

InterCultural Philosophy

Journal for Philosophy in its Cultural Context

1 | 2024

The Manifold Senses of
Presence: Interdisciplinary
Perspectives

*Herausgegeben von
Monika Knack
Niklas Noe-Steinmüller*



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG



ICP · 2024/1

Nationale Identitäten

herausgegeben von

MONIKA KNACK

NIKLAS NOE-STEINMÜLLER



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 2024.

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.2024.1

Text © 2024. Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.

ISSN 2367-3109

Inhalt

The Manifold Senses of Presence: Interdisciplinary Perspectives; Introduction MONIKA KNACK, NIKLAS NOE-STEINMÜLLER	3
„Nicht ganz da“ oder „mit allem verschmolzen“: Verändertes Präsenzerleben bei affektiven Störungen JANNIS PUHLMANN	7
Trapped in a Mirror Maze: A Phenomenological Analysis of Hallucinations Among Persons with Schizophrenia MONIKA KNACK	18
Suffering as Precarious Presence – a Husserlian Proposal NIKLAS NOE-STEINMÜLLER	28
Exploring Therapeutic Empathic Presence through the “Now Moment”: an interdisciplinary integration G. HIROKO TAGUCHI	36
Präsenz und Existenz Existenzphilosophische Deutung eines literarischen Topos BRUNO MARX	47
Loneliness as an Experience of Emptiness XINYI ANGELA ZHAO	62

The Manifold Senses of Presence: Interdisciplinary Perspectives

Introduction

MONIKA KNACK, NIKLAS NOE-STEINMÜLLER¹

Since the onset of the COVID-19 pandemic the term “presence” has gained a prominent place in our daily vocabulary. Yet, despite its widespread use, the philosophical question of what constitutes our experience of presence remains open. Phenomenology offers a valuable framework for understanding how human experiences come into being. According to Edmund Husserl, the presence of the world is not a given fact, but rather involves the active participation of our consciousness (Husserl 2009, 61). Understanding how our consciousness relates to our sense of presence requires an examination of various key aspects of phenomenology, such as perception, subjectivity, temporality, and corporeality.

The present can be distinguished from the past and the future. It is therefore a temporal phenomenon, which we can also call the “experienced now”. However, the present moment, or the “now,” is difficult to grasp; even when we say the word “now,” the actual moment has already passed. Despite the fleeting nature of momentary sensations, we experience a stable reality. Husserl’s analysis of time shows that we can only experience a stable reality because our consciousness forms an intentional totality out of the multitude of fleeting now-moments (Husserl 1996). The presence of even the most daily things is not a given fact, but an achievement of intentional consciousness (Husserl 2009, 187). Intentionality, therefore, becomes the key concept for understanding presence.

However, presence has not only a temporal dimension. Understanding presence as “being there” emphasizes the bodily experience of presence. Merleau-Ponty has highlighted the importance of corporeality (*Leiblichkeit*) for phenomenology (Fuchs 2000, 63). For him, the body is not simply a physical object with assigned properties like size, shape, and weight, but rather a sensitive and perceiving medium through which we experience the world (Merleau-Ponty 1966, 275f). The body therefore plays an integral role in the constitution of reality (Waldenfels 1968, 351). This embodied view on experiences is gaining importance in current phenomenological research (Fingerhut & Hufendiek & Wild 2013; Fuchs 2020).

Moreover, an examination of the experience of presence cannot overlook its perhaps most significant dimension: the presence of the other. While tables and chairs are given to us as objects, we perceive other people not merely in their physicality, but as subjects. The subjectivity of others is less graspable - their intentions, feelings, and motives are not given to us in the same way that we see colours or hear sounds – which adds more complexity to the concept of presence. Linguistically this intersubjective understanding of presence is especially usual in German, where the term implies the bodily presence of others. For instance, virtual meetings are often contrasted with meetings “*in Präsenz*” (in-person). The presence of the other is thus closely linked to their corporeality.

Summing up, it can be said that the concept of presence – in the sense of something (or someone) being given to consciousness – binds together numerous fundamental questions in

1 Both authors contributed equally to the editorial work.

phenomenology. The current special issue focuses on presence in an emphatic sense. As it is shown repeatedly in the contributions to this issue, presence is not an on-or-off-phenomenon but underlies changes in quality and intensity across time and situations. We choose not to define presence beforehand in this editorial, however, reviewing the working definitions offered by our authors, it becomes clear that this concept not only refers to the mere fact of experience itself, but also to the immediacy, constancy, concreteness, availability, intensity, or authenticity of certain experiences.

In this issue, we present a variety of perspectives on presence in this sense, spanning from philosophy over cognitive science to literature studies. Most articles do not directly address the question, how presence – in the sense of certain experiences having a unique quality or intensity – is constituted. Rather, what binds all contributions to this issue together is the interest in phenomena where the experience of presence is altered or shows itself in an unexpected light. Bringing together various contributions that analyze these alterations and particularities of presence, can serve as a necessary first step towards defining this concept, although in this context a final definition cannot be offered.

Psychopathological analyses are of particular interest in this context, insofar as they offer systematic and well documented variations of “common” experience (Carel 2021). In this issue, Jannis Puhmann (“Nicht ganz da”, 7-17), Monika Knack („Trapped in the mirror maze“, 18-27), and Niklas Noe-Steinmüller (“Pain-related suffering as precarious presence”, 28-35) offer descriptions of altered experiences of presence that stand in the tradition of phenomenological psychopathology. Jannis Puhmann describes Depression and Mania as changes in the experience of presence, which he understands as “the pre-reflective and undirected background feeling that a world exists and one is part of it” (Puhmann, this issue, xx, our translation). His analysis illustrates that mania can be understood as an exaggerated feeling of connectedness to the world, while depression involves feelings of separation and isolation. Beyond offering a mere description of these phenomena, Puhmann shows which transcendental structures underlie the described changes of experience in depression and mania and thereby offers a phenomenological explanation (Fuchs 2022) for them.

In her article “Trapped in a mirror maze”, Monika Knack provides a phenomenological analysis of hallucinations experienced during a psychosis. Her main inquiry centers around the question of how patients with schizophrenia experience the presence of hallucinations. Drawing on interviews with patients, Knack highlights that hallucinations are not typically perceived as sensory impressions. Instead, patients often describe a vague sense of presence without any corresponding visual or auditory stimuli. To understand this phenomenon, she draws upon Merleau-Ponty’s understanding of hallucinations as embodied experiences. Through this approach Knack demonstrated how the embodiment theory can be used to analyze the notion of presence.

In his analysis of pain-related suffering, Niklas Noe-Steinmüller brings a phenomenon into view that has been neglected by phenomenological psychopathology in the past. Building on Husserl, he understands pain as an involuntary “sensing” (Husserl 1952, 146), that is forced upon the subject and that – in chronic pain conditions – changes the entire lifeworld of the affected individual. This change is described with the term precarious presence: The continuous loss of control and the breakdown of the intentional structure of experience that comes along with chronic pain makes presence in an emphatic sense unachievable for the patients. Their experiences feel unhomelike and as if they can never be taken for granted.

While these psychopathological analyses mainly describe a lack of presence, several contributions to this issue focus on situations where presence is experience that favor the experience of presence. Hiroko Taguchi (“Therapeutic presence”, 36-46) describes the therapeutic encounter as a context where presence can even be used intentionally. She specifically understands presence as a form of empathy that requires authenticity and awareness, and that can lead to “now moments” in psychotherapy, i.e., windows of opportunity for therapeutic change. Drawing on

different intellectual and therapeutic traditions, she offers a case vignette to illustrate this form of intersubjective presence.

Bruno Glöckner (“Präsenz und Existenz”, 47-61) draws on an analysis of two fictional texts to ask how experiencing the finiteness of one’s own existence can sharpen the individual’s sense for the experience of presence. Using Jaspers concept of “limit situations”, he describes how experiencing the possibility of death can lead to a specific kind of immediacy of experience. This article illustrates nicely, how the phenomenon of presence is of interest to different disciplines and how the same structures of experience can be detected by a variety of methods.

Finally, Angela Zhao (“Loneliness as an experience of emptiness”, 62-69) and Oblak et al. (“The (trans)modality of presence”, xx-yy) while focusing on different phenomena and using different methods, both illustrate that there is a peculiar dialectic between presence and absence. Oblak et al. define presence as a specific kind of relationship between a subject and (aspects of) its environment. They argue that this relationship does not depend on the “modality” of a concrete experience, i.e., they suggest that if something is present to consciousness in an emphatic sense does not depend on its representation by different sense modalities. For instance, they argue that while one may visually distinguish to objects as being distinct entities, they may still be present to consciousness in a unified manner that depends on the lived body and lived space that is organized around it.

Angela Zhao argues in her article “Loneliness as an experience of emptiness” that the often proposed phenomenological description of loneliness as “absence” is inadequate. Instead, she suggests that loneliness should be understood as the “presence” of emptiness. According to Zhao, the concept of loneliness as absence does not capture the actual experience of feeling lonely. Zhao therefore explores the embodied experience of loneliness as the presence of emptiness. For instance, she describes the feeling that a loved one who passed away is somehow still present. Zhao finally also mentions other forms of loneliness, including loneliness in empty environments like deserts.

To sum up, this journal aims to demonstrate that presence is not a static form of experience. It can vary considerably in intensity, from extraordinary experiences of presence after confronting one’s own mortality to a diminished experience of presence in depression. Psychopathological perspectives on presence highlight this variability of the experience of presence. Because of its variability and context-dependence, the concept of “presence” remains difficult to define. Indeed, like the passing “now”, it often eludes reflection.

BIBLIOGRAPHIE

- Carel, Havi. 2021. “Pathology as a phenomenological tool.” *Continental Philosophy Review* 54 (2):201-217. doi: 10.1007/s11007-021-09538-9.
- Fingerhut, J. & Hufendiek, R. & Wild, M. (Hrsg.) 2013 *Philosophie der Verkörperung*, Berlin: Suhrkamp.
- Fuchs, T. 2000. *Leib. Raum. Person. Entwürfe einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, T. 2020. *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Fuchs, Thomas. 2022. “Understanding as explaining: how motives can become causes.” *Phenomenology and the cognitive sciences*. doi.org/10.1007/s11097-022-09839-1.

- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Edited by Edmund Husserl and Marly Biemel. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. 1996. „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.“ In *Husserliana X (Hua X)*, hrsg. v. Boehm, R. Den Haag: Springer.
- Husserl, E. 2009. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch. Hamburg: Meiner.
- Merleau-Ponty, M. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Waldenfels, B. 1968. „Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty.“ In *Philosophisches Jahrbuch* 75/2 (1968), S.347-365.

„Nicht ganz da“ oder „mit allem verschmolzen“: Verändertes Präsenzerleben bei affektiven Störungen

JANNIS PUHLMANN

ABSTRACT · In diesem Beitrag will ich die Kernerfahrungen von Manien und Depressionen als verändertes Präsenzerleben deuten. Unter Präsenzerleben verstehe ich dabei das präreflexive und ungerichtete Hintergrundgefühl, dass eine Welt existiert und man ein Teil derselben ist. Die für Manien kennzeichnende Erfahrung übermäßiger Verbundenheit und das depressionstypische Gefühl, vom Rest der Welt abgetrennt zu sein, sind demnach Ausdruck einer Intensivierung bzw. Schwächung des Erlebens von leiblich-räumlicher Anwesenheit und zeitlicher Gegenwart. Im Zuge der Untersuchung will ich nicht nur eine phänomenologische Einsicht in die Erfahrungen affektiver Störungen geben, sondern auch die Störungen der transzendentalen Strukturen ausmachen, durch die sich diese Erfahrungen erklären lassen.

KEYWORDS · Phänomenologische Psychopathologie; affektive Störungen; Depersonalisation; Derealisation; existenzielle Gefühle

I. Einleitung

Schwimmen zwei junge Fische des Weges und treffen zufällig einen älteren Fisch, der in die Gegenrichtung unterwegs ist. Er nickt ihnen zu und sagt: »Morgen, Jungs. Wie ist das Wasser?« Die zwei jungen Fische schwimmen eine Weile weiter, und schließlich wirft der eine dem anderen einen Blick zu und sagt: »Was zum Teufel ist Wasser?« (Wallace 2012, 9)

Entgegen eines weit verbreiteten Missverständnisses erleben Menschen mit affektiven Störungen nicht bloß eine Verminderung oder Intensivierung von Gefühlen wie Traurigkeit oder Freude. Zwar wirkt sich die Erkrankung durchaus auf sämtliche Bereiche des Gefühlslebens der Betroffenen aus, doch die Kernerfahrung von Manie und Depression ist weitaus tiefgreifender und ungleich schwerer zu beschreiben. In der phänomenologischen Psychopathologie werden affektive Störungen als *Störungen der Lebenswelt* verstanden – als grundlegende Veränderungen in der Beziehung zwischen Selbst und Welt. Die Krankheit wird nicht etwa im Kopf verortet, nicht in einer privaten und inneren Psyche, sondern in der Welt der erkrankten Person und in ihrem Verhältnis zu dieser. Konstitutiv für dieses veränderte Selbst- und Weltverhältnis sind Störungen in den transzendentalen Strukturen der Erfahrung: Störungen des impliziten *Zeiterlebens* (vgl. bspw. Minkowski 1971; Binswanger 1960), der Dialektik von *Körper und Leib* (vgl. bspw. Fuchs 2000), des basalen *Selbsterlebens* (vgl. bspw. Sass & Pienkos 2013a), der *Intersubjektivität* (vgl. bspw. Fuchs 2013) oder der Erfahrung von *Freiheit* (vgl. bspw. Slaby & Stephan 2012; Ratcliffe 2013).

An diese Tradition anknüpfend will ich in diesem Text den Kern von affektiven Störungen als *Veränderungen des Präsenzerlebens* deuten. Unter Präsenzerleben verstehe ich dabei ein präreflexives Hintergrundgefühl, das eine entscheidende Rolle für die Konstitution der Erfahrung von Wirklichkeit spielt. Es ist das basale Gefühl, *dass eine Welt existiert und man ein Teil derselben ist*; ein Gefühl, das uns so selbstverständlich und vertraut ist, dass es in unseren alltäglichen Lebensvollzügen unbemerkt bleibt – genau wie das Wasser für den Fisch in der oben zitierten Anekdote von *David Foster Wallace*. Erst starke oder plötzliche Erschütterungen dieses Präsenzerlebens lassen uns eine Veränderung unseres vertrauten Verhältnisses zu uns selbst und unserer Umwelt gewahr werden. Das Präsenzerleben betrifft eine fundierende Schicht der Af-

fektivität, die auch als Schicht „*existenzieller Gefühle*“ (vgl. Ratcliffe, 2012) bezeichnet wurde und die bestimmend ist für die Art und Weise, wie wir uns selbst in der Welt vorfinden – für unsere *existenzielle Lebenswelt-Orientierung*. Wenn also Menschen, die unter depressiven Verstimmungen leiden, typischerweise berichten, sie fühlten sich *entfernt, wie abgetrennt* oder „*nicht ganz da*“¹, so kann dies als eine Schwächung des Präsenzerlebens verstanden werden. Manische Phasen zeichnen sich dagegen durch eine Steigerung der Präsenzerfahrung aus, die alles *intensiver* und *eindringlicher* erscheinen lässt und in einer rauschähnlichen Erfahrung, „*mit allem zu verschmelzen*“², resultieren kann. Diese übermäßige Verbundenheit mit der Welt und anderen Personen schlägt in der Regel im Verlauf einer Manie in Irritation, Unrast oder Angst angesichts einer erlebten Omnipräsenz um.

Eine Untersuchung des gestörten Präsenzerlebens in affektiven Störungen gewährt nicht nur eine phänomenologisch informierte Einsicht in den phänomenalen Gehalt der Erkrankung – eine Vorstellung davon, „wie es ist“, unter Depressionen und Manien zu leiden –, sondern vermag auch, die transzendentalen Strukturen auszumachen, die unter nicht pathologischen Bedingungen ein ungestörtes und somit unbemerktes und unhinterfragtes Gespür für Präsenz ermöglichen. Denn wie ich ausführen werde, lässt sich das veränderte Präsenzerleben als das Resultat struktureller Veränderungen auf zwei transzendentalen Ebenen der Erfahrung erklären: *Leiblichkeit und Zeitlichkeit*. Genauer: Es sind Störungen im dialektischen Verhältnis von *erlebter und gelebter Zeit*, sowie von *erlebtem und gelebtem Körper*, die das veränderte Präsent-sein in Manie und Depression hervorrufen. Aufbauend auf dieser Analyse der transzendentalen Struktur von Manien und Depressionen will ich außerdem die gängigen Inhalte affektiver Psychosen als Kulmination des veränderten Präsenzerlebens – als *Präsenz-Wahn* – interpretieren: Die Erosion von leiblich-räumlicher Präsenz in der Depression kann in einem *nihilistischen* oder *hypochondrischen Wahn* gipfeln, während dem depressionstypischen *Schuld-* bzw. *Versündigungswahn* primär eine Störung des Gegenwärtig-seins zugrunde liegt. Entsprechend lassen sich auch manische Psychosen als die Eskalation einer veränderten leiblichen Selbst-Präsenz (*Grandiositätswahn*), einer veränderten intersubjektiven Präsenz (*Verfolgungs-* oder *Liebeswahn*) oder einer gestörten Erfahrung von Gegenwart (z.B. *religiöser Wahn*) verstehen.

II. Die vielen Bedeutungen von Präsenz

Der Begriff *Präsenz* (entlehnt von dem französischen „*présence*“, das auf das lateinische „*praesentia*“ [Gegenwart] bzw. „*praesens*“ [gegenwärtig] zurückgeht) ist ein schillernder und bisweilen wenig trennscharfer Begriff, über den einige voraussetzungsreiche Diskurse in den Geisteswissenschaften, allen voran in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, geführt worden sind.³ Um sich von den vielen konzeptuellen Vorannahmen der Begriffsgeschichte zu lösen, will ich diese Untersuchung mit einer kurzen und möglichst voraussetzungslosen Analyse des alltäglichen Gebrauchs des Begriffs *Präsenz* beginnen. Denn wie sich zeigen wird, offenbart bereits die Alltagssprache drei wichtige Differenzierungen über die Struktur des Präsenzerlebens, die sich auch in der phänomenologischen Untersuchung affektiver Störungen wiederfinden lassen.

1. Sowohl im Deutschen und im Englischen als auch in allen romanischen Sprachen weist der Begriff *Präsenz* eine *bemerkenswerte Doppelbedeutung* auf. Einerseits kann *Präsenz* für eine räumliche Nähe im Sinne von *Anwesenheit, Vorhanden-* oder *Zugegensein* stehen. Andererseits

1 Die Formulierung „nicht ganz da“ im Titel dieses Textes geht auf *Ratcliffes* Formulierung „not quite there“ zurück (Ratcliffe 2015, 168).

2 Die Formulierung „mit allem verschmolzen“ geht auf die Formulierung „merge into everything“ zurück, die sich bei *Sass* und *Pienkos* findet (Sass & Pienkos 2013b, 125).

3 Ich beziehe mich hier vor allem auf die von *Martin Heidegger* formulierte und später von *Jacques Derrida* aufgegriffene Kritik an der abendländischen „Metaphysik der Präsenz“ (Vgl. Bernet 1982).

kann Präsenz eine zeitliche *Gegenwart* oder *Gleichzeitigkeit* bezeichnen. Ist etwa von einer Präsenzveranstaltung die Rede, ist die physische Anwesenheit im selben Unterrichtsraum gemeint – im Gegensatz etwa zur Videokonferenz, die zwar Gleichzeitigkeit, nicht aber Anwesenheit voraussetzt. Auf die zeitliche Dimension des Begriffs verweist dagegen schon das ebenfalls von dem lateinischen „*praesens*“ abgeleitete „Präsens“ als grammatikalische Zeitform der Jetzt-Zeit. Noch deutlicher wird diese Bedeutung im Englischen, etwa wenn von „the present moment“ als dem gegenwärtigen Moment gesprochen wird. Präsenz bezeichnet jedoch nicht ausschließlich entweder die räumliche oder zeitliche Konnotation, sondern kann darüber hinaus auch auf einen inneren Zusammenhang beider Dimensionen, auf eine *Einheit von Gegenwart und Anwesenheit*, hindeuten. Dann ist „präsent sein“ oder „being in the present“ gleichbedeutend mit „im Hier und Jetzt“ sein – eine Redensart, die im Zusammenhang mit Meditation oder Achtsamkeit häufig Verwendung findet.

2. Die alltägliche Verwendung des Begriffs legt noch eine weitere Mehrdeutigkeit offen. Präsenz kann sowohl einen *objektiven Sachverhalt* als auch eine *subjektive Erfahrung* meinen. Wenn es über eine Person, die an der besagten Präsenzveranstaltung teilnimmt, heißt, sie sei dabei dennoch „nicht präsent gewesen“, soll damit eine gefühlte, wahrgenommene oder erlebte Präsenz – eine geistige Präsenz oder Wachheit im Gegensatz zum faktischen körperlichen Zugewesen – ausgedrückt werden. Ebenso kann „etwas präsent haben“ für eine lebhaftere Erinnerung stehen, sprich dafür, dass etwas Vergangenes noch immer gegenwärtig ist. So kann sich der Begriff Präsenz auch ausdrücklich auf ein *Auseinanderfallen von objektiver und gefühlter Anwesenheit* beziehen, beispielsweise wenn trauernde Menschen berichten, dass verstorbene Angehörige noch immer „präsent“ in ihrer Welt seien.⁴

3. Ferner wird der gefühlten Präsenz auch ein *gradueller Charakter* zugeschrieben. Demnach kann etwas als mehr oder weniger präsent erlebt werden, insofern es mehr oder weniger eindrücklich erlebt wird. Verfügt eine Schauspielerin über eine ausgesprochene Präsenz auf der Theaterbühne, ist damit eine gewisse Ausstrahlung oder Strahlkraft gemeint, die sie aus dem restlichen Ensemble hervorstechen lässt. Dass etwas präsent ist, kann bedeuten, dass es sich in der Wahrnehmung von anderen Dingen hervorhebt oder besonders „ins Auge sticht“. Dieser graduelle Charakter der Präsenz wird vor allem dann artikuliert, wenn sich etwas im gewohnten Präsenzerleben ändert, wenn eine (plötzliche oder starke) Intensivierung oder Abschwächung von Präsenz erlebt wird.

Diese sprachlichen Differenzierungen bieten eine gute Einleitung in die phänomenologische Untersuchung von verändertem Präsenzerleben, da sie drei wichtige strukturelle Eigenarten des Phänomens bereits vorwegnehmen: **1)** *Das Präsenzerleben wird sowohl durch leiblich-räumliche als auch durch zeitliche Strukturen der Erfahrung konstituiert.* **2)** *Das subjektive Erleben von Präsenz steht in einem engen Verhältnis mit unserem Sinn für Wirklichkeit, Realität und Objektivität.* **3)** *Präsenzerleben ist graduell und kann dementsprechend in Abstufungen auftreten und Veränderungen ausgesetzt sein* – beispielsweise in Stimmungen wie Angst, bei virtuellen Begegnungen oder im Drogenrausch. Eine der radikalsten Veränderungen des Präsenzerlebens, die ein Mensch erleben kann, tritt bei affektiven Störungen auf.

III. Affektive Derealisation und Depersonalisation als *existenzielle Gefühle*

Ein wiederkehrendes Motiv in den Erfahrungsberichten von Menschen mit Depressionen oder in psychiatrischen Fallberichten über depressive Patienten ist das Gefühl, vom Rest der Welt entfremdet oder abgetrennt zu sein. Dazu gehört, dass sich die depressive Person selbst nicht mehr als Teilnehmer ihrer eigenen Umwelt erfährt. Sie wird zum teilnahmslosen Betrachter

⁴ Vgl. hierzu *Fuchs* (2017) und seine phänomenologische Analyse der *Als-ob-Präsenz* von Verstorbenen, die Menschen in der Trauer erleben können.

einer Welt, zu der sie den Kontakt verloren hat. Von der Schriftstellerin *Silvia Plath* stammt die vielleicht eindrücklichste Beschreibung dieses Phänomens. In ihrem semi-autobiografischen Roman *Die Glasglocke* vergleicht sie ihre Depressionen mit einem Leben unter einer Glasglocke, abgetrennt vom Rest der Welt und unfähig zu ihr in Kontakt zu treten: „[E]gal, wo ich saß – ob auf dem Deck eines Schiffes oder in einem Straßencafé in Paris oder Bangkok –, immer saß ich unter der gleichen Glasglocke in meinem eigenen sauren Dunst. [...] Wie Watte schob sich der Dunst in der Glasglocke um mich, ich konnte mich nicht rühren.“ (Plath 2009, 200) Eine solche *affektive Derealisation* ist dabei nicht auf die Umwelt und andere Personen begrenzt, sondern geht zumeist mit einer *affektiven Depersonalisation*, mit einem Gefühl von Selbstentfremdung, einher. In Interviews, die ich mit Menschen mit Bipolaren Störungen über ihre Erfahrungen in zurückliegenden Depressionen geführt habe, beschreiben diese ihr Selbsterleben als „taub“, „gefühllos bis gefühllos“, berichten von einem „Gefühl innerer Leere“, einer verstärkten Selbstunsicherheit, schwachem Selbstwertgefühl und einer Neigung zum übermäßigen Grübeln über sich selbst.⁵

Eine entsprechend konträre Beschreibung findet sich in den Schilderungen manischer Phasen. Hier ist das Motiv eine intensiv erlebte Verbundenheit bis hin zur Verschmelzung mit der Umwelt und anderen Menschen. Der Schriftsteller *Thomas Melle* berichtet von einer solchen *Auflösung der Grenzen zwischen Selbst und Welt* während seiner ersten manischen Episode: „Ich ließ die Stadt erzittern, gleichzeitig fuhr sie durch mich hindurch. Wer hier wen in Schwingung versetzte, war nicht mehr erkennbar. Eine Haut, eine Grenze hatte ich nicht. [...] Wir, die Welt und ich, lösten uns auf, gingen durch den je anderen hindurch.“ (Melle 2016, 60) Melles Zitat veranschaulicht die zwei Momente, die im Gefühl der Verschmelzung unauflöslich verbunden sind: Einerseits wird die Lebenswelt als invasiv, andererseits das eigene Selbst als *expansiv* erlebt. Der *zentripetalen* Kraft einer eindringenden Welt entspricht die *zentrifugale* Kraft eines ausgedehnten Selbst. Nach seinem Weiterleben in der Manie befragt, berichtet ein Betroffener im Interview mit mir: „Die Welt ist vertrauter, die Welt ist näher und greifbarer, die Welt ist freundlicher, offener und zugänglicher.“ (Puhlmann, in Vorb.)

Diese Ausführungen sollen an dieser Stelle genügen, um zu verdeutlichen, dass sich die Erfahrungen von Menschen mit affektiven Störungen nicht in der quantitativen Veränderung von Emotionen wie mehr Traurigkeit oder mehr Freude erschöpfen. Die Schilderungen deuten vielmehr darauf hin, dass Manien und Depressionen eine radikal veränderte Erfahrung von Präsenz zugrunde liegt. Das sonst so gewohnte, unhinterfragte und unmerkliche Gefühl dafür, dass eine (mit anderen Menschen geteilte) Welt da ist, und dass man ein Teil derselben ist, ist auf eine Art betroffen, die nur schwer in Worte zu fassen ist. Diese Veränderungen des Präsenzerlebens sind janusköpfig: Sie sind zugleich nach außen wie nach innen gerichtet, sie betreffen zugleich Selbst und Welt.

Eine Theorie, die in den vergangenen Jahren oft herangezogen wurde, um die Lebensweltveränderungen in Depressionen zu erklären, ist *Matthew Ratcliffes Theorie der existenziellen Gefühle*. Existenzielle Gefühle definiert Ratcliffe als „variants of and changes in a ‚sense of reality and belonging‘ that shapes all experience and thought“ (Ratcliffe 2015, 10). Was ich Präsenzerleben nenne, weist einige Ähnlichkeiten zu diesem Konzept auf und lässt sich in einer ersten Annäherung gut unter Bezugnahme auf drei Haupt-Charakteristika von Ratcliffes existenziellen Gefühlen verstehen⁶:

5 Es handelt sich um bisher unveröffentlichte, *phänomenologisch orientierte Leitfadeninterviews zum Selbst- und Weiterleben in Manien und Depressionen*. Auf diese Interviews wird im Folgenden mit „(Puhlmann, in Vorb.)“ verwiesen.

6 *Slaby* und *Stephan* haben eine Taxonomie der existenziellen Gefühle erstellt und listen neben dem „feeling of being alive“ auch das nicht näher beschriebene „feeling that there is a world and that one is a part of it“ (Slaby und Stephan 2008, 510) zu den basalen existenziellen Gefühlen. Doch Ratcliffe selbst hat zu Bedenken gegeben, dass es problematisch sei, existenzielle Gefühle als distinkte und abgrenzbare Gefühle auf unterschiedlichen Leveln zu kategorisieren (vgl. Ratcliffe 2012, 43ff.). Für diese Untersu-

- Präsenzerleben ist *präreflexiv* und *präintentional*. Es bestimmt als eine Art *Hintergrundgefühl* diejenigen intentionalen Gefühle, die uns überhaupt zugänglich sind. Es ist ungerichtet und gegenstandslos, insofern es sich zunächst auf keinen konkreten Gegenstand bezieht, sondern selbst die Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Bezugnahme in der Lebenswelt ist.
- Für gewöhnlich bleibt unser Präsenzerleben unbemerkt. Bewusst wahrgenommen und reflektiert wird es erst dann, wenn es Veränderungen unterworfen ist. „Existential changes“ nennt Ratcliffe die Übergänge von einem existenziellen Gefühl zu einem anderen, von einem Weltverhältnis in ein neues. Eine Veränderung des Präsenzerlebens kann die sonst so unmerkliche Art und Weise, wie wir uns selbst in der Welt vorfinden, spürbar machen.
- Veränderungen des Präsenzerlebens sind eng verbunden mit Veränderungen des *Horizontbewusstseins* bzw. des *Möglichkeitsraums*, also mit Veränderung der Arten von in der Welt erlebten Möglichkeiten. Bei Verminderungen bzw. Intensivierungen des Präsenzerlebens sind dabei vor allem der Verlust bzw. der Exzess von Möglichkeiten der Bedeutsamkeit („possibilities of significance“), Möglichkeiten des Handlungsvermögens („possibilities of agency“) und Möglichkeiten der Antizipation („possibilities of anticipation“) betroffen (vgl. Ratcliffe 2015, 52).

IV. Präsenz als Anwesenheit

Wenn ich an dieser Stelle affektive Störungen als *Erkrankungen des Leibes* bezeichne, ist damit mehr gemeint als die Tatsache, dass sie mit psychosomatischen Beschwerden einhergehen oder dass ihnen ein veränderter Hirn-Stoffwechsel zugrunde liegt. Depressionen und Manien bedeuten vielmehr eine Störung der *transzendentalen Doppelrolle von Körper und Leib*, von gelebtem und erlebtem Körper, wie sie in der Phänomenologie *Husserls* und *Merleau-Pontys* beschrieben wurde.

IV.a. Gelebter und erlebter Körper in der Depression

In diesem Sinne deutet *Thomas Fuchs* das gestörte Leiberleben bei Depressionen als eine „Korporifizierung“ (Fuchs 2000, 102). In der Depression wird der Leib nicht länger als Medium der zeitlichen, räumlichen und sozialen Lebensweltzuwendung gelebt, sondern zunehmend zu einem Körper-Objekt materialisiert. Im Interview charakterisieren Betroffene ihr Körpererleben als „schwach, kraftlos und schwer“, sowie als „steif und unflexibel“. Ihnen fallen die als negativ erlebten Aspekte ihres Körpers in depressiven Phasen besonders auf und sie beschreiben sich selbst als „unattraktiv“, „hässlich“ oder „unförmig“ (Puhlmann, in Vorb.).

Der Körper der depressiven Person verliert seine gewohnte *Transparenz* und *Fluidität* in der Interaktion mit der Umwelt und stellt sich wie ein Hindernis zwischen sie und den Rest der Welt. Der Schriftsteller *David Foster Wallace* formuliert einen ähnlichen Gedanken, wenn er seine Depressionen als eine Art Übelkeit charakterisiert, die zuerst den Körper überfällt und durch diesen bald die ganze Welt einfärbt:

chung soll es genügen, von den Veränderungen des Präsenzerlebens als einer Gruppe von Gefühlen auszugehen. So kann eine veränderte Präsenzerfahrung auch Teil der Erfahrung anderer Gefühle und Stimmungen sein, wie in der Angst oder in der Trauer, ohne dass sich diese in einem veränderten Präsenzerleben erschöpfen.

Everything in you is sick and grotesque. And since your only acquaintance with the whole world is through parts of you—like your sense-organs and your mind, etc.—and since these parts are sick as hell, the whole world as you perceive it and know it and are in it comes at you through this filter of bad sickness and becomes bad. As everything becomes bad in you, all the good goes out of the world like air out of a big broken balloon. (Wallace 1984, 29)

Die Korporifizierung bedeutet eine Schwächung des Präsenzerlebens auf gleich zwei Ebenen: Weil der Leib seine Funktion als Mediator, als Resonanzkörper für Emotionen verliert, ist der Betroffene von starken Gefühlsregungen abgeschnitten und verliert sein Vermögen, von Personen, Situationen oder Dingen emotional berührt oder bewegt zu werden – ein Gefühl innerer Leere, Taubheit, ein *Nicht-ganz-da-sein* stellt sich ein. Und weil der Lebenswelt ihre leiblich vermittelten Möglichkeiten entzogen sind, fehlt dem In-der-Welt-sein der elementare Charakter des Involviert-seins. Die Welt erscheint nunmehr *fern, unzugänglich* oder *unwirklich*. Das betrifft insbesondere den Kontakt zu anderen Menschen. Denn mit dem Verlust der zwischenleiblichen Resonanzfähigkeit kommen auch die Möglichkeiten abhanden, das Gegenüber zu bewegen und von diesem bewegt zu werden. Und ohne eine solche *Zwischenleiblichkeit* und *Interaffektivität* sind emotionale Kommunikation und zwischenmenschliche Begegnung im emphatischen Sinne unmöglich (vgl. Fuchs 2013). Den Präsenzverlust ihrer Mitmenschen schildert auch *Sylvia Plath*, die in ihrer Depression andere lebendige Menschen nicht mehr als Personen, sondern als leblose Puppen wahrnimmt:

Dann glitt mein Blick über die Leute hinweg zu dem strahlenden Grün, jenseits der durchsichtigen Vorhänge, und es kam mir vor, als säße ich im Schaufenster eines riesigen Kaufhauses. Die Gestalten ringsum waren keine Menschen, sondern Schaufensterpuppen, wie Menschen geschminkt und aufgestellt in Haltungen, die Leben vortäuschen. (Plath 2009, 154)

Der Präsenzverlust kann in Fällen von schweren psychotischen Depressionen in einem sogenannten *Cotard-Syndrom* (auch „*nihilistischer Wahn*“ oder „*Walking Corpse Syndrome*“) gipfeln. Hier ist die leibliche Selbst-Präsenz so stark geschwächt, dass Betroffene dem unerschütterlichen Wahn anheimfallen, tot oder nicht existent zu sein, ihre inneren Organe verloren zu haben oder bereits körperlich zu verwesen. Der *hypochondrische Wahn*, bei dem Betroffene der wahnhaften Überzeugung sind, unheilbar krank zu sein, ist ebenfalls auf den Präsenzverlust des korporifizierten Leibes zurückzuführen. In diesen affektiven Psychosen zeigt sich deutlich die anfangs behauptete konstitutive Rolle der Präsenzerfahrung für die Erfahrung von Wirklichkeit oder Realität. Ohne ein basales Hintergrundgefühl von Präsenz erscheint nicht einmal das eigene Selbst noch real existent zu sein.

IV.b. *Gelebter* und *erlebter* Körper in der Manie

Die Phänomenologie des Leibes in der Manie ist weniger gut erforscht als die des Leibes in der Depression. Aus Fuchs' Theorie der Korporifizierung ließe sich schlussfolgern, dass sich Leib und Körper in der Manie genau gegenteilig verhalten müssten; dass also der Körper selbst nicht Gegenstand der Erfahrung sei, sondern in den Hintergrund trete und transparent würde im aktiven Kontakt mit der Welt. Diese Position ist jedoch in Zweifel gezogen worden. *Hannah Bowden*, die sich in ihrer Arbeit ihrerseits auf Ratcliffe bezieht, behauptet, manische Personen würden ihren Körper sehr wohl als übermäßig materiell und gegenständlich erleben und diesem gar exzessive Aufmerksamkeit schenken (vgl. Bowden 2013, 116ff.). Bowden zufolge unterläuft die Manie die Polarität von gegenständlichem Körper und medialem Leib, wie Fuchs sie beschreibt, weil der Leib in der Manie zwar „conspicuous“ sei, gleichzeitig aber über die Maßen „active“, insofern er seine Rolle als Medium der Lebensweltzuwendung nicht verliere.

Hier wurde jedoch übersehen, dass sich die Manie in einem entscheidenden Punkt nicht antithetisch zur Depression verhält, wie es die neuere psychiatrische Bezeichnung „Bipolare Störung“ eigentlich impliziert. Denn anders als Depressionen weisen Manien einen *komplexen zeitlichen Verlauf* auf und können von den Betroffenen *ambivalent* bewertet werden. So können

Hypomanien, aber auch anfängliche Stadien manischer Phasen, durchaus als berauschend und euphorisierend erlebt werden – ein Umstand, der neben dem verringerten Erinnerungs- und Einsichtsvermögen auch erklärt, wieso sich einige Betroffene in ihre manischen Phasen zurücksehnen. Die meisten Berichte bipolarer Menschen enthalten darüber hinaus Schilderungen eines *Umschlag-* oder *Kippmoments*, in dem ein zunächst stimulierender, lustvoller und berauscher in einen überfordernden oder beängstigenden Zustand umschlägt.⁷ Wie die anfängliche Euphorie einer manischen Phase kippt, beschreibt Melle ausdrücklich mit einem Verweis auf einen nicht mehr spürbaren Körper:

Kurz war es geil, der Messias zu sein. Ich spürte meinen Körper nicht mehr, hatte Zauberkräfte, stand im Einklang mit den Naturgesetzen [...] und sah mich im kosmischen Zusammenhang mit allem. Dann wieder war es das Schrecklichste; obwohl ich nackt und exponiert im kalten Hauch des Universums stand, änderte sich nichts, und ich, die erwählte, geschundene Kreatur, wusste einfach nicht, was zu tun war. (Melle 2016, 68)

In *Verbundenheits-* und *Verschmelzungserfahrungen* wie Melle sie beschreibt, ist der Leib tatsächlich transparent und fluide. Und auch in meinen Interviews geben Betroffene an, ihrem Körper in der Manie generell weniger Aufmerksamkeit zu schenken, während sie ihr allgemeines Körpergefühl als „leichter“, „beschwingter“, „energetischer“ oder „kraftvoller“ charakterisieren und körperliche Beschwerden, an denen sie sonst leiden, weniger oder gar nicht mehr bemerken (Puhlmann, in Vorb.).⁸ Der Körper tritt in den Hintergrund und fungiert vor allem als ein leibliches Medium zur Erschließung eines *expandierenden Möglichkeitsraums*. Dabei kommt es auch zu einem gesteigerten Sinn für Präsenz: Alles erscheint näher, lebendiger, realer und mit Sinn und Bedeutung aufgeladen. Bezeichnend hierfür kann ein sogenanntes *Jamais-vu-Erlebnis* sein. Wie ein Patient des Psychologen *Carney Landis* zum Ausdruck bringt, werden hierbei – im Gegensatz zum *Déjà-vu* – eigentlich bekannte Personen, Dinge oder Situationen als völlig neuartig erlebt:

I seem to merge into everything. [There was] an intense consciousness of power and absolute ecstasy... Things appear more real, as if you were just becoming alive and had never lived before. The whole being expands... Everything is more intense... Everything is absolutely new, every minute is as if everything has just started. (Landis 1964, 290, zitiert nach Sass & Pienkos 2013b, 14)

Doch es ist auch richtig, dass dieses Leiberleben in schweren manischen Phasen oder in sogenannten gemischten Zuständen in starke Irritation, Agitation und Rastlosigkeit umschlagen kann. Hier tritt in der Tat ein *explizit materieller und gegenständlicher Körper* in den Vordergrund, der seine *Bewegungspotenziale* und seinen *Konationsüberschuss* nicht mehr veräußern kann und den überbordenden Reizen der Umwelt ausgesetzt ist. In einer solchen Phase ist jedoch auch der Lebensweltbezug nur noch *oberflächlich, volatil* und *sprunghaft* – die vielen Möglichkeiten können weder inhibiert noch im Kontext langfristiger Ziele und beständiger Projekte erfasst und priorisiert werden. *Binswanger* spricht daher auch von der „springenden und gleitenden Existenzform“ der Manie (Binswanger 1933, 203). In der schweren Manie wirkt bald alles gleichermaßen präsent, gleichermaßen nah und verlockend, was den Betroffenen keinen tiefergehenden Kontakt und kein Verweilen bei den Dingen mehr erlaubt. Dieser Zustand kann nicht mehr als Verbundenheit bezeichnet werden, sondern muss als ein *Ausgesetzt-* und *Ausgeliefertsein* verstanden werden, bei dem das zentripetale und invasive Moment dominiert.

Neben dem *Grandiositätswahn* (auch „*Megalomanie*“ oder „*Größenwahn*“ genannt), der als die *Kulmination der gesteigerten Selbst-Präsenz* angesehen werden kann, gehören *Erotomanie*

7 Der Verlaufcharakter der Manie beinhaltet darüber hinaus noch einen weiteren Umschlagmoment, nämlich den von der Manie in die nahezu immer folgende Depression.

8 Diese Schilderungen sind plausibel, wenn man bedenkt, dass Personen in der Manie zu einem gesteigerten Risikoverhalten neigen und ihre eigene körperliche Vulnerabilität und Fragilität unterschätzen.

(*Liebeswahn*) und *Verfolgungswahn* zu den häufigeren psychotischen Erscheinungsbildern in der Manie. Diese können beide als die Extreme einer gesteigerten intersubjektiven Präsenz erklärt werden, in denen die Gefühle intensiver Verbundenheit wahnhaft verwertet werden. So unterliegt etwa *Thomas Melle* in seiner Manie dem Liebeswahn, eine sexuelle Beziehung zu der Sängerin Madonna zu führen, ohne dieser je begegnet zu sein (vgl. Melle 2016, 11). Im paranoiden Verfolgungswahn ist es dagegen die *gefühlte Omnipräsenz der Anderen*, die schließlich in der wahnhaften Überzeugung gipfelt, überwacht oder verfolgt zu werden.

V. Präsenz als Gegenwart

Affektive Störungen gehen mit einer ganzen Reihe von vielschichtigen und komplexen Veränderungen der Zeitlichkeit einher. Einige Vertreter der klassischen phänomenologischen Psychopathologie wie *Eugen Minkowski* (1971), *Ludwig Binswanger* (1960, 1933) oder *Hubertus Tellenbach* (1976) haben die Störungen der Zeitlichkeit deshalb auch als das Wesen von Manien und Depressionen ausgemacht.

V.a. Gelebte und erlebte Zeit in der Depression

Ein Phänomen, das auch in der klinischen Psychologie häufig beschrieben wurde, ist die *Retardierung des Zeiterlebens* in der Depression: Depressive Personen haben im Vergleich zu gesunden Probanden das Empfinden, dass die Zeit langsamer vergeht (vgl. Bschor et al. 2004; Thönes & Oberfeld 2015). In meinen Interviews beschreiben Betroffene das Vergehen der Zeit als verlangsamt, als zähfließend und schleppend: „Ich denke langsamer, ich bilde Sätze langsamer. Einfach alles was ich mache, mache ich langsamer. Ich brauche viel länger dafür, eine Nachricht zu beantworten oder auch nur aus dem Bett aufzustehen. Ich komme einfach nicht mehr mit, und das macht mich nur noch depressiver.“ (Puhlmann, in Vorb.) Diese als unangenehm bis qualvoll erlebte Dehnung der Gegenwart basiert auf einer für Depressionen typischen Antriebshemmung – einer *Schwächung von Motivation und Vitalität*.

Doch in der phänomenologischen Psychopathologie wurde eine tiefergreifende Veränderung der transzendentalen Zeitlichkeit als ausschlaggebend für das depressive Zeiterleben ausgemacht: Analog zum Leib-Körper-Verhältnis kommt es zu einem *Umschlag von impliziter, d.h. präreflexiv gelebter Zeit in explizite, d.h. erlebte Zeit* (vgl. Fuchs 2012). In der Depression werden Momente der impliziten Zeiterfahrung – des unproblematischen und unreflektierten *In-der-Zeit-seins* – selten. Stattdessen wird die Zeit zum Gegenstand der Erfahrung, wird selbst explizit erlebt. Die Beschreibungen von Betroffenen enthalten dabei drei zentrale wiederkehrende Motive: **1)** Eine als qualvoll erlebte *Ausdehnung der Gegenwart* bis hin zum gefühlten Stillstand, **2)** eine *Blockade der Zukunft*, die keine Hoffnung auf Besserung zulässt und **3)** eine *Allgegenwart des Vergangenen*, die sich in Schuld- und Reuegefühlen äußert:

Die Zeit, dachte ich, ist wie eine langsam sich fortschiebende Masse, von der man verschüttet wird. (Kuiper 1991, 88)

Zwar kannst du dir vernünftig vor Augen führen, dass später, wenn die Medikation zu wirken beginnt, alles schon ganz anders aussehen wird, aber das Ganze geht dir nach. [...] Bestürzt, sogar tief bestürzt zu sein, ist ein vorübergehender Zustand, die Depression dagegen ein endloser. Wer depressiv ist, hat keine Perspektive mehr. (Solomon 2006, 56ff.)

Die Jugend war lange vorbei, ‚die Zeit, sie ist vergangen‘, und was hatte ich mit dieser Zeit getan? Wie viele Möglichkeiten hatte ich verstreichen lassen, und wenn ich Chancen ergriffen hatte, war dann das Ergebnis nicht oft Leid für den anderen und Schuldgefühle für mich selbst gewesen? (Kuiper 1991, 85)

Das gestörte Zeiterleben bedeutet eine Schwächung der Präsenz in ihrer zweiten, zeitlichen Bedeutung. Weil die Zeit und ihr Vergehen – das Verstreichen ungenutzter Möglichkeit, Verfehlungen und Versäumnisse – permanent auf schmerzhaft Art und Weise wahrgenommen werden, ist es der depressiven Person wortwörtlich nicht mehr möglich, in der Gegenwart zu leben. Auch diese Form von Präsenzverlust kennt eine psychotische Steigerungsform: Im *Schuldwahn* oder *Versündigungswahn* ist der Betroffene überzeugt, eine schwere moralische Schuld auf sich geladen zu haben, mit der er nicht leben kann. Wo die Zeit selbst zum Problem geworden ist und auf eine Allgegenwart von Schuld oder Sünde verweist, *ist ein Leben im Präsens unmöglich*.

1.a. Gelebte und erlebte Zeit in der Manie

In der Manie kommt es, konträr zur depressiven Verlangsamung, zu einer *Beschleunigung des Zeitflusses*. Typisch hierfür ist die sogenannte *Ideenflucht* bzw. *Tachypsychie*, eine zunehmende Beschleunigung, Sprunghaftigkeit und Zusammenhangslosigkeit des Gedankenablaufs. In den Worten des französischen Schriftstellers *Emmanuel Carrère*: „Tachypsychie ist etwas wie Herzrasen, nur für geistige Aktivitäten. Die Gedanken sind flüchtig, zerfahren, flimmernd. Sie fließen zu schnell und in alle Richtungen. Sie überschlagen sich und tun weh. [...] Ich bin ihnen absolut machtlos ausgeliefert.“ (Carrère 2022, 165)

Doch auch hier muss der *Ambivalenz-* und der *Verlaufscharakter* der Manie berücksichtigt werden, um das Gesamtbild zu sehen. Es gibt nämlich durchaus Beschreibung von Betroffenen, die von einem berausenden und lustvollen Verhältnis zur Zeit in der Hypomanie oder in anfänglichen Stadien der Manie zeugen. Solche Erfahrungen der Selbst- und Zeitvergessenheit können als ein intensiver Zustand der *impliziten Zeitlichkeit* gedeutet werden, wie sie *Kay Redfield Jamison* schildert, eine Professorin für Psychiatrie, die selbst an einer Bipolaren Störung leidet:

Ideen und Wahrnehmungen tauchen so schnell und häufig auf wie Sternschnuppen, und man verfolgt sie, bis man auf noch bessere, glänzendere stößt. Man verliert seine Scheu, hat plötzlich im richtigen Augenblick die richtigen Worte und Gesten parat, lebt in der Überzeugung, andere in den Bann ziehen zu können. [...] Überall herrscht Sinnlichkeit; das Verlangen, zu verführen und verführt zu werden, ist unwiderstehlich. (Jamison 1995, 67)

Und auch hier ist der für Manien typische Umschlagmoment zu beobachten, in dem eine anfänglich anregende Antriebssteigerung bald als „zu schnell“ erlebt wird. Es kommt nun ebenfalls zu einem *Umschlag von impliziter in explizite Zeit*. Wenn der depressive Modus der Zeitlichkeit das „Nicht-Mehr“ ist, dann ist das manische Pendant hierzu das „Noch-Nicht“. Die Zukunft wird als verlockend und verheißungsvoll erlebt, bleibt dabei aber unspezifisch und offen (vgl. Martin, Gergel und Owen 2019, 83ff.). Das Vergangene dagegen verliert schnell die Bedeutung und wird vergessen, sobald sich neue Möglichkeiten auftun – Langzeitziele und Projekte können nicht mehr aufrechterhalten werden. Die manische Person lebt im ständigen „Noch nicht“, so dass ihr die Gegenwart nicht mehr genügt und das „Jetzt“ den Charakter des Mangels annimmt (vgl. Fuchs 2012, 5).

Schon Minkowski hat darauf hingewiesen, dass die Manie ein Verlust von Präsenz im zeitlichen Sinne bedeuten kann: „Der manisch Erregte lebt nur im Jetzt, und auf das Jetzt beschränkt sich sein Kontakt mit der Umwelt, es gibt keine Gegenwart mehr, so wie es allgemein bei ihm keine Entfaltung in der Zeit mehr gibt.“ (Minkowski 1971, 129) Anders als Minkowski (und Binswanger, der sich seiner Einschätzung anschloss) bin ich jedoch nicht der Auffassung, der Maniker lebe „nur im Jetzt“ oder „nur für den Augenblick“. Vielmehr leidet der Maniker an einer *Allgegenwart der Zukunftsverweise*: Die Gegenstände der Erfahrung verweisen in der Manie immer schon auf mögliche Zustandsänderungen, weshalb das *Hier und Jetzt* nunmehr als defizitär erlebt wird. Die manische Person erfährt gewissermaßen einen Überschuss des Zukünftigen im Gegenwärtigen: „*The Future is now*.“ (Moskalewicz und Schwartz 2020, 295) Wie in der Ideenflucht ist sich die manische Person *immer schon selbst voraus*. Dieser Überschuss des Zukünftigen im Gegenwärtigen findet sich auch in einigen Beschreibungen

manischer Psychosen wieder. So kann es im *religiösen Wahn* zu einer Art teleologischer oder eschatologischer Zeiterfahrung kommen. Dabei lebt der Betroffene mit der Überzeugung, die „Zeichen der Zeit“ wahrnehmen zu können, die auf ein Ziel oder einen Zweck der Zeit selbst verweisen. So zeigt etwa die BBC-Dokumentation „The Secret Life of the Manic Depressive“ (Ross 2006) eine Frau, die während ihrer Schwangerschaft dem religiösen Wahn anheimgefallen war, von Gott erwählt worden zu sein, eine Art Heiland zu gebären.

Schließlich gilt für Depressionen wie für Manien, dass sie einen *Präsenzverlust im intersubjektiven Zeiterleben* bedeuten, der nicht nur aus der *1. Person Perspektive* der Betroffenen beschrieben, sondern auch im Kontakt mit diesen, aus der *2. Person Perspektive*, wahrgenommen werden kann. Denn die Verlangsamung bzw. Beschleunigung der gelebten Zeit korreliert mit einer leiblichen Verlangsamung bzw. Beschleunigung von Bewegung, Gestik und Mimik, die den Eindruck eines zeitlich entrückten Gegenübers hinterlässt und eine Störung der zwischenleiblichen Interaktion darstellt. Hier zeigt sich leibhaftig eine *Abkoppelung der Betroffenen aus der „gelebten Synchronizität“* (vgl. Minkoswki 1971), die Fuchs auch als *Desynchronisierung* (vgl. Fuchs 2012) bezeichnet. Was in der Depression als Zurückfallen aus der gemeinsamen Zeit, oder, im Falle der Manie, als ein ungeduldiges Vorseilen erlebt wird, wird im unmittelbaren zwischenleiblichen Kontakt spürbar und erschwert ein gemeinsames Beziehen auf die Welt. So kann nicht nur das Selbst- und Welterleben der Betroffenen an Präsenz verlieren, auch die Betroffenen können auf Andere weniger präsent wirken.

VI. Konklusion

Die Kernerfahrungen in Depression und Manie, so habe ich versucht zu zeigen, lassen sich als ein verändertes Präsenzerleben – als *Störung des leiblich-räumlichen Anwesend-seins und des zeitlichen Gegenwärtig-seins* – deuten. Wir können aus dieser Untersuchung drei Schlüsse ziehen:

1) In einem gewissen Sinne können wir nun besser verstehen, wie es ist, unter Depressionen und Manien zu leiden. So schwer es auch ist, die Erfahrungen als Nichtbetroffener nachzuvollziehen, so wissen wir nun doch, *auf welcher Ebene der Erfahrung* wir ansetzen müssen, um den Kern affektiver Störungen zu erfassen. Nämlich nicht auf der Ebene intentionaler Emotionen wie intensiver Traurigkeit oder gesteigerter Freude. Und auch nicht auf der Ebene von kognitiven Verzerrungen, Fehlschlüssen oder Überzeugungen wie „Ich bin wertlos“ oder „Ich kann alles schaffen“. Sondern auf der Ebene eines präreflexiven Selbst- und Weltverhältnisses, das konstitutiv ist für unsere Erfahrung von Wirklichkeit. Das erklärt auch, wieso an den Erfahrungen von Depression und Manie so oft die Sprache versagt. Gerade weil sie eine Transformation des vertrauten Verhältnisses zur Lebenswelt bedeutet, fehlt Betroffenen schlicht das Vokabular, ihr Leid auszudrücken. Um sich verständlich zu machen, greifen sie deshalb auf Metaphern, Bilder und Vergleiche zurück. Ferner habe ich versucht aufzuzeigen, dass manische Phasen, anders als Depressionen, sowohl Momente der lustvoll gesteigerten Präsenz als auch solche des leidvollen Präsenzverlustes beinhalten können, weshalb sie nicht selten als ambivalent bewertet werden und nur im Zusammenhang des gesamten Verlaufs einer Manie verstanden werden können.

2) Außerdem können wir nun besser erklären, wie sich eine ungestörte und unreflektierte Präsenz unter nicht pathologischen Bedingungen konstituiert. Auf der Ebene der *leiblich-räumlichen Anwesenheit* ist es ein in den Hintergrund tretender Körper, der den Weg ebnet für ein leibliches Erschließen der Lebenswelt. Und im Falle der *zeitlichen Gegenwart* vollzieht sich gerade keine explizite Erfahrung des gegenwärtigen Moments, sondern im Gegenteil, eine Zeitvergessenheit, in der sich weder Vergangenheit noch Zukunft von einer unreflektierten Gegenwart abheben. *Präsent zu sein bedeutet, Zeit nicht zu erleben, sondern Zeit zu leben.*

3) Und schließlich können wir die typischen Inhalte affektiver Psychosen besser erklären. Sie lassen sich als wahnhaftige Steigerung des veränderten Präsenzerlebens deuten, als *Präsenz-Wahn* bzw. als *Absenz-Wahn*, und sind keinesfalls bloß als inhaltliche Denkstörungen an-

zusehen. Sie sind vielmehr die radikalste Folge eines veränderten Präsenzerlebens, in dem der *Sinn für die Realität von Selbst und Welt* vollständig abhandengekommen ist.

BIBLIOGRAPHIE

- Bowden, H. M. 2013. *A phenomenological study of mania and depression*. Durham theses: Durham University.
- Bernet, R. 1982. "Is the present ever present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence." In *Research in Phenomenology* 12: 85–112.
- Binswanger, L. 1960. *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*. Pfullingen: Neske.
- . 1933. *Über Ideenflucht*. Zürich: Orell Füssli.
- Bschor, T., Ising, M., Bauer, M., Lewitzka, U., Skerstuweit, M., Müller-Oerlinghausen, B., Baethge, C. 2004. "Time experience and time judgment in major depression, mania and healthy subjects. A controlled study of 93 subjects." In *Acta Psychiatr Scand.* 109: 222–229.
- Carrère, E. 2022. *Yoga*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Fuchs, T. 2018. "Presence in Absence. The ambiguous phenomenology of grief." In *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17: 43–63.
- . 2013. "Depression, Intercorporeality, and Interaffectivity." In *Journal of Consciousness Studies* 20: 219–238.
- . 2014. "Psychopathology of depression and mania: Symptoms, phenomena and syndromes." In *Journal of Psychopathology* 20: 404–413.
- . 2012. "Temporality and Psychopathology." In *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12: 75–104.
- . 2000. *Phänomenologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*. Heidelberg: Steinkopff.
- Jamison, K. R. 1995. *Meine ruhelose Seele. Die Geschichte einer bipolaren Störung*. München: mvg Verlag.
- Kuiper, P. C. 1991. *Seelenfinsternis. Die Depression eines Psychiaters*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Martin, W., Gergel, T., Owen, G. 2019. "Manic temporality." In *Philosophical Psychology* 32: 72–97.
- Melle, T. 2016. *Die Welt im Rücken*. Berlin: Rowohlt.
- Minkowski, E. 1971. *Die gelebte Zeit. Band 2: Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene*. Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Moskalewicz, M., Schwartz, M. 2020. "Temporal experience in mania." In *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19(2): 291–304.
- Plath, S. 2009. *Die Glasglocke*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Ratcliffe, M. 2015. *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2012. "The Phenomenology of Existential Feeling." In *Feeling of Being Alive*, edited by J. Fingerhut & S. Marienberg, 23–54. Berlin: De Gruyter.
- . 2013. "Depression and the Phenomenology of Free Will." In *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, edited by K.W.M. Fulford, M. Davies, R. Gipps, G. Graham, J. Sadler, T. Thornton, G. Stanghellini, 573–591. Oxford: Oxford University Press.
- Sass, L. & Pienkos, E. 2013a. "Varieties of Self-Experience. A Comparative Phenomenology of Melancholia, Mania and Schizophrenia." In *Journal of Consciousness Studies* 20: 103-130.
- . 2013b. "Space, Time, and Atmosphere: A Comparative Phenomenology of Melancholia, Mania, and Schizophrenia, Part II." In *Journal of Consciousness Studies* 20: 131–152.
- Slaby, J., Stephan, A. 2008. "Affective Intentionality and Self-Consciousness." In *Consciousness and Cognition* 17: 506–513.
- . 2012. „Depression als Handlungsstörung.“ In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60: 919–935.
- Solomon, A. 2006. *Saturns Schatten. Die dunklen Welten der Depression*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Tellenbach, H. 1976. *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*. Berlin: Springer.
- Thönes, S. & Oberfeld, D. 2015. "Time perception in depression: A meta-analysis." In *Journal of Affective Disorders* 175: 359–372.
- Wallace, D. F. 2012. *Das hier ist Wasser / This is Water*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- . 1984. "The Planet Trillaphon as it stands in relation to the bad thing." In *Amherst Review* 12: 26–33.
- Wilson, R. 2006. *Stephen Fry: The Secret Life of the Manic Depressive*. [TV-Dokumentation der BBC]
- Wyllie, M. 2005. "Lived Time and Psychopathology." In *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 12: 173–185.

Trapped in a Mirror Maze: A Phenomenological Analysis of Hallucinations Among Persons with Schizophrenia

MONIKA KNACK

ABSTRACT · Using interviews with patients staying at the *Soteria* Unit of the Center for Psychiatry (zfp) Reichenau, the article provides a phenomenological analysis of hallucinations. The interviews indicate that hallucinations are experienced quite differently than actual perceptions. Their modalities of experience are mostly fluctuating and highly ambiguous. Often, they are not visible or audible at all, but manifest in the mere bodily feeling of something or someone's presence. According to Merleau-Ponty, every hallucination is therefore a "hallucination of the body." Drawing on Thomas Fuchs' analysis of schizophrenia, the paper shows that in hallucinations the body responds to alienated states of intentional consciousness that are no longer assigned to one's own mental life.

KEYWORDS · Hallucinations, schizophrenia, phenomenology of perception, intentionality of consciousness, *soteria*.

I. Introduction

The question whether something is real or not may at first glance appear to be of no practical relevance. After all, for most of us the distinction is not an achievement of conscious reflection but is rather something pre-reflective and thus self-evident. Nevertheless, the analysis of how we experience reality is not merely a phenomenological gimmick, but gains relevance in cases where the distinction between the real and the unreal is no longer assured. In schizophrenia, reality suddenly appears dubious; the patients live in an atmosphere of artificiality and fakeness, which has been described with the term "delusional mood" (Conrad 1992, 43). At the same time, patients experience hallucinations that seem extraordinarily real. They report voices giving them instructions, alien thoughts and visual hallucinations. The question to be addressed in this paper therefore is: How can something be experienced as real and present which – at least from the intersubjective point of view – is absent?

Merleau-Ponty addresses this question in a chapter of his *Phenomenology of Perception* (Merleau-Ponty 1966) and describes hallucinations as a fundamentally embodied phenomenon (Ibid., 394). In this article, his analysis will be supported by interviews with patients treated in the *Soteria* Reichenau. *Soteria* is an alternative treatment concept, where patients share their everyday life with therapeutic staff in an environment similar to a shared flat (Nischk 2018, 1). The interviewed patients engaged in a mutual reflection about what hallucinations are and shared not only their experiences but also their interpretations. Based on this shared reflection, this paper will outline a "phenomenology of hallucinations".

I.a. Methodical remarks

In order to find out how hallucinations are experienced by patients with schizophrenia, a qualitative study was conducted at the *Soteria* Reichenau. The *Soteria* is a milieu-therapeutic clinic concept for young people with psychoses, which puts a focus on daily routines, a manageable environment and low hierarchy structures. The social and spatial environment is thereby considered to play an active role in the recovery process. The conceptual approach is furthermore

based on an emphasis on dialogue and social sense-making. In this study unstructured interviews were conducted with three patients during a six-week period of participation in the clinic's daily routine (05/31-07/2021). The target group were patients with a schizophrenic disorder or psychotic symptoms. The patients were able to determine the time of the interview themselves by initiating it during their daily routine. No distinction was made between acutely psychotic patients and those without acute psychotic symptoms because the patients themselves could determine the state in which they wanted to talk about their experiences. The length and focus of the interviews varied for all interviewees. The interviews were recorded anonymously with the consent of the participants and then transcribed. The interview excerpts in this article were translated from German into English by the author.

II. Hallucinations as Another Form of Reality

The hallucination is not a perception, but it has the value of reality, and it alone counts for the hallucinating person. The perceived world has lost its expressive force, and the hallucinatory system has usurped this force. [...] As different as it may be from a perception, the hallucination must be able to supplant it and to exist for the patient even more than his own perceptions do (Merleau-Ponty 2012, 358).

Merleau-Ponty emphasizes two crucial characteristics of hallucinations in this brief excerpt from the *Phenomenology of Perception*. First, he notes that hallucinations are not perceptions. Accordingly, the medial representation of hallucinations, such as those found in the film *A Beautiful Mind*, conveys an inaccurate impression of the experience. The protagonist of the film, John Nash, hallucinates people and objects that remain indistinguishable from ordinary perceptions. However, it will become apparent that hallucinations are experienced quite differently than ordinary perceptions. To hallucinate is a fundamentally unique experience. According to Merleau-Ponty hallucinations do not only differ from perception, they even *surpass* it, in being experienced as something more real than reality itself. Hallucinations must therefore be carefully described and understood, instead of merely trying to understand them with familiar terms such as "perception" or "imagination". Already Bleuler interpreted the tendency of patients with schizophrenia to form neologisms and a private language as an attempt to find adequate expressions for their extraordinary experiences (Bleuler 1979, 35). The phenomenological gaze should therefore be sharpened for the unique nature of hallucinations in schizophrenia.

Hallucinations are often understood as "perceptions without a corresponding stimulus from the outside" (Ibid., 34). However, this interpretation does not match the actual experience of having a hallucination. Although persons with schizophrenia usually do not doubt that their hallucinations are real, they nevertheless experience them as something extraordinary, which differs from ordinary perceptions (Ibid., 35). Merleau-Ponty shows that a woman who heard voices coming from somewhere behind her could immediately distinguish them from the voices played to her from a gramophone behind her. The voices coming from the gramophone were "direct," similar to the doctor's voice (Merleau-Ponty 2012, 350). According to Merleau-Ponty, the auditory hallucinations must have a different experiential character than perceptions. Therefore, patients are sometimes even able to recognize the hallucination as such, although it still may feel real. A patient in the *Soteria* reports: "I was just kind of scared when I saw it, even though I knew it wasn't there. But the impression was still too strong." He continues: "All my hallucinations are like this: I see something of which I know very well that it cannot be." What the patient describes is a paradox: How can something feel real that one knows to be not? Already at this point, it becomes clear that whether something is considered real is not a question of judgment but is determined by a *feeling* of reality. Reality is therefore something one feels, rather than something one identifies.

Patients with schizophrenia experience two separable realities: The intersubjective reality they *know* to be real and a world of hallucinations that *feels* real. That is why the phenomenon of “double bookkeeping” becomes possible in the first place. Patients are often able to “hide” their voices and hallucinations from the outside world and pretend not to experience them (Bleuler 1979, 418). Thus, they can distinguish between their hallucinations and the reality other people can hear or see. One could say that the intersubjective reality is still in some way preserved, but it loses its significance, because it is *extended* by a private world of hallucinations.

To sum up, hallucinations are not experienced as mere sensory illusions – as it can happen at the threshold of sleep (Sacks 2013, 225) or in visual hallucinations during migraine aura (Ibid., 143) – but as another form of reality. In some cases, according to Merleau-Ponty, hallucinations can even overshadow the perception of intersubjective reality: “Hallucination disintegrates the real before our eyes and substitutes for the real a quasi-reality” (Merleau-Ponty 2012, 349). A powerful description was given by a patient in the Soteria: “Reality is now no longer very apparent to me, but only a possible hallucination. I need a blind stamp – there on my arm with the three dots – because I have to protect people from me and myself from people.” Later, he adds, “I was worried that I would hallucinate a door and then run into a wall.” The patient experiences his hallucination being real to such an extent that he can hardly distinguish them from the intersubjective reality. He literally can no longer trust his eyes, or perhaps rather his *sense* for reality.

III. Shadows and Murmurs

Hallucinations are experienced as something extraordinarily real and therefore can overshadow the intersubjective reality. However, a closer look reveals that hallucinations are experienced quite differently than ordinary perceptions. Even the patient, who described himself as blind, slowly discovered his own way to distinguish between reality and hallucination: “Very simple: I don’t fall through the floor, therefore what I touch is just real. That’s how it started. [...] That was the first premise. That’s where it started, the reconstruction of the world, so to speak.” The patient realized that hallucinations cannot be touched or grasped, and thus are not real. The last reliable sense remaining to him was his sense of touch. Later he emphasized that he had never had a hallucination that he could actively touch. Sometimes, however, he still had a physical sensation:

This led to phantom tears. I call them phantom tears because I read something sad, see or think something sad - then I might have tears flowing down my face, but they’re not real. [...] And sometimes the hallucinations are so powerful that I really have to touch them and then [think], “Wait a minute, there’s nothing there at all”.

While hallucinations can evoke physical sensations, they nevertheless cannot be actively touched and therefore are distinguishable from real things.

Furthermore, the visual or auditory impression of hallucinations is often diffuse and ambiguous, flitting by like a shadow, murmur or fluctuating shape. However, despite their ambiguous shape, patients do not have any doubts about what the hallucination represents and what action should follow. Bleuler points out that it would hardly occur to a person not suffering from schizophrenia to follow a stranger’s command to “hurt himself,”¹ whereas a person with schizophrenia is tempted to obey the auditory hallucination and has to resist it with the utmost effort (Bleuler 1979). Psychologist Arnhild Lauveng, in her self-report about her overcoming

¹ Bleuler used the example „kill your child”. Since this may increase the stigma of violence associated with people with schizophrenia, the author has changed the original.

schizophrenia, also emphasizes the inescapable character of the orders of the hallucinated “captain” who rationed her food, shortened her sleep, and made her hurt herself (Lauveng 2010, 45ff.). Accordingly, the person with schizophrenia has no flexibility in the interpretation of her hallucinations. The hallucinated demands are compelling and oppressive. While one can always maintain a distance to his or her perception, which opens several possibilities for interpretation, the person with schizophrenia experiences her hallucinations with a devastating definiteness.

However, not doubted in their meaning, hallucinations are experienced as ambiguous, indistinct figures, similar to dreams. A patient in the *Soteria* also points to the similarity of hallucinations to dreams: “I don’t know, maybe I had the impression that it could be my brother or something. Or a mixed figure. You might know from dreams that people have characteristics of different people? And I had... I would say it had something dream-like.” While perceptions usually have stable and unambiguous contents, hallucinations are ambiguous and fluctuating, changing their attribution and form. This ambiguous character of hallucinations is also observable in auditory hallucinations: The voices speak in short, unfinished sentences, muttering and whispering; nevertheless, the patients usually know very well what the voices want to tell them (Bleuler 1979, 36). A patient in the *Soteria* explains: “Over the years I have developed so many voices and it was rather as if it was a thought of my own, expressing itself in language, but not quite doing so. It’s basically as if a part of my own perception had slightly taken on a life of its own.” The voices thus do not resemble spoken sentences but rather an “inner speech” which, according to Fuchs, arises from the internalized dialogue with oneself as another (Fuchs 2000, 155). Similar to inner speech, voices often criticize, comfort, insult, or are voices of conscience. Furthermore, in inner speech, one rarely has to think a thought through to the end, he rather jumps from one suggestion to the next without needing clearly formulated words. The “inner speech” is therefore often ambiguous and unfinished in its form, although its content is always definite and clear. In this respect, voice-hearing, according to Fuchs, can be understood as an alienation of the “inner speech”, which is no longer perceived as “mine”, but as “alien to me” (Ibid., 123). Schizophrenia thus results in a loss of “mineness” or “Ipseity” of experience (Saas, Parnas 2003, 428).

IV. Hallucinated Presence

It was shown that verbal hallucinations have little in common with hearing actual voices speaking. Their modalities of experience are mostly fragmentary, fluctuating and cannot be clearly assigned to a “hearing”, but also not to “thinking” or “imagining”. Patients search for expressions to describe their experiences, describing them as “vivid thoughts”, “whispering thoughts” or “soundless voices” (Fuchs 2000, 158). Evidently, hallucinations are not necessarily visual or auditory phenomena but manifest themselves in a distinct and unique way. In Marguerite Sechehaye’s *Diary of a Schizophrenic* the following description can be found:

I neither saw nor heard him. Nevertheless, I answered him and I was annoyed at what he said, crying “No, no, I don’t want to, Antipiol, [...] I answered to emptiness, yet not emptiness, not real silence. Sometimes I stopped up my ears in dread, especially the right ear, I was so exasperated. But exasperated with what? [...] Actually, in all honesty, I saw no one. I heard no voice. Yet there it was, not an emptiness, not a silence. There was a considerable difference between this part of the room and the others. The corner at the right was alive, personalized; there was someone very real there, empty though it was. (Sechehaye 1979, 92)

Although the patient does not see or hear anything, it still feels to her as if she is seeing or hearing – something is encountering her, without really appearing to her. At this point it becomes clear that hallucinations are rarely something that is actually heard or seen. For the most part, hallucinations express themselves rather in a mere feeling of presence – are fleeting, barely visible phenomena, which, however, intrude into consciousness with an impressive power. A patient in the *Soteria* described a diffuse presence of a person, which, however, could not be

located upon closer inspection. The hallucination expressed itself in a mere feeling of presence: “I have the impression that someone is in the room with me, and I may have that impression for a long time. And then I look up from my book and realize that I have felt nonsense.” Another patient tries to describe his voices: “These are voices that you hear, but they are not there acoustically. So, you already hear, you already notice the difference [from perception, because] the ear doesn’t hear them.” What the patient is trying to describe is a sound which is not audible - a paradox that Merleau-Ponty also deals with in his *Phenomenology of Perception*. He himself quotes a patient with a similar experience: “It is like when someone says something to someone else, but without quite making a sound” (Merleau-Ponty 2012, 350). Therefore, what one considers to be “real” does not necessarily have to be visible or audible, but is primarily tied to a certain feeling, to a sense for reality. For persons with schizophrenia, the felt reality of hallucinations can come into conflict with the perceived reality. It is not surprising that this paradoxical situation can develop into an inner conflict, as reported by a patient in the Soteria:

I think that’s how this uncertainty and this inner conflict comes about – because on the one hand there are these sensations that are not really true and on the other hand there is the mind that says, “They can’t be true”, although you feel it. Then... Yes, then this terrible feeling comes up.

I have to question myself. And then I often realize: How do I question myself there? Because if I say, reality is what I feel and I feel that... then how do I know that it is true or not? So that’s where I got into a real dilemma.

The patient describes a barely resolvable conflict between her sense of reality and what she “knows” to be real. Although the patient recognizes by means of conscious reflection and the use of her senses that the hallucinations and thus the “feelings” cannot be true, she remains helpless with respect to these feelings. She emphasizes “reality is what I feel” and this feeling seems to be indisputable in spite of all reflection. The fundament of her reality is dissolving:

I felt that it was something fundamental. That’s why I can’t really put my finger on what it was. It was a little bit like the feeling of ... like something is slipping away, like you’re drowning. It was kind of like that. I then really realized at the end, when I knew the whole thing about the psychosis and stuff, it’s reality, reality slipping away from me. But when I had the feeling myself, I couldn’t have said what it was exactly.

The patient experiences an existential loss of trust in her own intuitive perception of reality. She loses her hold, or “grip” on reality – she feels like she is drowning, because she can’t trust her sense for reality.

V. Hallucinations of the Body

Usually, all sensual impressions are accompanied by a “feeling of reality” that distinguishes them from mere imaginations. It seems to be this feeling which diminishes in schizophrenia and leaves the world as a mere scenery or matrix. At the same time hallucinations are experienced as something extraordinary real. What makes them so real? A patient from the Soteria discusses this question:

[I feel that something is real, from the fact that] my body also reacts as if it is really there. I notice that, I am also often on the edge of that line, I have a very good imagination. And that’s why I can also imagine things very realistically. But I know at the end from my bodily feeling that it’s not true - and from the things I see.

The patient first tries to describe what distinguishes perception from mere imagination: While a perception is accompanied by a bodily reaction, this reaction is absent in mere imagination. Re-

ality, according to the patient, is thus essentially constituted by a bodily feeling and is therefore an embodied experience. In the further course of the conversation, the patient now transfers this insight to hallucinations; namely, they are not imaginations, but appear like perceptions and thus are accompanied by a bodily reaction. The reality of the hallucination thus results from its bodily presence. Merleau-Ponty also comes to a similar conclusion:

Every hallucination is first an hallucination of one's own body. [...] In "feelings of presence" (leibhaften Bewusstheiten), patients immediately experience near to them, behind them, or on them, the presence of someone whom they never see; they sense this person approaching or moving away (Merleau-Ponty 2012, 355).

What is meant when Merleau-Ponty speaks of "hallucinations of the body"?

For Merleau-Ponty, perception is only possible by means of one's own body; the body is thereby the medium of experience. As a resonating body (Resonanzkörper), it forms a system of symbols from its own limbs, by which the world becomes accessible (Merleau-Ponty 1966, 275f.). One can therefore bodily feel how objects move downwards and upwards, how they speed up and slow down. Because of their similarity to one's own body, every perception of an object is accompanied by "sympathetic sensations", which result from the movements and the dynamic of the body in the perceptual field (Fuchs 2005, 135). Even linguistic understanding is constituted by such sympathetic sensations. Fuchs states that the sentence "the book lies on the table", means on the bodily level of understanding: "the thing-I-could-take-and-read is now lying-like-I-would on the thing-I-could-sit-at" (Fuchs 2016, 110). All these bodily possibilities and sensations are present when listening to the sentence, they are an integral part of perception. Similarly, if one looks out of the window on a windy and cold day, a feeling of coldness can arise although it is comfortably warm in one's own apartment. One sees the frosty wind in the moving leaves of the trees and in the icicles. You can observe this phenomenon even more impressively when you witness a person cutting his finger with a knife. Because of the similarity of one's own body to the body of the other, it resonates as a sensitive medium – one flinches and shudders, almost as if one had cut one's own finger. This is the tactile, hidden sphere of the similarities of one's own body to its surroundings: Inside and outside blur into a single system of resonance (Fuchs 2005, 138).

In coherence with these reflections Merleau-Ponty describes hallucinations as such: Hallucinations, just like things in the external world, trigger a resonance in one's own body; they are felt bodily, even though they do not actually appear in the external world. What the person with schizophrenia therefore sees or hears in the hallucinations is not an actual thing, but merely the reflection of a thing in his body. Bleuler reports that a person with schizophrenia, who, when asked to describe the dog he hallucinated, could state nothing about breed, colour, size, or position (Bleuler 1979, 35). Bleuler also noted that the hallucination tends to show an imaginative character, insofar as it appears vague and imprecise. Merleau-Ponty similarly emphasizes that most hallucinations are not things with different facets. They have no depth, no horizons, but are passing phenomena, stings, shocks, drafts, waves of cold or heat (Merleau-Ponty 1966, 392). They are thus more comparable to bodily reactions than to visual or auditory phenomena. Hallucinations consequently happen when the body resonates without something in the environment having triggered it. To Merleau-Ponty hallucinations are, a frenzy of the bodily capacity to resonate, which almost randomly produces a "pseudo-presence" (Ibid., 391).

However, it is only the bodily situatedness in the world that makes it possible to build an artificial world of hallucinations. A subject who has never lived, who has not bodily felt the world, can never imitate it in his hallucinations. Merleau-Ponty summarizes by writing:

The person suffering hallucinations does not see and does not hear in the normal sense; he makes use of his sensory fields and his natural insertion in a world in order to fabricate for himself, with the debris of this world, an artificial milieu conforming to the total intention of his being (Merleau-Ponty 2012, 357).

Merleau-Ponty understood schizophrenic hallucinations as a “frenzy” of the bodily ability to resonate, which imitates real experiences. Suddenly the patient feels as if he sees something or hears a whispering voice, although he does not necessarily see or hear anything. However, to understand schizophrenia only as a disturbance of the bodily capacity to resonate does not go far enough. This paper wants to integrate a model of schizophrenia, which understands it as a disturbance of the intentionality of consciousness (Fuchs 2007). This model will provide a possible answer to the question what the body resonates with in hallucinations. Drawing on Merleau-Ponty’s and Husserl’s analyses of the structure of consciousness, Fuchs’ model of schizophrenia as a disturbance of the intentionality will be briefly summarized in the following chapter.

VI. The Intentionality of Consciousness

When Merleau-Ponty states that every pathological disturbance relates to consciousness, he emphasizes that the specific element of a disturbance is not to be found in isolated acts of consciousness but in an alteration of the structure of consciousness as such (Merleau-Ponty 1966, 166). An analysis of schizophrenia is thus tied to an exploration of the structures of consciousness. Merleau-Ponty’s analysis of the structure of consciousness forms an important foundation stone for the model of schizophrenia, which was later developed by Fuchs and others².

According to Merleau-Ponty, consciousness is structurally characterized by an “intentional arc” (Ibdi., 164), which loses its tension in the schizophrenia (Ibid.) The figure of the arc already implies that Merleau-Ponty understands consciousness as a directed, intentional process, which is stretched towards something. What is meant though is not a reflexive form of intentionality in the sense of an explicit orientation towards a certain goal, but an implicit, pre-reflexive directedness (Zahavi 2009, 13).

The intentional arc must now be understood essentially in its temporality.³ According to Merleau-Ponty, the intentional arc sketches our past and our future around us, or rather causes us to be situated in all these relations (Merleau-Ponty 1966, 164). The intentional arc consequently extends beyond the immediate now-moment, holds the past in its movement, and at the same time turns to the future. With this description, Merleau-Ponty refers to Husserl’s “Phenomenology of Inner Time Consciousness” (Hua X). According to Husserl, the perception of the present is not limited to a “point in time” but encompasses a relational field of just past, present, and expected moments. This alone makes it possible for us to hear a melody not as a collection of disjointed notes but in its continuity as a supratemporal figure (Hua X, 26). Husserl points out, that there are three components of perception, that are continuously connected: retention (echoing of what has just happened), primordial impression (momentary impression) and protention (open expectation of what is to come) (Fuchs; Van Duppen 2017, 70). Accordingly, perception is never limited to a single moment, but always encompasses a

2 Tatossian, A. 1979. *La phénoménologie des psychoses: rapport de psychiatrie*, Paris: Masson.
 Wulff, E. 1993. „Wahnsinn als selbstdurchkreuzte Intentionalität.“ *Argument-Verlag*.
 Mishara, A. 2007. “Missing links in phenomenological clinical neuroscience: why we still are not there yet.” *Current Opinion in Psychiatry* 20 (6): 559–56
 Gallagher, S. 2000. „Self-reference and schizophrenia: A Cognitive Model of Immunity to Error through Misidentification“. In *Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-experience*, edited by Dan Zahavi, 203-239. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

3 For a more detailed elaboration of the relationship between the temporal dimension of consciousness and schizophrenia, see: Knack M., Martin L., Fuchs T. 2022 „Fragmentierte Zeitlichkeit. Ein phänomenologisches Modell der Schizophrenie.“ *Phänomenologische Forschungen* 1: 129-54. Some sections of the following chapter are drawn from the original article.

sequence – it is a constitutively relational act. The arrowhead of the intentional bow can now be identified with the “protention”: As its literal sense suggests (*pro* (lat.) before, ahead; *tendere* (Lat.) to stretch, to stretch out), protention stretches thinking, perceiving, and acting beyond the present moment (Fuchs 2007, 231). It is of particular importance for understanding the pathology of consciousness in schizophrenia – for it is, as Merleau-Ponty emphasizes, precisely the “tenseness” of the intentional arc that is weakened there. Protention is an indeterminate, pre-reflexive expectation of what is to come: It opens a field of probabilities in relation to the future, which does not target anything improbable or inappropriate. Consequently, the focus on what is to come is accompanied by an “inhibition” of unfitting and irrelevant associations and perceptions (Ibdi., 234). Accordingly, protention inherently includes a capacity to suppresses less important stimuli in order to process relevant ones and prevent stimulus overload. Unfitting external stimuli, internal stimuli, thoughts or movement fragments therefore bounce off the edges of the protentional field and thus do not reach consciousness. Protention, therefore, has an essential filtering function that structures and orders our experience.

VII. Schizophrenia as a Disturbance of Protention

According to Fuchs, in schizophrenia the filter function of protention is impaired, which allows unfitting associations and stimuli to break into consciousness (Ibdi., 234). Inappropriate stimuli are no longer filtered and thus break the focus of protention, causing the intentional arc to dissolve completely. The sudden intrusions lead to an abrupt break in the continuity of consciousness. This can also be vividly observed in the phenomenon of “thought withdrawal” in schizophrenia, where patients experience a sudden loss of thought followed by a gaping void (Ibdi., 233). At the same time perception becomes overloaded, perceiving everything at the same time, with the same relevance, and thus, as Matussek points out, resulting in passivation (Fuchs 2000, 126). Consciousness is flooded by an unstructured multitude of details, which are no longer filtered. However, these sudden and inappropriate intrusions are not merely accompanied by a flooding experience but are also experienced as something alien and external. A fact that is not surprising, since the intrusions do not result from the intentional activity of the subject’s consciousness, but rather counteract it. Completely unexpected thoughts or movement fragments are experienced by the patients. In this context, they also experience themselves as “machines” or “automata” controlled by an external force. A patient reports: “I could no longer think what I wanted; constantly alien thoughts were pushing in between” (Fuchs 2007, 233). The person no longer experiences his thoughts as “mine”, but as if someone had inserted them.

To summarize, with schizophrenia, the intentional arc is interrupted by implausible and unfitting thoughts, perceptions, fragments of movements and bodily sensations, which are experienced as radically alien to the ego. Thereby, negative thoughts, that are otherwise kept out of the activity of consciousness, are now experienced involuntarily. These intrusions, which result from the loss of the filter function of the protention, occur unprepared and are not experienced as “mine”. In this respect, they are similar to events of the outside world, which also cannot be controlled and can be assigned to a foreign sphere. Just like the things of the outside world, hallucinations now trigger a resonance in one’s own body, they are thus felt bodily. While Merleau-Ponty argued that the body shows resonance phenomena in hallucinations almost randomly, it is only when one understands schizophrenia as a disturbance of the intentionality of consciousness that it becomes clear why the body resonates in hallucinations. The body reacts to the sudden intrusions into the activity of consciousness, which are experienced as something external and alien to the ego due to a disturbance of the filter function of the protention. Accordingly, the body does not afflict itself, as Merleau-Ponty seems to suggest, but it reacts to altered states of consciousness that are no longer assigned to one’s own mental life. With this model of schizophrenic hallucinations, both the intentional and the bodily components of perception are taken into account.

VIII. Conclusion

While reality in schizophrenia is experienced as illusory and artificial, an extraordinary real world of hallucinations appears next to it. In this paper schizophrenia was understood as a disturbance of the intentionality of consciousness. Sudden associations, thoughts or fragments of movement interrupt the intentional activity of the subject and appear external and radically alien to the self. These intrusions trigger a resonance in the body, which creates the feeling that something or someone is present. This paper thus presented an approach that links Husserl's intentional perceptual moment with Merleau-Ponty's pathic perception of the body. Accordingly, hallucinations are only possible because our body has the ability to resonate with the environment. Hallucinations therefore originate from initial bodily resonance experiences, which, when one hallucinates, appear decoupled from the actual environment. The situation of the person with schizophrenia can be described as getting lost in the mirror maze: The body reacts to phantoms which originate from one's own mental life, but which are projected into the outside due to a loss of "mineness". The body reacts to these distorted mirror images as if something was actually facing it, although it is the alienated intentionality of the subject itself. Creatures are moving everywhere, rushing through virtual escapes, which in the end do not exist at all. Unlike the visitor of a mirror maze, however, the person with schizophrenia does not recognize himself in the projections. He feels haunted by voices and figures that he cannot unmask as his own conscience and creatures of his imagination. The labyrinth of mirrors, the world of hallucinations, is thereby only possible because of our bodily situatedness. The hallucinations are thus made of the same "stuff" as reality: of bodily resonance experiences. This is the only reason why their simulation is so convincing, so extraordinary real.

BIBLIOGRAPHIE

- Bleuler, E. 1979. *Lehrbuch der Psychiatrie*. Berlin/Heidelberg/New York: Springer Verlag.
- Conrad, K. 1958. *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns*. Stuttgart: Georg Thieme Verlag.
- Fuchs, T. 2000. *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu Depressiven und Paranoiden Erkrankungen*. Darmstadt: Steinkopf Verlag.
- _____, Van Duppen, Z. 2017. "Time and Events: On the Phenomenology of Temporal Experience in Schizophrenia." *Psychopathology* 50: 68-74.
- _____. 2005. "Delusional Mood and Delusional Perception – A Phenomenological Analysis." *Psychopathology* 38(3): 133-139.
- _____. 2007. "The Temporal Structure of Intentionality and It's Disturbance in Schizophrenia." *Psychopathology* 40: 229-235.
- _____. 2012. *Phenomenology of Perception*. Oxon/New York: Routledge.
- _____. 2016. "The embodied development of language." In *Embodiment in Evolution and Culture*, edited by Gregor Etzelmüller and Christian Tewes, 107-128. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Husserl, E.: *Gesammelte Werke*, Den Haag bzw. Dordrecht; Boston; Lancaster: Springer 1950-2014:
- Hua X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. R. Boehm. Den Haag 1966.
- Knack M., Martin L., Fuchs T. 2022 „Fragmentierte Zeitlichkeit. Ein phänomenologisches Modell der Schizophrenie.“ *Phänomenologische Forschungen* 1: 129-54.
- Lauveng, A. 2010. *Morgen bin ich ein Löwe. Wie ich die Schizophrenie besiegte*. München: btb Verlag.
- Merleau-Ponty, M. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Nischk, D. 2019. "What Makes Soteria Work? On the Effect of a Therapeutic Milieu on Self-Disturbances in the Schizophrenia Syndrome." *Psychopathology (August)*: 1-8.
- Saas, A. L., Parnas, J. 2003. "Schizophrenia, Consciousness, and the Self." *Schizophrenia Bulletin* 29 (3): 427-444.
- Sacks, O. 2013. *Drachen, Doppelgänger und Dämonen. Über Menschen mit Halluzinationen*. Hamburg: Rowohlt.
- Sechehayé, M. 1970. *Autobiography of a schizophrenic girl*. New York: Penguin Inc.
- Tatossian, A. 1979. *La phénoménologie des psychoses: rapport de psychiatrie*, Paris: Masson.

- Wulff, E. 1993. „Wahnsinn als selbstdurchkreuzte Intentionalität.“ Argument-Verlag.
- Mishara, A. 2007. “Missing links in phenomenological clinical neuroscience: why we still are not there yet.” *Current Opinion in Psychiatry* 20 (6): 559–56.
- Gallagher, S. 2000. „Self-reference and schizophrenia: A Cognitive Model of Immunity to Error through Misidentification“. In *Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-experience*, edited by Dan Zahavi, 203-239. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Zahavi, D. 2009. *Husserls Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Suffering as Precarious Presence – a Husserlian Proposal

NIKLAS NOE-STEINMÜLLER

ABSTRACT · Recent research on chronic pain has recognized the need to define the concept of pain-related suffering (Noe-Steinmüller et al., in review.). Svenaeus (2014) has proposed a definition of suffering as an alienating mood, which avoids important problems of previous definitions (e.g., Wade, 1996). However, it rests on a Sartrean phenomenology of pain experience, which fails to account for some fundamental aspects of pain. A Husserlian alternative to Sartre's phenomenology of pain is introduced and it is argued that suffering is better defined as a precarious relationship to self and world, where the presence of neither can be taken for granted.

KEYWORDS · Pain, suffering, phenomenology, presence, Husserl, Sartre

I. Introduction

I.a. Background: The concept of pain-related suffering and the crisis of pain medicine

Today, we witness a fundamental crisis in pain medicine, the so-called opioid crisis. A very liberal prescription policy of opioids to treat chronic pain has led to an epidemic of overuse and addiction, while failing to reduce the burden of pain itself (Kolodny et al., 2015). Already before this development, it has been argued that a new way of thinking about pain is needed and it has been suggested that the concept of pain-related suffering is of central importance for this aim (Cassell, 1982). All authors using this term seem to share the intuition that especially in the context of chronic pain, people often make an immensely negative experience that is closely related to, but also clearly goes beyond pain, and that may therefore indicate the need for more holistic treatment. However, a consensus on what exactly suffering is, has not yet been reached (see Noe-Steinmüller et al., in review, for a systematic review).¹

In psychology and neuroscience, suffering is typically defined as the emotional or cognitive dimension of pain, which is often described in terms of depression and anxiety (De Ridder et al., 2021; Wade et al., 1996). I argue that, if we followed this definition, pain-related suffering would be nothing more than a synonym for already existing concepts and would contribute little to clinical research and practice. However, a definition of suffering should do exactly that and be faithful to the intuition that there is an experience in the context of pain that has yet to be conceptualized.

Another problem with the psychological definition: If suffering is defined in terms of complex emotion and cognition, organisms who are not (yet) capable of such experiences, such as most animals and some infants, would be incapable of suffering. However, I suggest that the intuitive usage of the term suffering is more inclusive. Why should infants (or animals) not suffer from their pain? Why should suffering only consist in complex emotion and cogni-

1 In the following, I will use the terms 'suffering' and 'pain-related suffering' interchangeably.

tion? Of course, one can bite the bullet and postulate that the above-mentioned beings do not suffer. This route is taken by Cassell (2013). I cannot scrutinize this position in this context, but see Tate (2020) for an insightful critique. For my purposes in this paper, I will assume that intuition favors a more inclusive (and more informative) definition of suffering, and I will use phenomenology to provide such a definition.

Again, what we are looking for is an immensely negative experience that goes beyond pain itself but that is clearly connected to pain at the same time. I will suggest that defining pain-related suffering as a mood satisfies these conditions and avoids the above-mentioned problems of a definition in terms of complex emotion. Concretely, I will offer a description of suffering as a mood, in which the presence of world and self can no longer be taken for granted.

I.b. The manifold senses of presence

The term ‘presence’ plays a central role in phenomenology. The most famous example is probably Heidegger’s (1962) critique of the philosophical tradition as a ‘metaphysics of presence’. But also Husserl’s analyses can be described as an attempt to understand what it means for something to be present to consciousness (Bernet, 1982). As Bernet describes by contrasting, among others, Husserl, Heidegger and Derrida, fundamental philosophical problems arise regarding the relationship between presence and absence on the one hand, but also between different senses of presence (the temporal sense of something being present as opposed to past or future, and the sense of something being present for someone, i.e. given to a consciousness, on the other hand).

In this article, I will exclusively focus on presence in the sense of ‘being there’, of something presenting itself. Furthermore, I will neither analyze existing phenomenological accounts of presence nor make a new proposal about how to use this term. Rather, I will take a closer look at a concrete phenomenon – pain experience and pain-related suffering – and use the term ‘presence’ as a means to test and compare two prominent phenomenologists (Husserl and Sartre) in their capacity to account for this phenomenon. This way, I hope to contribute to a deeper understanding not only of pain and suffering, but also of presence itself.

I will argue that Husserl’s phenomenological approach and terminology is well suited to account for pain and suffering. His analysis of how ‘things [present] themselves’ includes an insightful perspective on pain experience and allows an intuitive conceptualization of pain-related suffering, which, as I described above, is still lacking in pain research. With Husserl, I will argue, suffering can be defined as a mood of precarious presence.

II. Svenaeus’ description of suffering as an alienating mood

A phenomenological description of suffering as a mood has already been proposed by Frederick Svenaeus (2014), who defines it as “a potentially alienating mood overcoming the person and engaging her in a struggle to remain at home in the face of loss of meaning and purpose in life” (p. 407). As Svenaeus points out, moods, unlike emotions, are not about any concrete object or event, but rather determine a subject’s general relationship to the world (p. 409). Understanding pain-related suffering as a mood means therefore to describe the negative experience we are looking for as a general stance towards the world and towards one’s life.

Regarding the relationship of this very broad form of experience to the concrete experience of pain, Svenaeus suggests that what binds the two together is the feeling of alienation. According to him, much of the suffering of chronic pain patients consists in their incapability to continue life as they knew it. The patients become alienated from who they were because of the constraints that pain impinges upon their lives. Furthermore, using a classical phenomenological distinction (Husserl, 1952), Svenaeus argues that also pain itself is alienation insofar as it constitutes a change in a subject’s body experience away from the lived body, towards the object body (Svenaeus, 2014, p. 413).

I agree with Svenaeus that indeed in chronic pain such an experience is made. However, I suggest that alienation from one's body is not the essential characteristic of pain. In essence, pain is what Husserl (1952) calls an "Empfindnis", a way of feeling one's own lived-body, and I will argue that, if one takes this idea seriously, one will find that the alienating character of pain-related suffering is not essential for this mood either, but rather a consequence of a more fundamental change in the subject's relation to the world that I describe with the term precarious presence.

III. Svenaeus' Sartrean phenomenology of pain and a Husserlian alternative

Svenaeus' description of pain as an alienation is based on a Sartrean phenomenology of the body (Svenaeus, 2009). Sartre's paradigm case of pain experience is the pain in the eyes that one feels when reading a book for a very long time and with bad lighting (Sartre, 2012). He describes how – before recognizing the pain in the eye – the reading itself changes: The words are deciphered less easily; one must reread more and more sentences before one can go on. In more general terms, the appearance of objects in the world changes, experience loses its taken-for-granted character. And only when the subject is no longer able to engage with the world, pain is experienced in the body through a reflective act. This act is a distortion according to Sartre: The subject forgets what it originally and truly is – a directedness to the world – and objectifies itself as a material object-body, in his terms as an in-itself. Svenaeus uses this line of thinking for his description of chronic pain and takes over what I want to call a dualist phenomenology of the body. For Svenaeus, as for Sartre, the body is either invisible, not present at all, or present as an object, objectified by the subject in a reflective act.

However, I suggest that there are forms and aspects of pain that are completely and utterly missed by this description. Recall the last time you were in strong pain, let us say because you touched a hotplate. The moment your hand touches the hotplate, it starts to burn and to ache. It clearly does not belong to the invisibly functioning lived body as Sartre describes it, because it draws all attention to itself and blocks your relationship to the world. At the same time, it does not fit in with the description of the object body, because an aching hand obviously is "alive". Even the terms, that are typically used to describe such pain, confirm this: Pain is pulsating, throbbing, radiating and so on. Furthermore, the pain you experience when touching a hotplate is *your* pain. There is no alienation taking place – at least not at first. It becomes clear that Sartre's dualist phenomenology of the body is inadequate to describe important aspects of pain. But how can the presence experienced in pain be described? I suggest that Husserl's interpretation of the distinction between lived- and object-body is much better suited for this purpose.

In "Ideas II", after describing the difference between lived- and object-body Husserl introduces another distinction, namely between two different forms of sensations. One of these he calls "Empfindungen" (sensations proper) and the other "Empfindnisse" ("sensings"). Sensings are what we feel when paying attention to the feeling body itself and not to the object causing the sensation. Both sensations and sensings belong to the lived body. The lived body, as Husserl pictures it, is not merely an invisible medium towards the world, that only turns up explicitly as an object when something goes wrong, like Sartre believes. Rather, it can be recognized in its very functioning. Husserl illustrates this with the example of touching the surface of a table:

"Die Hand [...] über den Tisch bewegend erfahre ich von ihm und seinen dinglichen Bestimmungen. Zugleich aber kann ich jederzeit auf die Hand achten und finde auf ihr vor Tastempfindungen, Glätte- und Kälteempfindungen. [...] Und so bietet überhaupt mein Leib [...] spezifische Leibesvorkommnisse dar [...], die wir Empfindnisse nennen" (Hua IV/146).

Not only does the lived body bring the subject in touch with the world and allows the experience of worldly events, but also "bodily events" ("Leibesvorkommnisse") themselves, i.e. sensings (Empfindnisse), are an important part of consciousness

According to Husserl, also pain experiences belong to this aspect of embodied consciousness. He does not address the phenomenon of pain in detail but refers to it at several places. For instance, he stresses that pain sensations (or rather: sensings) contribute to the constitution of the object body (Hua IV/150). He also proposes that sensings, such as pain, “play a role for the constitution of values analogous to the role of primary sensations for the constitution of spatial objects” (Hua IV/152, my translation). I cannot evaluate if this statement is representative of Husserl’s theory of value. What I take from suggestions like this, is that unlike for Sartre, for Husserl it is quite clear that the lived body – in its function of letting the world appear to the subject – is not always invisible. It is an essential aspect of the lived body and its function that it can be experienced in its very constituting activity. In other words, that the process of presenting the world to the bodily subject can itself be experienced.

Importantly, in the example of touching the table, I can decide on which aspect of experience to focus. I can voluntarily shift my attention from the objects of my experience to the experiencing body itself. To my knowledge, Husserl does not discuss the fact that this is usually not the case with pain experience. To the contrary, pain is – I suggest – an *involuntary* “Empfindnis”. The subject loses control over what is presented to it, the presence of the lived body is forced upon the pain sufferer. This involuntary character is of central importance, when it comes to developing an alternative phenomenological account of suffering as a mood, which I will attempt below.

Before that, I want to stress that committing to a Husserlian approach to pain does not mean that one cannot at the same time acknowledge that Sartre’s perspective contains important insights. Take his example of feeling pain in the eyes when reading a book: I agree that indeed, at some point, one will be aware of one’s eyes as objects. Pain experience can give rise to and be closely tied to a self-objectification, and as mentioned above, Husserl himself referred to this aspect of pain (Hua IV/150). However, before I consider my painful eyes as objects, I must feel a sensing in them. A sensing that is not helpful for reading, but that lets the eyes appear as part of the lived sensing body. In other words, pain is multilayered: It contains a changed relationship to the world, and potentially an experience of the object-body.

But what Sartre overlooked is that between the invisible functioning of the lived body and the appearance of the object-body, there is an intermediate step, which is the sensing body. Another way to describe this shortcoming is to say that Sartre did not account for the possibility that the body does not have to be either presenting (lived body) or presented (object body). Rather, there is a peculiar form of presence of the body, where the presenting is itself experienced and even stands in the way of experiencing anything else. I will argue below (5.) that this experience goes not only beyond the dichotomy of subject body and object body, but also beyond the dichotomy of subject and object itself.

IV. Ratcliffe’s concept of existential feeling

What does my Husserlian approach to pain imply for Svenaeus’ analysis of suffering as an alienating mood? After all, his proposal was that pain and suffering are connected by the experience of alienation, and that the bodily alienation one undergoes in pain, is mirrored in the alienating character of the mood of pain-related suffering. As I already said above, I suggest that Svenaeus’ account does capture important aspects of pain and suffering. Although the object-body is not the core of pain experience, pain often implies self-objectification. And I will suggest that pain-related suffering is a mood that implies alienation. However, as in the case of pain itself, alienation is not what is *essential* about pain-related suffering.

To offer an alternative description of suffering as a mood, I will very briefly revisit the concept of mood itself. As Ratcliffe (2008) points out, moods, or in his terms, existential feelings, are a non-intentional form of affect, i.e., they are not directed to a specific object, event or person, but they are a form of general attunement, an openness towards the world, that determines how the world will appear to us. Without mood, the constitution of specific objects or

other subjects would not be possible to begin with. To quote Heidegger's formulation in "Being and Time": „The mood has already disclosed, in every case, Being-in-the-world as a whole, and makes it possible first of all to direct oneself towards something“ (Heidegger, 1962, p. 176/136, as cited in Ratcliffe, 2008).

In other words, I could not be afraid of something, if I was not – at least in some respect – in a fearful mood, i.e., if I was not already attuned to the possibility of objects being threatening. To sum up, moods are *existential* feelings, insofar as they give a certain color to our whole existence and insofar as they are the very condition of possibility for concrete experiences of a specific character.

What Ratcliffe draws special attention to is the fact that together with this existential dimension, moods are also existential *feelings* in the narrower sense of the word. This means, the mood I am in does not only determine my relationship to the world, but it can also be experienced in my body (Ratcliffe, 2012, p. 15f). Importantly, this is no coincidence, but the world-disclosing function of existential feelings rests on their embodiment. Being in a fearful mood, for instance, goes hand in hand with bodily tension, shakiness etc. Ratcliffe discusses a variety of existential feelings – for instance the feeling of being “part of the real world again”, or of being “part of a larger machine” (Ratcliffe, 2005). He also analyses the different kinds of bodily experience that they rely on (Ratcliffe, 2008). In his theory virtually any bodily experience contributes to how we relate to the world, in other words, contributes to our mood. This includes kinesthesia, as well as diffuse bodily dispositions, but also sensations, and, speaking with Husserl, sensings. In other words, moods, understood as existential feelings, not only present the world in a certain mood-congruent way, but can themselves be present in the form of an according bodily feeling.

V. Suffering as precarious presence

Now, the question is of course, how does pain contribute to existential feeling? If pain was – in essence – bodily alienation, Svenaeus' idea of pain-related suffering as an alienating mood would be an accurate description. But what sort of world-relation corresponds to pain as an involuntary sensing?

The non-intentional character of pain

Above, I described – following Husserl – how one can perform a *voluntary* shift of attention towards one's own sensing body. Importantly, in such a shift of attention, the object of my touch, that I was paying attention to before, disappears, I am no longer intentionally directed towards that or any object and I suggest that the same is even more true about pain as an *involuntary* shift of attention towards one's sensing body: When I touch a hotplate, the intentional structure of my experience shortly breaks down, I am no longer directed at any object – e.g., the towel with which I was cleaning the stove – but instead all I feel at this moment is my pain. Pain – if it is sufficiently strong (!) – does not allow for any other (intentional) experience beside it.

I want to stress that of course not every pain experience has this effect. There are pains – and other sensings – that simply come and go and are easily integrated into the rest of our experience. However, some pain experiences are so strong, so all-encompassing, that they really interrupt the flow of experience, distract us from anything else and so-to-speak throw us back onto our lived sensing body.

I suggest that this is also true about serious chronic pain. When I suffer from chronic back pain, the aches, and itches in my back haunt me repeatedly and bring all other experience to a halt – at least for a moment. We are all familiar with the experience of hitting our head somewhere (or other parts of the body) and of only slowly and gradually regaining awareness of our surroundings. I suggest that in serious chronic pain conditions the patient continuously gets pulled out of the engagement with his or her lifeworld and is thrown back on pure pain experience.

Rudolf Bernet (2014) points to an important aspect of this non-intentional character of pain. Since in sensings such as pain, there is no intentional *object*, pain experience cannot be described as *subjective* either. He insists that pain is “non-relational” (ibid. p. 17) and that compared to “normal” experience, pain lacks both the objective and the subjective pole of experience. There is no subject of pain:

“Der Schmerzempfindung fehlt [...] jeder Bezug auf ein ichliches Subjekt. Die Rede davon, dass ich oder ein anderer Schmerzen ‚hat‘, [...] entstammt einer nachträglichen objektivierenden Außenbetrachtung, welche die Schmerzen einem Ich zurechnet, das neben den Schmerzen auch noch andere Zustände hat“ (ibid.).

To put this in terms of presence: In the case of pain, the presenting and the presented are not (yet) distinguishable. Pain constitutes a form of presence that goes beyond or rather undermines dichotomous descriptions in terms of subject and object.

Importantly, the claim is not that every pain experience can be described this way and I believe it would be worth a separate investigation to find out what distinguishes those pain experiences, where the dissolution of subject and object, as Bernet describes it, takes place, from those where it does not. Pain intensity certainly plays a role, but there may be many other factors. However, in this context, it is sufficient that such pain experiences exist and that at least some chronic pain patients continuously/recurrently go through such experiences.

The unstable world-relation of the pain sufferer

To repeat my above question: What does pain contribute to existential feeling? What kind of mood corresponds to the pain experiences I just described? If they involve a dissolution of the subject and its relation to the world, can such pain at all contribute to existential feeling or mood? Or does it rather stand in opposition to the world disclosure that is characteristic for them? In this latter case, does it really make sense to understand suffering as a mood? I suggest the answer to the last three questions should be affirmative. Pain stands in clear opposition to the world disclosing function of (other) existential feelings, but it nevertheless contributes to them and hence it does make sense to describe pain-related suffering as a mood.

I suggest that the repeated threat to the very structure of our experience, the ever-present possibility of the subject’s own disappearance, is key to understanding this mood. Pain-related suffering – the mood of pain – is not primarily characterized by *alienation* from the world, but by an *unstable relation* to it, by the constant threat of losing oneself and one’s world again. *The presence of the pain sufferer’s world is always precarious*. It is not up to the pain sufferer to decide whether she is presented with the world or experiences the pre-intentional presence of her own painful body. One could describe suffering from chronic pain as continuously having to fight one’s way back into “normal” experience.

An objection to this description of suffering could be that it only covers suffering from some kinds of pain, namely pain that really leaves no room for intentional experiences. But I suggest that – although my examples were so far indeed extreme cases – also with more moderate pain experiences, the situation is very similar. Also pain that allows other (intentional) experiences alongside itself, can still dominate the affected person’s lifeworld, and make it fragile and unstable. In this case the pain patient’s experience is still that of a subject in a world, but most of this world becomes unattainable, blocked by an experience that can never be part of it. So again, the presence of the sufferer’s world is precarious and cannot be taken for granted.

VI. Conclusions

VI.a. Pain and suffering

To sum up the results of my analysis of pain and suffering: I followed Svenaeus' insight that suffering is best defined as an embodied mood. Defining suffering as a mood follows the "mainstream" definition in psychology and neuroscience to some extent, insofar as suffering is understood as an affective phenomenon related to pain. At the same time, understanding suffering as a mood is not redundant with existing concepts like depression and anxiety, but conceptualizes it as a new aspect of pain experience that has gained very little attention so far. It is also more inclusive, insofar as also children can certainly be in the mood of pain-related suffering described here: Suffering in the sense of precarious presence, can be experienced by any living being capable of intentional experience and of having a lifeworld.

I want to point out once more that Svenaeus' description of suffering as alienation can be integrated into my analysis. I suggest that my approach rests on a more accurate description of what pain essentially is: An involuntary shift towards the lived body, an involuntary "Empfindnis". But this view on pain and the definition of suffering in terms of precarious presence does not exclude that suffering also includes alienation.

To the contrary, alienation from self and world can be well explained – 'explained' in a phenomenological sense (Fuchs, 2022) – by pain experience understood as an involuntary "Empfindnis". The experience of alienation is implied by the experience of chronic pain that I described as repeated breakdowns of the structure of experience. The pain sufferer feels alienated from self and world, because she lacks control over her experiences and the presence of the painful body is continuously forced upon her. Thus, the world of the chronic pain sufferer can feel both fragile *and* alien, but I suggest that the former aspect of experience is the more fundamental one and more directly related to the experience of pain.

VI.b. Presence

As was said in the introduction, this article does not aim at developing a new concept of presence or at an in-depth analysis of existing concepts. Rather, the term presence was used to develop a more satisfying concept of pain and suffering. By reflecting on Svenaeus' and Sartre's thinking in terms of presence, a shortcoming was detected that hindered a plausible conceptualization of pain. Concretely, this shortcoming consists in the dichotomy between lived and object body, but more generally, the problem lies in the way the very presence of anything at all to consciousness is conceptualized.

Sartre's phenomenology remains fully within the limits of analyzing intentionality. For him, pain is either on the subjective side or on the objective side of an intentional relationship. Think again of his example of pain in the eyes: My pain consists first in my impaired ability to read (subject side), and then through a reflective act, pain experience switches to being an experience of my body as an 'in-itself' (object side). However, as the example of the hotplate showed, there are types of pain where this description is highly implausible. This indicates that a simplistic phenomenology of presence, that only allows for the presence of intentional objects, lacks plausibility as well.

Far from offering a complete phenomenology of presence, it can be concluded that a phenomenological approach to consciousness must account for the experience of a presence that is neither subjective, nor objective. Husserl offers a description of such an experience with his phenomenology of sensations that, as I have tried to show, can be made fruitful for a phenomenology of suffering.

BIBLIOGRAPHY

- Bernet, R. (1982). Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence. *Research in phenomenology*, 12, 85-112.
- Bernet, R. (2014). Das Subjekt des Leidens. In T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali, & B. Wandruszka (Eds.), *Das leidende Subjekt: Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche*. Verlag Karl Alber.
- Cassell, E. J. (1982). The Nature of Suffering and the Goals of Medicine. *New England Journal of Medicine*, 306(11), 639-645. <https://doi.org/10.1056/NEJM198203183061104>
- Cassell, E. J. (2013). *The Nature of Healing: The Modern Practice of Medicine*. OUP USA. <https://books.google.de/books?id=INjeVHLrz9IC>
- De Ridder, D., Adhia, D., & Vanneste, S. (2021). The anatomy of pain and suffering in the brain and its clinical implications. *Neurosci Biobehav Rev*, 130, 125-146. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2021.08.013>
- Fuchs, T. (2022). Understanding as explaining: how motives can become causes. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 16 S.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie, Trans.). Harper & Row.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Nijhoff.
- Kolodny, A., Courtwright, D. T., Hwang, C. S., Kreiner, P., Eadie, J. L., Clark, T. W., & Alexander, G. C. (2015). The Prescription Opioid and Heroin Crisis: A Public Health Approach to an Epidemic of Addiction. *Annual review of public health*, 36, 559-574.
- Noe-Steinmüller, N., Scherbakov, D., Zhuravlyova, A., Wager, T., Goldstein, P., Tesarz, J. (in review) Defining Suffering in Pain. A Systematic Review of Pain-related Suffering using Natural Language Processing.
- Ratcliffe, M. (2005). The Feeling of Being. *J. Conscious. Stud.*, 12.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being : phenomenology, psychiatry and the sense of reality* (1. publ. ed.). Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2012). The Phenomenology of Existential Feeling. In J. Fingerhut & S. Marienberg (Eds.), *Feelings of Being Alive*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110246599.23>
- Sartre, J. P. (2012). *Being and Nothingness*. Philosophical Library/Open Road. <https://books.google.de/books?id=9spZs2amZlQC>
- Svenaesus, F. (2009). The Phenomenology of Falling Ill: An Explication, Critique and Improvement of Sartre's Theory of Embodiment and Alienation. *Human Studies*, 32(1), 53-66. <http://www.jstor.org/stable/40270700>
- Svenaesus, F. (2014). The phenomenology of suffering in medicine and bioethics. *Theoretical medicine and bioethics*, 35, 407-420.
- Tate, T. (2020). What we talk about when we talk about pediatric suffering. *Theoretical medicine and bioethics*, 41(4), 143-163. <https://doi.org/10.1007/s11017-020-09535-8>
- Wade, J. B., Dougherty, L. M., Archer, C. R., & Price, D. D. (1996). Assessing the stages of pain processing: A multivariate analytical approach. *Pain*, 68(1), 157-167. [https://doi.org/10.1016/S0304-3959\(96\)03162-4](https://doi.org/10.1016/S0304-3959(96)03162-4)

Exploring Therapeutic Empathic Presence through the “Now Moment”: an interdisciplinary integration

G. HIROKO TAGUCHI

ABSTRACT: Through an interdisciplinary focus on “now moments” in therapy, I argue that a multidimensional, developmentally-grounded framework for what I call “therapeutic empathic presence” can emerge that shows the crucial role that direct access empathy can play in the therapeutic encounter. I elaborate my framework through integrating perspectives from theories of mind, phenomenology (including neurophenomenology) and psychoanalysis and discuss intercorporeal and inter-affective elements as well as a psychoanalytic mutual recognitive concept. In all, I show that such presence involves an ethically-guided, mature empathy that involves authenticity and cultivated self- and self-other awareness. Key concepts are illustrated in a clinical vignette.

KEYWORDS: Empathy; Presence; Now Moment; Psychotherapy; Phenomenology; Neurophenomenology; Psychoanalysis; Intercorporeality; Inter-affectivity; Recognition

I. Prologue

In this paper, I explore therapeutic empathic presence as it occurs during heightened affective “now moments” in the clinical encounter. Through integrating philosophical and psychoanalytic views on developmental forms of empathy, I argue that a differentiated framework for therapeutic empathic presence can emerge that more fully elucidates empathy’s multidimensional processes that includes a foundational direct access empathy and later evolving indirect access empathy. In all, I show that such presence can be understood as an ethically-guided, mature “generative empathy” that involves authenticity and cultivated self- and self-other awareness which, when successfully taken up, can productively navigate challenges to the therapeutic alliance and facilitate therapeutic progress.

First, as introduction, I briefly outline the main debates on the concept of empathy in philosophy and psychoanalysis and demarcate the notion of empathy I focus on in therapeutic empathic presence [“TEP”] (I). I then construct a framework for TEP by discussing the phenomena of “now moments” and its relation in therapy and the operation of direct access empathy (II). Next, I elaborate on the latter through a discussion of neurophenomenological, phenomenological and psychoanalytic concepts (III). I then outline psychoanalytical conceptions of cognitively-mediated, indirect access empathy (IV). I complete my framework by sketching a mature form of empathy (V). I then illustrate key conceptions I have discussed through a clinical vignette (VI). I conclude by suggesting that an interdisciplinary approach can contribute to the elucidation of the many dimensions of therapeutic empathy, including a crucial foundational direct access empathy. I also suggest further research (VII).

II. Introduction

The concept of empathy is a contested term with currently a plethora of conceptualizations in philosophy and psychoanalysis. In the former, current controversies revolve around three main positions. First, holding dominant sway with its Cartesian orientation are cognitively-mediated, indirect access views of empathy such as “theory theory” (Baron-Cohen 1995) and, particularly “simulation theory” (Goldman 1989, 2006) and its variation “embodied simulation theory” (Gallese, Eagle, and Migone 2007). However, there are those who, through “interaction theory” (see e.g., Fuchs 2017; Fuchs and De Jaegher 2009; Gallagher 2004), argue for an acknowledgement of the significance of a direct access view of empathy that builds on ideas from the phenomenological tradition, including those of Merleau-Ponty, Scheler, Stein.

In psychoanalysis, the concept of empathy and its role in the therapeutic encounter is a matter of long-standing controversy (Aragno 2008). Sigmund Freud’s view of empathy, which was influenced by Theodor Lipps’ view of it¹, arguably continues to dominant the field in terms of an indirect access view that is broadly similar to simulation theory. However, Freud’s perspective has faced challenges including, most notably, by Heinz Kohut, whose innovation of self psychology included a notion of empathy as a “mode of observation” that includes indirect and direct access elements (1959).² Others have extended Kohut’s view including, relevant to present purposes, Evelyn Schwaber. In her eclectic self psychological approach, she notes that: “Empathy [...] is that mode of attunement which attempts to maximize a singular focus on the patient’s subjective reality, seeking all possible cues to ascertain it” (1981, 379). Schwaber’s elaboration includes an intriguing recognitive notion that originated in Japanese psychoanalysis, which I discuss below. In terms of the field itself, direct access views have become seriously considered since the late 1990s (Stern et al. 1998).

In the midst of the many concepts of empathy then, I focus on the notion of it that was delineated by the early phenomenologists, such as Husserl, Stein and Scheler (Zahavi 2014). For them,

[...] empathy is quite generally the term of choice for the experience of foreign consciousness. It is a distinctive form of other-directed intentionality, distinct from both self-awareness and ordinary object-intentionality, which allows foreign experiences to disclose themselves as foreign rather than as [one’s] own (Ibid., 138).

From this concept, I endeavour to construct my multidimensional framework in agreement with Zahavi’s general recommendation.³ As he notes: “We need multiple complementary accounts in order to cover the variety of abilities, skills and strategies that we draw on and employ in order to understand and make sense of others” (Ibid., 141).

And making sense of others, particularly in the therapeutic encounter, can be challenging. Therapists commonly acknowledge that discursive descriptions of their experience with a pa-

1 Lipps’ view was opposed by the early phenomenologists such as Husserl, Stein and Scheler (Zahavi 2014).

2 Kohut’s account of empathy was first delineated in terms of “vicarious introspection” and “empathy” (1959). The former is often construed in terms of a simulation theory view, i.e., “putting oneself in the other’s shoes,” whilst the latter appears to include a direct access empathy. For example, Kohut notes that “it is only through [vicarious] introspection and empathy that we understand the shades of meaning of astonishment and disapproval that are contained in the raising of the eyebrow” (1959, 461). Kohut also finds that empathy occurs only when there is a psychological basis or intentionality in the “purposeful actions” of the other (1959, 462).

3 For an account of empathy that delineates it from first-, second-, and third-person perspectives, see Fuchs (2017).

tient fail at times as they struggle to put into words what it's like to be in the room with the patient. In philosophy of mind, the perception of non-conceptual aspects of empathic experiencing has been called "the subject character of experience" by Nagel (1974), that is, the enigmatic quality of the something it is like for the subject to undergo an experience in consciousness. On Nagel's view, the subject's object intentionality is considered from a traditional one-person phenomenological approach. Here I consider the therapist's intentional interaction with the patient from both a one- and two-person perspective that includes a dynamical systems perspective.

III. Empathy as Direct Access through Now Moments and Moments of Meeting

In the late 1990s, the Boston Change Process Study Group ["BCPSG"], a group of infant researchers, psychoanalysts and others who studied enactive therapeutic change processes, a neglected topic in psychoanalysis at the time. In a seminal paper, BCPSG describe the therapeutic process as generally a habituated one, composed of "present moments" that move the process along (Stern et al. 1998, 909). However, at times, they find the familiar can change to a mutually-experienced, affectively-charged "now moment" that compellingly emerges. They understand that it can perhaps feel like an impasse or an opportunity with a sense of expectancy or anxiety. They emphasise that for the therapist,

Now moments [...] demand an *intensified attention* and some kind of choice of whether or not to remain in the established habitual framework [...]. They force the therapist into *some kind of 'action'*, be it an interpretation or a response *that is novel relative to the habitual framework*, or a silence (Ibid., 911, emphasis added).

In terms of the TEP, I suggest the intensified attention and what I understand to be a self-awareness that is required in having to make a choice in such a pressing moment are key factors in whether the therapist will be able to successfully take up and navigate such a distinctive moment. BCPSG note that "When a now moment is *seized*, that is, responded to with *an authentic, specific, personal response from each partner*, it becomes a 'moment of meeting'" (Ibid., 909, emphasis added). Further below, I discuss the BCPSG's problematic understanding of "authentic" and "personal response" in the clinical vignette. For now, it is important to emphasise that the successful disruption and repair interaction cycles are key components of the "shared implicit relationship" in which an altered "implicit relational knowing" can be created that frees the patient from dysfunctional habituated ways of relating (Ibid., 905). Thus, when things go well, a complex process of "fitting together"⁴ occurs encompassing the implicit (procedural) processes as well as the explicit (declarative) processes between patient and therapist that are continually adjusted for (Bruschweiler-Stern et al. 2002). It should be noted that less affectively-heightened moments of meeting in disruption and repair cycles can also have positive change-making effects (Ibid.). In all, BCPSG find there is "something more"⁵ (Stern et al. 1998,

⁴ I understand this as involving a metaphorical "container and contained" regulatory process in which the therapist "contains" the patient intolerable thoughts and feeling through her "reverie" – i.e., a receptivity to the verbal and non-verbal communications of the "contained" patient – so that meaning-making can occur within the intersubjective interaction (Bion, 1962).

⁵ As Monti has noted: "This 'something more' [...] includes a series of different functions: empathy, containment, support of the therapeutic bond, working alliance, as well as the hopeful expectation to attribute meaning to one's psychic life vicissitudes" (2005, 1024).

903) occurring beyond traditional sole use of interpretation that can be fateful for the therapeutic process and the patient’s improvement.⁶

In developmental psychology of pre-verbal infants in intersubjective interaction, the concept of implicit relational knowing is an “essential” one (Ibid., 905). Such knowing is grounded in a fundamental, direct access empathy achieved through “comprehending the affective expressions of the other” that is present at the outset of the post-natal infant-caretaker phase and is on-going through life (Ibid., 916). The capacity for cognitively-mediated, indirect access empathy evolves later.⁷ Whilst BCPSG do not delineate the two complexly, interwoven domains that operate in implicit relational knowing, they do provide an encompassing formulation. They note that:

Clinically, the most interesting aspect of the intersubjective environment between patient and analyst is the *mutual knowing of what is in the other’s mind*, as it concerns the current nature and state of their relationship. It may include states of activation, affect, feeling, arousal, desire, belief, motive or content of thought, in any combination. These states can be transient or enduring, as mutual context. A prevailing intersubjective environment is shared (Ibid., 906, emphasis added)

The BCPSG also find that the mutual knowing may remain implicit and out of awareness, yet “[...] can also form a basis for much of what may later become symbolically represented” (Ibid., 905-6). I elaborate on this below.

IV. Neurophenomenological Dynamical Systems Elaboration

In a departure from traditional cognitivism, “the extended body” perspective by Froese and Fuchs (2012) provides a compatible neurophenomenological, dynamical systems account of the social cognition and direct access empathic processes discussed above. Indeed, one of the achieved aims of this enactive account was to provide a confirmation of findings of an infant research study involving mutually created, contingent intersubjective interactions (Ibid., 215).

In a nutshell, through computer modeling, the extended body model describes intersubjective dynamics from both the perspective of the individual and the shared paired interaction through time from living through lived experience (Ibid., 216-7). It shows how the pairing acts as a single, integrated system with uniquely shared elements that cannot be reduced to or attributed to a single participant, which are each a system in themselves. Through this view, it becomes possible to sort out subjective elements, whilst not losing a grasp of the global intertwined dynamics, which are my dual concerns here.

I now highlight what the model describes as an intersubjectively-shared “transient region” in which there is a “mutual entanglement” of shared participation (Ibid., 227). Though I can only outline the model here with some elaborations, I suggest key elements can be applied to the TEP and will illustrate some in the clinical vignette.

In the extended body view, participants have “[...] become parts of a dynamic sensori-motor and *inter-affective* system that connects both bodies by reciprocal movements and reactions [...] in *inter-bodily resonance*” (Ibid., 213, emphasis original).⁸ In this shared region, this dynamic can be self-maintaining through “each other’s mutually responsive presence” (Ibid., 223) as each agent’s intra-bodily dynamics, i.e., their “internal milieu” can be transformed through

6 For a different, though resonating perspective, see Giorgi (2011) who formulates a singular, change-making “pivotal moment” within the context of a retrospective consideration of an entire therapy from a one-person, psychological perspective.

7 The capacity for indirect access empathy generally begins around age 4 (Gallagher 2004, 199).

8 Relatedly, Fuchs (2017) finds these to be constitutive processes in the social cognition that underlies direct access “primary empathy.”

the inter-bodily dynamic occurring in the interactive process (Ibid., 231). Such dynamics have an historical and epistemic dimension, i.e., an “inter-bodily or intercorporeal memory” or, referencing BCPSG, an “implicit relational knowledge” (Ibid., 213) that forms through the shared implicit relationship. I suggest that a therapeutically-significant aspect of the latter can be further elucidated through the psychoanalytic conception of “*amae*.”

Takeo Doi first psychoanalytically discussed the notion of *amae*, a Japanese word with no literal English translation (1973). He described it as “what an infant feels when it seeks its mother” (Schwaber 1995; Doi 1993) or “a basic and ongoing sense of emotional connectedness” (Schwaber 2010; Doi 1973). Schwaber, referring to infant researcher Louis Sander’s work, further elaborates *amae* as the “recognition” that occurs in a “moment of meeting” involving “knowing” and “being known” between infant-caretaker and similarly between patient-therapist that is a fundamental constituent of the infant’s/patient’s development (1995, 279). *Amae* occurs not only in the implicit pre-verbal domain of experiencing but the explicit meaning-making one as well. In the therapeutic encounter the experience of connectedness can be profound for the patient. As Schwaber notes, citing Doi (1993), *amae* can involve “the patient[s] understanding that the analyst has come to understand him in the depth of his mind” (2010, 171). Schwaber also finds that the capacity for insight within the patient can be nascently generated through such empathic attunement. She notes that “When the patient feels recognized, she or he may experience a sense of familiarity, filling in gaps, memories emerging largely spontaneously” (Ibid., 172).⁹ Within an extended body view, I suggest *amae* can be understood as an inter-affective sense of connection through mutual recognition involving an intra-bodily feeling of, on the one hand, being known (patient) and, on the other, knowing (therapist’s empathic presence) that can strongly reverberate within the inter-bodily dynamic. In these ways then, I include *amae* as an important concept for the TEP framework.

In exploring dimensions of implicit relational knowing, a question now arises: how might the formation of implicit relational knowing be further elaborated phenomenologically? I suggest that Thiemo Breyer’s formulation of the phenomenological concept of “phantasmic self-affection” when integrated into the extended body model can help. First, Breyer finds that “phantasmic self-affection” provides the mind with “typifying affections” that automatically complement or complete the person’s “perceptual mode” regarding new objects through a “sedimented connection” with previous “perceptual content” that is “of the same kind” (2020, 804-806).¹⁰ I suggest that this accrual process can be understood on the intra-bodily dimension as reinforcing “typical” elements of previously sedimented, perceptual content and generating a generally habituated mode of perception for each individual within the intersubjective interaction, which through time helps consolidate a shared inter-bodily memory/implicit relational knowing with one another. The origins of this developmental process, as BCPSG note, go back to pre-verbal development in infancy and the creation of implicit relational knowing through interaction with primary caregivers, any one of which may be dysfunctional. Whilst more cannot be elaborated here, as previous discussed, in therapy the successful navigation of moments of meeting can result in alterations in dysfunctional implicit relational knowing.

I now turn to a psychoanalytic account of shared consciousness to elucidate a process that connects the implicit nonconscious domain with that of the explicit meaning-making domain in the TEP. In their “dyadic expansion of consciousness model,” Harrison and Tronick (2007, 853) describe dynamic flows between the realms of dynamic unconscious (or what is repressed

9 Noting the significance of empathy, American psychologist Carl Rogers found that “a high degree of empathy in a relationship is possibly the most potent and certainly one of the most potent factors in bringing about change and learning” (1975, 3). His notion of empathy (1975) resonates with a simulationist view.

10 Breyer elaborates on indirect access empathy through a “perspective-taking” and “phantasy-consciousness” approach that also integrates direct access empathy (2019).

and representable) and the implicit nonconscious in what could be construed as the zone of mutual incorporation or mutual entanglement. They note that through implicit and explicit processes, “meaning brings the past into the present, makes sense of the individual’s place in the world, and guides future actions and sense-making [...]” (Ibid., 857). I consider the implicit nonconscious processes next and will discuss the explicit meaning-making processes further below.

Regarding the implicit, nonconscious dimension, I suggest it can be elaborated in terms of what Fuchs has described as the lived body’s “implicit memory cores” that can become activated under certain conditions and become an “explication” of a present moment (2012, 19). Such explication or retrieval of memory can be a “complex of bodily sensations and implicit, only intuited recollections and meanings” (Ibid., 20). Whilst Fuchs notes that such memory cores can be helpful in somatically-oriented therapeutic work with a patient (2012, 20), I suggest that this associative, implicit process can also contribute to the therapist’s empathic self-aware understanding and connection to the patient’s experience in the TEP. I elaborate on this below in the clinical vignette.

V. Cognitively-Mediated, Indirect Access Empathy

I now briefly contextualize two psychoanalytic views of cognitively-mediated, indirect access empathy within philosophical theory of mind categories. First, in the category of theory theory, I would include the therapeutic concept of “mentalization” (Fonagy et al. 2002), which involves facilitating the patient’s ability to *consciously* theorize and understand one’s own and another’s mental states that underlie behaviour. For example, patients with certain deficits in early development that remain through adulthood may lack intersubjective and social cognitive skills and thus misinterpret others’ responses. In such cases, mentalizing interventions can facilitate understanding of others’ responses to them that would otherwise be misinterpreted.

Second, in the category of simulation theory and embodied simulation theory, the latter which claims the “as if” process of simulating or imagining another person’s perspective is unconscious rather than conscious, I suggest a novel view of Freud’s account of empathic process can further explicate the operation of TEP. Specifically, Freud finds that empathy [*Einfühlung*] “plays the largest part in our understanding of what is inherently foreign to our ego in other people” (1921, 108). Freud’s Lippsian-influenced notion of empathy rests on a “feeling into” with one’s own experience, projecting onto another person (1913, 189; Aragno, 2008, 718) and employing inference. Regarding the latter, Freud finds that “Consciousness makes each of us aware only of his own states of mind; that other people, too, possess a consciousness is an inference which we draw by analogy from their observable utterances and actions, in order to make this behaviour of theirs intelligible to us” (1915, 169). In my account of TEP then, I would reject Freud’s Cartesian, monologist view that neglects an intersubjectively-constituted, direct access understanding of empathy. However, I would then integrate Freud’s notion of “normal projection” which is not usually included in Freud’s view of empathy. In such projection, Freud finds that the one who projects can exercise self-awareness and consciously self-attribute their projection as they maintain a sense of separateness from the other person (Freud 1892, 209).¹¹ I also include a “working through” of impediments or “resistance” to the therapy through self-awareness and self-analytic reflection. It is this differentiating capacity employed in indirect access empathy that could be fruitfully employed in the TEP.

11 This key (and variable) capacity within the TEP would, for example, allow the therapist’s own sedimented connections (from their own repertoire of implicit relational knowings with significant others) that emerge within the shared implicit relationship with the patient and that might threaten to derail empathic understanding to become distantiated and made available for cognitive appraisal.

VI. A Mature Form of Empathy: Generative Empathy

I now discuss an overall guiding, integrative mature form of empathy that Roy Schafer calls “generative empathy,” then add an additional element to it. I suggest Schafer’s account shares several compatibilities with the neurophenomenological, interaction view discussed earlier whilst also providing an ethical elaboration of it in the context of the therapeutic encounter. First, Schafer finds that:

Empathy requires the free availability of memories supplemented by the sensing or judging of similarities that make past personal experience relevant to the current situation (1959, 348).

Put another way, it could be understood as requiring a capacity for activation and explication of implicit memory cores within the therapist. Second, Schafer finds that:

[Empathy] requires perceptual attention, or vigilance, to elusive cues, difficult to conceptualize, in motility, verbalization, affective expression and *tempo* (Ibid., emphasis added.).

In other words, it requires close attentiveness to the effects of subpersonal sensori-motor and inter-affective elements of the unique inter-bodily resonance created in the pairing, which can also take on musical features (Froese and Fuchs 2012; Trevathen 2005).

And lastly, in describing the developmental arc of his conception of empathy, Schafer elaborates that:

According to this approach we would seek to define qualitative changes undergone by empathy in the progression from infancy through childhood, adolescence, and adulthood. These qualitative changes should reflect the new problems of inner organization and object relationships posed by each advance in development [...]. In this light, Fenichel’s surmise about the role of expressive movements in empathy would refer to a genetically early though continuously operative component of empathy (Ibid., 345, emphasis added).

In other words, the foundational, direct access empathic processes occurring in the inter-bodily resonance of mutual entanglement and its responsive expressivity operate continuously along with later cognitively-mediated, indirect access empathic processes in an operation that involves inner subjective and outer interactive developmental dimensions.

Additionally, in Schafer’s account of a mature form of empathy, he is inspired by Erik Erikson’s conception of “generativity.” Schafer notes that:

Generativity is the seventh of Erikson’s ‘eight stages of man’ [...]. It represents a new psychosocial primacy in which the earlier developmental attainments are fully represented but also transcended: ‘[...]’ (1959, 344, citing Erikson 1950, 231).

For Schafer, this highest stage of empathy is grounded in an ethical intentionality that has an intergenerational social aim. For him, “Generativity is primarily the interest in establishing and guiding the next generation or whatever in a given case may become the absorbing object of a parental kind of responsibility” (Ibid.). I understand this as including a socio-historical awareness that informs the therapeutic encounter. Whilst Schafer at one point finds this aim to be an “inner experience” (Ibid., 346), he also conceptualizes in terms of both an inner experiencing self and an observing self. He, first, notes that the process requires “[...] a necessity for a balance of affective and cognitive contributions to empathic comprehension” (Ibid., 350), then finds that it “[...] requires oscillation between the *observing and experiencing parts of the [body or*

embodied] ego [...]” (Ibid., emphasis added). Here his description resonates with the conception of the intra-bodily dimension of an inter-bodily system.¹²

In these ways then, Schafer’s account of generative empathy describes key capacities needed to engage in the major challenge encountered in therapeutic empathic presence. That is, the capacity to remain empathically open to spontaneous, affectively-eruptive (but potentially transformative) now moments that can involve multi-dimensional internal and interactive processes and forms of self- and self-other awareness and understanding, whilst also crucially ethically holding fast to the therapeutic frame.

Lastly, I would add a second ethical aim to the employment of a mature, generative empathy, namely, a concept of “authenticity.” The latter differs from the BCPSG’s, which I earlier claimed was problematic. As previously noted, the BCPSG describes an authenticity that involves an “authentic” and “personal response” that is spontaneous. Yet, we might ask: authentic and personal in relation to what exactly? It would seem the therapeutic relationship, but their formulations also hint at the “real” relationship outside of therapy, which implies the possibility of boundary crossings or violations, which they find understandably problematic (Boston Change Process Study Group, 2008).

K.A. Frank, who has noted the imprecision of BCPSG’s notion, proposes another more clearly defined one, namely an authenticity that “striv[es] to avoid deception, including self-deception, in order to foster responsive and responsible participation as an individual” (2005, 39). It also involves an affectively-engaged, attuned person-to-person relating. In such relating, he finds “...being authentic with a patient involves an active effort to remain sensitive to one’s own emotional experience, associations, actions, and their meanings, as well as the patient’s” (Ibid., 39). When associations cause one’s mind to wander, he finds it is important to understand why and to take responsibility for it (Ibid.). I would add such associative wanderings – what Thomas Ogden (1997), elaborating a Bionian concept, calls “reverie” – can help understanding of the patient.

Next, I elaborate and illustrate several, previously discussed key concepts as I give a brief sketch of the interplay of elements occurring within a TEP aiming for a mature, generative empathy.

VII. Clinical Vignette

For confidentiality reasons, I provide only the minimal relevant information about the patient needed to illustrate key concepts. I want to add that my psychotherapeutic approach is humanistic and whilst I integrate psychoanalytic understandings, I am not a psychoanalyst.

In this vignette I elaborate on several key concepts that were previously discussed regarding now moments and the activation of the lived body’s implicit memory. I attempt to show how these elements can contribute to the therapist’s self-aware understanding and the empathic connection to the patient.

The patient, whom I will call A, suffered from a depression that manifested in angry episodes with others that left her socially isolated, including from her family, amongst other issues. At the beginning of the treatment, I was struck at how I had a bodily experience of being very closely watched and scrutinized by A, something that went beyond my usual experience with patients. Initially, I also felt that I could not divert my gaze from her lest she possibly misinterpret it as a slight, i.e., an inattentiveness due to a lack of caring on my part. I would say now that in this initial phase this experience was part of the unique *inter-bodily resonance* in the room.

12 For a different view of intersubjectivity, see Matthias Schloßberger’s Schelerian-based account of levels of “human togetherness” encompassing collective affective intentionality from a social philosophical anthropological perspective (2020).

I remember in the early days maintaining good eye contact as usual and becoming somewhat accustomed to the scrutiny, which subsided rather significantly as a therapeutic alliance was formed between us.

However, in one session that alliance was challenged. It happened as A was talking about caring for her partner, with whom she had recently reunited. He had recently undergone a serious surgical procedure involving meticulous aftercare. As my gaze and attention was focused on her telling me about his surgery and about how she carefully cleaned the area around the procedure, I was moved by (*inter-bodily resonated* with) her presence that included affectively-saturated facial expressions, prosodic tones, hand gestures, etc., until my gaze became momentarily diverted downward toward the floor as a significant and salient memory arose unbidden in my *reverie*. Such a diversion of my gaze, even if momentary, was unprecedented with A and looking back at her I saw that she appeared discernably angry at, what I believed, was being mistakenly taken as inattentiveness on my part. I felt a palpable tension suddenly arise between us as a *now moment* emerged. Understanding the implications of this event, I then made a deeply-felt comment on what she had been talking about as I had been listening to her even as my gaze had been, momentarily, diverted by an evocative memory. I said to her that she was worried about keeping the area clean since there could be serious problems with infection if it wasn't. The patient responded with a look of happy surprise, realizing, apparently, that *I had been listening* and what that meant to her. A relaxed smile came over her and she enthusiastically resumed telling me about caring for her partner. Through the *inter-bodily resonance*, I felt the tension between us ease apparently indicating a *moment of meeting* had occurred through a *cycle of disruption and repair*.

Delving into the phenomenology of the evocative memory that arose for me in that moment of reverie, I suggest it can be understood as occurring through an *inter-affective* and *inter-bodily resonance* in the *mutual entanglement* in the *extended body dimension of intersubjectivity* between the patient and myself. My embodied experiencing in the living immersive surround of being present with the patient as she related her deep concern for her partner gave rise to an activation within me of an *implicit memory core* that was an *explication*. The explication, which arose associatively through my reverie, was a *partial re-experiencing of a prior deeply-etched memory* of my mother's very serious illness years ago when she needed to have the same procedure and the deep concern I had over the level of care that was needed with it and, more generally, with her condition. As discussed in previous sections, I understand implicit direct access empathic processes were occurring.

Additionally, there were cognitively-mediated, indirect access empathic processes that took place as well. In the dynamic moment of my memory, I was pulled instantaneously into a heightened attention to my own history as I then quickly oscillated back to an intersubjective relating and attentive listening in the TEP, which allowed me to provide my comment. Then, as I listened further to the patient with the added information of my now recalled resonating history, similarities and differences were discerned through indirect access empathic processes. It was through the dual direct and indirect access empathic processes that a deepening affective and cognitively-enriched understanding of the patient and myself with the patient in the therapy occurred through the episode and developed beyond it as the patient's treatment progressed. Regarding the latter, as Schafer, citing Hans Loewald notes "[...] a mature object-relation is maintained with a given patient [...] [when the therapist is able to relate] to the patient in tune with the shifting levels of development manifested by the patient at different times [...]" (1959, 355).

In all, now moments and moments of meeting can involve "mid-course correcting" (Stern et al. 1998, 907) through disruption and repair cycles that can be challenging for the TEP. Yet, as I have sought to show, an empathically-mature aiming TEP can assist with navigation of them so as to facilitate therapeutic progress.

VIII. Conclusion

I argued that a multidimensional, developmentally-differentiated framework for TEP can be constructed through integrating perspectives from psychoanalysis, phenomenology (including neurophenomenology) and theories of mind. I sought to show that TEP aims for an ethically-guided, mature form of empathy that includes a cultivated self- and self-other awareness in an endeavor to experience and understand the mind of the patient and advance therapeutic aims. I argued that such therapeutically-efficacious empathic process, supported by empirical infant research and clinical psychoanalytic findings, is crucially grounded in direct access empathy prior to later developmental forms of indirect access empathy, contrary to indirect access only views of empathy. However, I was only able to begin to integratively discuss the operation of implicit relational knowing in its functional and dysfunctional dimensions. Further interdisciplinary elaboration would be needed to provide a more complete picture.

IX. Acknowledgements

I would like to thank Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs and Daniel Vespermann for their very helpful comments/questions made during the general discussion of this paper during the Manifold Senses of Presence Workshop. Many thanks to an anonymous reviewer for their careful reading and many constructive comments and suggestions.

BIBLIOGRAPHY

- Aragno, A. 2008. The Language of Empathy: An Analysis of its Constitution, Development, and Role in Psychoanalytic Listening. *J. Amer. Psychoanal. Assn.* 56 (3): 713-740.
- Baron-Cohen, S. 1995. *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bion, W.R. 1962. *Learning from Experience*. London: Tavistock.
- Boston Change Process Study Group. 2008. Forms of Relational Meaning: Reply to Commentaries. *Psychoanal. Dial.* 18 (2): 197-202.
- Breyer, T. 2020. Self-Affection and Perspective-Taking: The Role of Phantasmic and Imaginary Consciousness for Empathy. *Topoi* 39: 803-809.
- Bruschweiler-Stern, N., Harrison, A.M., Lyons-Ruth, K., Morgan, A.C., Nahum, J.P., Sander, L.W., Stern, D.N. and Tronick, E.Z. 2002. Explicating the Implicit: The Local Level and the Micro-process of Change in the Analytic Situation. *Int. J. of Psycho-Anal.* 83: 1051-1062.
- Doi, T. 1973. *The Anatomy of Dependence*. Tokyo: Kodansha International.
- . 1993. *Amae* and Transference-Love. In *On Freud's "Observations on Transference-Love,"* edited by E. Person, A. Hagelin, P. Fonagy, 165-171. New Haven, CT: Yale University Press.
- Erikson, E. H. 1950. *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton & Co., Inc.
- Fagiano, M. (2019). Relational Empathy. *International Journal of Philosophical Studies* 27 (2): 162-179.
- Fonagy, et al. 2002. *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*. NY, New York: Other Press LLC.
- Frank, K.A. 2005. Toward Conceptualizing the Personal Relationship in Therapeutic Action: Beyond the “Real” Relationship. *Psychoanal. Persp.* 3 (1): 15-56.
- Freud, S. 1892. Draft H Paranoia from Extracts from The Fliess Papers. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 1: 206-212.
- . 1913. The claims of psycho-analysis to scientific interest. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 13: 165-190.
- . 1915. The Unconscious. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 14: 159-215.
- . 1921. Group Psychology and the Analysis of the Ego. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 18: 65-144.

- Froese, T., and Fuchs, T. 2012. The extended body: a case study in the neurophenomenology of social interaction. *Phenom. Cogn. Sci.* 11: 205–235.
- Fuchs, T. 2012. The Phenomenology of Body Memory. In *Body Memory, Metaphor and Movement*, edited by S.C. Koch, T. Fuchs, M. Summa and C. Müller, 9-22. Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- . 2017. Levels of Empathy – Primary, Extended, and Reiterated Empathy. In *Empathy*, edited by V. Lux and S. Weigel, 27-47. London: Palgrave Macmillan.
- Fuchs, T., and De Jaegher, H. 2009. Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (4): 465–486.
- Gallagher, S. 2004. Understanding Interpersonal Problems in Autism: Interaction Theory as An Alternative to Theory of Mind. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 11 (3): 199-217.
- Gallese, V., Eagle, M.N., and Migone, P. 2007. Intentional Attunement: Mirror Neurons and the Neural Underpinnings of Interpersonal Relations. *J. Amer. Psychoanal. Assn.* 55 (1): 131-176.
- Giorgi, B. 2011. A Phenomenological Analysis of the Experience of Pivotal Moments in Therapy as Defined by Clients. *Journal of Phenomenological Psychology* 42 (1), 61–106.
- Goldman, A.I. 1989. Interpretation psychologized. *Mind and Language* 4 (3): 161–85.
- Harrison, A., and Tronick, E. 2007. Contributions to Understanding Therapeutic Change: Now We have a Playground. *J. Amer. Psychoanal. Assn.* 55 (3): 853-874.
- Kohut, H. 1959. Introspection, Empathy, and Psychoanalysis –An Examination of the Relationship Between Mode of Observation and Theory. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 7:459-483.
- Monti, M. R. 2005. New Interpretative Styles: Progress of Contamination? Psychoanalysis and Phenomenological Psychopathology. *Int. J. of Psycho-Anal.* 86: 1011-1032.
- Nagel, T. 1974. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review* 83 (4): 435-450.
- Ogden, T. 1997. Reverie and Metaphor: Some Thoughts On How I Work As A Psychoanalyst. *Int. J. of Psycho-Anal.* 78: 719-732.
- Rogers, C.R. 1975. Empathic: An Unappreciated Way of Being. *The Counseling Psychologist* 5 (2): 2-10.
- Schafer, R. 1959. Generative Empathy in the Treatment Situation. *Psychoanal. Q.* 28 (3): 342-373.
- Schloßberger, M. 2016. The Varieties of Togetherness: Scheler on Collective Affective Intentionality. In *The Phenomenal Approach to Reality: History, Concepts, Problems*, edited by A. Salice and H.B. Schmid, 173-195. Switzerland: Springer.
- Schwaber, E. A. 1981. Empathy: A Mode of Analytic Listening. *Psychoanalytic Inquiry* 1 (3): 357-392.
- . 1995. The Psychoanalyst's Mind: From Listening To Interpretation – A Clinical Report. *International Journal of Psychoanalysis* 76: 271-281.
- . 2010. Reflections on Heinz Kohut's Last Presentation, "On Empathy," 1981: Its Impact On My Own Pathway. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology* 5: 160-176.
- Stern, D.N., Sander, L.W., Nahum, J.P., Harrison, A.M., Lyons-Ruth, K., Morgan, A.C., Bruschweiler-Stern, N., and Tronick, E.Z. 1998. Non-Interpretive Mechanisms in Psychoanalytic Therapy. The 'Something More' than Interpretation. *Int. J. Psycho-Anal.* 79: 903-921.
- Trevarthen, C. 2005. First things first: infants make good use of the sympathetic rhythm of imitation, without reason or language. *Journal of Child Psychotherapy* 31 (1): 91–113.
- Zahavi, D. 2014. Empathy and Other-Directed Intentionality. *Topoi* 33: 129–142.

Präsenz und Existenz

Existenzphilosophische Deutung eines literarischen Topos

BRUNO MARX

ABSTRACT: Es gibt eine zeitliche Form von Präsenzerfahrungen, intensive Augenblickserfahrungen, die im Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit entstehen. Wenn wir die Endlichkeit unserer Existenz erfahren, verdichten sich unsere Wahrnehmungen zu Präsenzerlebnissen. Dieser Zusammenhang soll eingangs in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers begrifflich skizziert und anhand der literaturwissenschaftlichen Analyse zweier fiktionaler Texte erläutert werden. Für die begriffliche Schärfung der Analyseergebnisse wird der jaspersche Begriff der Grenzsituation des Todes bemüht. Präsenz stellt sich als ein Umschlag drohender Todesnähe, wie sie in einer Grenzsituation herrscht, in das unmittelbare Erlebnis der Wirklichkeit dar. Sie zeigt sich als ein Phänomen, das im Kontrast und auf der Grenze von Leben und Tod aufscheint.

KEYWORDS: Augenblick, Kontrastphänomen, Grenzsituation, Endlichkeit, Existenz, Tod

I. Einführung

Viele Menschen, die dem eigenen Tod nahegekommen sind, berichten von dem Gefühl einer Verjüngung, das sich unmittelbar in ihnen ausbreitete, nachdem die Todesgefahr gebannt war. Wie neugeboren fühlen sich die Betroffenen und erleben die Welt als eine große Gabe. Was hat es mit diesem widersprüchlichen Zusammenhang von Todesnähe und intensivem Erleben auf sich? Sind wir masochistisch veranlagt und müssen uns in Lebensgefahr bringen, um die Welt zu spüren? Anhand zweier literarischer Texte, der „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei“ (1797 bzw. 1818) von Jean Paul und dem „Abendlied“ (1879) von Gottfried Keller, in denen die Erfahrung von Todesnähe und Präsenz verwandt vor Augen geführt wird, soll dieser Zusammenhang untersucht werden. Beide Texte veranschaulichen, wie ein Bewusstwerden der eigenen Sterblichkeit in der Erfahrung der Todesnähe dialektisch umschlägt in eine Epiphanie des Augenblicks, ein Präsenzerlebnis. Ihre Analyse soll die existentiellen Bedingungen für das Zustandekommen jenes Gefühls einer Verjüngung offenlegen.

Dass Präsenz als Untersuchungsobjekt im Reservoir eines eurozentrischen Literaturkanons gesetzt ist und gerade in seiner Besonderheit mit nahezu epiphaner Qualität, nicht in der Alltäglichkeit von Handlungen, Wahrnehmungen, in der sie zweifellos auch vorliegt, betrachtet wird, soll die konstitutive Ambivalenz und Weite des Begriffes vorweg auf ein begrenztes Untersuchungsfeld zuschneiden. Der Ausgangspunkt in beiden Texten ist ein erfahrendes Subjekt (Ich-Erzähler und lyrisches Ich), wodurch Präsenz in einer subjektzentrierten Perspektive belichtet wird. Präsenz von etwas (Gegenständen, Gedanken, der Umwelt) ist notwendig eine wahrgenommene (*esse est percipi*), aber es wird zu zeigen sein, auf welchen existentiellen Bedingungen sinnliche Wahrnehmung, die allein nicht Quelle von Präsenz sein kann, ruhen muss, um sich in ein Erlebnis von Präsenz zu verwandeln. Jeder Eindruck, den wir haben, ist uns auch präsent und demnach haben wir ständig Präsenzerlebnisse. Doch außergewöhnliche Präsenzerlebnisse, nach denen hier gefragt wird, qualifizieren die Wirklichkeit *als Ganze*, als wäre sie zum ersten Mal wahrnehmbar. Es wird zu zeigen sein, dass sie in einem Endlichkeitsbewusstsein vermittelt sind und von einem Reflexionswissen zeugen, weil sie Resultat einer

Selbsterkenntnis seitens des Subjekts sind.¹In der Augenblickserfahrung von Präsenz haben wir unsere Sterblichkeit als unabdingbare Bedingung unserer Existenz erkannt.

Die Untersuchung der Sprachkunstwerke ist nicht zeichentheoretisch motiviert: Dass Präsenz im Hinblick auf ihre semiologische Darstellung immer eine vermittelte ist, weil sie nur durch das erscheint, was sich als Signifikat eines abbildenden, repräsentierenden Signifikanten zeigt, kann die im literarischen Text artikulierte Erfahrung in Hinsicht auf ihre abstrakte Fundierung nicht vollständig relativieren. Es wird vielmehr das Augenmerk auf die sprachlich-rhetorischen Mittel gelegt, mit denen Präsenzerfahrungen in der Sprache veranschaulicht werden. Während bei Jean Paul der Fokus auf seiner Ästhetik des Negativen liegen wird, wird es bei Keller die Aufgabe sein, die gebundene Rede samt Metrum, Allegorien und lautmalerischer Sprachmittel zu entfalten. Gattung, hermeneutischer Hintergrund und implizites Epochenbewusstsein der Texte sind gänzlich verschieden, nur ihr gemeinsames Sujet macht sie zu Gegenständen der gleichen Untersuchung.

Da diese Arbeit Einsichten, die in den untersuchten Sprachkunstwerken implizit artikuliert sind, für die philosophische Diskussion fruchtbar machen will, muss sie qua Interpretation das begriffslose Medium der Kunst einer möglichen Verbegrifflichung zuführen. Unter der Annahme, dass Präsenz ein nicht- oder vorbegriffliches Phänomen ist, das gerade im literarischen Medium seine adäquate Darstellung findet, tritt die Kunst als Geburtshelferin für dessen Erkenntnis auf. Diese Ansicht ist nicht in dem Sinne radikalisiert, dass Präsenz ein nicht-hermeneutisches Objekt wäre - wie Gumbrecht (2010) zeigen will - und alle hermeneutisch, auf Sinn ausgerichteten Deutungen es tendenziell verfehlen. Unbegrifflich bleibt das Phänomen der Präsenz unbegriffen und daher soll unter Hinzunahme des Begriffs der Grenzsituation, der erstmals von Karl Jaspers in seiner Existenzphilosophie ausgearbeitet wurde, eine Verallgemeinerung und Profilierung des literarischen Phänomens ermöglicht werden. Die Erfahrung von Präsenz werden wir in diesem Sinn als ein Grenzphänomen zu begreifen suchen: Auf der Grenze zwischen der Möglichkeit des eigenen Todes und einer Existenz, die sich auf diese Möglichkeit ihrer selbst besinnt, entwickelt sich eine Kontrastlogik, die das eine als die Kehrseite des Anderen erkennen lässt.

II. Existenz und Präsenz

Bevor wir uns den Einzelanalysen der literarischen Texte widmen, wollen wir den Blick der Untersuchung anhand einiger Thesen der jasperschen Existenzphilosophie ausrichten. Der von Karl Jaspers in seinen beiden philosophischen Hauptwerken „Psychologie der Weltanschauung“ (1919) und „Philosophie II“ (1932) entwickelte Begriff der Grenzsituation soll dies ermöglichen. Unweigerlich befindet sich der Mensch laut Jaspers in Situationen, „weil Dasein ein Sein in Situationen ist.“ (Jaspers 1932, 203) Während er einige kontrollieren, selber herbeiführen oder vermeiden kann, bleiben ihm wenige, bestimmte nicht erspart, „sie sind mit dem Dasein selbst“ (Jaspers 1932, 203). Hierzu zählt Jaspers die Erfahrung des Todes, des Kampfes, der Schuld und des Zufalls. Sie bilden die vier Formen der unumgänglichen Grenzsituationen, welche der „antinomischen Struktur“ des Daseins entwachsen und das menschliche Leben konturieren. Diese ergibt sich aus der Subjekt-Objekt-Spaltung, in welcher der Mensch lebt, denkt und anschaut. Innerhalb ihrer ist jede Erkenntnis, jede Wahrnehmung stets nur Bruchteil eines größeren Ganzen, das nie zu vollständiger Einsicht gebracht werden kann. Denn ein Letztes, Absolutes ist der Subjekt-Objekt-Spaltung inkommensurabel, weil ihre Grundbedingung Vermittlung ist (Jaspers 1919, 202). Trotz unserer verendlichen Wahrnehmung adressieren wir

1 Die titelgebende Leitthese des Sammelbandes „Präsenz und implizites Wissen“ (2013) bestätige ich also im Hinblick auf ein Reflexionswissen des Subjekts, das Präsenzerlebnisse hat.

unaufhörlich das Absolute und produzieren so ständig Widersprüche. Diese verhärten sich erst dann zu Antinomien, wenn sie für das menschliche Denken unauflöslich sind:

Diejenigen logischen Widersprüche sind Antinomien, die unlösbar sind, die an der Grenze des Erkennens und Denkens stehen, die aufgefaßt, aber nicht als Irrtum, Fehler, Mißverständnis, nicht bloß als scheinbare beseitigt werden können. Widersprüche bleiben als Antinomien an der Grenze unseres Erkennens angesichts der Unendlichkeiten. Darum gehören die Begriffe Unendlichkeit, Grenze und Antinomie zusammen. (Jaspers 1932 205).

Die Antinomie ist Ausdruck der Krise des endlichen Bewusstseins, welches anerkennen muss, dass das Denken der Unendlichkeit notwendig in Widersprüche führt. Aus dieser dezidiert kantianischen Erkenntnistheorie destilliert Jaspers die vier Grenzsituationen als Bestandteile der *conditio humana*, in denen sich der antinomische Grundkonflikt konzentriert. Wir erleiden Grenzsituationen und der Verlust jeglichen Halts in der Welt und die verzweifelte Suche nach ihm führt uns in sie. Sie sind jedoch nicht bloß die Hölle auf Erden, sondern bieten zugleich eine Bewährungsprobe für die Existenz und das Menschwerden. Sie ermöglichen es, unsere empirische Daseinsform, ein kontingentes, bewusstloses Vor-sich-hin-Leben abzustreifen und uns zu einer bewussteren Lebensform durchzuringen. Das Dasein verschließt die Augen vor den strengen Seiten des Lebens, wie sie sich in den Grenzsituationen manifestieren, Existenz hingegen, so die Leitunterscheidung und der Gegenbegriff in Jaspers Philosophie, lebt von dem Mut „offenen Auges“ (Jaspers 1932, 204) in die Grenzsituation einzutreten. Daher gilt: „Grenzsituation erfahren und Existieren ist dasselbe“ (s.o.). Was dem Dasein unangenehme Begleiterscheinung des Lebens dünkt, ist der Existenz eine zu verantwortende Last. Notwendigerweise nehmen wir Schuld auf uns, müssen sterben etc., doch in der Existenz können wir diese Notwendigkeiten als selbstgewählte annehmen. Sie treffen uns dann nicht mehr wie ein äußeres Schicksal, sondern wir erkennen uns als ihre Urheber, werden dadurch aber uns selbst geschenkt, da wir die Urheber unserer Existenz werden. Dies ist nicht nur ein rationaler Prozess der Selbsterkenntnis, sondern äußert sich wesentlich auf der emotionalen Seite: „Sie {die Grenzsituationen, Anm. v. BG} werden, dem Wissen nur äußerlich kennbar, als Wirklichkeit nur für Existenz fühlbar.“ (s.o.). Der Vollzug der Grenzsituation erzeugt nicht ein propositionales Wissen, sondern ist wesentlich ein Gefühl. Die Anstrengung der Existenzphilosophie solche subjektiven Momente theoriefähig zu machen, sie diskursiv zu verhandeln, stößt hierbei an die Grenzen der Kommunizierbarkeit. Jaspers ist sich dieser Aporie bewusst, wenn er an den Anfang seiner „Existenzerhellung“ folgende Überlegung stellt:

Im Sagen des Allgemeinen als der Gestalt existenzerhellenden Denkens wendet sich mögliche Existenz an sich selbst und an Andere, um in beiden zu sich zu kommen. Sie wendet sich an andere, nicht wie wissenschaftliche Erkenntnis an alle. {...} Denn das existenzerhellende Denken hat zwei Seiten, deren eine für sich unwahr (das bloß Allgemeine), deren andere für sich unmöglich (die sprachlose Existenz) ist; als Ganzes finden sie ein glückliches Treffen im Ausdruck, der nicht mehr methodisch hervorgebracht werden kann. (Jaspers 1932, 11)

Es entsteht die Problematik, dass die kategoriale Verallgemeinerung einer existentiellen Erfahrung (Grenzsituation) des Einzelnen, Akteur der Existenzphilosophie, für sich genommen ebenso einseitig und verfehlt wie die hochindividuelle Erfahrung nicht mitteilbar ist. Der Ausdruck als Drittweg, den Jaspers anbietet, wäre der subjektive Ausdruck, in dem das Allgemeine und Objektive ebenso zu seinem Recht kommt. Gerade das kann aber die (Sprach)Kunst leisten. Denn es ist insbesondere der künstlerische Ausdruck, der bemüht ist, das Subjektive ins Objektive zu wenden und der überhaupt erst Anerkennung findet, wenn er sich der subjektiven Komponente zu entschlagen weiß. In der Kunst können die Abgründe der subjektiven, existentiellen Erfahrung versprachlicht werden und eine Grenzsituation wie ein Szenario durchgespielt werden und doch zugänglich bleiben für einen Rezipienten. Sie kann das Besondere, das sich in Grenzsituationen äußert, als Besonderes für ein Allgemeines darstellen. Daher kann sie einerseits den Begriff der Grenzsituation, der, wie bereits von Zeitgenossen kritisiert, in man-

chen Bereichen eine gewisse Klarheit vermissen lässt, inhaltlich erfüllen und umgekehrt kann der unmittelbar künstlerische Ausdruck im Perspektiv eines Begriffes gedeutet und verstanden werden. Wir können ihn in den künstlerischen Text hineinlesen, um diesen zu verstehen und wir können ihn herauslesen, um die Grenzsituation näher zu verstehen. Laut Jaspers ist es nicht die Aufgabe, die an sich opaken Grenzsituationen zu erklären, sondern sie, soweit wie möglich zu erhellen, was eben Grunddisziplin der „Existenzerhellung“ ist. Eben das soll hier mittels einer wechselseitigen Dechiffrierung geleistet werden, wobei sich eine weitere Deutungsmöglichkeit ergeben wird: Präsenzerlebnisse als überwundene Grenzsituationen aufzufassen. Die Wirkung der Grenzsituation beschreibt Jaspers unter Bezugnahme auf die Philosophiegeschichte in verschiedener Weise, etwa als *Amor fati* nach Nietzsche (ebd., S. 218). Dies ist aber bereits eine individuelle Reaktion, keine notwendige Begleiterscheinung der Grenzsituation, die sich aus ihrem Begriff ergäbe. Als allgemein hingegen ließe sich ein Präsenzerlebnis validieren, das aus dem begrifflichen Zusammenhang von Existenz, Antinomie, Grenze und Unendlichkeit, welcher im Begriff der Grenzsituation gedacht ist, hervorgeht. Unter der Annahme, dass die gewählten Untersuchungstexte die Grenzsituation des Todes literarisch darstellen, selbstverständlich ohne Intention, können wir den Begriff auskleiden und auf das Erlebnis von Präsenz ausdehnen. Methodisch ist es der paradoxe Knoten, mit dem Adorno Kunst und Philosophie in seiner „Ästhetischen Theorie“ zusammengeschnürt hat, dessen sich die vorliegende Untersuchung bedient: „Deshalb bedarf Kunst der Philosophie, die sie interpretiert, um zu sagen, was sie nicht sagen kann, während es doch nur von Kunst gesagt werden kann, indem sie es nicht sagt.“²

Der Tod als Grenzsituation ist für unsere Untersuchung einschlägig. Zur Grenzsituation wird er nicht ohne Weiteres. Der Mensch muss sich der Notwendigkeit seines Todes bewusst stellen; eine Lebensführung, die überall das Faktum des Todes meidet – man denke an Heideggers Analyse des „Man“ – und zwischen Sorge und Angst vor ihm lebt, gerät nicht in die Grenzsituation. Nur ein Bewusstsein, das sich vollends Rechenschaft darüber ablegt, dass es eine Erscheinung in der Zeit, ein vergängliches Wesen ist, stößt laut Jaspers in eine Tiefenzone der eigenen Existenz vor. In drei Sprüngen nähern wir uns der Grenzsituation: Zuerst behauptet sich das Selbst gegenüber der Welt in seiner völligen Unabhängigkeit (erster Sprung). Ich bin mir selbst fremd, verschanze mich in einer „absoluten Einsamkeit“ (ebd., 204) und verarbeite die Welt durch mein Wissen, mit der ich sie kontrollieren kann. Als „bloßes Auge“ (ebd., 205) ist mir die Welt reines Wissensobjekt, aber das Wissen bleibt eine Abwehrfunktion. Nun kann ich mir reflexiv darüber klar werden, dass mir die Welt nicht nur gegenübersteht, sondern dass ich auch *in* ihr bin. Dieser zweite Sprung ist nach Jaspers die Erhellung der Existenz und registriert erstmals die Möglichkeit der Grenzsituation. Die Autarkie meines Wissens ist erschüttert und mein Sein ist existenziell bedroht. Selbstsein wird zu einer Quelle größter Furcht. Den letzten Sprung muss ich machen, um die Möglichkeit der Grenzsituation Wirklichkeit werden zu lassen. Denn die alleinige Reflexion ihrer Möglichkeit reicht nicht zur Verwirklichung und ist erst durch „einen einzigartigen umsetzenden Vollzug im eigenen Dasein“ (ebd., 206) geleistet. Mit der Verwirklichung erstreckt sich die Wirkmacht der Grenzsituation nicht nur in die Gedankenwelt, sondern auch in die Welt meiner leiblichen Existenz. Das Wissen kann jene Erschütterung, die das Sein erfasst, nicht abwehren, „sondern nur in augenblicklicher Gegenwart existentieller Wirklichkeit“ kann die Todesangst zum integrativen Bestandteil des vergänglichen Lebens werden. In diesem Wissen um die eigene Existenz spricht es wie folgt:

Hier stehe ich und falle; überall wo existentielle Wirklichkeit dem Tode entgegenblickt in dem Bewusstsein eines Seins, das sich in der Zeit erscheint und von sich nur in der Zeit als Erscheinung wissen kann, sich aber darin eines Ursprungs gewiß ist, den es nicht weiß. (Jaspers 1932, 226)

2 Adorno (1970, 113).

Dieses unbegriffene, existentielle Wissen, das mehr emotional als rational gefasst wird, ist nicht ein Wissen von etwas, sondern es verändert unsere Haltung zur Welt. Jaspers setzt Leben und Tod in einen relativen Gegensatz, sofern im Leben nie etwas zur Vollendung kommen kann, weil seine Vollendung keine Endgültigkeit beanspruchen kann. Der Tod hingegen gewährt diese Möglichkeit, sofern er beende, nicht vollende: „Der wirkliche Tod zwar ist gewaltsam, er unterbricht; er ist nicht Vollendung, sondern Ende. Aber zum Tode steht Existenz trotzdem als zu der notwendigen Grenze ihrer möglichen Vollendung.“ (ebd., 228) Der Tod garantiert nicht die Vollendung der Existenz, denn der rahmengebende Abschluss des Lebens durch den Tod ist kein Standpunkt, der von einem sterblichen Wesen noch reell erfahren werden könnte.³ Doch ideell, in einer vorausschauenden Rückblende auf die eigene Existenz, birgt der Tod *augenblicklich* die Möglichkeit der Vollendung. Der Augenblick wird zum Medium der subjektivierten, anektierten Zeit:

Der Notwendigkeit (Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit) steht gegenüber die erfüllte Zeit des Augenblicks (statt der endlosen Zeit). Der Zeit überhaupt {...} steht gegenüber diese erfüllte Zeit als ewige Gegenwart. Jene ist etwas Objektives, Meßbares und erfahrbar Wirkliches, diese die Tiefe der Existenz aus Freiheit in ihrem Ursprung. {...} Existenz hat ihre Zeit, nicht Zeit schlechthin. Diese ist für das Bewusstsein überhaupt, jene nur für die Existenz in ihrem geschichtlichem Bewusstsein. (ebd., 18)

Wir können unterscheiden zwischen objektiver, messbarer Zeit und existentiell erworbener Zeitlichkeit. Während uns erstere äußerlich und verbindungslos gegenübersteht, ist letztere in der historischen Kontinuität des Bewusstseins vermittelt. Mein geschichtlicher Anfang ist mir in Teilen unverfügbar (unendliche Vererbungsreihen der Vorfahren, Wahl der Eltern etc.), doch ich kann ihn im Existenzverhalten umformen in meinen Ursprung: „Nur aus dem geschichtlichen bestimmten Ursprung in der Grenzsituation ist Befriedigung als Erfüllung, die Zeit als erscheinende Verwirklichung.“ (ebd., 215). Ich durchziehe meine Existenz mit dem roten Faden meiner Geschichte, sodass ich gegeben eines selbstgewählten Ursprungs meiner Existenz und dessen Begrenzung durch den Tod eine Einheit synthetisiere. In dieser Zeitform schließe ich mich mit den Zufälligkeiten meiner Existenz, dem, was ich war und was ich dadurch geworden, zusammen, indem ich meine geschichtlich kontingente Existenz qua Entscheidung bejahe. Gerade diese Qualifizierung der Zeit, das Sich-zu-eigen-Machen der Zeit („hat ihre Zeit“) werden wir an den literarisch dargestellten Präsenzerlebnissen vorfinden. Wenn wir uns zu jener existentiell erworbenen Zeitform durchgerungen haben, haben wir uns der antinomischen Grundsituation des Daseins nicht entledigt, sondern diese existentiell durchdrungene Wirklichkeit bleibt Erscheinung des Augenblicks. Wir können nicht dauerhaft zur Existenz vordringen: „Niemand kann absolut Existieren in dem Sinne, dass jeder Augenblick und jede Objektivität des Daseins auch Erscheinung einer Existenz sei.“ (Jaspers 1932, 139).

Hiermit sind die Grundbedingungen für Präsenzerlebnisse aus einer existenzphilosophischen Perspektive benannt: Wenn wir uns als sterbliche Wesen reflektiert haben und diese Selbsterkenntnis in den Sprüngen zur Existenz praktiziert haben, begegnen wir uns selbst und der Welt in transformierter Weise. Im Augenblick rundet sich unsere endliche Existenz zu einer Ganzheit ab, die Zeit ist uns nicht mehr eine zur Verzweiflung treibende Zeit zu unserem Tod, sondern sie schlägt für unser Leben. Das existentielle Reflexionswissen unserer Sterblichkeit lässt uns die Welt mit anderen Augen sehen. Diese Wandlung unserer Perspektive äußert sich

³ So hatte bekanntlich Sartre argumentiert und in seinem Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ den Tod absurd genannt: „Was man zuallererst festhalten muss, ist der absurde Charakter des Todes. In diesem Sinn muss jeder Versuch, ihn als einen Schlussakkord am Ende einer Melodie zu betrachten, strikt zurückgewiesen werden.“ (Sartre 2016, 917). Von diesem unvereinbaren Gegensatz, in den Sartre Tod und Leben stellt, distanziert sich Jaspers, sofern er im Tod als Grenzsituation die Möglichkeit zur Transzendierung der Existenz sieht.

subjektiv einerseits in der Intensivierung unserer Wahrnehmung für das augenblickliche Gegebensein der Umwelt andererseits in einem Gefühl der Verjüngung oder Verlebendigung. Dieses erzeugt den Schein, dass die Grenze von außen und innen, Selbst- und Fremdwahrnehmung in einer augenblicklichen Einheit derselben aufgehoben wäre. In Präsenzerlebnissen verschmelzen Selbsterkenntnis, intensivierte Außen- und Innenwahrnehmung und das sie begleitende Gefühl einer Verlebendigung. Wir verschmelzen gewissermaßen mit unserer endlichen Existenz, damit aber auch mit der Welt, in der wir leben. Präsenzerlebnisse sind relativ komplexe Einheiten und es wird daher die Aufgabe sein, ihre Erscheinungsweise zu analysieren und die einzelnen Momente ihrer Entfaltung zu bestimmen. Was aber als Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung in der Grenzsituation zumindest für Momente in jenem Gefühl suggeriert ist, kann man mit Jaspers als eine Form des Transzendierens begreifen: „So wird in gewaltiger Steigerung der Seelenschütterungen und Seelenkräfte immer wieder eine Beziehung zum Absoluten trotz des Todes gesucht und immer wieder ein bestimmtes Endliches als absolut genommen.“ (ebd., 233)

Der Bezug auf eine transzendente Größe gibt einen Halt in der Grenzsituation. Paradox bleibt er, weil er eine Endlichkeit zu einem Absoluten transzendiert. Dieser fruchtbare Irrtum seitens des Subjekts, kritisch gesehen eine metaphysische Illusion, ist in den literarischen Texten auf eine Augenblickserfahrung geeicht, die sich im Prozess einer existentiellen Annäherung an das Erlebnis des Todes einstellt. Sowohl bei Jean Paul als auch bei Keller wird es in der finalen Umkehrung einer Todeswirklichkeit in ein Präsenzerlebnis die vergängliche Welt des Subjekts sein, eine endliche Größe, die durch seine existentielle Ergründung eine Transzendierung erfahren hat.

III. Erhabene Töne einer Rede des Teufels

Es ist in der Jean-Paul-Forschung nicht unüblich, die Rede vom intratextuellen Boden des Romans „Siebenkäs“ von 1796-97 abzuheben, was der ihr vorangestellte „Vorbericht“ bereits nahelegt. In diesem legitimiert der Dichter sein literaturphilosophisches Experiment mit dem Nihilismus, welchen er als die lebensfeindliche Konsequenz fichteanischer Ichphilosophie ansah. Was Kant in einer kalten Begriffssprache für eine akademische Professorenwelt verhandelt hatte – die Frage nach einem Gott – will Jean Paul konterkarieren, indem er bloße „Worte in Gefühle“ transponiert und abstrakte Glaubenssätze wie den an die Nichtexistenz Gottes mit dem ihm gebührenden „reichen Inhalt“ füllt und auskleidet.⁴ Die Anschauung soll gegenüber dem Begriff priorisiert und rehabilitiert werden. In einer Art fiktionaler Schocktherapie sollen die Zweifel an Gott bebildert und durchlebt werden, um sich von ihnen zu kurieren. Als unwiderleglich gilt dem Romantiker Jean Paul sein Gefühl von der Wirklichkeit Gottes, nicht die kantianische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Existenzaussagen über Gott. Dieser gefühlsästhetische Gottesbeweis wird auf existentieller Ebene in Form einer Erschütterung ausgetragen. Jean Paul erhofft sich von seinem Aufsatz eine therapeutische Wirkung im Fall akuter Glaubenskrisen, er solle ihn dann „erschüttern“ und ihm seine „Gefühle wiedergeben“.⁵ Zur Grenzsituation des Todes wird die Gottesfrage, weil die Möglichkeit ihrer Verneinung in einem Horror vacui eines gottlosen Universums, in dem der Tod die einzige Gewissheit ist, durchgespielt wird.

Der Aufbau der Rede ist dreiteilig: Der Ich-Erzähler entschläft, hat ein Alptraum, dessen Erlebnis den Hauptteil der Dichtung ausmacht und erwacht schließlich. Der Text führt in die apokalyptischen Vorstellungen hinein und fikionalisiert sie dann innerhalb seiner eignen Fiktion als Traumvision. Das Subjekt wirft die Bedingungen der Wirklichkeit ab, durchlebt seine kühnsten Vorstellungen und Ängste und kehrt schließlich in die Wirklichkeit zurück. Es ist die einfache, dialektische Bewegung eines Hinein und Heraus. Christus, die zentrale Gestalt des Christentums, überbringt hundert Jahre vor Nietzsche die furchtbare Botschaft, dass

⁴ Jean Paul (1975, 892).

⁵ S.o.

alle eschatologischen Hoffnungen auf einen Gottvater, einen harmonisch sinnerfüllten Kosmos und ein jenseitiges Leben gestorben sind.

Der assoziierten Erlebnisgemeinschaft von Leser und träumendem Ich-Erzähler („sank {...} vor uns vorbei“) wird das Bildinventar der Apokalypse, der Offenbarung des Johannes vor Augen gestellt. Es bleibt beim Anklang von Motiven wie der stillstehenden Zeit (Off 10,6), die zentralen Oppositionen der Offenbarung entfallen. Jean Paul greift hier lediglich auf den ikonographischen Schatz der Bibel zurück, ohne sie nacherzählen zu wollen.⁶ Es gibt kein Gut oder Böse in dem Figureninventar der Rede, es gibt nur Christus, der das Nichts verkündet. Wir betreten eine verkehrte Schreckenswirklichkeit, in der die physikalischen Gesetze außer Kraft gesetzt sind. Die Auftrennung der Zeiträume in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist in einer ewigen Allgegenwart aufgehoben.⁷ Die Turmuhr, die für das christliche Glaubensbewusstsein einen ultimativen Orientierungspunkt darstellt, weil sie zur Messe und zum Gottesdienst schlägt, ist stehengeblieben. Auf ihr stehen keine Zahlen, sondern bloß ein Zeiger. Die Zeit stockt, ist negiert, ihre notwendige Unterschiedsbildung, ihr Verfließen ist in einer blockartigen Ewigkeitsvorstellung eingefroren.⁸ Es heißt, die Toten sähen auf diesem stockenden Zeiger die Zeit. Dies hat den Effekt einer Nivellierung aller Bedeutungen, die sich innerhalb und mit der Zeit entfalten. Das Wesen der Zeit wird hier nicht als die Veränderung angesprochen, sondern als die beharrende Unveränderlichkeit (bei Jaspers der Gegensatz von Notwendigkeit und erfüllter Zeit des Augenblicks).

Auch der Ort des Geschehens ist kaum festzulegen: Befindet sich der Erzähler zu Beginn auf einem Friedhof und dann in der Kirche, bestimmen der Altar, die Kirchenfenster und später der Tempel noch die Umgebung, so löst sich im Lauf der Rede Christi die Bindung an Ort und Stelle. Sie gleicht einer Kamerafahrt durch das Weltall und lässt den logisch bestimmbaren Raum hinter sich. Die Erfahrung, die Christus beschreibt, wirkt performativ zurück auf den Standpunkt seines Sprechens: so respondiert beispielsweise der Verkündigung der Nicht-Existenz Gottes („denn Er ist nicht!“) die Beschreibung des nächsten Schreckens durch den Erzähler. Die Wahrheit der Inhalte der wörtlichen Rede wird mit den anschließenden Beschreibungen besiegelt, es wird je bildlich vorgeführt, was es heißt, ohne Gottvater und ein Weise zu sein. Zentral ist für die Ortbestimmung die Metapher des Weltgebäudes, das sich wie die letzte Bastion einer rationalen Ordnung dem Chaos entgegenstemmt. Indem jedoch diese metaphorisch antizipierte Einheit der Welt als der eigentliche unhintergehbare Standpunkt der Wahrnehmung selbst zum Objekt der Wahrnehmung wird („schauete in das {...} durchbrochene Weltgebäude herab“) – in unserer Zeit den ersten Aufnahmen von der Erde durch die Apollo 8 im Jahr 1968 vergleichbar – und zum Schluss der Rede seiner Zerstörung anheimgestellt ist, wird eben jener exzentrische Standpunkt im Verlaufe der Rede soweit umgesetzt bis der Erfahrungspunkt kurz davor ist, ins Bodenlose abzurutschen. Mit Jaspers gesprochen: Wir verlassen das schützende „Gehäuse“ und treten in die Offenheit der Existenz ein.

6 So auch das Fazit der einschlägigen Untersuchung von Kita-Huber, Jadwiga (2015, 92) zu Jean Pauls Verhältnis zur Bibel in seinen literarischen Texten.

7 Für Bohrer (1994, 143ff.) ist eine solche Entzeitlichung zu einem absoluten Präsens in der ästhetischen Sphäre das Proprium des Bösen in der Literatur, das mit der Romantik zum zentralen Sujet der modernen Kunst werden sollte. Ich werde im Folgenden umgekehrt gerade den Rückgewinn der Zeit im Moment, die Rückzeitlichung der fiktionalen Wirklichkeit als Präsenz des Präsens deuten. Vgl. Bohrer, Karl Heinz: Das absolute Präsens. S. 143-183.

8 Dieser Eindruck einer Vergegenständlichung der Ewigkeit kann mit Jean Pauls Ästhetik bestätigt werden. Denn dort heißt es im §27 „Theorie des Erhabenen“ in einer Fußnote: „Die Ewigkeit ist für die Phantasie ein mathematisches oder optisches Erhabene; oder so: die Zeit ist die unendliche Linie, die Ewigkeit die unendliche Fläche, die Gottheit die dynamische Fülle.“ Sätze aus der Rede wie „die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagt es und wiederkäuete sich“, die das Fantastische gegen das Logische auspielen, ergeben unter solchen ästhetischen Bestimmungen Sinn.

Hier öffnet sich die paradigmatische Perspektive der Rede: Mit der Gewissheit, dass es keinen Gott gibt, keine Auferstehung und kein Jenseits, wird aus einem verneinten, grenzenlosen Jenseits das Diesseits in all seiner Scheinhaftigkeit und Hinfälligkeit ausgestellt. Es ist ein exzentrischer Standpunkt, der die Bedingungen des vergänglichen Lebens verächtlich preisgibt. Jedoch wird von diesem exzentrischen Standpunkt zugleich das irdische Dasein als das größte Glück gepriesen: Christus beneidet die unwissenden Gläubigen auf der Erde, die von dem horror vacui, den er in der Rede zugleich erlebt und beschreibt, verschont bleiben und noch wähnen können, einen Gott zu haben.⁹ Wie Hennig (1995, 28f.) richtig gesehen hat, bereiten diese Bemerkungen des toten Christus auf den finalen Umschlag vor und lassen ihn nicht als absoluten Gegensatz erscheinen.¹⁰ Er warnt zum Ende der Rede: „Sterblicher neben mir, wenn du noch lebst, so bete ihn an, sonst hast du ihn auf ewig verloren.“¹¹ In der endlichen Wirklichkeit hat der Glaube einen Sinn, im Albtraum verliert er ihn, somit ist das Glaubensbewusstsein des Erwachenden durch den Traum bestätigt und gefestigt und sein Sinn kann vom exzentrischen Standpunkt der Traumfiktion nicht zerstört werden.

Im Hinblick auf die sprachlich-stilistischen Mittel fällt die Häufung von Negationen auf. Jean Paul will eine Albtraumwirklichkeit bebildern, die jenseits der messbaren Erfahrung liegt. Mittels einer unbegrifflichen Sprache bringt er diese Unmöglichkeiten in Negationen, Verfremdungen und Dissonanzen zur Darstellung: Es reihen sich besonders in der Christusrede verneinte Attribute, die im Sinne einer negativen Theologie sprachliche Äquivalente für das Nichts, die Unendlichkeit oder den Abgrund bilden: es ist die Rede von „Schatten, die niemand warf“ oder dem „ewigen Sturm, den niemand regiert“. Diese Entpersonalisierung der Natur oder Abtrennung der Ursache von ihrer Wirkung, sodass erstere im Dunkel bleibt und nur letztere erscheint, gleicht einer nihilistischen Version der *natura naturans*. Demgegenüber weisen die vielen verneinten Attribute in eine andere Richtung: „unaufhörlichen Mißtönen“, „unvergänglicher Schmerz“, „unermesslich“, „mit seiner Unermesslichkeit“, „Gipfel der unermeßlichen Natur“, „ewige Nacht“, „die leere Unermesslichkeit“.¹² Der Gegenstand der Vorstellung wird entgegen einer vermessbaren Welt, wie sie im Horizont der Aufklärung aufschien, zu einer unergründlichen Quelle für den endlichen Verstand. Er gibt keinen Halt, weil er sich grenzenlos ausdehnt und verzerrend aus den Fugen seiner Bestimmbarkeit tritt. So bedroht er das in der Erfahrung befangene Subjekt, weil dessen absichernde Wahrnehmungskategorien keinen Zugriff erhalten. Jean Paul lässt den Boden unter den Füßen des Ich-Träumers schwanken, stellt ihn ins u-topische Weltall, wo das Oben und Unten seine Richtung verloren haben. Wir befinden uns in den unendlichen Abgründen der Existenz, die sich in den Grenzsituationen öffnen.

Die Pluralisierung der konventionellen Singularnomen leistet eine sprachliche Annäherung an jene vorstellungsmäßige Entgrenzung, die überall präsent ist. Die „Milchstraßen“, „Wüsten des Himmels“, „die Sonnen“ und die „Nebel voll Welten“ entkoppeln diese Phantasiewelt von der notorischen Erscheinungswelt und kreieren eine unbestimmte Vielheit, die den Effekt einer Verfremdung hat.¹³ So wie die menschliche Gestalt durch Negationen fortwährend entstellt wird, werden Gegenstände, Zeit und Raum zu befremdenden Kulissen überzeichnet.

Der finale, kathartische Umschlag, der die schreckliche Wirklichkeit als Traum auflöst und von der emotionalen Hypothek des Atheismus erlöst, wird von vielen Interpreten psychologisch als Wunsch, dieser Wirklichkeit zu entfliehen, enttarnt und als ein „Verzweiflungsargu-

9 Vgl. Jean Paul (1975, 894): „Ach ihr übergläcklichen Erdenbewohner, ihr glaubt Ihn noch.“

10 Während die meisten Interpreten die Unvereinbarkeit von Albtraum und erlöster Wirklichkeit betonen, weist Hennig auf die inhaltliche Kontinuität hin: „Der ‚Erwachende‘ glaubt wieder; damit wird im nachhinein (sic!) der Traum ‚bestätigt‘, denn der Wachende ist im Dasein. Geglaubt kann also nur {...} in der Endlichkeit werden; für die Unendlichkeit, die der Endlichkeit im Wachzustand verschlossen ist, hat der Glaube keine Sinnfunktion.“

11 Jean Paul (1975, 894).

12 S.o., 893ff.

13 S.o., 893f.

ment“ kritisiert.¹⁴ Jean Paul liefere kein Argument, das diese Wirklichkeit allgemeingültig bannen würde, sondern führe stattdessen einen performativen Beweis, indem er diesen Albtraum zu schrecklich erscheinen lässt, um wahr zu sein. Kommerell (1977, 194) spricht diesbezüglich von der „Beweiskraft des Schreckens“. Was bei dieser durchaus zutreffenden psychologischen Kritik außer Acht fällt, ist der dichterisch gestaltete, dualistische Gegensatz jener unendlichen Welt des Nichts, in dem der Zufall herrscht und einer „endlichen Welt“, wie sie im letzten Absatz beschrieben wird. Ob es Jean Paul gelungen ist, seiner Ängste Herr zu werden, sei dahingestellt. Denn auch der Umstand, dass die atheistische Rede letztlich in ein invertiertes Glaubensbekenntnis mündet, lässt den aufgemalten Gegensatz dieser Welten nicht verblassen. Wir befinden uns im Dreieck der Begriffe Antinomie, Grenze und Unendlichkeit, welche Jaspers als konstitutiv für die Entstehung der Grenzsituation bestimmt hatte. Die Unendlichkeiten, die sich für die menschliche Wahrnehmung paradox darstellen, werden von Christus wie Feinde angerufen: „Starres, stummes Nichts! Kalte, ewige Notwendigkeit! Wahnsinniger Zufall!“¹⁵ Der Versuch diese irrationalen Wirkmächte auf eine rationale Instanz zurückzuführen, eine letzte Ordnungsstruktur, ein letztes Gesetz wie Gott es verbürgen könnte, erstirbt als Frage und wird zum Ausdruck metaphysischer Verzweiflung. Wer die Erscheinungswelt auf ihre letzten Gründe hin befragt, muss laut Kant zwangsläufig solche Widersprüche in seinem Denken hervorbringen. Die Unendlichkeit ist bei Jean Paul die Unergründlichkeit der Dinge und des Weltalls, die in eine Haltlosigkeit führt, welche durch die Auflösung von Raum und Zeit in der Dichtung veranschaulicht wurde. Doch es wäre keine Grenzsituation, wenn hier nicht eine Gegenkraft am Werk wäre, die im letzten Absatz auftritt: die endliche, begrenzte Welt, von der die unendliche erst erfahrbar werden kann. Eine Phantasie vom Tod oder der Negation aller Endlichkeit kann noch so gewaltig und erschütternd sein, sie bleibt als Vorstellung eine mögliche Welt des endlichen Subjekts, das sich in sie hineinversetzt. Entgrenzung bleibt als unterschiedene bezogen auf Begrenzung. Da aber trivialerweise das Fort- und Überleben eine Bedingung jeder Erfahrung ist und da Denker, Dichter und Leser in einem wahrnehmenden Leib stecken, wird das erfahrende Ich auf die reale Welt, in der es sich eine zweite Welt getragen von den Flügeln der Dichtkunst vorstellt, zurückgeworfen und seiner leiblichen Existenz inne. Auf diesen leiblich-emotionalen Aspekt der Erfahrung weist sowohl Jaspers körperliche Metaphorik zur Beschreibung der Grenzsituationen hin („Seelenschütterungen“) als auch Jean Pauls poetologisches Rezept einer Revitalisierung des Gefühlslebens wie es oben skizziert wurde. Die Aufmerksamkeit des Erfahrenden wird umgelenkt auf sein unmittelbares Hier-und-Jetzt-Sein, am eigenen Leib realisiert er, dass er *in* einer sinnlich wahrnehmbaren Welt steckt und sich von ihren Sinneseindrücken ernährt. Die Realität des Todes kann die Realität des Lebens nicht überblenden, das Recht des Ersteren kann das Letztere nicht aufheben. Die vergängliche Welt wird im spekulativen Kontrast zu einer unendlichen erfahrbar. Kontrast ist das Stichwort, unter dem wir Jaspers zu Rate ziehen können. Denn es lässt sich nicht nur aus einem Begriff der Erfahrung und dem Dualismus von Be- und Entgrenzung für die Plausibilität eines Umschlags argumentieren, sondern auch und gerade auf psychologischer Ebene. Jaspers beobachtet in den Antinomien eigenartige magnetische Kräfte: „Gegensätze als Kontraste erwecken sich gegenseitig. Eine starke seelische Entwicklung nach einer Seite tendiert zum Umschlag in die entgegengesetzte, gerade am stärksten bei reiner, gesteigerter Entwicklung der Möglichkeit.“ (Jaspers 1932, 211). Von dem Vorwurf des Subjektivismus können wir Jean Pauls Erlösungsdichtung nicht freisprechen, wir können den an Willkür grenzenden Umschlag aber mit Jaspers als typisches Phänomen einer Grenzsituation interpretieren. Der stark aufgeladene Gegensatz der Welten im antinomischen Konflikt erzeugt eine psychologische Anziehungskraft, insbesondere

14 Vgl. Decke-Corneill (1987, 60): „Für die behauptete Unzerstörbarkeit des Lebens spricht letztlich nur die Tatsache, dass die Folgen fatal wären, wenn dem nicht so wäre. Es ist dieses Verzweiflungsargument, zu dem Jean Paul immer wieder Zuflucht nimmt.“

15 Jean Paul (1975, 894).

im Raum gesteigerter Möglichkeiten wie Jaspers sagt, welche in der überbordenden Weltraumpoesie Jean Pauls definitiv gegeben sind.

Die Qualifizierung der zurückgewonnenen Wirklichkeit deuten wir aus existenzphilosophischer Perspektive als einen Verschiebungsvorgang innerhalb der Existenzsphäre des Subjekts: „was angesichts des Todes wesentlich bleibt, ist existierend getan;“ (Jaspers 1932, 223) Der Tod fordert die Existenz heraus, sich aus dem dumpfen Dasein zu erheben und sich seiner Grenzen bewusst zu werden, um diese schließlich zu realisieren. Für Augenblicke erscheint Begrenzung als Vollendung und die Fülle der Eindrücke ist wahrnehmbar wie beim ersten Aufschlagen des Auges. Was in den Schreckensphantasien seiner Entgrenzung zugeführt wurde und räumlich in einer unbestimmten Vielheit zu versinken drohte, wird nun unendlich kostbar in seiner Begrenzung. Die Gegensätze von Mond und Sonne, Himmel und Erde sind nun einheitsbildende Paare und verleihen dieser Welt ihre Ganzheit. Die „vergängliche Welt“ zieht ephemer wie eine Momentaufnahme vorüber. Sie tritt als das Letzte dieses inneren Erfahrungsprozesses auf und trägt einen finalen Charakter, d.h. sie ist zeitlich codiert. Gegenüber der verewigten, eingefrorenen Zeit in der Totenwelt vergeht sie in Augenblicken (wie die subjektivierte Zeit nach Jaspers). Doch hier wird nicht nur der Augenblick zum sakralen Medium der Sterblichkeit, sondern dieser Postexistenz ist ein weiterer zeitlicher Zug eingesenkt: sie gewinnt eine historische Dimension. Der Erwachende nimmt sich selbst als die Einheit seiner Zustände vor und nach dem Altraum war, er ist das Bindeglied von Vorher und Nachher. Der Wachzustand vor und nach dem Traum rahmt denselben und bindet den exzentrischen Standpunkt der Traumwirklichkeit an die Schwelle der Erfahrbarkeit des Erwachten. Daher muss man wie Hennig die Altraumwirklichkeit in Kontinuität zur erlösten Wirklichkeit verstehen. Handelte es sich um harte Gegensätze, so bliebe es bei einer nihilistischen Erfahrung, die sich nicht in das Erleben einordnen ließe. Aufgabe des Verstehens ist es jedoch, zu begreifen, wie sie ineinander übergehen und der Altraum als überwundener wie eine mächtige Hintergrundstruktur in das Erleben der vergänglichen Welt hineinwirkt. So ist in Jaspers Existenzphilosophie die Bejahung einer endlichen Existenz nur dann wirksam, wenn sie sich den Unwägbarkeiten einer unendlichen Öffnung ihrer Weltbetrachtung überlassen hat. Der Segen, der über der zurückgewonnenen Wirklichkeit schwebt, ist der Domestizierung des erhabenen, grauenerregenden Ungegenstands verdankt. Gebannt wirkt er auf sie zurück. Was jenseits der Daseins- und Erfahrungsgrenze im Möglichkeitsraum der spektakulären Altraumdichtung ausgemalt wurde, ist in das diesseitige Erleben hineingenommen.¹⁶

Die Schau der Welt, die sich im letzten Absatz kundgibt, können wir abschließend als ein Präsenzerlebnis deuten, welches nicht an einen bestimmten Eindruck gebunden ist, sondern dem Gesamteindruck eine Tiefe und Fülle verleiht. Präsenz ist nicht konzentriert auf eine Wesenheit, eine Was-Bestimmung der Dinge und ihrer Wahrnehmungen, sondern wird im Spiegel der Selbsterkenntnis des Subjekts als sterblicher, zeitlicher Lebensform erfahrbar. Sie ist vermittelt in der geschichtlichen Existenzform des Subjekts, dessen Transformation in der Grenzsituation vollzogen wurde. Weil wir in unserer Existenz eine Stufe tiefer einsinken, den Gedanken unserer Nichtigkeit und Vergänglichkeit gewagt, ja zur furchterregenden Realität gesteigert haben, erscheint uns auch die Welt tiefer, erfüllter und reicher. Die Transzendierung

16 Diesbezüglich spricht Breyer (2013, 181) von einer „Immanentisierung“ des Todes bei Jaspers, welche er von philosophischen Ansätzen unterscheidet, die Tod und Leben in einen ultimativen Gegensatz stellen wie etwa Sartre in „Das Sein und das Nichts“. Breyer deutet die Grenzsituationen als „Metasituationen“, die das apriorisch Situative des Daseins demonstrieren und begreift sie richtig als Lebensaufgabe, die den Menschen im Ganzen, nicht allein kognitiv herausfordern. Er kommt dem Kerngedanken dieser Untersuchung nahe, wenn er eine Parallele zwischen dem Todeskonzept der Phänomenologie und Jaspers Differenzierung des Todes „als Zustand und Vorgang“ (ebd., 193) aufdeckt und letztere, dynamische Auffassung des Todes als ein „Wissen“ beschreibt, das „in einer Rückkopplung auf den Sterbeprozess selbst wirkt.“ (ebd.) Ungesagt und unbefragt bleibt gegeben einer anderen Fragestellung, welche Effekte diese Rückkopplung zeitigen, was die zentrale Frage dieser Untersuchung ist.

dieser endlichen Welt ist schließlich der zurückgewonnene Halt, der drohte in den Abgründen der Weltraumfahrt verloren zu gehen. Sie ist die Kontrast- und Umkehrfunktion nihilistischer Todeswirklichkeit.

IV. Kellers Abendlied

Abschließend soll nun das Gedicht „Abendlied“ aus dem Jahr 1879 von Gottfried Keller untersucht werden. Der Ton einer ernüchterten Epoche und eines bürgerlichen Künstlertums weht uns aus den folgenden Versen entgegen:

Abendlied

Augen, meine lieben Fensterlein,
Gebt mir schon so lange holden Schein,
Lasset freundlich Bild um Bild herein:
Einmal werdet ihr verdunkelt sein!

Fallen einst die müden Lider zu,
Löscht ihr aus, dann hat die Seele Ruh';
Tastend streift sie ab die Wanderschuh',
Legt sich auch in ihre finst're Truh'.

Noch zwei Fünklein sieht sie glimmend steh'n
Wie zwei Sternlein, innerlich zu seh'n,
Bis sie schwanken und dann auch vergeh'n,
Wie von eines Falters Flügelweh'n.

Doch noch wandl' ich auf dem Abendfeld,
Nur dem sinkenden Gestirn gesellt;
Trinkt, o Augen, was die Wimper hält,
Von dem goldnen Ueberfluß der Welt!¹⁷

Nicht die romantischen Phantasmen und überbordende Sprachartistik eines ruhelosen Genies kommt hier zur Darstellung, sondern eine gereifte, vielleicht besonnene Stimme spricht. Obwohl wir es mit der subjektiven Form schlechthin, der Lyrik, zu tun haben, wirken Bilder, Beschreibungen und Tonfall wesentlich gefasster und objektiver als in der kuriosen, wunderwetternden Alptraumdichtung Jean Pauls. Doch Motive und Themen zeigen Verwandtschaft: In der ersten Strophe vollzieht sich eine Reflexion des lyrischen Ichs auf seine eigene Endlichkeit. An den eigenen Augen, dem primären Zugang zur Welt und dem Spiegel der Seele, wird diese Wahrheit ins Bewusstsein gerufen. Der optische Eindruck der Welt ist das Zeugnis des lebendigen Daseins und der Erscheinungswelt. Ihr droht eine endgültige, ganzheitliche Verdunklung. Der Tod wird nicht selbst, jedoch in seiner Wirkung angesprochen und von der ersten bis zur dritten Strophe wird die Entfaltung seiner Wirkung, eine Abnahme des Lichts und Zunahme der Dunkelheit, im Modus des erlebten Künftigen, d.i. im Futur II („einmal werdet {...} sein“) angedacht und in den folgenden Strophen zwei und drei im Präsens durchlebt. Angstfrei, beinahe liebevoll erzählt sich das lyrische Ich sein bevorstehendes Ende, es erkennt sich selbst als sterblich. Der Tod wird in der zweiten Strophe seinem sanften Bruder, dem Schlaf zur Seite

17 Keller (1964, 43).

gestellt und nicht zu einer Angst- und Schreckensphantasie wie bei Jean Paul gesteigert. Denn mit dem körperlichen Leben („Lider zu“) endet auch das Seelenleben, die erloschenen Augen sind der Tod der Seele, sie überdauert den Körper nicht. Wie der Leichnam legt die Seele sich in einen Sarg („finst're Truh'“) und kommt nach der angespielten Allegorie der Lebensreise („Wanderschuh“) endlich zur Ruhe. Der Tod wartet uns nicht mit dem kalten Nichts auf, sondern er bringt der Seele Ruhe und ewigen Frieden. Dass es kein jenseitiges Leben gibt, wird nicht als schmerzhaftes Verlusterfahrung beklagt, sondern die uneingeschränkte Verdisseitigung, der feuerbachsche Grundimpuls des bürgerlichen Realismus, birgt in der letzten Strophe das größte Glück.

In der zweiten Strophe beginnt jeder Vers mit einem Verb. Das Tasten und Legen bilden die vorbereitenden Tätigkeiten auf den Tod, die Bewegungen des Lebens kommen versweise (jeder Vers ist ein Hauptsatz einer Satzreihe) zum Stillstand und wir nähern uns langsam dem Tod. Nachdem sich die Seele bettfertig gemacht hat, erfolgt nun in der dritten Strophe eine letzte Besinnung, ein letztes Wahrnehmungsbild. Wie ein retardierendes Moment lässt es innehalten und offenbart ein letztes Mal die Schau der Welt. Das Objekt der Wahrnehmung scheint nach innen verlagert („innerlich zu sehen“) oder die Wahrnehmungsgrenze von Welt und Ich scheint sich aufzulösen, sodass innen und außen zur Deckung kommen. Das Licht der Funken wird lautmalerisch durch die Assonanz („sieht sie glimmend steh'n“) heller Vokale in der Sprache zum Vorschein und Leuchten gebracht, um dann von dunklen Vokalen („schwanken und dann auch“) herabgezogen zu werden. Die Funken sind die letzten Zeichen des Lebens und bieten der Phantasie und Deutungslust vielleicht den größten Spielraum, weil sie nicht wie die zentralen Allegorien an ein verwandtes Gegenüber gekoppelt und damit gedeutet sind. Die Augen wurden angesprochen und beschrieben in ihrer Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit den „Fensterlein“. Die Seele ist der müde Wanderer, der nach langer Lebensreise nach Hause heimkehrt, doch die zwei Funken stehen deutungslos und für sich wie das Rätsel des Lebens selbst vor dem inneren Auge.¹⁸ Sehen sich die Augen hier selber, ihr verglimmendes Abbild? Oder ist es der letzte Abglanz der Welt, eine unbegreifliche Naturerfahrung? Wir erfahren nicht mehr über sie, als dass sie wie alles Andere „auch vergeh'n“, womit das zentrale Thema der Vergänglichkeit, das sich aus dem Titel als Sujet ableiten lässt, berührt ist. Der anastrophische genitivus subjectivus ruft ikonographisch die Zeit auf: An den Flügeln erkennt man Kairos, den griechischen Gott des Augenblicks, der die beiden Funken womöglich als Versinnbildlichung des Augenblicklichen verlöschen lässt. Das Verlöschen der Funken wird formal realisiert durch die Koinzidenz des Versendes und dem Wehen der Flügel: Das Strophenende bezeugt den Entzug der sinnlichen Erscheinung und vollzieht den auslöschenden Flügelschlag im abbrechenden Vers, in der verstummende Sprache. Und nun? Das letzte Licht des Lebens ist erloschen, es ist dunkel geworden, die letzte Etappe wurde bewältigt, die Logik der ersten drei Strophen ist befriedet, denn das aufgerufene und initiierte „Einmal werdet“ ist eingeholt. Dass eine letzte, vierte Strophe antwortet, ja Einspruch erhebt, nimmt dem Tod und der Vergänglichkeit die Zügel aus der Hand. Übergeordnete Bedeutung hat das „Doch“, mit dem die Strophe wie ein Widerwort einsetzt, während das Noch für die endliche Lebenszeit (die subjektivierte Zeit) schlechthin steht: Ersteres erinnert an das hölderlinsche „aber“, an das sich je nach Kontext eine Unzahl von Konnotationen knüpft. Hier steht es für die Selbstbehauptung seitens des Subjekts, des lyrischen Ichs, das in der Sprache eine Gegenwelt ausformt, etwas, das sich gegenüber der

18 Sie wären ein Paradebeispiel für die Vorstellung von Präsenzphänomenen, die Gumbrecht in der Linie von Jean-Luc Nancy zu verteidigen sucht. Nancy (2009, 4) definiert Präsenz nämlich als ein Phänomen, das die Spuren seiner Bedeutung und seiner Lesbarkeit im Erscheinen auflöst und damit eben deutungslos vor uns steht: „Die Präsenz kommt nicht, ohne jene Präsenz auszulöschen, welche die Repräsentation bezeichnen möchte (ihr Fundament, ihren Ursprung, ihr Thema). Plastischer heißt es an gleicher Stelle: „Die Präsenz selbst ist Geburt, das Kommen, welches sich selbst auslöscht und sich selbst zurückbringt: {...} Nur diese Geburt, diese 'Gebürtigkeit', die nicht eine Signifikation ist, sondern ein Zur-Welt-Kommen der Welt.“

Vergänglichkeit aller Dinge und den Gesetzen der Natur behaupten kann. Es kommt zu jener finalen Umkehrung, die wir bei Jean Paul analysiert haben: Die Vorstellung vom Tod und dem eigenen Nichtsein kann noch so reale Gestalt annehmen, sie bleibt an ein lebendes Subjekt gebunden, das sie hat und im Zuge der Besinnung auf diese Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit seiner selbst aufmerksam wird und sich rückbesinnt auf das, was es hier und jetzt schon und noch ist. Die Einbuße aller sinnlichen Eindrücke durch ihre sukzessive Verdunklung wird in einem Befreiungsschlag doppelt zurückgewonnen. Dabei wird der Sinn des endlichen Lebens nicht länger wie bei Jean Paul in der Allmacht Gottes gesucht, denn das lyrische Ich ist „nur dem sinkenden Gestirn gesellt“ und es gibt kein metaphysisches Außerhalb von Himmel und Erde. Allein aus dem Gesetz der menschlichen Existenz, seiner Endlichkeit wird hier der Lebens- und Sinnfunke geschlagen; weil es kein Jenseits gibt, hat das Diesseits absolute Bedeutung. Ein Dualismus aus Leben und Tod bleibt bestehen, steuert die Semantik der Umkehr und lässt das Leben als die umgekehrte Medaille des Todes aufblitzen. Die zeiträumliche Metonymie des Abendfelds kann in den Reflexionshorizont eingerückt werden, der sich im Hinblick auf den Titel öffnet: Es ist die Besinnung auf das vergängliche, kurze Leben und das Abendfeld ist jene „frohe vergängliche Welt“, die am Ende der Rede Jean Pauls aufgerufen wird. Das Auge (Seele), das zum Träger und Zeugen des Lebens poetisiert wurde, wird von sinnlichen Reizen überspült und beglückt. In einem einzigartigen Moment verflüssigt („Trinkt, o Augen,“ u. „Überfluß der Welt“) sich die Welt zu einem Wahrnehmungsganzen, während sie zu Beginn nacheinander und vereinzelt („Bild um Bild“) eintraf. Darin scheint nicht nur die Sehnsucht aller gebundenen Rede auf, Musik zu werden, sondern auch jene Intensivierung gegenwärtiger Wahrnehmung, die wir als Präsenzerlebnis deuten. Man kann hier durchaus von einer existentiellen Entscheidung für dieses vergängliche Leben sprechen, ja die letzten beiden Verse wirken wie eine Liebeserklärung an die Welt. Zudem lässt sich in dem Wechsel des Aggregatzustandes der Eindrücke jene Verschmelzung von innen und außen ablesen, die wir zu Beginn als charakteristisch für nicht-profane Präsenzerlebnisse bezeichnet hatten.

Die vollendende Begrenzung finden wir bei Keller insbesondere auf der formalen Ebene umgesetzt: Die durchgehend katalektischen (abbrechenden), neunsilbigen Verse stehen für den Abbruch des vergänglichen Lebens, das diese Selbstbedingung zu einer harmonischen Endlichkeit veredelt hat. Der als Zehnsilber ins Deutsche eingeführte fünfhebige Trochäus kommt hier immer eine Silbe zu kurz, sodass erste und letzte Silbe stets betont sind. Nicht unbetont und klanglos geht das menschliche Leben unter. Will man viel deuten, könnte man in jedem Vers Lebensanfang und Ende sehen, bestimmter kann man von einer formalen, klassizistisch geprägten Geschlossenheit sprechen. Der harmonische Gesamteindruck wird durch die durchgehende Kongruenz von Vers und Syntax vermittelt und durch den Haufenreim verstärkt, der die einzelnen Strophen zu kompakten Einheiten konsolidiert. Die stolz einschreitenden fünfhebigen Trochäen vermitteln das Grundthema: Versöhnung und Widerstreit von Vergänglichkeit und Selbstbehauptung des Lebens (das „Doch“ der letzten Strophe inszeniert dieses Aufbäumen final). Denn es ist zum einem das fallende, zum anderem das feierliche, schwere und widerständige Metrum. Damit wird dem Tod sein Recht über die zerbrechliche und abbrechende Lebensform eingeräumt, ohne ihn zur letzten Bestimmung des Lebens zu erheben. Nicht in der idealistischen Überhöhung der Kunst gegenüber der Natur, sodass das Kunstwerk aus dem irdischen Rahmen herausfällt, die Bedingungen des endlichen Lebens (Raum und Zeit) abwirft, sondern im Vergehen hat dieses Leben seine Größe und Würde, sein Erlebnis und seine Erfüllung.

Bei Keller lassen sich insbesondere der zweite und dritte Sprung in die Grenzsituation erkennen: Das lyrische Ich malt sich die Möglichkeit seines Todes vor seinem inneren Auge aus, es nähert sich der Möglichkeit der eigenen Nicht-Existenz gedanklich bis zur dritten Strophe an und springt in der letzten Strophe in seine endliche Existenz, die es durch den Tod bedingt angenommen hat. Jaspers beschreibt die Erscheinungsweise der Grenzsituation näher „wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern.“ (Jaspers 1932, 203) Bei Jean Paul sind es die Schockbilder einer Schreckensästhetik wie etwa die starrenden, leeren Augenhöhlen Gottes oder die apodiktischen Todesurteile („Er ist nicht“), die diese literaturphilosophische Experiment

zu einer sackgassenartigen Grenzsituation gestalten. Bei Keller können wir die besagte Wand im schweigenden Ende der dritten Strophe erkennen, wenn sich im Erlöschen der Lebensfunken die Suggestion einstellt, der Tod habe das letzte Wort im Leben. Im Bewusstsein des „hier stehe ich und falle“ behauptet sich in der letzten Strophe das Subjekt und sagt in einem anderen Sinn „ich selbst“ wie es Jaspers für die Grenzsituation kennzeichnet. Während bei Jean Paul der Unendlichkeit mittels einer negativen Ästhetik (Darstellungsform) ein Gesicht verliehen wurde, ist bei Keller allein aus dem Gegensatz vom Tod im Sinne des Nicht-mehr-da-Seins (finster, stumm, sprachlos) und dem Leben des Noch-da-Seins (hell, erklingend, sprechend), Präsenz im Kontrast des letzteren gegenüber dem ersteren konstruiert. Die Grenze ist bei Keller eine absolute Grenze, die spekulative Ansicht ist beschränkt auf die beiden Funken als vielleicht letztes Innerhalb und erstes Außerhalb einer endlichen Existenz. Das tote Jenseits ist nicht die „leere Unermesslichkeit“ Jean Pauls, sondern das reine Nichts, das nicht gedacht, geschweige ausgesprochen werden kann. Die für die Grenzsituation voraussetzende Antinomie ist hier aus dem Gegensatz von Leben und Tod im Sinne von Sein und Nicht-Sein konstruiert. Daher können wir den Doppelsinn der Grenze klarer ablesen als bei Jean Paul: Indem sie auf das führt, was nur in der Verneinung adressierbar ist, präsentiert sie, was positiv da ist. Die Angrenzung an das Unausprechliche ist zugleich die Umgrenzung dessen, was sich leben und sagen lässt. Gemäß der jasperschen Kontrastlogik schlägt die künstlerische Zuspitzung der Todeswirklichkeit um in den Eindruck der Welt, in der sie imaginiert wird. Die Welt rückt uns in einer Art Verwandlung näher. Wir haben es wieder mit einem Präsenzerlebnis zu tun: Weil wir uns als Sterbliche in der Grenzsituation erkannt haben, uns der Fragilität unserer Existenz bewusst geworden sind und in diese eingetreten sind, intensiviert sich unser Eindruck von der Welt. Dies zeigt sich an jenem Gefühl der Verjüngung oder Verlebendigung, dessen Erscheinungsweise Keller eindringlich ästhetisiert darstellt: als Verflüssigung. Die Metaphorik der Verflüssigung der letzten Strophe ist das idyllische Gegenbild eines Lebens, dessen Zeit und Erscheinung zum Tode erstarrt ist. Zugleich ist mit dieser Metapher die Wahrnehmung angesprochen: sie erweitert sich und wird für den Moment über ihre selektive, punktuelle Form emporgehoben. Im Noch ist jener Wechsel von der physikalisch, objektiven zur existentiell erworbenen Lebenszeit angezeigt, welche sich in der letzten Strophe analog zum letzten Absatz bei Jean Paul wie ein Augenblicksbild zusammendrängt. Im „Doch“ behauptet sich die geschichtliche Existenz, die ihre Zeit in der Welt usurpiert hat, indem sie sich einen Anfang in der Zeit gibt. Das Vergängliche und Bedingte kommt in die Möglichkeit, seine Vollendung anzuschauen und in eine paradoxe Einheit mit dem Absoluten zu treten. Die Welt ist nicht länger bloße Erscheinung, weil die Existenz im Angesicht ihrer Endlichkeit nicht länger bloßes Dasein ist. Auch bei Keller zeugt das Präsenzerlebnis nicht vordergründig von einer Essenzialisierung, sondern im existentialen Wissen um die eigene Vergänglichkeit, einem gelebten Wissen von der eigenen Existenz, werden die sinnlichen Eindrücke zu Präsenzerlebnissen veredelt.

V. Schluss

Unter der Annahme, dass Präsenz ein Phänomen ist, das sich in der Anschauung, die Literatur schafft, zeigen kann, diese Anschauung erkenntnisfähig ist und dass das jaspersche Theorem der Grenzsituation eine Wahrheit der menschlichen Existenz ausspricht, können wir folgende Bestimmungen festhalten: Präsenz ist ein Kontrastphänomen, das im Spannungsverhältnis einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt Gestalt annimmt. In der Grenzsituation des Todes blicken wir bei Jean Paul der inkommensurablen, lebensfeindlichen Unendlichkeit, bei Keller dem stummen Nichts ins Auge. Innerhalb dieses antinomischen Konflikts wurde unser Blick umgelenkt auf die Grenze unserer Existenz und wir haben uns als begrenzte Wesen erfahren. Wir konnten in beiden Texten eine Struktur oder Formel der Präsenz ablesen: Zuerst müssen wir uns als sterbliche Wesen erkennen und dieser Möglichkeit unserer Existenz ihr Recht einräumen. Indem wir sie in den drei Sprüngen nach Jaspers vollziehen, überführen wir die existentielle Selbsterkenntnis aus ihrer Objektstellung als bloßem Wissen in eine Praxis der Existenz.

Diese existentielle Dimension gewinnen die Texte, sofern sie zur Anschauung bringen, was es heißt, zu wissen, dass man sterblich ist. Sie setzen die Grenzsituationen um. Eine durchlebte Grenzsituation geht schließlich einher mit einer Intensivierung der Wahrnehmungseindrücke und einem Gefühl der Verlebendigung. Die endliche Welt ist im Licht der Selbsterkenntnis des Subjekts für Augenblicke zu einer Ganzheit transzendiert. Die Einbettung der Zeit in die Existenz, ihre Aneignung vollzieht sich in einer Historisierung des Bewusstseins: Wir nehmen uns als Gewordene wahr; Im Ausgang eines inneren Erfahrungsprozesses fließt (in der Keller-schen Metaphorik) unser Leben augenblicklich zu einer Einheit zusammen. Sich der eigenen Existenzmöglichkeit des Nicht-mehr-Seins oder des Todes innerlich zu vergewissern und dieser Möglichkeit Anschauung und Macht zu verleihen, wirkt positiv auf das Erleben der Wirklichkeit zurück, in der diese Möglichkeit reell ist. Man muss nicht wie Jaspers von einer Wiederentdeckung des eigenen Ursprungs sprechen, um aufmerksam zu werden für den Doppelsinn der Grenze, welcher in der Grenzsituation zum Tragen kommt: Die Grenze nimmt *und* gibt.

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, Theodor. 1970. *Ästhetische Theorie*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 2017.
- Burke, Edmund. [1757] 1980. *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*, übers. v. Friedrich Bassenge. Hamburg: Meiner.
- Bohrer, Karl Heinz. 1994. *Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Breyer, Thiemo. 2013. *Zeit und Tod bei Jaspers und in der Phänomenologie*. In *Karl Jaspers - Phänomenologie und Psychopathologie*, hrsg. v. Thomas Fuchs u. Stefano Micali, 181-199. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Ernst, C. & Paul, H. 2013. *Präsenz und implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*. In *Präsenz und implizites Wissen*, hrsg. v. Christoph Ernst u. Heike Paul. Bielefeld: transcript Verlag.
- Decke-Cornil, Albrecht. 1987. *Vernichtung und Selbstbehauptung. Eine Untersuchung zur Selbstbewusstseinsproblematik bei Jean Paul*. Würzburg: Königshausen + Neumann.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 2010. *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Hennig, Gerda. 1995. *Traumwelten im Spiegel der Dichtung. Jean Paul, Dostojewski, Nerval, Strindberg*. Fr. a. M.: R.G. Fischer.
- Hesse, Sandra. 2010. *Das janusköpfige Ich. Jean Paul, Fichte und die Frühromantik*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Jaspers, Karl. 1919. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Julius Springer.
- . 1932. *Philosophie II. Existenzerhellung*. Berlin: Julius Springer.
- Jean Paul. 1975. *Werke I*. Wiesbaden: Emil Vollmer Verlag.
- . [1804] 1990. *Vorschule der Ästhetik*. Hamburg: Meiner.
- Keller, Gottfried. 1964. *Gedichte und Schriften*. Bd. 7 der ausgew. Werke in 8 Bde. München: Wilhelm Goldmann Verlag.
- Kommerell, Max. 1977. *Jean Paul*. Fr.a.M.: Klostermann.
- Kita-Huber, Jadwiga. 2015. *Jean Paul und das Buch der Bücher. Zur Poetisierung biblischer Metaphern, Texte und Konzepte*. Hildesheim/Zürich: Georg Olms Verlag.
- Müller, Götz. 1996. *Jean Paul im Kontext. Gesammelte Aufsätze*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nancy, Jean-Luc. 2009. *The Birth of Presence*. Stanford: Stanford University Press.
- Sartre, Jean-Paul. [1943] 2016. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

Loneliness as an Experience of Emptiness

XINYI ANGELA ZHAO

ABSTRACT: Current works on loneliness as a phenomenon mostly explore its social causes and consequences. Scholars are often interested in such things as examining of the kinds of social setting that engender one's feeling or experience of loneliness, the health and moral hazards that come with such an experience, and the ways in which loneliness could be remedied. The angle at which these works approach loneliness indicates a particular way of framing this experience – that loneliness is an undesirable experience of an individual who is often in a deprived or isolated state in relation to others. Or to put it more explicitly, an individual's loneliness experience is considered as being caused by a certain undesirable interactive type of social relationship that neglects the significance of the individual as a person. There are two aspects – metaphysical and phenomenological - to be highlighted under this framework. First, the metaphysical aspect points to the explanatory nature of the framework for one's experience of loneliness. Specifically, scholars attempt to understand loneliness by seeking what (mainly) causes it. Given that what was found as the main cause was the deprivation or the non-existence of social assistance or interpersonal goods, scholars often understand loneliness as such. Second, the phenomenological aspect of the existing framework is that, based on the explanatory aspect, the experience of loneliness is thus often understood or theorized as that of absence given the resultant actual or perceived deprivation or loss of those goods. In the paper, I will focus on the second aspect that loneliness is understood with the concept of absence, and I argue that this concept is phenomenologically inadequate. I propose to replace it with the concept of emptiness, and I argue that loneliness should be understood as the intentional experience of (the presence of) emptiness. The advantage in choosing this term, as I see it, is that it is experientially richer in that it captures the affective and bodily nature of our being in dealing with or making sense of things and the space in which they occupy.

KEYWORDS: loneliness, presence, absence, object-directed, subject-directed

I. Introduction

Current works on loneliness as a phenomenon mostly explore its social causes and consequences. Scholars are often interested in such things as examining of the kinds of social setting that engender one's feeling or experience of loneliness, the health and moral hazards that come with such an experience, and the ways in which loneliness could be remedied. The angle at which these works approach loneliness indicates a particular way of framing this experience – that loneliness is an undesirable experience of an individual who is often in a deprived or isolated state in relation to others. Or to put it more explicitly, an individual's loneliness experience is considered as being caused by a certain undesirable interactive type of social relationship that neglects the significance of the individual as a person. There are two aspects – metaphysical and phenomenological - to be highlighted under this framework. First, the metaphysical aspect points to the explanatory nature of the framework for one's experience of loneliness. Specifically, scholars attempt to understand loneliness by seeking what (mainly) causes it. Given that what was found as the main cause was the deprivation or the non-existence of social assistance or interpersonal goods, scholars often understand loneliness as such. Second, the phenomenological aspect of the existing framework is that, based on the explanatory aspect, the experience

of loneliness is thus often understood or theorized as that of absence given the resultant actual or perceived deprivation or loss of those goods. In the paper, I will focus on the second aspect that loneliness is understood with the concept of absence, and I argue that this concept is phenomenologically inadequate. I propose to replace it with the concept of emptiness, and I argue that loneliness should be understood as the intentional experience of (the presence of) emptiness. The advantage in choosing this term, as I see it, is that it is experientially richer in that it captures the affective and bodily nature of our being in dealing with or making sense of things and the space in which they occupy.

II. The Experiences of Absence and Emptiness

Roberts and Krueger (2021) in “Loneliness and the Emotional Experience of Absence” provide an account of loneliness as an emotional *absence* for the loss of social goods. Working in a social and interpersonal angle, they argue that those who experience loneliness essentially experience “the feeling that certain social goods are missing and out of reach, temporarily or permanently” (Roberts & Krueger, 2021, p.186). By “social goods” that are out of reach for those who feel lonely, Roberts and Krueger (2021) mean *deeply* interpersonal goods in social relationships, such as “companionship, moral support, physical contact and affection...” and, thus, the opportunity to act and interact...as a social agent” (p. 191). These goods are deeply desired and can only be attained through “distinctive kinds of social connections” (p. 191); what “absence” means in this context, thus, according to the two authors, is a lack or *unattainability* of these goods (Roberts & Krueger, 2021). As I take it, the absence of desired social goods is a tangible *loss* that results in a subjective experience of absence which constitutes the individual’s emotional experience of loneliness. That is, in realizing (cognitively or perceptually) that those goods are desirable and yet cannot be obtained - i.e., in realizing the *unattainability* of them or one’s inability to access them, one experiences loneliness.

Health experts and ethicists (e.g., Heu. L. C., et al., 2021; Brownlee, 2013) also support the idea that the negative experience of loneliness is engendered by a certain *loss* in social and interpersonal interaction. Loneliness, as they consider, is a social isolation *perceived* by the subject with a variety of adverse health issues that such a perception generates; and in regarding loneliness as such an experience, Brownlee thereby argues that there is a need to honour human capacity for social interactions, and that there should be a human right against social isolation and deprivation (Brownlee, 2013). This line of argument suggests that the individual’s perception of social isolation is derived from the loss of social goods in human relationships and interactions. As I see it, such a perception resembles the feeling of absence described by Roberts and Krueger.

II.a. The Phenomenological Inadequacy of Mere Absence

However, I think that the concept of absence is phenomenologically inadequate to capture the experientially rich manner in which we are struck and confronted by loneliness. The concept of absence is, as I see it, a categorical and logical understanding and representation of a factual status. It tells us about what happens as a matter of fact, it does not, however, express the experiential force of one’s experience of feeling lonely in confronting the non-present. I should concede that it is an intuition that loneliness is constituted by such a state of absence from certain loss. Generally, we often frame and express our loneliness feeling as something being missing, or that something is not there (in my life)¹. Such a framing indicates a conceivable absence or lack of existence of that something by us. Accordingly, we tend to describe and theorize our

¹ In expressing the feeling of something being missing, one need not realize whether or not one indeed feels lonely, I think.

experience of loneliness as such. However, it seems to me that the concept of absence is only a conceptual and theoretical understanding and description of one's state of loneliness. It is not, as I see it, how one experiences and understands it. Expressing that it feels like something² is missing, I think, only represents the kind knowledge and understanding that we gain through the understanding of how the principles of logic function. That is, given that we always know that "something is" and "something is not" cannot co-exist, that existence and non-existence cannot co-exist, we also tend to frame our feelings about them as such. However, framing our feelings conceptually does not mean that we in fact experience this way and that it gives us deeply human and personal meaning; that is, it does not capture the nuances and intricacies involved in our subjective experiences that could reveal our deep and practical understanding of those experiences as the kind of being we are as humans. Alternatively, a practical and meaningful understanding should be a concrete bodily experience of emptiness as the way in which we are disclosed by loneliness. Such an experience is derived from confronting an empty space that we carved up for something we desire but without an actual presence, a space that we deem untouchable and irreplaceable by anything else.

II.b. The Spatially Embodied Experience of Emptiness

Take the example of losing a loved one in a romantic relationship³, as a result of either a separation or that person's death. Among many other common feelings, such as sorrow and devastation, loneliness is also often associated with such a loss. In this experience, the remaining person in the relationship feels lonely because the other person is no longer there with them and that they are being left alone⁴. They would not have such a feeling were the other remained in the relationship. What contributes to their loneliness experience, I argue, is the concrete empty space generated from the loss of the physical existence of their loved one. Such a space is objective and experience-independent, that it is simply a *factual* status of the non-presence or absence of a person. However, it is necessarily *experienced* by the person in a subjectively and contextually meaningful way. Such an experientially spatial experience of the other person not being present, I argue, is the experience of emptiness.

When there was *not* an empty space in the sense of physical dimension, that is, when the loved one was present, there was an experiential unity between two people, characterized by a *being-together-ness*. This unity is necessarily constituted by the two, and it is experienced as a complete entity wherein one part is inseparable from the other, that one's personhood is essentially fused with the other. In the event of losing the physical existence of the loved one, an empty space is created, given that a hollow or void appears in the essential unity, making it no longer complete. That is, what is *supposed* to be in the unity is no longer there. The person remaining in the relationship loses the essential otherness or otherhood in the unity; the empty space, that is, is experienced by another person as a loss of experiential spatiality which they used to share with the other. In this process, the actual spatial dimension brings forth the experiential spatial dimension; that is, it is the factual status of the empty space that engenders the subjective experience of that empty space. This is because we are affectively *struck* when we are confronted with the abrupt emergence of an empty space, a void that is not supposed to be

2 I use the word "something" here as opposed to "object" because, as I will argue later, one need not have clear

objects of intention for one to experience loneliness. Given this, I think "something" might be more apt for now.

3 I am assuming the relationship to be monogamous.

4 I am also assuming, for the moment, that losing one's partner is the greatest, if not the only, relevant reason for

one's current loneliness experience.

there, or a void that is supposed to be filled by a certain thing *designated* and *anticipated* by us. This is the experience of emptiness. In being left alone in the unity, then, one experiences an emptiness that is constitutive of the experience of loneliness.

From the example above, we find that, rather than experiencing an absence theoretically understood, what one experiences in confronting the non-presence of something is the presence of a sense of emptiness derived from the empty space. Such an emptiness, though not having a tangible presence, is nevertheless experienced by us as a physically intangible but experientially concrete existence. This experience is not merely imaginative; rather, we have a concrete bodily experience of it. For we feel as if something occupies the space that it should be at, while it in fact does not. Moreover, in so feeling, we deem this space as untouchable and unfulfillable by anything else (temporarily or permanently). In turn, we carve up a space for which it is supposed to be taking up. This is to say that the experiential spatiality is necessarily an embodied experience.

The source of such a tendency, I think, is our past experience of interacting or being with that something, which consists of particular behavioural patterns. In the case of losing a loved one, for example, the source of our concrete feeling of the presence of emptiness is the past experience of being in the unity with that person, with the bodily experiences of acting and partaking in daily lives as if that person was still present. That is, as Thompson (2007) suggests, our body is *habitual* and that it “can act as guarantee for the body [we have now]” (p. 33), meaning that our body “is a developmental being thick with its own history and sedimented ways of feeling, perceiving, acting, and imagining” (p. 33). Simply, our body *remembers* and acts on our past memories. In being habitual, our body *anticipates* that something should be there even in the event of our *knowing* that that something is no longer there. In knowing that we have lost our loved one, our body still habitually anticipates that that person would still be there with us physically just like before, because “[e]arlier experiences are affectively awakened by later ones on the basis of their felt similarities, and they motivate the anticipation that what is to come will cohere with the sense or meaning of experience so far” (Thompson, 2007, p. 32). Therefore, our experience of emptiness derived from the actual empty space is necessarily bodily with our habit-body.

III. Two Forms of the Experience of Emptiness

I have argued that our experience of something not being there should be characterized as a presence of emptiness given the spatial and bodily nature of our experience. I also wish to highlight the desired object of intentionality in the emptiness experience. In experiencing the non-presence of something, we are *intending* towards that thing; but since the actual object is not physically present, our intending towards it cannot be fulfilled. That is, we have a concrete object of desire to be intended where this intention of act is, nevertheless, unfulfillable. Let’s call this form of intentional experience “object-directed emptiness.”

III.a. Object-Directed Emptiness

In the case of losing the physical existence of one’s loved one, one’s desired object of intentionality is one’s loved one, or what is supposed to be there in the essential unity of the relationship. That intentionality can never be fulfilled given that our loved one is no longer there; but given the space we carved out with our habit-body for what we expect to be intended, we experience a concrete presence of an emptiness. Another example for this object-directed emptiness could be that a person had just accidentally broken their favorite mug which they used to have coffee for the past five years. Every morning when the person wakes up (after this accident), however, they still intend to reach for the mug for coffee, naturally and habitually. The mug is their object of intentionality. It is when they realize that the mug is in fact no longer there that a feeling of emptiness occurs; for they also realize that what they are intending towards is nothing but an

empty projection. In any case, one experiences an emptiness because a hollow is created from the non-presence of an object that is supposed to be present. What these two examples have in common about their objects of desire is their *external* relation to the subject.

There is a distinctive kind of object that is *internally* related to one, and I suggest that it can give rise to the kind of emptiness experience that is *intrapersonal*. I identify this internal object as one's *desired* form of *self* that is being intended by one's present form of self (with which one currently identifies). Accordingly, the experience of emptiness occurs when the latter intends towards the former with only an empty form, given that what is *desired* is not (yet) what *is*.

In her analysis on loneliness, Hannah Arendt suggests that it is the lack of unity between "myself" and "me" that engenders one's sense of loneliness. She distinguishes the experience of solitude from that of loneliness, arguing that the former is a "two-in-one" concept in which "I [the subject] am 'by myself', together with my self" (Arendt, 1985, p. 467). In loneliness, on the other hand, one lacks such a unity; Arendt (1985) argues that in such an experience one "loses trust in [one]self as the partner of [one's] thoughts (p. 467). What makes up loneliness, according to Arendt (1985), is "the loss of one's own self which can be realized in solitude" (p. 467). As I take it, one experiences in loneliness a *split* of one's concept of self between "myself" and "me" - a split of the *two-in-one* concept of self. The essence of the unified self, I think, is the *alignment* of what one *desires* one to be and what one currently *is*; the objects of "myself" and "me," thus, are the two elements accordingly (irrespective of the order). In a split, one has a desired form of self which does not align with one's present form of self. In experiencing the internal split, one derives the feeling of emptiness, because the desired form of self - the object of intentionality - is never fulfilled.

So far, I've examined the object-directed kind of emptiness experience; now, I wish to identify another form of emptiness experience where there is no such a clear object of desire.

III.b. Non-Object-Directed Emptiness

As I claimed before, unlike the object-directed form, there is another form of emptiness experience which is not related to objects. For this experience, there is a sense in which there is something desired whose object of intentionality is unclear or even unidentifiable. That is, one does not know what exactly is being intended while still feeling and experiencing an emptiness, that one could feel that there is something to be intended that causes one's emptiness feeling and experience while not knowing about or having the desired object of intentionality. In the rest of the section, I will explore it by identifying three forms of awareness that an individual has in feeling empty: pre-reflective awareness of our bodily separateness, awareness of the presence of an empty space, and awareness of the presence of one's self. I will then highlight the relationship among them in which that emptiness experience can be generated, and I argue that what makes this form existential is the fact that we are readily aware (in a non-cognitive or pre-reflective way) of our separation between our bodies and the external world.

Pre-reflective Awareness of Bodily Separateness

We can agree that we have a fundamental sense of bodily ownership for ourselves which cannot be possessed by someone else, given that we are pre-reflectively aware that our bodies are separate from others. In other words, we could say that one's sense of bodily ownership is essentially embedded in one's having a body that is separate from others. That is, our sense of bodily separateness is inevitable.

Awareness of the Presence of One's Sense of Self

Accompanied with one's bodily ownership, there is also one's ownership to a sense of the personal. One's self-ownership and bodily ownership, therefore, are interconnected and intertwined. Our pre-reflective awareness of bodily separateness is to be seen as a *primal* condition to our (reflective) awareness of our sense of self.

Awareness of the Presence of an Empty Space

Given our bodily separateness, an empty space is necessarily generated between individuals and defined by their bodily boundaries. As I suggested before when discussing the object-directed kind of emptiness, one's loneliness experience has a *spatial* dimension such that one is aware of the presence of such a physical space, either perceptually or conceptually. Given our pre-reflective awareness of a bodily separateness, we identify a boundary and thereby create an empty space between our body and others. Through seeing, touching, and other perceptual means, I acquire a sense of bodily ownership, and I also thereby know that there is a necessary distance and space between us. The space between us is clearly established, because I know that I have no private access to or authority over that person's body. What this suggests is that our pre-reflective awareness of bodily separateness is also a *primal* condition to our (reflective) awareness of an empty space.

Note that such an empty space does not only exist between bodies; it is simply one that exists outside of one's own body - meaning that it is simply the space between one's own body and everything else that is not and does not belong to that body. Also note that this empty space is different from the one I discussed in the object-directed kind of emptiness; for, while the latter is an empty form of an object (which is supposed to be instantiated), the former is simply the empty space between individuals generated from the fundamental bodily separateness, which is intrinsically *unfulfillable*.

As I see it, these three kinds of awareness form a specific relationship with one another in which there is an underlying possibility for a non-object-directed emptiness experience to be generated. That is, depending on the overall context in which an individual is situated, she could have various degrees in which those kinds of awareness are interrelated that could affect the intensity of one's experience of emptiness. This relation is simply that, given the pre-reflective and inevitable sense of one's bodily separateness, the more pronounced one's awareness of the self is, the more one is aware of the empty space between oneself and others. Such a pronounced awareness of an empty space gives rise to the feeling and experience of emptiness, for the strong sense of bodily space felt by the individual is inseparable from a strong affective sense⁵.

Take the case of an individual's loneliness experience in a crowd: imagine one standing in a street with busy strangers passing by constantly. Despite being surrounded by people, one experiences loneliness in this case with various degrees of intensity. What is grounded in this experience, I argue, is an emptiness experience of non-object-directed form of emptiness in which one's awareness of the empty space between one and others becomes pronounced. This is because one's awareness of one's personal sense of self becomes pronounced given that the pre-reflective awareness of bodily separateness is being heightened, and the reason for the pre-reflective awareness of bodily separateness becoming heightened is the quickly *passing-by* of the strangers where there is a great sense of bodily separateness that one experiences.

Another example in which loneliness is experienced with the non-object-directed form of emptiness concerns the immense *spaciousness* of an environment in which one is situated and confronted. Such environments could be the desert, the ocean, the outer space, or vast spaces in our ordinary life, where the space is characterized by boundlessness, spatial emptiness, and perhaps lifelessness. Walking in the desert, for example, one could experience these traits to an overwhelming extent, given its vastness and lack of living beings. In this case, one experiences loneliness with the existential form of emptiness, given that one perceives the immense

5 On the contrary, despite the pre-reflective and inevitable sense of one's bodily separateness, if one has a weakened awareness of one's self, one would perhaps be less aware of the empty space between oneself and others. In this case, then, the intensity (or even possibility) of one's experiencing emptiness is reduced

external emptiness that encloses one generated by the antithesis between one and the space - the physical empty space between one and others *seems* infinite to one; that is, one's awareness of the empty space between one and the externality becomes pronounced. Again, this is because one's awareness of one's self becomes more pronounced due to a heightened pre-reflective awareness of bodily separateness. And what makes it heightened is the fact that there is a great bodily sense in which the individual is separated and far away from other things, including not only humans, but also living creatures in nature such as non-human animals and plants that are also bodily beings. In being away from them, one becomes more distinctively aware of one's bodily aloneness which in turn gives rise to one's more distinctive sense of self⁶.

From the above examples, we see that the existential emptiness is experienced without any clear desired object of intentionality. Such an emptiness experience is derived from the empty space between one's body and others which is intrinsically unfulfillable by any object, where this empty space arises from an inevitable bodily separateness. The fundamental difference between the two kinds of empty space is that, whereas the space in the object-directed kind has a desired object of intentionality in which it is to be intended with an empty form, the latter does not even have a form of *something* to be intended. It is only a space in which nothing is supposed to be filled. This form of emptiness, thus, is what I call the *non-object-directed emptiness*: it is elemental and existential given that it exists in us in a bodily and primal way. Different from the object-directed form of emptiness, one's *mere* existence is sufficient for the non-object-directed emptiness to be evoked, under circumstances or contexts in which our pre-reflective awareness of bodily separateness is heightened. To reiterate, what makes the type of emptiness experience existential (and thus fundamental) is the fact that we are readily aware of the empty space between our bodies and the externality.

III.c. Emptiness and Loneliness

I have discussed two forms of experience of emptiness in our loneliness experiences. One is the object-directed form in which a clear desired object is intended with an empty form, and the other one is the non-object-directed form in which there is no such object to be intended but only an existentially formed and inevitable empty space. A crucial question we should ask now is, how are the two forms related? And perhaps we could also ask further whether they overlap at all. I suggest that having the non-object-directed experience does not at all exclude one from simultaneously experiencing the object-directed form of emptiness by having other identifiable objects of desire that are not present. Moreover, I think all our experiences of emptiness necessarily consist of the non-object-directed form, or to put it more strongly, it is to be considered the elemental form of emptiness such that it in fact grounds our loneliness experience. This is to say that the object-directed form of emptiness is necessarily *secondary* to the non-object-directed form. In other words, while the former has a *narrow* form that is specifically object-focused, the latter has the *broader* form that is fundamental and existential to us.

Based on the above analysis, we now have a more complete account of loneliness, and we can thus revise the tentative account I provided before:

Loneliness is constituted by a spatially embodied experience of emptiness that comes with 1) an existential and *primary* form that is non-object-directed and 2) a *secondary* form that is object-directed.

⁶ The relationship among the three kinds of awareness that I am depicting here is, of course, a rough one. The actual phenomenological reality is much more entangled such that the three elements would certainly not interact with one another in the linear way that I described. It is simply not my intention to picture a perfect causal relationship between one another.

IV. Conclusion

To conclude, I have argued in this paper that the core experience of loneliness is a bodily experience of emptiness. I identified two forms of emptiness experience, object-directed and non-object-directed emptiness, and I argue that the latter is primary to the former. There is this relationship between them, because our experience of emptiness in loneliness is fundamentally existential that is not object-related, given our existential condition or the kind of *being* we are - that we are fundamentally separated from one another. In having this primal and shared existential experience, we are also able to experience the secondary form of emptiness that is attached to specific objects of desire.

My critique of many of the current works on loneliness means to point out the general oversight of the phenomenological aspect of loneliness. I think that the concept of emptiness can help us see the underlying *core* experience of loneliness. With this help, moreover, it might be able to account for loneliness occurred in potential and possible contexts other than (but not excluding) the social and interpersonal one.

BIBLIOGRAPHY

- Arendt, H. (2017). *The Origin of Totalitarianism*. The World Publishing Company.
- Brownlee, K. (2013). A human right against social deprivation. *The Philosophical Quarterly*, 63(251).
- Heu, L. C., & et al. (2021). Loneliness across cultures with different levels of social embeddedness: A qualitative study. *Personal Relationships*, 28, 379–405.
- Roberts, T., & Krueger, J. (2021). Loneliness and the emotional experience of absence. *The Southern Journal of Philosophy*, 59(2), 185–204.
- Thompson, E. (2007). *Mind In Life*. Harvard University Press.