ansatz sowie in England durch William Tukes institutionelle Reformen und deren Etablierung eines „*traitement moral*“ bzw. „*moral treatment*“ beeinflusst (Brückner 2014, 68–72; Schott und Tölle 2005, 48–65, 252–269). Dem psychiatrischen Menschenbild zufolge wurden die Insass\*innen der Zwanganstalten im absolutistischen Europa nun als „heilbare“ Subjekte anerkannt, denen mit „humanen“ therapeutischen Methoden eine Genesung ermöglicht werden sollte. Es war der Anspruch der frühen Ärzte im Feld der Psychiatrie, die „Irren“ aus den aus aufgeklärter Sicht untragbaren Zuständen zu befreien. Ein Beispiel hierfür ist der deutsche Arzt Christian Reil, der übrigens auch den Begriff „Psychiatrie“ prägte:

Wir sperren diese unglücklichen Geschöpfe gleich Verbrechern in Tollkoben, ausgestorbne Gefängnisse, neben den Schlupflöchern der Eulen in öde Klüfte über den Stadthoren oder in die feuchten Kellergeschosse der Zuchthäuser ein, wohin nie ein mitleidiger Blick des Menschenfreundes dringt, und lassen sie daselbst, angeschmiedet an Ketten, in ihrem eigenen Unrath verfaulen. [...] Die Erhaltung der Ruhe und Ordnung beruht auf terroristische[n] Principien. [...] Die ganze Verfassung dieser tollen Tollhäuser entspricht nicht dem Zweck der erträglichen Aufbewahrung; und noch weniger der Heilung der Irrenden. (Reil 1803, 14f., zit. n. Brückner 2014, 77)

In der Folge etablierten sich allerdings bereits Widersprüche, die die Geschichte der Psychiatrie seitdem kennzeichnen sollten. Einerseits galten die „Irren“ als vernunftbegabte Subjekte, andererseits wurde unterschieden zwischen „heilbaren“ und „unheilbaren“ Fällen mit entsprechenden therapeutischen Heil- bzw. verwahrenden Pflegeanstalten. Einerseits sollte ihnen eine „moralische Behandlung“ zuteil kommen, andererseits wurden im 19. Jahrhundert grausame Zwangsmaßnahmen entwickelt.

Ein konkretes Beispiel für jene Gründungswidersprüche stellt der „Mythos Pinel“ mit der sog. „Befreiung der Irren von ihren Ketten“ dar. Diese „Befreiung“ wurde, wie historisch-kritische Forschung heute nachweisen kann, jedoch nicht durch Pinel persönlich, sondern durch dessen Mitarbeiter Jean-Baptiste Pussin vorgenommen (Brückner 2014, 68–70; Weiner 2008, 305). Der „Mythos Pinel“ wurde später aus politischen Gründen durch dessen Sohn in die Welt gesetzt und trägt bis heute dazu bei, die Widersprüche hinsichtlich der Begründung der Psychiatrie zu überdecken. So wird Pinel als Humanist und revolutionärer Begründer einer demokratischen Psychiatrie verklärt, während er faktisch kaum etwas am Alltag der „Irren“ in den Anstalten änderte, wie man anhand der Aufzeichnungen der Pflegerinnen der Anstalt *Salpêtrière* sehen kann. Zugleich studierte er sie jedoch unter einem strengen medizinischen Blick und trug somit maßgeblich zur Begründung der medizinischen Disziplin der Psychiatrie bei (Weiner 2008, 307–310). So bezieht sich in der Folge Hegel affirmativ auf Pinel, wenn er schreibt:

Diese menschliche, d.i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung - Pinel verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste, die er um sie gehabt - setzt den Kranken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält. (Hegel 1830, §408, 163)

Für Hegel war „Verrücktheit nicht abstracter Verlust der Vernunft [...], sondern nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft“ (Hegel 1830, §408, 163). Es sei die Aufgabe der moralischen Behandlung oder Erziehung (*traitement moral*), jene von sich und ihrer Vernunft entfremdeten Personen zur Vernunft zu bringen, weswegen die ersten Psychiater im Französischen mit dem Wort *aliéniste* (etwa: „Entfremdungskundige“) bezeichnet wurden.

Ein diskurskritischer Autor wie Foucault würde an dieser Stelle jedoch einwenden, dass eine derartige Bestimmung der Verrücktheit nicht zwangsläufig zu einem Mehr an Freiheit für Betroffene geführt habe: „Es handelt sich nicht um eine Befreiung der Irren am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, sondern um eine Objektivierung des Begriffs ihrer Freiheit.“ (Foucault 1973, 542) Anstatt also die Ideale der französischen Revolution auch hinsichtlich psychiatrischer Patient\*innen durchzusetzen, d.h. sie als gleichberechtigte, vernünftige Subjekte anzuerkennen und dementsprechend mit ihnen umzugehen, wurden sie gleichsam Objekte der aufkommenden psychiatrischen Medizin (Brückner et al. 2017). Mit Honneth gesprochen wurde ihnen gerade nicht die Autorität zu teil, wechselseitig „je für sich über die Legitimität der gemeinsam geteilten Normen mit befinden zu können“ (Honneth 2018, 233f.). Stattdessen sahen sie sich im Alltag der medizinischen Anstalten neuen Formen der Ausgrenzungen, Entrechtlichung und des Zwangs gegenüber (Brückner 2014, 78–85).

Anhand dieser Skizze der Landschaften früher psychiatrischer Institutionen soll argumentiert werden, dass es der normative Anspruch der frühen Psychiatrie im Ausgang des 18. Jahrhunderts war, die *individuelle, reflexive Freiheit* der Betroffenen durch eine Rückkehr zur Vernunft wiederherzustellen. Die Psychiatrie hatte als Institution also von Beginn an im Geist der Aufklärung einen freiheitsermöglichenden Anspruch. Jedoch untergrub sie systematisch die Möglichkeit einer wechselseitigen Anerkennung als Gleiche im Sinne der sozialen Freiheit, da jener Freiheitsanspruch verkürzt war. Die dabei aufkommenden Widersprüche zeigen sich u.a. in der Einteilung von Patient\*innen in Kategorien wie heilbar und unheilbar und der damit verbundenen Entziehung rechtlicher Ansprüche oder der Anwendung von Gewaltmaßnahmen gegen aufsässiges Verhalten.

#### IV.b. Kämpfe um Anerkennung in der deutschen Psychiatriegeschichte

Die in der Geschichte und Gegenwart der Betroffenenbewegungen erhobenen Ansprüche auf rechtliche, kulturelle, soziale oder professionelle Anerkennung können Honneth folgend als Kämpfe um Anerkennung begriffen werden, sodass einige der daraus resultierenden Reformen der Psychiatrie als Verwirklichung moderner Anerkennungsversprechen verstanden werden können.

So verfolgt Brückner ausführlich deutschsprachige Protestschriften des 19. Jahrhunderts (Brückner 2007, 132–310), um eine Erfahrungsgeschichte im Sinne der „history from below“ (Porter 1985) für die Psychiatrie vorzubringen und die entsprechenden Kämpfe um Anerkennung zu analysieren. Beispielsweise sei auf den 1909 gegründeten „Bund für Irrenrechts-Reform und Irrenrechtsfürsorge“ hingewiesen, der gegen aus Betroffenenensicht ungerechtfertigte Zwangsmaßnahmen protestierte und hierfür rechtliche Anerkennung verlangte (Brückner 2018). Die Popularität dieser Selbstorganisation von ehemaligen Anstaltsinsassen zeigt sich mit seinem Publikationsorgan „Die Irrenrechts-Reform“, das eine Auflage von 10.000 Exemplaren besessen haben soll (Schmuhl 2009, 8). Nach dem zweiten Weltkrieg entwickelten sich im Zuge der Bürgerrechtsbewegungen der 1960er Jahre sowie der wissenschaftlichen und öffentlichen Kritik an der Psychiatrie weitere Betroffenenbewegungen (wie auch Angehörigenbewegungen). Deren Engagement führte in Deutschland u.a. zum Aufbau von antipsychiatrischen Projekten wie dem Sozialistischen Patientenkollektiv in Heidelberg um 1970 oder dem Weglaufhaus in Berlin ab 1996 und verschiedenen Selbsthilfe-Institutionen sowie Anfang der 1990er Jahre zur Gründung des Bundesverbands der Psychiatrieerfahrenen e.V. (BPE) und des Bundesverbands der Angehörigen psychisch Kranker e.V. (BApK) (Brückner 2015; 2018). Exemplarisch hierfür steht die Biographie der kürzlich verstorbenen Dorothea Buck (1917–2019) (vgl. Buck-Zerchin 2010): Sie wurde in Nazideutschland aufgrund einer Schizophrenie-Diagnose zwangssterilisiert, arbeitete nach dem Krieg als Künstlerin und Dozentin und engagierte sich in der Betroffenenbewegung. Ende der 1980er Jahre begründete sie mit dem Psychologen Thomas Bock in Hamburg die sog. *Psychose-Seminare* als Erfahrungsaustausch zwischen „Experten aus Wissen“ (Professionellen in der Psychiatrie) und „Experten aus Erfahrung“ (Psychiatrie-Erfahrenen). Zudem richtete sie 1994 mit dem BPE und dem BApK den Weltkongress



für Sozialpsychiatrie dialogisch aus und sprach dort als Psychiatrie-Erfahrene vor dem professionellen Publikum (Bock et al. 2009). Die Grundidee des *Trialogs* kann, wie im Folgenden noch argumentiert werden soll, als Verwirklichung sozialer Freiheit begriffen werden, da sich hier wechselseitige Anerkennung angesichts der komplementären Rollen, Erfahrungen und Kompetenzen von Professionellen, Angehörigen und Betroffenen realisiert.

#### IV.c. „Nichts über uns ohne uns“ - Kampf um Anerkennung in der deutschen Psychiatrie heute

Welche Kämpfe um Anerkennung existieren jedoch heute in der Psychiatrie? Exemplarisch seien hier zwei Problemstellungen aufgegriffen, die für die zeitgenössische Psychiatrie von immenser Bedeutung sind: die Realisierung der UN-Behindertenrechtskonvention in deutschen Psychiatrien einerseits und die Institutionalisierung dialogischer Strukturen in psychiatrischen Institutionen und Forschungseinrichtungen andererseits.

Anhand dieser Beispiele gerät zudem die Spannung zwischen einer deliberativen Perspektive i.S. Habermas' oder Rasheds (am Beispiel der UN-BRK) und Honneths Fokus auf lebensweltliche Erfahrungen von Anerkennung (*Trialog*) in den Blick. Honneth selbst räumt institutionalisierten Anerkennungsformen eine größere Relevanz für das Verständnis sozialen Fortschritts ein, da sich rechtlicher Fortschritt erst in der Lebenswelt der Betroffenen institutionalisieren müsse (s.o.). Allerdings existiert zwischen den beiden Perspektiven eine komplexe wechselseitige Dynamik, die anhand des jeweiligen Beispiels nachgezeichnet wird.

*UN-Behindertenrechtskonvention (UN-BRK)*. Honneth betont, dass in einer demokratischen Institution alle beteiligten Akteure „zwanglos füreinander tätig sein können“ (Honneth 2015, 166), was gerade in der Psychiatrie aufgrund der ihr demokratisch zugebilligten freiheitseinschränkenden Behandlungsmaßnahmen besonders schwierig ist. Auch heute kommt es zu aus Betroffenen- und Angehörigensicht ungerechtfertigten Zwangsmaßnahmen in der Psychiatrie (Lehmann 2019).<sup>10</sup>

Mit der 2009 in Deutschland erfolgten Ratifizierung der UN-Behindertenrechtskonvention hat sich allerdings die rechtliche Lage zugunsten von Psychiatrie-Patient\*innen grundlegend verändert, sodass es zur „Einbringung deutlicher Schutzrechte gegen derartige Behandlungen“ in den Artikeln 15, 16, 17 und 19 der UN-BRK kam (Degener 2015a, 77–78). Der Verabschiedung der UN-BRK ging ein langer Kampf um Anerkennung für Behindertenrechte voraus (Degener und Begg 2019), wobei besonders die paritätische Zusammensetzung der Mitarbeiterschaft an der UN-BRK hervorzuheben ist. Diese bestand zu fast gleicher Menge aus Vertretern der UN-Mitgliedsstaaten wie auch Expert\*innen aus den jeweiligen Staaten, wobei letztere Gruppe zu signifikantem Teil mit behinderten Menschen besetzt war. Bis heute wird die Umsetzung der UN-BRK auch durch Betroffene innerhalb der UN kontrolliert (Degener 2015a, 66–69). Dabei gilt die UN-BRK auf der Ebene eines Bundesgesetzes, sodass es Aufgabe der einzelnen Bundesländer wäre, deren Umsetzung voranzutreiben (Degener und Diehl 2015b, 77). Dem Gesetzgeber wird in einer vom Bundestag in Auftrag gegebenen Unterrichtung über den Stand der Realisierung von Menschenrechten durch das *Institut für Menschenrechte*

dringend empfohlen, für die allgemeine Psychiatrie das Ziel verbindlich vorzugeben, sich auf die Vermeidung von Zwang auszurichten und die erforderlichen Kompetenzen zu entwickeln. Die rechtlichen Rahmenbedingungen sind entsprechend auszugestalten und die Entwicklung hin zu Zwangsfreiheit ist durch einen gut koordinierten, institutionalisierten, mit Ressourcen angemessen ausgestatteten und partizipativen Prozess zu begleiten. (DIMR 2018, 58, vgl. 57–94)

---

<sup>10</sup> Allerdings sollte noch auf die in den vergangenen Jahren etablierte Unterscheidung zwischen formellem und informellem Zwang in der Psychiatrie hingewiesen werden (Jäger 2017; Nossek et al. 2018), wobei in diesem Artikel nur der formelle Zwang behandelt wird.

Ein Beispiel der Relevanz der UN-BRK stellt das Gerichtsverfahren von zwei Männern vor dem deutschen Bundesverfassungsgericht dar, die erfolgreich gegen die an ihnen durchgeführten Zwangsmaßnahmen geklagt hatten (Spiegel-Online 2018). Das u.a. auf die UN-BRK gestützte Urteil des Gerichts, dass die durchgeführten Fixierungen unrechtmäßig seien, führte dazu, dass Fixierungen in Zukunft strenger als bisher geregelt werden müssen. In Zukunft hat eine kontinuierliche 1:1 Betreuung während der gesamten Fixierung zu existieren, ebenso muss nun bundesweit innerhalb von 24 Stunden eine richterliche Entscheidung (*richterlicher Vorbehalt*) über die Fixierung gefällt werden (BVerfG, Urteil vom 24. Juli 2018 – 2 BvR 309/15).

Anhand dieses Beispiels zeigt sich, wie das Innovationspotential der UN-BRK psychiatrische Institutionen vor immense Herausforderungen stellt. In der UN-BRK wird u.a. der klassische medizinische Krankheitsbegriff durch einen aus den *disability studies* stammenden Behinderungsbegriff ersetzt, was in der Konsequenz bedeutet, dass ganz neue Formen von Teilhabe an den verschiedenen sozialen Sphären in den Blick genommen werden müssten, um jenen nun gesetzlich verbindlichen Vorgaben gerecht zu werden. Eine Orientierung an diesen rechtlichen Rahmenbedingungen erfordert einen neuen, gleichberechtigten und partizipativen Umgang zwischen Professionellen und Betroffenen in der Psychiatrie (Spandler et al. 2015). Dieser neue Umgang kann hier durchaus als eine Reorganisation der Psychiatrien anhand des Ideals sozialer Freiheit verstanden werden. Dabei geht dieser Impuls explizit von einer rechtlichen Ebene aus und es bleibt zu beobachten, wie sich institutionalisierte Anerkennungsverhältnisse daran anpassen werden.

*Trialog.* Im Folgenden wird die These vertreten, dass die Prinzipien des Trialogs als Ausdruck eines Verständnisses sozialer Freiheit verstanden werden können. In der ursprünglichen Idee des Trialogs treffen sich drei soziale Gruppen – Professionelle, Psychiatrie-Erfahrene und -Angehörige –, treten dort jeweils als gleichberechtigte Expert\*innen für ihre jeweilige Perspektive auf und diskutieren ein selbstgewähltes Thema aus dem Kontext der Psychiatrie. Dabei hat sich bald herausgestellt, dass gerade der „herrschaftsfreie“ Charakter des Trialogs, wie er von seinen Gründer\*innen unter Rückgriff auf Habermas genannt wird, eine entstigmatisierende und positive Wirkung auf alle an ihm Beteiligten hat, ohne dass dabei ein bestimmtes Ziel verfolgt wird („Therapie ohne Absicht“) (Bock et al. 2009, 4). „[Z]wanglos füreinander tätig sein [zu] können“, was Honneth (2015, 166) als Verwirklichung sozialer Freiheit beschreibt, scheint auch hier – mit Einschränkungen – verwirklicht zu sein (von Peter et al. 2015). So beschreibt sich ein Psychiatrie-Erfahrener im Klinikalltag als „Ware“, was sich darin zeige, „dass die [Professionellen] sich als Mensch gar nicht einbringen“ (von Peter et al. 2015, 386). Im Gegensatz dazu würde es im Trialog „um Verständigung und die Fähigkeit des menschlicheren Umgehens – Augenhöhe, Ernstnehmen des Einzelnen in seinem Erleben“ gehen (von Peter et al. 2015, 388). Dies habe dann, ganz im Sinne Honneths, auch Auswirkungen auf die Selbstbeziehung der Beteiligten. So beschreibt ein Psychiatrie-Erfahrener seine Selbstwahrnehmung nach dem Trialog wie folgt (von Peter et al. 2015, 388): „Ich habe auch das Gefühl, dass es mir hilft, diese ganze Zeit noch einmal anzusehen und mich noch weiter zu integrieren.“ Dies kann, im Sinne Honneths, als Stärkung des *Selbstvertrauens* verstanden werden. Ein Professioneller betont, dass er seine „Rolle nicht mehr so klar sehen kann, in der Art und Weise wie ich sie bisher ausgeübt habe“ (von Peter et al. 2015, 388), sodass sich seine *Selbstachtung* dahingehend verändert haben könnte, dass er die Verantwortung für seine Handlungen anders bewertet. Ein weiterer Professioneller erklärt, dass er sich nun „nicht mehr sofort auf die Krankheitsmomente stürzt, sondern ... versucht mit den Leuten noch einmal zu reden“ (von Peter et al. 2015, 388f.), sodass der Trialog auch Einfluss auf die *Selbstwertschätzung* der Beteiligten miteinander zu haben scheint. Dabei wird der Trialog in der heutigen deutschsprachigen Sozialpsychiatrie nicht nur als Gesprächsforum verstanden:

Trialog meint die gleichberechtigte Begegnung von Erfahrenen, Angehörigen und professionell Tätigen in Behandlung, Öffentlichkeitsarbeit, Antistigmaarbeit, Lehre, Forschung, Qualitätssicherung, Psychiatrieplanung usw. Er findet nicht nur in Seminaren statt. Diese sind lediglich das

Übungsfeld, denn die Idee des dialogischen Diskurses bedeutet eine Herausforderung für alle drei Gruppen. Sie setzt damit Maßstäbe für die künftige Entwicklung und kann Psychiatrie grundlegend verändern. (Bock et al. 2009, 4)

Beispielsweise versteht sich das Stationskonzept *Weddinger Modell* (Mahler et al. 2010) als dialogischer Ansatz, in dem versucht wird, professionelle Perspektiven mit Betroffenen- und Angehörigen-Perspektiven zusammenzubringen und die Selbstbestimmung der Psychiatrie-Erfahrenen in den Vordergrund der möglichst transparenten Behandlung zu stellen. Ebenso existieren heute dialogische, das klassische Psychoedukations-Format erweiternde Gruppenkonzepte (von Peter et al. 2019). Auch die Einbindung von Genesungsbegleiter\*innen, d.h. psychiatrieerfahrenen Personen oder Angehörigen mit einer Ausbildung zur Arbeit in psychiatrischen Institutionen, kann als ein Versuch verstanden werden, die Psychiatrie anhand des Ideals sozialer Freiheit neu zu strukturieren (Utschakowski et al. 2016): Hier wird, im besten Fall, durch wechselseitige Anerkennung der jeweiligen komplementären Perspektiven das Hilfsangebot für Menschen in psychischen Krisen erweitert, wenn Genesungsbegleiter\*innen, anders als Professionelle, Betroffenen auf Augenhöhe begegnen können (Heumann et al. 2019). Allerdings existieren auch hier eine Vielzahl von Problemen, mit denen sich Genesungsbegleiter\*innen konfrontiert sehen: so beispielsweise mit der Tatsache, dass sie in der bisherigen psychiatrischen Budgetplanung nicht vorgesehen sind, sodass es kaum Stellen im Personalschlüssel gibt, und dass ihnen bis heute in psychiatrischen Teams mit Skepsis begegnet wird (Mahlke et al. 2019). Auch alte Machthierarchien werden in dialogischen Institutionen keineswegs einfach aufgehoben (von Peter et al. 2015).

Ein solcher Ansatz kann auch für Forschungsprojekte gewählt werden. Während in England ohne Beteiligung Psychiatrie-Erfahrener an der Studienplanung kein Forschungsprojekt mehr finanziert werden darf – was von Psychiatrie-Erfahrenen durchaus ambivalent bewertet wird (Russo 2016) –, ist der Ansatz partizipativer Forschung in Deutschland noch kaum verbreitet (von Peter 2017). Die Begründung der *Mad Studies* (LeFrancois et al. 2013) als eigener akademischer Disziplin – ähnlich den *gender studies*, *disability studies* oder der *critical race theory* – kann ebenfalls so verstanden werden, dass Psychiatrie-Erfahrene als Expert\*innen in den wissenschaftlichen Diskurs eintreten und dort auf Anerkennung ihrer Forschungstätigkeit drängen, um mit anderen akademischen Disziplinen in einem gemeinsamen Raum der Gründe in den Dialog zu treten. Die Begründung der *Mad Studies* stellt deshalb kein rein akademisches Phänomen dar, sondern schließt „Fragen der Ethik, Rollenaufteilung und Methoden mit ein“ (Russo 2016, 34) – ebenso wie Fragen der Anerkennung.

Auf der Basis dieser Beispiele lässt sich m.E. argumentieren, dass sich dialogisch strukturierte Institutionen am normativen Ideal sozialer Freiheit im Sinne Honneths orientieren. Das für die Psychiatrie besonders Relevante an Honneths Perspektive ist, dass man aus ihr heraus begründen kann, dass die Ideale der Betroffenenbewegung auf spezifisch modernen Idealen beruhen, die jedoch nicht im ursprünglichen normativen Kanon der Psychiatrie enthalten sind. Dieser besteht, wie hier angedeutet werden sollte, in seinem Gründungsverständnis v.a. auf einem individualistischen und rationalistisch geprägten Verständnis von Freiheit, z.B. der Anerkennung von Personen als durch die Psychiatrie „heilbare“ Subjekte. In den vergangenen zwei Jahrhunderten hat es deshalb eine Vielzahl sozialer Kämpfe um Anerkennung bedurft, um die Autonomie und Selbstbestimmung der Betroffenen sowie Aspekte der sozialen Freiheit in Form neuer, „bereichstypische[r]“ Verhältnisse (Honneth 2011, 120) wechselseitiger Anerkennung zunehmend zu institutionalisieren, z.B. im Dialog.

#### IV.d. Diskussion

Allerdings läuft ein derartiges Fazit Gefahr, eine „zu optimistische“ (Honneth 2015, 165) Geschichte der Anerkennung in der Psychiatrie zu erzählen, sodass die teils paradoxen Effekte neuer Anerkennungsverhältnisse übersehen werden (Allen 2019). So sind die o.g. Beispiele bzgl. der Umsetzung der rechtlichen Vorgaben der UN-BRK noch nicht flächendeckend in

Deutschland umgesetzt, ebenso sind trialogisch organisierte, psychiatrische Institutionen kaum verbreitet (DIMR 2018; Mahlke et al. 2019). Und schon an den bereits umgesetzten Ideen gibt es durchaus Kritik durch Psychiatrie-Erfahrene, derzufolge ebenjene Entwicklungen die früheren Hierarchien in der Psychiatrie noch nicht ausreichend hinterfragen und stattdessen alte Machtstrukturen reproduzieren würden (Russo 2016; Lehmann 2013; 2019). Ein Beispiel hierfür ist die von Jasna Russo (2016, 32) als „Peer Industrie“ bezeichnete Entwicklung, dass zunehmend Psychiatrie- und Krisenerfahrene sowie Angehörige an psychiatrischer Praxis (z.B. als Ex-In-Mitarbeiter\*innen) und Forschung beteiligt werden:

Die Ideologie von EX-IN – ob beim Einbezug von Psychiatrieerfahrenen in Praxis oder Forschung – basiert auf der konsequenten Aufteilung in Professionelle und Peers. Für Letztere werden gesonderte Ersatzschulungen vorgesehen, die sie an eine niedrigere Anerkennung und Bezahlung festnageln. Auch wenn angeblich auf Änderungen ausgerichtet, reproduziert EX-IN auf diese Weise bestehende Hierarchien und sichert sie sogar ab. (Russo 2016, 33)

Anerkennung geht somit paradoxerweise mit der Reproduktion alter Ungleichheiten einher. Im Sinne der Anerkennungstheorie kann dann auf diese Widersprüche anhand eines Unbehagens der Beteiligten wieder aufmerksam gemacht werden, sodass die Betroffenen in einen neuen Kampf um Anerkennung treten müssten. Anhand dieses Beispiels zeigt sich, dass Anerkennung ein ambivalentes soziales Phänomen ist (Lepold 2019).

Des Weiteren stellt sich die Frage, inwiefern Honneths Anerkennungstheorie wirklich ausreicht, um die Implementierung neuer Ideen in der Psychiatrie theoretisch zu erfassen. In einem ersten Schritt ist es zwar möglich, die Entstehung eines Unbehagens an bestehenden Anerkennungsverhältnissen zu beschreiben und im Rahmen einer normativen Rekonstruktion den normativen Gehalt jenes Unbehagens historisch zu lokalisieren. Ein zweiter Schritt, nämlich im Rahmen einer Gesellschaftstheorie zu beschreiben, wie es zu einer Veränderung bestehender Institutionen und den darin bestehenden Machtstrukturen kommt, bleibt anererkennungstheoretisch allerdings unterbestimmt. Beispielsweise können wir die UN-BRK zwar als Fortschritt im Sinne einer Ausweitung von Anerkennungsverhältnissen auf weitere Personen denken, aber deren prozedurale Institutionalisierung im deutschen Rechtssystem lässt sich mit der Anerkennungstheorie nur indirekt beschreiben. Dies hält Honneth, wie oben dargestellt wurde, für weniger relevant als die Veränderung institutioneller Kulturen. Durch diese Perspektive geraten allerdings die komplexen politischen und rechtlichen Entwicklungen aus dem Blick. Dies zeigt sich auch am Beispiel des Trialogs, der als Realisierung sozialer Freiheit verstanden werden kann. Dessen sozialrechtliche Institutionalisierung, z.B. in Form eines neuen Personalschlüssels für Peer-Mitarbeiter\*innen in der Psychiatrie, ist dennoch ein mühsamer politischer und gesundheitsökonomischer Prozess, der sich möglicherweise eher mit einer Theorie der deliberativen Demokratie (Habermas 1992) beschreiben lässt.

## V. Fazit

Im Rahmen dieser Arbeit wurde dafür argumentiert, dass Axel Honneths Anerkennungstheorie einen wissenschaftlich etablierten Rahmen für ein sozialphilosophisches Verständnis der Psychiatrie bereitstellt. Innerhalb eines solchen Rahmens werden normative Strukturen der Psychiatrie anhand der ihnen zugrundeliegenden gesellschaftlichen Normen und Werte dahingehend normativ bewertet, inwiefern in ihnen gesellschaftlich etablierte Anerkennungsversprechen eingelöst werden. Kommt es hier zum Ausbleiben von Anerkennung in Form von Erfahrungen von Missachtung oder Entrechtung, könnte dies aus Honneths Perspektive einen zentralen Motor für soziale Entwicklungen darstellen. Historische und aktuelle soziale Bewegungen von Psychiatrie-Erfahrenen können dahingehend verstanden werden, dass sie in Kämpfen um Anerkennung eine Einlösung von Anerkennungsversprechen einfordern. Diskutiert wurden dabei sowohl rechtliche Ansprüche auf Anerkennung anhand der UN-Behindertenrechtskonvention

als auch soziale und professionelle Ansprüche anhand des Dialogs und dialogischer Institutionen, in denen sich neue, wechselseitige und komplementäre Anerkennungsverhältnisse formen. Ebenso wurden die Grenzen eines anerkennungstheoretischen Verständnisses psychiatrischer Institutionen diskutiert. Offen bleibt insbesondere, wie die von Betroffenen und Angehörigen als ambivalent beschriebene Implementierung neuer Anerkennungsverhältnisse in der Psychiatrie im Rahmen einer Anerkennungstheorie verstanden werden kann – und welche weiteren Theorien für eine adäquatere Beschreibung jener Prozesse hinzugezogen werden könnten.

## BIBLIOGRAPHIE

- Allen, A. 2014. Herrschaft begreifen: Anerkennung und Macht in Axel Honneths kritischer Theorie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62(2): 260–278.
- . 2019. *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Bock, T., Buck, D., & Meyer, H.-J. 2009. Entwicklungslinien des Dialogs. *Sozialpsychiatrische Informationen* 39(3): 4–7.
- Brückner, B. 2021. „Lunatics’ rights activism in the United Kingdom and the German Empire, 1870–1920: A European perspective.“ In *Patient voices in Britain, 1860–1948: Historical and policy perspectives*, hrsg. v. Anne Hanley, & Jessica Meyer, 91–124. Manchester: Manchester University Press.
- . 2007. *Delirium und Wahn. Geschichte, Selbstzeugnisse und Theorien von der Antike bis 1900. 2. Band: 19. Jahrhundert – Deutschland*. Hürtgenwald: Pressler.
- . 2012. Zur Ambivalenz zwischen Sozial- und Gemeindepsychiatrie. *Sozialpsychiatrische Informationen* 42(4): 11–12.
- . 2014. *Geschichte der Psychiatrie*. Köln: Psychiatrie-Verlag.
- . 2015. „Nichts über uns ohne uns!“ Psychiatrie-Erfahrene im Prozess der deutschen Psychiatriereform, 1970-1990.“ In *40 Jahre Psychiatrie Enquete: Blick zurück nach vorn*, hrsg. v. Jürgen Armbruster, Anja Dieterich, Daphne Hahn, & Katharina Ratzke, 138–147. Köln: Psychiatrie-Verlag.
- . 2018. Psychiatriegeschichte und Psychiatrieerfahrung. *Kerbe. Forum für soziale Psychiatrie* 2: 39–40.
- Brückner, B., Iwer, L., & Thoma, S. 2017. Die Existenz, Abwesenheit und Macht des Wahnsinns. Eine kritische Übersicht zu Michel Foucaults Arbeiten zur Geschichte und Philosophie der Psychiatrie. *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 25(1): 69–98.
- Buck-Zerchin, D.S. 2010. *Auf der Spur des Morgensterns. Psychose als Selbstfindung* (3. erw. Aufl.). Nordstedt: Fischer.
- Butler, J. 2003. *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BVerfG. *Urteil vom 24. Juli 2018 - 2 BvR 309/15 -, BVerfGE 149, 293–345*.
- Degener, T. 2015a. „Die UN-Behindertenrechtskonvention: Ein neues Verständnis von Behinderung.“ In *Handbuch Behindertenrechtskonvention. Teilhabe als Menschenrecht – Inklusion als gesellschaftliche Aufgabe. Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung Bd. 1506*, hrsg. v. Theresia Degener, & Elke Diehl, 55–74. Bonn: BpB.
- Degener, T. & Diehl, E. (Hrsg.) 2015b. *Handbuch Behindertenrechtskonvention. Teilhabe als Menschenrecht – Inklusion als gesellschaftliche Aufgabe. Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung Bd. 1506*. Bonn: BpB.
- Degener, T., & Begg, A. 2019. „Disability policy in the United Nations: The road to the convention on the rights of persons with disabilities.“ In *Aufbrüche und Barrieren: Behindertenpolitik und Behindertenrecht in Deutschland und Europa seit den 1970er Jahren*, hrsg. v. Theresia Degener, & Marc von Miquel, 44–77. Bielefeld: Transcript.
- DIMR. 2018. *Deutsches Institut für Menschenrechte. Bericht über die Entwicklung der Menschenrechtssituation in Deutschland im Zeitraum Juli 2017 bis Juni 2018. Bericht an den Deutschen Bundestag gemäß § 2 Absatz 5 DIMRG*. Berlin: Deutscher Bundestag.
- Foucault, M. 1973. *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fuchs, T. 2017. Zwischen Psyche und Gehirn: Zur Standortbestimmung der Psychiatrie. [Between psyche and brain: State of the art in psychiatry]. *Der Nervenarzt* 88(5): 520–28. doi:10.1007/s00115-017-0317-z.

- Habermas, J. 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1993. „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat.“ In *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hrsg. v. Charles Taylor, 147–196. Frankfurt a. M.: Fischer.
- . 2001. *Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. 1830. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Band 3. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heumann, K., Schmid, C., Wilfer, A., Bolkan, S., Mahlke, C., & von Peter, S. 2019. Kompetenzen und Rollen(-erwartungen) von Genesungsbegleitern in der psychiatrischen Versorgung: Ein partizipativer Forschungsbericht. *Psychiatrische Praxis* 46(1): 34–40. doi:10.1055/a-0597-8188.
- Honneth, A. 2003a. „Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität.“ In *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, hrsg. v. Axel Honneth, 71–105. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 2003b. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . (Hrsg.) 2007. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 2010. „Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht.“ In *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, hrsg. v. Axel Honneth, 103–130. Berlin: Suhrkamp.
- . 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2014. Die Krankheiten der Gesellschaft: Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 11(1): 45–60.
- . 2015. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2018. *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A., & Fraser, N. 2003. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. 1937. „Traditionelle und kritische Theorie.“ In *Gesammelte Schriften. Bd. 4*, hrsg. v. Max Horkheimer, 162–216. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Iwer, L. 2020. Wege der Anerkennung: Rezension zu: M.A. Rashed (2019). Madness and the demand for recognition. *Sozialpsychiatrische Informationen* 50(1): 65–68.
- Jaeggi, R., & Celikates, R. 2017. *Sozialphilosophie*. München: C.H. Beck.
- Jäger, M. 2017. Informeller Zwang in der therapeutischen Beziehung. *Praxis* 106(2): 91–96. doi:10.1024/1661-8157/a002585.
- LeFrancois, B., Menzies, R., & Reaume, G. (Hrsg.) 2013. *Mad matters. A critical reader in Canadian mad studies*. Toronto: Canadian Scholars' Inc.
- Lehmann, P. 2013. „Recovery. Ein neuer Etikettenschwindel in der Psychiatrie.“ In *Recovery in der Praxis: Voraussetzungen, Interventionen, Projekte*, hrsg. v. Christian Burr, Michael Schulz, Andréa Winter, & Gianfranco Zuaboni, 48–67. Köln: Psychiatrie-Verlag.
- . 2019. „Diskriminierung von Menschen mit psychiatrischen Diagnosen gestern, heute und morgen.“ In *Aufbrüche und Barrieren: Behindertenpolitik und Behindertenrecht in Deutschland und Europa seit den 1970er Jahren*, hrsg. v. Theresia Degener, & Marc von Miquel, 243–273.
- Lepold, K. 2019. Examining Honneth's positive theory of recognition. *Critical Horizons* 20(3): 246–61.
- Mahlke, C., Schulz, G., Sielaff, G., Nixdorf, R., & Bock, T. 2019. Einsatzmöglichkeiten von Peerbegleitung in der psychiatrischen Versorgung. *Bundesgesundheitsblatt - Gesundheitsforschung - Gesundheitsschutz* 62(2): 214–221. doi:10.1007/s00103-018-2875-z.
- Nossek, A., Gather, J., & Vollmann, J. 2018. Natürlicher Wille, Zwang und Anerkennung: Medizinethische Überlegungen zum Umgang mit nicht selbstbestimmungsfähigen Patienten in der Psychiatrie. *Ethik in der Medizin* 30(2): 107–122. doi:10.1007/s00481-018-0478-8.
- Porter, R. 1985. The patient's view: Doing medical history from below. *Theory and Society* 14(2): 175–198.
- Quadflieg, D. 2015. Die vergessene Negativität sozialer Freiheit: Anmerkungen zu F. Neuhauser und A. Honneth. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 40(1): 5–28.
- Rashed, M.A. 2019. *Madness and the demand for recognition. A philosophical inquiry into identity and mental health activism*. Oxford: Oxford University Press.
- Russo, J. 2016. Betroffene in der psychiatrischen Forschung: Infragestellung oder Erweiterung des biomedizinischen Diskurses. *Kerbe - Forum für soziale Psychiatrie* 34(2): 32–35.
- Schlette, M. (Hrsg.) 2018. *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Schlimme, J.E., Scholz, T., & Seroka, R. 2018. *Medikamentenreduktion und Genesung von Psychosen*. Köln: Psychiatrie-Verlag.

- Schmuhl, H.-W. 2009. Der Beitrag psychiatrischer Patienten zur „Irrenrechtsreform“ im 19. und frühen 20. Jahrhundert. *Sozialpsychiatrische Informationen* 39(3): 7–9.
- Schott, H., & Tölle, R. 2005. *Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen*. München: C.H. Beck.
- Spandler, H., Anderson, J., & Sapey, B. (Hrsg.) 2015. *Madness, distress and the politics of disablement*. Bristol/Chicago: Policy Press.
- Spiegel-Online. 2018. „Grundrecht auf Freiheit. Verfassungsgericht schränkt Fixierung von Psychiatriepatienten ein.“ Zugriff: 22. Mai 2020. <https://www.spiegel.de/gesundheit/diagnose/bundesverfassungsgericht-schraenkt-fixierung-von-psychiatrie-patienten-ein-a-1219837.html>.
- Steinert, T., & Hirsch, S. 2019. Implementierung der S3-Leitlinie Verhinderung von Zwang. *Psychiatrische Praxis* 46(5): 294–296. doi:10.1055/a-0897-7517.
- Taylor, C. (Hrsg.) 1993. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Thoma, S. 2012. Phänomenologisch-anthropologische Sozialpsychiatrie: Wegmarken für eine theoretische Wiederbelebung. *Psychiatrische Praxis* 39(8): 407–409.
- Utschakowski, J., Sielaff, G., Bock, T., & Winter, A. (Hrsg.) 2016. *Experten aus Erfahrung. Peerarbeit in der Psychiatrie*. Köln: Psychiatrie-Verlag.
- von Peter, S. 2017. Partizipative und kollaborative Forschungsansätze in der Psychiatrie. *Psychiatrische Praxis* 44(8): 431–433. doi:10.1055/s-0043-120241.
- von Peter, S., Schwedler, H.-J., Amering, M., & Munk, I. 2015. „Diese Offenheit muss weitergehen“: Wie erleben Psychiatrieerfahrene, Angehörige und Professionelle den Dialog?. *Psychiatrische Praxis* 42(7): 384–391. doi:10.1055/s-0034-1370212.
- von Peter, S., Wilfer, A., & Gervink, A. 2019. *Recoveryorientierte Gruppenarbeit für Menschen mit Psychoseerfahrungen. Ein Non-Manual*. Köln: Psychiatrie Verlag.
- Wallace, E.R., & Gach, J. (Hrsg.) 2008. *History of psychiatry and medical psychology. With an epilogue on psychiatry and the mind-body relation*. New York: Springer.
- Weiner, D. 2008. „Philippe Pinel in the twenty-first century. The myth and the message.“ In *History of psychiatry and medical psychology: With an epilogue on psychiatry and the mind-body relation*, hrsg. v. Edwin R. Wallace, & John Gach, 305–313. New York: Springer.
- Young, I.M. 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zinkler, M., & von Peter, S. 2019. Ohne Zwang: Ein Konzept für eine ausschließlich unterstützende Psychiatrie. *Recht & Psychiatrie* 37(4): 203–209.

# Tradition – An Ambiguous Conjunction of Time, Body and the Other

THOMAS ARNOLD

**ABSTRACT** · How are temporality and embodied intersubjectivity connected? In the first part of my essay I highlight some of the ways temporality and embodied intersubjectivity relate to each other in Edmund Husserl's phenomenological approaches to these topics. Following rising levels of complexity, I show that tradition constitutes an exceptionally dense and interesting intertwining of time, body and the other. Tradition however can manifest in two very different ways: as authentic tradition, and as inauthentic tradition. This ambiguity cannot be explained in terms of time, body and the other alone, but requires a recourse to the constitution (and loss) of meaning. In the second part I therefore discuss the inherent ambiguity of tradition as Husserl and others conceive of it, namely its possibility to function both as carrier of validity and meaning, on the one hand, and as carrier of mere empty convention, on the other.

**KEYWORDS** · tradition; time; body; intersubjectivity; habit; documents; authenticity; inauthenticity

## I. Sundry Intertwinings of Time and the Others

The aim of this paper is to explore connections between temporality and embodied intersubjectivity. Since Edmund Husserl offers not only detailed theories of time, embodiment and the other, but also an analysis of a phenomenon which combines temporality and embodied intersubjectivity in complex ways, namely tradition, I have chosen to follow his phenomenological approach. The first part of this paper thus leads up to Husserl's nuanced theory of traditionality, which allows us to understand tradition as what I will call a *triple threefold or conjunction of time, body and the other*. The second part of the paper then explicates Husserl's distinction between *authentic* and *inauthentic* traditions in terms of the constitution (and loss) of meaning and validity.<sup>1</sup>

So what are the theoretical loci of temporality and intersubjectivity in phenomenology? At least in Husserlian phenomenology, temporality is primarily seen as the necessary form of all acts. Acts and their matter are structured temporally; as is well known, the study of those structures and their genesis is a recurrent aim of Husserl's works, beginning with the early lectures on inner time consciousness, through the Bernau manuscripts and the late C-manuscripts. In most of these texts, Husserl is concerned with the act-side of the processes of constitution, which means he is interested in how subjective time is structured and how it appears to us, from the standing-streaming living present, through retention and protention to memory and anticipation.

From these matters we ought to distinguish temporality on the object-side of the transcendental correlation, i.e. the temporal dimension of whatever we constitute. Reading time off a clock, my acts of perception are temporally structured, I need retention to have an understanding of how the movement of the hands represents the flow of time for example; I also need to have gained a previous understanding of how to read a clock to begin with, which is either habitual or needs to be remembered actively. On the other hand, the object of my perception it-

---

<sup>1</sup> I would like to thank both the participants of the workshop at which this paper was first presented as well as the anonymous reviewers whose helpful comments I have tried to follow throughout.



self also explicitly references the flow of time and it is itself encountered in space-time, which is obviously different from my subjective time. Similarly, reading a story is a temporally structured activity, but the story itself is also temporally structured; it also appears in space-time, possibly bound to a book. This is not true of all acts of course, as some objects contain neither an explicit reference to time (like most spatio-temporal things we encounter) nor an implicit temporal structure; mathematical objects can serve as a prime example of these non-temporal entities.

It is important to keep this difference between act and object in mind when discussing the relation between temporality and intersubjectivity, because while acts are temporal, they can never be totally intersubjective; my acts are my acts precisely because they are only my acts. Were others to experience them exactly as I do, these others would in some sense have to be me. Which is not to say that we cannot thematise acts intersubjectively or that the possibility of certain acts is not founded in intersubjectivity; many acts are indeed only possible because we are and understand ourselves as part of a community of subjects. Communicative acts might serve as an example, but so do acts of (self-)identification, which we can only perform after we have been introduced to language, society, societal roles, traditions, narratives, trends etc., which we can then either embrace or reject to constitute our identity or personality, and which all relate to intersubjectivity in one way or the other: We learn language from others and the very function of language relies on triangulating the meaning of speech with others; society is a way or mode of intersubjectivity and roles within society simply cannot exist without intersubjectivity; narratives as well as trends are shared between subjects and also serve as ways of constituting group identities and ordering groups. Yet the fact remains that it is not on the act-side that temporality and intersubjectivity meet: my acts and their matter cannot be intersubjective, only their content, their objects – or the acts as objects, if I chose to share what is going on in my mind.

A strict focus on inner time-consciousness will therefore be unable to bring the full wealth of connections between intersubjectivity and temporality into view. From a noetic point of view, since all acts are temporalisations, temporality is fundamental, while intersubjectivity is not. Once we take a noematic stance however, embodied intersubjectivity gains in importance, because any form of objectivity implies intersubjectivity as its transcendental correlate: no objectivity without intersubjectivity.

The very horizon of our everyday lives – which Husserl calls the “life-world” (*Lebenswelt*) (Hua VI, 105–193) – is per definition co-constituted by a connected multitude of subjects: the life-world as the universe of common-sense truths, shared values, collectively trusted practices and public institutions implies the existence of other subjects – for without other subjects there can be no commonly agreed-upon truths, no sharing of values, no collective trust and no public in general. The structures we live in and rely on are all intersubjective.

Even everyday objects involve the other(s): whichever object we encounter within the life-world implies at least the ideal possibility that another subject might encounter it as well. Take perception: the object of perception cannot be ontologically private. If only I can see something (for non-contingent reasons), its status as a perceptible ought to be questioned (if only I can see the pink elephants, I might very well not be perceiving, but hallucinating them). Note that the content of the perception does not matter at this point. By virtue of something merely being perceived, the embodied other as an ideal, potential co-perceiver comes to the fore. The embodied nature of this potential co-perceiver stems from the fact that perception itself is embodied: perception occurs from a certain point of view, which must be bodily inhabited, and through senses which are part of the lived-body.

Our acts of empathy, appresentation or imagination which allow the other to appear to us (be it face to face or as an imagined co-perceiver), are as temporally structured as any other act. But this temporality of our consciousness is not the only temporality in play in the encounter with the other! The others themselves (as objects of our acts) appear in space-time and the genesis of alterity includes many different temporal structures, beginning with the subjective flow of time-consciousness in which anything whatsoever must appear, leading to the objective “world-time” (*Weltzeit*) (Blumenberg 1986), in which I and the other both appear simultaneously as human beings. But if this temporality of our shared world is supposed to be

objective, the constitution of this objective or mundane time in turn implies intersubjectivity, since the very ideas of objectivity or worldhood imply relations to the other, be they actual or only possible others. Mundane time is shared or shareable time and, hence, this time is objective in as much as it is common to many subjects. *So the (subjective) temporal flow of consciousness is foundational for intersubjectivity (and thus objectivity) and intersubjectivity is foundational for any mundane form of (objective) temporality.*

After we have established what we might call the formal necessity of intersubjectivity for the constitution of objectivity, we can start looking at the objects of the life-world themselves. As it turns out the life-world is full of material or concrete indications of the other: all artefacts we have not designed and made ourselves refer to others for example – not just qua real objects which imply potential co-observers, but as something made, crafted or designed by a human agency different from ours.

In the life-world the others themselves also appear with a temporal index. Whoever made a thing must have existed before making it and before I perceived the product; whoever receives a thing from me must be co-existent; prospective users are, obviously, indexed as existing in the future etc. Fashion might be a good example for this: fashion indicates a designer, a producer, a wearer and possibly an audience. It is also inherently temporal in that pieces are “very now” or “so last year” or “timeless” or suited for special occasions or seasonal.<sup>2</sup> Yet this intertwining of time and alterity is not limited to life-worldly objects: any situation we encounter is the correlate of us-now, shaped by us-earlier. So are many of the ways we deal with any given situation (conceptually as well as emotionally). Culture as a whole is always “implicitly” understood as “formation of human forming” (Hua VI, 379, author’s translation) – and so are we ourselves as cultured beings. And thus we turn to the intersubjectivity and temporality of the constitution of our own selves.

We relate in certain ways to ourselves and to our own formation. A sane person is thus one who has a past, a present and a future (though it may be short) and who relates to these dimensions. They own their past, they plan or fear their future, they enjoy their present etc. This relation to one’s own past, present and future pertains not only to mundane time, but is a transcendental-genetic issue, as we constantly relate to earlier acts in retention automatically, but also in the acquisition of habits. Habits are the way in which beings come to be historical rather than merely temporal – and, for Husserl, this is something we cannot possibly avoid: we are always already within a historical horizon (cf. Hua VI, 378). Habitualisation means retaining the validity of an earlier act, e.g. a decision or a judgement, and building on it. For example, every logical act of assertion amounts to the institution (*Stiftung*) of a lasting claim to truth, until it is revised or revoked. Similarly, deciding turns us into one thus decided (Hua IX, 211; cf. Moran 2014, 38). Habitualisation scales to intersubjectivity: once a group of people have come to a common decision, they have become, as a group, thus decided.

The relation to others appears to be equally essential to the formation of the person as the relation to one’s own time, as we are, as persons, playing social roles, formed by the Look of the other (Sartre 1943), answering their claims, taking on responsibilities or fleeing them etc. The specific form of intersubjectivity involved in the formation of a person we might call the social. In short, we live in a temporal-intersubjective horizon as temporal-intersubjective beings, more specifically, we live in a socio-historical life-world as socio-historical beings, i.e. persons.

Since the complex temporal structuring essential to the constitution of the transcendental correlation between us and the world is historical in the way described, Husserl simply calls it the *historical apriori* (Hua VI, 381). The way this historical apriori is enacted is tradition. Tradition is the transmission of meaning and validity over time and between subjects.

---

2 Lichtenberg wittily reverses the relation between fashion and time, writing “A girl, not twelve fashions old.” (Lichtenberg 1984, 472) – fashions could certainly be considered a more important measure of time than mere boring years.

Strictly speaking there are two forms of tradition in this sense, one intersubjective, one intrasubjective; in everyday discourse we only call the former “tradition”, but the transmission of meaning and validity over time between subjects does not necessarily imply numerically different subjects, as we also transmit meaning and validity from our younger self to our older self in the form of habitualisation. I might for example at some point judge that eating too many sweets is bad and decide not to do so anymore; if I uphold this judgement and keep to my decision, if I remain decided through the course of a given period, this already counts as sedimentation or habitualisation; my younger self has successfully instated a tradition (the question when exactly a behavioural pattern becomes a habit in the everyday-sense is psychological). But since we are concerned with time, body and the other, we will leave now this notion of intrasubjective or internal tradition and turn to intersubjective tradition or tradition proper.

As tradition qua transmission of meaning and validity over time and between subjects is involved in both the constitution of ourselves as well as the world and its objects, Husserl can go as far as to speak of “being as tradition” (Hua VI, 381, author’s translation): whatever is, whatever appears to us – including ourselves – is constituted by a transcendental inter-subjectivity which transmits, exchanges, shares, challenges meaning. The way Husserl engages with this important topic is typical of his mathematically inclined way of thinking.

Husserl’s discovery and christening of the historical apriori along with some of his most pertinent thoughts on tradition stands at the end of the famous Beilage III to the *Krisis*, called *The Origin of Geometry*. Now geometry might appear as a paradoxical starting point for an investigation into the connections between time and the embodied other since both mathematical objects as well as mathematical truths are time- and bodyless and are irrelative to any specific individual in terms of being and validity (which is why we used them as an example for non-temporal entities above). To be more specific, mathematical objects are not located in space-time and mathematical propositions are *tense-less* and *space-less*: “2+2 equals 4” is true whenever and wherever, as soon and as long as the meaning of the terms is fixed. The present tense, here, does not indicate a specific present or now, as opposed to an earlier or later time. This is part of what Husserl means when he speaks of ideality.

However, to appear (rightfully) as hyper-temporal and universal, mathematical truths still need a first foundation/institution, in which a subject discovers and asserts the proposition, followed by a second foundation in writing, giving it a “language-body” (*Sprachleib*) (Hua VI, 368), which allows the transmission over time and space. Through documentation, ideality is written into its sensual embodiment, as Derrida (1987, 199) puts it. The ideal is realised to be re-discovered in reading.

For Husserl, the process of tradition through documents is responsible for the endless openness of the horizon of humankind (Hua VI, 369). Without documentation, tradition would only reach a very limited number of recipients, always in danger of being forgotten or lost through the death of the community. Documentation is an essential feature of tradition as we know it. For us, tradition through documentation is a most complex intertwining of temporality, the body and the other, as shall become more apparent in the three following triads – I will name this triple triad a *conjunction*:

*Bodily Triad*: Tradition through documentation implies three bodies: firstly, the body of the one documenting, the scribe, so to speak – an embodied subject performing certain bodily acts. Secondly, the material body of the inscription – the material handled by the scribe, be it stone, ink & paper or microchips and screen. Thirdly, the body perceiving the inscription, the body of the reader. (Again, the writer and the reader might be the same person, but as writer and reader they are different.)

*Intersubjective Triad*: The other is also involved (if not bodily present) in three ways. The other or another subject is implied as the subject who intuited (or at least apprehended) the content, after all, any propositional content indicates a genesis in which it appeared (Hua VI, 375), i.e. any given statements, claims, stories etc. have to have appeared to someone, have to have been constituted by a transcendental subject, have to have been interpreted by a person, to be given as statements, claims and stories. Put more briefly: A text implies an author (arguably,

this could be myself, but not as reader). Secondly, the other is implied in the documentedness, so to speak – someone must have at some point set things in motion to inscribe the content (and be it through designing a program). Thirdly, the other is involved in the act of reading itself – doubly so, since language is inherently intersubjective (there are no private languages) and the act of perceiving implies intersubjectivity, as noted above. So while there is no immediate prethematic bodily exchange, the embodied other is necessarily implied, represented and involved. As the other(s) qua authors/founders, makers of documents and potential co-speakers/readers are both embodied as well as temporal, the intersubjective triad is as intimately related to the other two triads as they are to this one.

*Temporal Triad:* The same threefold involvement holds for time: since writer, writing and reader are embodied, they appear in space-time (or had to appear in space-time or will appear in space-time), so the time of embodiment is the first temporality of this triad. (As we are talking about the spatio-temporal dimension of three parties – writer, writing and reader – this first dimension of the temporal triad is also, in itself, a triad.) Secondly, as subjects, both reader and writer have subjective times in which primal foundation, writing, reading and hence secondary foundation take place, the secondary foundation being the way in which the reader apprehends the text. Thus, the second form of temporality is that of the mind, the subjective time of consciousness. Finally, the content has its own temporality – and be it in the negative form of hyper-temporal truth (as is the case with mathematical treatises for example). The temporality of the content is neither spatio-temporal nor subjective; it is *sui generis* and constitutes the third form of time in the temporal triad.

Thus, I contend that in (documented, external) tradition we find a triple threefold of time, body and the other.

## II. The Ambiguity of Tradition

After we have established tradition as a conjunction of temporality, embodiment and intersubjectivity, I would like to engage the phenomenon of tradition a little further, as tradition manifests in two very different ways: broadly speaking as *authentic* tradition as well as *inauthentic* tradition. This difference (and its consequences) however cannot be explained merely in terms of time, body and the other; to understand the *ambiguity*, we have to go beyond them and seek recourse to the processes of the constitution and loss of meaning. To do so is therefore the aim of the second part of this paper.<sup>3</sup>

The core positive function of tradition is here seen as the preservation and transmission of meaning (Sinn) through time and space, from one subject to the other. Tradition allows us to access resources of meaning which we can use, transform, add to and in turn pass on. Through traditions, our past and future stretch far beyond birth and death in some sense, in that we are born into and formed by an ongoing development of traditions – and in turn, we also form them by carrying them on, modifying, creating or abolishing them. We are thrown into an already existing historical horizon, which concerns the inner history of our family-members, the transactional history of the family as a whole, the history of our neighbourhood, our class, our milieu, our profession, our nation etc. Some of those entities rely on certain documented forms of tradition for their constitution. Arguably such huge, anonymous entities as states or markets can only exist due to tradition through documentation, while smaller entities like friendships or relationships constitute themselves through tradition without (much) explicit documentation. The (conceptual as well as empirical) specifics of how exactly meaning is transmitted, how documentation works in detail, how collective memory is connected to and formed by tradi-

---

3 For an in-depth discussion of authenticity and inauthenticity in Husserl, see Arnold 2022.

tion etc., are obviously outside the range of this paper; but they form topical points of interest around which phenomenology and empirical research might be integrated.

As in other forms of transmission, tradition can break down in several different ways. The initial foundation might only seem meaningful, but could turn out to be nonsensical. As Husserl points out in *The Origin of Geometry*, inherited assertions for example are either sedimentations of truth or false claims (Hua VI, 377). In the latter case, the tradition fails to transmit truth. There might also occur a failure to properly express a true insight. The medium or process of transmission might be faulty. The recipient might make any number of mistakes in receiving or rather understanding whatever is being transmitted. A text might be nonsensical to begin with as the writing might e.g. be damaged or the reader might misread or misinterpret. These are all failures of transmission. Yet Husserl points us towards a still different case of breakdown, in which there is no obvious mistake or failure of transmission, but in which tradition can still be said to fail. This difference between phenomenologically valid and phenomenologically invalid traditions can be hard to pin down, but it is crucial to Husserl and influences his work from start to finish.

Husserl uses several different metaphors to describe the difference between the good and bad modes of tradition, but that of emptiness appears to be fundamental. A tradition can be said to be empty once it fails to transmit meaning or validity or truth, but only transmits something which looks meaningful (certain phrases or patterns of behaviour for example). In which case we might speak of a mere habit or a mere convention, as opposed to a habit or tradition proper: something we have inherited (from our ancestors or even our own younger self), but which lacks meaning. In the sense we defined “tradition” and “habit” above, empty traditions and habits are therefore not real traditions and habits. What they share is the transmission of the claims to validity and the (e.g. linguistic or ritualistic) form.

Although the language of authenticity is usually associated with Heidegger, Husserl uses the terms “authentic” (*eigentlich, echt*) and “inauthentic” (cf. Hua XXXIX, 527, author’s translation), to describe this difference between phenomenologically good and phenomenologically bad traditions: while authentic tradition is transmission of meaning over time and between subjects, inauthentic tradition is the transmission of the empty form or practice over time and between subjects. Husserl offers and discusses several different examples of inauthenticity and the ways it comes about, the most extensive discussions revolving around the inauthentic practices of current science and the history of the loss of meaning – at the heart of which Husserl finds the processes of mechanisation or technisation.

In § 9 of the *Krisis*, Husserl speaks of an outright “depletion of meaning of mathematical science through technisation” (Hua VI, 45, author’s translation), which results in a state in which most scientists do not fully and intuitively understand the theorems they are using or even the results they achieve. The methods, however, somehow work and the funding comes through, but true insight into the meaning of their activities is absent. Science has degraded to a sort of technique. This is part of what Husserl calls the “crisis” of science.<sup>4</sup> Unfortunately this emptying of scientific traditions is inherent to the sciences themselves and the process observed is a “collapse of science through science in its methodisation as technisation” and Husserl therefore diagnoses a “loss of reason through the effects of reason itself” (Hua XLII, 430, author’s translation) – at least if reason is understood one-sidedly as the faculty of instrumental reasoning and quantifying. Natural science can only proceed through specialisation and mathematisation, both of which lend themselves to tendencies which threaten the successful transmission of meaning: in specialisation, I ignore the meaning of any theorem not belonging to my narrow field of expertise, while I might still use results from other, nearby fields. Through mathematisation, nature might vanish behind the “veil of ideas” (Hua VI, 52, author’s transla-

---

<sup>4</sup> For a recent update on the debate of what exactly the crisis consists in, cf. Heffernan (2017), Knies (2016), Trizio (2016).

tion), leaving us with symbolic formulae which we might use proficiently but without proper understanding of what exactly is mathematised by them. This loss of meaning in the sciences and in a broader sense in our scientific, rational culture occupies Husserl from the end of World War I onwards until his death in 1938.

Yet the problem of inauthenticity appears much earlier and under a different guise – it already underlies the early phenomenological battle cry “to the things themselves”. Phenomenology sets itself against all philosophy which only deals in empty terminology without bringing to intuitive understanding what it deals with. Famously, the *Logical Investigations* revolve around the problem of describing the difference between fulfilled and empty significations (cf. Hua XVIII, esp. the VI. Meditation).

Husserl calls philosophies which rely only on empty significations “metaphysics” and phenomenology anti-metaphysical “in the sense of rejecting any metaphysics which draws from non-scientific sources and which deals in hollow substructions” (Hua IX, 526, author’s translation). Metaphysics in this sense is nothing but inauthentic philosophy, as dealing in hollow substructions is the mode of discourse which lacks meaning, trading in inherited terminology which might be highly technical but is utterly empty. Thus, inauthenticity can be found as a threat phenomenology has to overcome both at the beginning and the end of Husserl’s phenomenology.

Interestingly Husserl also uses the terminology of technisation to describe inauthenticity in other contexts than science and philosophy. Here is a remarkable quote stemming from the summer-semester of 1930, concerning technisation in personal matters:

Can “ethical” life turn into life of an ethical business-as-usual? There is indeed danger here. For the absolute ought, absolute value is only in absolute position-taking, as an absolute love; and a mechanised love would be no love. While love becomes habitual, it is still true and real only in active pursuit. Being habitually firmly directed must become actual in action in actual loving evaluation. Regarding this we have to add: A devolving technique is a rule-governed activity directed towards goals, but in the end its reasons, which give it a rational meaning, are not awakened, they are “forgotten”; they are not only not really reproduced, but they are not awakened and in the background – like for instance insights which I have at my disposal, ready to be reactivated in a “secondary evidence”. Only when I follow them am I still rational and rational in autonomous self-responsibility. Such a technisation we also find in the ethical realm. I can decide absolutely in the current situation through apperception and its specific evidence of transferral. I can do so too [...] through appeal to an essential principle, which might be pertinent here, although I might not be able to reactivate it as a principle completely. Should it have become merely formal, in which case its meaning is not available to me at all times, my actions in accord with it are without value. (Hua XLII, 436, author’s translation)<sup>5</sup>

---

5 Kann „ethisches“ Leben Leben in einem ethischen Betrieb werden? Hier ist in der Tat eine Gefahr. Denn absolut Gesolltes, absoluter Wert ist das nur in der absoluten Stellungnahme, als einer absoluten Liebe; und eine Liebe, die mechanisiert wäre, ist keine Liebe. Obschon Liebe habituell wird ist sie doch echt und wirklich nur in aktiver Betätigung. Das habituell fest Gerichtetsein muss im Handeln aktuell werden in aktueller liebender Wertung. Hier ist aber zu sagen: Eine verfallende Technik ist ein geregeltes Tun auf Ziele hin, aber letztlich sind die Gründe, das Vernunftsinns Gebende, nicht geweckt, sie sind „vergessen“; sie sind nicht nur nicht wirklich reproduziert, sondern sie sind auch nicht geweckt und im Hintergrund – wie etwa Erkenntnisse, über die ich wirklich als meine verfüge, bereit, reaktiviert zuwerden in einer „sekundären Evidenz“. Nur wenn ich ihnen folge, bin ich noch Vernünftiger und vernünftig in autonomer Selbstverantwortung. Eben solche Technisierung haben wir auch im Ethischen. Ich kann mich absolut entscheiden in der momentanen Situation durch Apperzeption und der ihr eigenen Übertragungsevidenz. Ich kann es auch [...] durch Appell an ein Wesensprinzip, das hier in Frage kommt, wobei ich vielleicht nicht dazu komme, es als Prinzip voll zu reaktivieren. Ist es aber bloß formal geworden, wo ich über den Erkenntnisinn nicht jederzeit verfüge, so ist mein Handeln danach wertlos. (Hua XLII, 436)

As in his theory of science, “technisation” in the ethical realm describes the process through which traditions lose their meaning. “Technisation” then describes a state in which reasons for doing something are forgotten, the meaning of the activity is lost and cannot be (easily or autonomously) reactivated, while the activity itself continues – ‘mechanically’ so to speak. This equals a loss of autonomous self-responsibility, since I have become unable to answer myself as to rhyme or reason of my actions. My habits have become ossified, my internal as well as external traditions have become inauthentic.

Husserl’s own example of love is especially expressive of what is at stake. While falling in love is more like a shift in the structure of attention, being in love is a habit. However, the difference between being in a relationship habitually and being in it out of mere habit is substantial. In an authentic relationship the meaning of the relationship is still present in all its dimensions, my time is spent meaningfully, the dimension of inter-corporeality is non-empty, but expressive, the other appears as of genuine interest and so do their own interests: a successful conjugal conjunction, so to speak. In an inauthentic relationship, a relationship which only subsists out of convention, meaning has fled from the temporal, bodily and intersubjective dimension of our being-together. The same holds, *mutatis mutandis*, for all attempts at intersubjective transmissions of meaning and validity. Demotic customs can lose meaning, political procedures can become empty, institutions can retain their form but lose all purpose. In all such cases, time, body and the other are still necessarily involved in the way outlined above, yet the validity or vitality of the conjunction is radically different from the cases of authentic traditions.

Authenticity and inauthenticity are extreme sides to a spectrum. Most habits are probably neither fully authentic nor fully inauthentic; living fully authentic lives might turn out to be an anthropological impossibility, since we are not equipped to keep all meanings of all our habits present at all times. Thus, it might be ethically more important to retain the abilities to reflect on our habits and change them on occasion than to strive for total authenticity. And while the contact (including conflict) between traditions is outside the purview of this paper, we can surmise that keeping an open mind towards other traditions might enable us to spot inauthenticities within our own, and that being aware of our own inauthentic tendencies might make us more lenient and understanding towards others.

The difference between authentic and inauthentic traditionality concerns the dark side of tradition: while authentic tradition preserves meaning and enables progress, inauthentic tradition stifles personal as well as societal developments. Living within ossified traditions can rob our lives of meaning as much as a total lack of traditions. Tradition can be thus an enabling, but also a disabling conjunction of time, body and the other.

## BIBLIOGRAPHY

- Arnold, T. 2022. The Tragedy of Scientific Culture: Husserl on Inauthentic Habits, Technisation and Mechanisation. *Human studies* 45: 209–222.
- Blumenberg, H. 1986. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, J. 1987. *Husserl’s Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. München: Fink.
- Heffernan, G. 2017. The concept of Krisis in Husserl’s the crisis of the European sciences and transcendental phenomenology. *Husserl Studies* 33: 229–257.
- Husserl, E. <sup>2</sup>1962. Husserliana (Hua) VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, edited by Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1968. Husserliana (Hua) IX. *Phänomenologische Psychologie*, edited by Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1975. Husserliana (Hua) XVIII. *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, edited by Elmar Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 2008. Husserliana (Hua) XXXIX. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, edited by Rochus Sowa. Dordrecht: Springer.

- . 2014. Husserliana (Hua) XLII. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass (1908-1937))*, edited by Rochus Sowa, & Thomas Vongehr. Dordrecht: Springer.
- Knies, K. 2016. A qualified defense of Husserl's crisis concepts. *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy* 4: 27–47.
- Lichtenberg, G.C. 1984. *Sudelbücher*. Frankfurt a.M.: Insel.
- Moran, D. 2014. The ego as substrate of habitualities. Edmund Husserl's phenomenology of the habitual self. *Phenomenology and Mind* 6: 24–39.
- Sartre, J.-P. 1943. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Trizio, E. 2016. What is the crisis of Western sciences? *Husserl Studies* 32: 191–211.