

GUIDO CUSINATO

DIE PSYCHOPATHOLOGIE DES *ORDO AMORIS*  
IN DER PERSPEKTIVE MAX SCHELERS  
UND BIN KIMURAS<sup>1</sup>

INHALTSVERZEICHNIS: 1. Einleitung; 2. Scheler und die phänomenologische Psychopathologie; 3. Minimal self und Grundverhältnis; 4. In-der-Welt-Seins und In-die-Welt-sich-Positionieren; 5. Emotionen: Metabolisierung der Stimmungen in Gefühle; 6. Störungen des *ordo amoris*; 7. Pathologie des *ordo amoris*; 8. Woher kommt die „Ordnung“ des Fühlens?; 9. Scheler und die Begriffe des *Aidagara* (Watsuji); 10. Sympathetisches Grundverhältnis mit der Welt und Störungen des *Aida*; 11. Drei Stufen der Positionierung; 12. Verlust der Selbstverständlichkeit; 13. Geburt der Subjektivität als Fest (*festum*); 14. Verlust der Selbstverständlichkeit und Störungen des *ordo amoris*.

### 1. Einleitung

In diesem Aufsatz möchte ich die Frage nach dem *modus vivendi* der Schizophrenie aus der Perspektive des deutschen Phänomenologen Max Scheler und der des japanischen Psychiaters Bin Kimura neu überdenken. Bisher wurde kein Vergleich zwischen diesen beiden Autoren

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist die leicht veränderte Version eines am 26. März 2017 an der 20. *Hitotsubashi International Conference* in Tokyo gehaltenen Vortrags. Ich bedanke mich herzlich bei Professor Yasushi Kato für die Einladung nach Japan, beim *Merleau-Ponty Circle of Japan* sowie bei den Herausgebern der japanischen Zeitschrift *Les études merleau-pontiennes* für die Aufnahme der japanischen Version dieser Arbeit in ihre Zeitschrift [Cusinato 2020], bei Professor Takashi Kakuni für die Vermittlung zum *Merleau-Ponty Circle of Japan* und bei Dr. Riku Yokoyama und Herrn Shunsuke Kudomi für ihre präzise und anregende Arbeit bei der Übersetzung ins Japanische der ursprünglichen Fassung. Mein Dank gilt auch Dr. Rie Shibuya für ihre Unterstützung bei der Übersetzung aus dem Italienischen ins Deutsche sowie bei der Überarbeitung des deutschen und japanischen Übersetzungstextes. Die in diesem Beitrag dargestellten Gedanken wurden weiter entfaltet in: Cusinato 2018a.

angestellt, obwohl es mehrere Übereinstimmungen und Belege für einen indirekten Einfluss Schelers auf Bin Kimura durch Viktor von Weizsäcker gibt.

In den letzten Jahren haben Dan Zahavi, Louis Sass und Josef Parnas den *modus vivendi* der Schizophrenie in Bezug auf eine Störung auf der Ebene des *minimal self* ausgelegt. In der Folge hat die Diskussion die Bedeutung hervorgehoben, die die Störungen auf der Ebene der «Zwischenleiblichkeit» und «Intersubjektivität» (Thomas Fuchs) und auf der Ebene der «existentiellen Gefühle» (Matthew Ratcliffe) für den *modus vivendi* der Schizophrenie haben.

In Schelers Perspektive ist der *modus vivendi* der Schizophrenie das Ergebnis einer axiologischen Störung auf der Ebene der *Wertnehmung* (*valueception*), die den Kontakt mit dem Lebensdrang der Natur beeinträchtigt. Als Folge davon ist eine Person unfähig, Formen der emotionalen Mit-Teilung (*emotional sharing*) zu erleben, und dazu gezwungen, sich in eine solipsistische Welt zurückzuziehen. In eine ähnliche Richtung bewegt sich Bin Kimura, der die Welt von Personen mit Schizophrenie als Ergebnis einer Störung des *Aida* – eines der zentralen Konzepte der japanischen Kultur, das den Raum des „Zwischen“ anzeigt – interpretiert. Die Störung des *Aida* beeinträchtigt das Grundverhältnis im Sinne von Viktor von Weizsäcker und verhindert das, was Bin Kimura als *festum* bezeichnet, d.h. die Geburt der Subjektivität, so dass sie von Personen mit Schizophrenie nur als *ante festum* erlebt wird.

Ausgehend von diesen beiden Perspektiven, argumentiere ich, dass es eine axiologische und anthropogenetische Dimension der Psychopathologie gibt. Ich fange mit einer Untersuchung über die historische Bedeutung Max Schelers für die Entstehung der phänomenologischen Psychopathologie an. Daraufhin gehe ich der Frage über das Verhältnis von Zahavis Begriff des «*minimal self*» zum *modus vivendi* der Schizophrenie nach und versuche, auch im Bezug auf Matthew Ratcliffes These der «existentiellen Gefühle» eine Theorie der drei Arten der Positionierung in die Realität zu entfalten. Anschließend führe ich die Begriffe «Störung des *Aida*» (Bin Kimura) und «Störung des *ordo amoris*» (Max Scheler) ein. Abschließend entwickle ich das Konzept einer «Psychopathologie des *ordo amoris*» im Sinne einer Psychopathologie der Störungen der Positionierung in die Welt.

## 2. Scheler und die phänomenologische Psychopathologie

Scheler war zusammen mit Husserl einer der wichtigsten Exponenten der deutschen Phänomenologie. Als er 1906 seine Lehrtätigkeit in München anfang, begann er auch, in einem Psychiaterkreis zu verkehren, der sich damals in München um Wilhelm Specht (1874-1945) gebildet hatte. Er veröffentlichte 1911 und 1912 zwei von seinen ersten Aufsätzen in der von Specht herausgegebenen Zeitschrift für Pathopsychologie, unter deren Verfassern sich auch Karl Jaspers befand. Diese Aufsätze sind jeweils die ursprüngliche Fassung von zwei der wichtigsten Arbeiten Schelers: Die Abhandlung *Über Selbsttäuschungen* [Scheler 1912], die darauffolgend überarbeitet wurde und 1915 unter dem Titel *Die Idole der Selbsterkenntnis* [Scheler GW III, 213-292] erschien, und die erste Version der Abhandlung über *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, die ursprünglich einen richtungsweisenden Untertitel hatte: *Ein Beitrag zur Pathopsychologie der Kultur* [Scheler GW III, 33-147]. Bekannt wurde Scheler in diesem Gebiet vor allem für seine Analysen über die Melancholie und für seine Idee, dass es an der Basis der Melancholie eine besonders schwere Störung des Fühlens gibt, die als an-affektive Apathie oder «Fühllosigkeit» verstanden werden und den Kontakt mit der expressiven Dimension des Lebensdrangs gefährden kann.<sup>2</sup>

Den Kern der Analyse Schelers zur Psychopathologie bildet die 1912 erschienene Abhandlung *Über Selbsttäuschungen*, die dann in leicht veränderter Fassung unter dem Titel *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1915) erneut veröffentlicht wurde. Es handelt sich um Seiten von außergewöhnlicher Relevanz für die phänomenologische Psychopathologie, die aber bis jetzt in der Forschung unberücksichtigt geblieben sind. Die Intensität, mit der sich Scheler dem Thema der Psychopathologie widmet, wird in seinen darauffolgenden Arbeiten nie wieder erreicht. Es ist, als ob der Kern dieser in einem Zug verfassten Untersuchungen für Scheler wie ein Dietrich dazu diente, eine Tür zu öffnen, die Husserls Phänomenologie noch für lange Zeit verschlossen bleiben

---

<sup>2</sup> Zum Begriff der Melancholie und zum Zusammenhang zwischen Melancholie und *Fühllosigkeit* vgl. Scheler GW I, 140; III, 264; IV, 186; VII, 25; VII, 27. Zum Thema «Scheler und die Psychopathologie» vgl. Cutting 2009.

wird, die Tür nämlich, die zu der Thematisierung der Werte sowie der affektiven Sphäre führt.<sup>3</sup>

Bereits in der Fassung von 1912 werden bestimmte psychopathologische Symptome mit Störungen sowohl auf der Ebene der Bewegungsmotivation des Leibs als auch auf der sprachlichen Ebene wie Stottern und Aphasie in Verbindung gebracht. Schelers Interesse liegt vor allem darin, die psychopathologische Natur der Störungen der Wertnehmung im Zusammenhang mit der präreflexiven Intentionalität des Leibes zu betrachten. Scheler stellt die Hypothese auf, dass im pathologischen Phänomen eine Umkehr der vorherrschenden Perspektive stattfindet [vgl. Scheler *GW* III, 258-259], die den Patienten dazu bringt, die Aufmerksamkeit vom Ziel oder Sinn der Handlung auf eine einzelne Bewegung zu verlagern. In einer Situation der ›Normalität‹ ist der Leib eines Individuums automatisch in der Lage, sich zu bewegen und zu handeln, ohne dass es darüber nachdenken muss, was es tut. Im Falle bestimmter psychopathologischer Störungsbilder versucht das Individuum hingegen, das fehlende Funktionieren der präreflexiven Intentionalität des Leibs mit einer Hyperreflexivität zu kompensieren, die sich auf einzelne Bewegungen konzentriert, die es vollziehen muss, um z.B. einen Gegenstand zu greifen: «Der Kranke, der das Zimmer verlassen „will“, verweilt bei dem Inhalt „zur Türe gehen“ und dann „die Klinke drücken“ usw.» [Scheler 1912, 124; vgl. auch *GW* 3, 258, 303]. Im *Formalismus* nimmt Scheler dieses Thema wieder auf und beobachtet, dass «es doch geradezu ein Gesetz zu nennen [ist], dass automatische Lebenstätigkeiten (auch psychische) in dem Maße *gestört* werden und erkranken, als sie bewußt vollgezogen und von bewußter Wahl und Aufmerksamkeit begleitet werden» [Scheler *GW* II, 290; Scheler 1927/2014, 356]. Die Handlung des Raumverlassens wird in viele einzelne, durch Zwischenziele markierte Bewegungen zerteilt. Die grundlegende Hypothese, die aus diesen Seiten hervorgeht, ist, dass im *modus vivendi* der Schizophrenie ein Prozess des *disembodiment* stattfindet, bei dem die Fähigkeit beeinträchtigt wird, Bewegungen automatisch auszuführen, sodass es notwendig wird, diesen Mangel durch eine hyperreflexive Haltung auszugleichen: Das Sich-Konzentrieren darauf, wie man

---

<sup>3</sup> Hierzu ausführlicher vgl. Cusinato 2018a, 173-176.

eine bestimmte Bewegung durchführt, um die Türklinke zu greifen, kommt daher, dass man sich ohne jenes implizite Schema vorfindet, das die präreflexive Intentionalität des Leibes unter normalen Bedingungen automatisch bildet. Es ist, als ob in all diesen Pathologien die präreflexive Intentionalität des Leibes, d.h. die Orientierungsfunktion, die der Leib dank des Leibschemas im Alltag implizit ausführt, gestört wäre. Eine derartige Beschreibung bestätigen die Forschungen über den *modus vivendi* der schizophrenen Person (vgl. z.B. Minkowskys Untersuchung zum *rationalisme morbide* oder die 2003 von Sass und Parnas veröffentlichte Arbeit zur *Hyperreflexivität*).

Scheler zufolge findet sich ein ähnliches Phänomen auch bei den Sprachstörungen wie Stottern und Aphasie [Scheler *GW* III, 261], bei denen das Individuum, anstatt die Aufmerksamkeit auf den Sinn des Gesagten zu lenken, auf dem Gesagten verweilt und sich beispielweise auf die Bewegungen des Stimmapparats fixiert, die die Artikulation der Wörter ermöglichen [Scheler *GW* III, 258]. Diese Thesen übten vor allem Einfluss auf Merleau-Ponty aus.

Unter den Münchner Psychiatern war es Victor von Gebattel (1883-1976), der besonders von Scheler beeinflusst wurde. Er hatte mit Emil Kraepelin (1856-1926) an der psychiatrischen Klinik der Ludwig-Maximilians-Universität gearbeitet. Angeregt wurde er von Scheler sowohl bei seiner Interpretation der Melancholie im Hinblick auf die *Entpersönlichung* [Gebattel 1959] als auch bei der Erarbeitung des Konzepts der Medizinischen Anthropologie [Gebattel 1954].

Kurt Schneider (1887-1967) promovierte 1921 bei Scheler in Philosophie in Köln nach seiner Psychologiepromotion 1919 in Tübingen. Im *Formalismus* (1913/1916) hatte Scheler vier Schichtungen des emotionalen Lebens herausgestellt, die jeweils die sinnlichen, die vitalen, die psychischen und die geistig-persönlichen Gefühle betreffen. Bei seiner Klassifizierung verschiedener Depressionsformen hat Schneider Schelers Unterscheidung vor allem zwischen der vitalen und der psychischen Ebene berücksichtigt [Schneider 1920]. In der Dissertation entwickelte Schneider sein anfängliches Projekt weiter und versuchte, weitere Formen der Psychopathologie herauszusuchen, und zwar unter Berücksichtigung der vierten geistig-persönlichen Ebene des affektiven Lebens, die Scheler darstellte. Schneiders Arbeiten zu diesem The-

ma sind bekanntlich von besonderer Relevanz für die Melancholieforschung, vor allem durch seine Unterscheidung zwischen der reaktiven und der endogenen Depression [vgl. Straus 1960, 138; Cutting et al. 2016]. Ebenfalls in den 1920er Jahren ließ sich der junge Ludwig Binswanger (1881-1966) einerseits von dem Begriff des „Psychischen“, wie ihn Scheler in der Abhandlung *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1915) darstellte, andererseits von der Theorie der Fremdwahrnehmung beeinflussen, die Scheler in *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (1913) aufstellte [Biswanger 1922].

Ein weiterer Vertreter ersten Ranges für die phänomenologische Psychopathologie, Eugène Minkowski (1885-1972), nennt Bergson und Scheler ausdrücklich als die Philosophen, die ihn am meisten beeinflusst haben [Spiegelberg 1972, 236; Buda 2012, 10; Weckowicz & Liebel-Weckowicz 1990]. Minkowski näherte sich der Phänomenologie nicht durch Husserls *Logische Untersuchungen*, sondern durch Schelers *Sympathiebuch*: «Dies hat meiner Meinung nach dazu geführt, dass sich meine Bemühungen nicht unmittelbar auf die von den *Logischen Untersuchungen* gestellten Fragen, sondern vielmehr auf gewisse grundlegende Phänomene unserer Existenz richteten, die eben die Gefühle der Sympathie waren» [Minkowski 1966, 457, Anm. 1, Übersetzung von mir]. Eine ähnliche Distanz wahrt Minkowski auch gegenüber Heidegger: «Im Übrigen – warum es verschweigen? – haben Heideggers Begriffe auf mich niemals besonders anziehend gewirkt. Ich bin meinen Anfängen, der phänomenologischen Methode, treu geblieben» [Minkowsky 1966, 678-679, meine Übersetzung].

Eine explizite, relevante Wirkung hinterließ Schelers *Sympathiebuch* ferner noch bei Erwin Straus (1891-1975) [Arndt 2001] sowie bei Viktor von Weizsäcker, der seinerseits für Bin Kimura besonders maßgebliche Bedeutung hat [Weizsäcker 1987, 255; Arndt 2001, 39-40].<sup>4</sup> Von Weizsäcker bezeichnet Scheler und Freud als die beiden wichtigsten Geburtshelfer seiner *Medizinischen Anthropologie* [Arndt 2001, 39-40]. Unter Schelers Werken ist es das *Sympathiebuch* (1913/1923), das am meisten von Weizsäckers Aufmerksamkeit auf sich zog.<sup>5</sup> Und ge-

---

<sup>4</sup> Zum Einfluss Schelers auf von Gebattel, von Weizsäcker und Frankl vgl. auch Arndt [2001].

<sup>5</sup> Zur Relevanz des *Sympathiebuchs* für die Entfaltung der medizinischen Anthro-

rade unter dem Einfluss des *Sympathiebuchs* entfaltet von Weizsäcker den Gedanken des Grundverhältnisses zum Leben.

In jüngster Zeit hat der schottische Psychiater John Cutting zahlreiche Arbeiten über Schelers Bedeutung für die Psychopathologie veröffentlicht, wobei er seine Theorie der Reduktion als Bezugspunkt nimmt [Cutting 2009, 143-159; Cutting 2016, 220-228]. Nach Cutting sei es möglich, den *modus vivendi* der Schizophrenie als ein In-Klammern-Setzen vitaler Werte (in Richtung der phänomenologischen Reduktion) und den *modus vivendi* der Melancholie als ein In-Klammern-Setzen geistiger Werte (in Richtung der dionysischen Reduktion) zu interpretieren.<sup>6</sup>

### 3. Minimal self und Grundverhältnis

Zahavi zufolge ist das *minimal self* dasjenige, was uns ermöglicht, unseren Erfahrungen den «Charakter der Ersten Person» (*first-personal character*) und einen «Sinn der Jemeinigkeit» (*sense of mineness*) zu verleihen [Zahavi 2014]. Das *minimal self* sei eine ursprüngliche Einheit, ein Proto-Selbst, das auf einer prä-linguistischen Ebene schon in den ersten Tagen des Lebens eines Menschen präsent sei. Zahavis Standpunkt bezüglich des Zusammenhangs des *minimal self* mit der Dynamik des Erfahrungsstroms ist allerdings vielschichtig und nicht immer eindeutig. Man kann feststellen, dass er in *Subjectivity and Selfhood* [Zahavi 2006] das *minimal self* als «*experiential dimension*» vom unveränderlichen «*transcendental self*» im Kantischen Sinne abgrenzt. Dies scheint darauf hinzudeuten, dass die Dynamik des minimalen Selbst nicht in Richtung einer „Unveränderlichkeit“ im strengen Sinne des Wortes interpretiert werden kann.

Viele Probleme der aktuellen Debatte über den *modus vivendi* der Schizophrenie rühren nach Zahavi daher, dass man nicht genau angibt, auf welches Selbst – *minimal self* oder *narrative self* – man sich bezieht. Um dieser Schwierigkeit abzuweichen, haben die Psychiater Louis Sass und Josef Parnas vorgeschlagen, den *modus vivendi* der Schizophrenie

---

logie Viktor von Weizsäcker vgl. von Weizsäcker [1948/1987, 255].

<sup>6</sup> Zu einer Kritik der These Cuttings vgl. Cusinato 2018b.

als eine Störung auf der Ebene des *minimal self* zu betrachten [Sass 2014; Sass & Parnas 2013], und *the ipseity-disturbance model* (IDM) [Nelson *et al.* 2014] entwickelt. Zahavi kommt gewiss ein großer Verdienst zu, insofern als er die Grundlage für dieses Modell konzipiert hat. Völlig zurecht stellt er fest, dass die Frage nach dem Subjekt und der Individualität uns dazu auffordert, über den Begriff eines narrativen Selbst hinauszugehen, das sich nur auf einer sprachlichen Ebene konstituiert.

Bekanntlich sagte Hume im Hinblick auf die Frage nach der personalen Identität, dass wir nichts anderes seien als «*a bundle or collection of different perceptions*» [Hume 1793/2007, 252]. Von dieser Affirmation ausgehend, hat sich in der analytischen Philosophie sowie der *Philosophy of Mind* des letzten Jahrhunderts die Vorstellung verbreitet, dass das Selbst eine sprachlich vermittelte narrative Konstruktion sei. Nach der „starken Version“ dieser These taucht das Selbst nur dann auf, wenn die bewussten Wesen eine volle sprachliche Kompetenz entwickeln und die reflexiven Vermögen besitzen, die für das autobiographische Verständnis von sich selbst notwendig sind. Selbst Hume ist übrigens an diesem Punkt von den meisten Vertretern der ganzen *Philosophy of Mind* des letzten Jahrhunderts gravierend missverstanden worden: In dem II. und III. Buch des *Traktats* behauptet Hume klar und deutlich, dass das gleiche Selbst, das von dem Standpunkt des Verstandes aus nur als ein Bündel der Perzeptionen erscheint, von dem Standpunkt der *passions* her gesehen sich als ein «*moral self*» erweist [vgl. Cusinato 2014, 178-181].

Zahavi ist meines Erachtens vollkommen überzeugend, wenn er die Existenz eines *minimal self* behauptet, das dem narrativen Selbst vorangeht. Ein neugeborenes Kind besitzt zum Beispiel schon in dem Moment der Geburt ein *minimal self*, bevor es imstande sein wird zu sprechen. Ferner kann man die Existenz eines *minimal self* auch bei Tieren wie z.B. Schimpansen und Bonobos annehmen. Problematischer scheint mir aber die Beschreibung, die Zahavi von diesem *minimal self* gibt. Er nimmt wahrscheinlich Husserls Begriff des transzendentalen Ich auf und vertritt eine recht starke These: «*The experiential self [...] doesn't denote an experiential item or object, but rather denotes the very first-personal mode of experiencing*» [Zahavi 2014, 21-22]. Zahavi

vertritt die These, dass das *minimal self* die transzendente Bedingung der Erfahrung sei. Darin erkenne ich drei problematische Punkte:

1) Meines Erachtens ist es keineswegs notwendig, die prä-linguistische Ebene, auf der sich das ursprüngliche Selbst konstituiert, außerhalb der empirischen Dimension zu verlegen, da sie auf der Ebene der Korrelation zwischen Leib und Umwelt zu finden ist. In anderen Worten, es scheint mir gut möglich, die Frage nach der ursprünglichen Subjektivität im Sinne einer Ur-Subjektivität (*proto-self*), die alle Lebewesen auf der biosemiotischen Ebene betrifft, in Bezug auf die Art und Weise zu stellen, wie sich ein Organismus in der Umwelt positioniert und die expressiven Dimensionen des Leibes ausbildet. Auch der Leib eines Neugeborenen besitzt, um einen Terminus von Max Scheler zu benutzen, ein «Leibschema»,<sup>7</sup> dem ein «Proto-Selbst» entspricht.

2) Zahavi behauptet zurecht, dass sich das *minimal self* auf der prä-sozialen Ebene aufbaut. Daraus folgt jedoch nicht, dass das *minimal self* nicht intrinsisch relational sei. Auch hier möchte ich mich auf den Standpunkt Schelers stützen, der Husserls Perspektive umkehrt und behauptet, dass der Ausgangspunkt nicht ein transzendentales Subjekt,

---

<sup>7</sup> Oft wird der Begriff des *body schema* auf Paul Schilder und Maurice Merleau-Ponty zurückgeführt und selten erinnert man sich in diesem Zusammenhang an Schelers Beitrag. Scheler entfaltet den Begriff des Leibschemas zwischen 1926 und 1928 [vgl. Scheler *GW* VIII, 316, 355; *GW* IX, 34, 218]. Sehr wahrscheinlich stand er dabei unter dem Einfluss der Lehre von dem *Körperschema*, die Paul Schilder kurz zuvor in seiner Schrift *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre des Bewußtseins des eigenen Körpers* [Schilder 1923] dargestellt hatte. In diesem Zusammenhang darf man allerdings nicht außer Acht lassen, dass Schilder seinerseits die Bedeutung der von Scheler im *Formalismus* dargelegten Untersuchungen für seine Forschungen ausdrücklich anerkennt. Ferner kann man feststellen, dass Scheler gemäß seiner Unterscheidung des *Leibs* vom *Körper*, die er unabhängig von Husserl bereits in den Jahren 1909 bis 1911 deutlich gemacht hatte, Schilders Konzept des *Körperschemas* mit dem des *Leibschemas* ersetzt. Mit der zentralen Relevanz des Begriffs des Leibschemas in Schelers Philosophie sowie mit der von Scheler in den genannten beiden Jahren getroffenen Unterscheidung des Leibs von dem Körper habe ich mich ausführlich beschäftigt [Cusinato 2018a, 57-97]. Ausgehend vor allem von Schilder, ist in den letzten Jahrzehnten das Thema des *body schema* in der englischsprachigen Forschungsliteratur weit erörtert worden. Insbesondere 1996 entwickelte Shaun Gallagher [1986] diese Thematik und schlug vor, einen entscheidenden Unterschied zwischen *body schema* und *body image* herauszustellen.

sondern ein Organismus sei, der mit dem Rest des Lebens auf einer Ebene der Einfühlung verbunden sei. Ich schlage vor, das *minimal self* als ein *relationales* Proto-Selbst zu verstehen, das sich zunächst auf ein «Leibschema» bezieht. Relational ist dieses Proto-Selbst schon vor der Geburt, denn der Embryo eines Kindes ist nicht isoliert, sondern steht in Verbindung mit dem Mutterleib [vgl. Ciaunica 2014; Ciaunica & Fotopoulou 2017].

3) Kann man sich mit der Frage nach der Subjektivität auseinandersetzen, ohne sich gleichzeitig der Frage nach dem Du und der materiellen Positionierung in der Welt zuzuwenden? Die Subjektivität, der Selbstsinn (*sense of self*) oder die Ipseität, die Erste-Person-Perspektive: Folgen sie nicht vielmehr aus dieser Positionierung selbst? Konstituiert sich nicht die Subjektivität in dem Maße, in dem sie innig mit einem Du in Kontakt kommt und der Welt gegenüber Stellung nimmt? René Spitz hat dargestellt, dass ein Kind ohne innige Verhältnisse zumindest mit einer personalen Singularität in den ersten zwölf Monaten seines Lebens kein psychisches und soziales Selbst entwickelt [Spitz 1965]. Wenn das stimmt, dann sollte das von Sass und Parnas aufgestellte *ipseity-disturbance model* (IDM) erweitert werden. Das bedeutet, dass die Frage eine anthropogenetische wird. Ich gebe ein konkretes Beispiel: Der Schimpanse besitzt etwas mit der Ipseität Vergleichbares. Heißt das, dass auch ein Schimpanse schizophran werden kann? Oder sollten wir den *modus vivendi* der Schizophrenie für eine Pathologie halten, die typisch für die in der menschlichen Subjektivität inkarnierte Ipseität ist? Wenn das letztere der Fall sein soll, so haben wir es mit einer viel breiteren Reihe von Störungen der Subjektivität zu tun, die auch die Störungen der Ordnung des Fühlens sowie diejenigen bezüglich des *emotional sharing* in sich einschließt.<sup>8</sup>

Im Folgenden möchte ich die These einer *anthropogenetischen* Dimension des *modus vivendi* der Schizophrenie durch die Auseinandersetzung insbesondere mit dem Denken des Phänomenologen Max Scheler sowie des Psychiaters Bin Kimura entfalten. Das Neue an den Überlegungen und Untersuchungen von Scheler und Kimura besteht

---

<sup>8</sup> Zu der emotionalen Mit-Teilung (*emotional sharing*) erlaube ich mir, auf meine Arbeit zu verweisen: *Care and birth. Emotional sharing as the foundation of care relationships* [Cusinato 2018b].

darin, dass sie beide nicht nur der Beziehung des Selbst zu dem Anderen auf der intersubjektiven Ebene, sondern auch dem Kontakt mit der sympathetischen Ebene des Lebens zentrale Bedeutung beimessen. Als Anknüpfungspunkt zwischen der Perspektive Schelers und derjenigen Kimuras stellt sich das Verständnis der Subjektivität als *Grundverhältnis* dar, ein Gedanke, den Viktor von Weizsäcker in seinem Werk *Der Gestaltkreis* [1940/1997] unter dem Einfluss des *Sympathiebuches* entwickelt hat. Ich möchte versuchen, die von Zahavi gestellte Frage nach der ursprünglichen Subjektivität unter Berücksichtigung des Grundverhältnisses als eines Gedankens von von Weizsäcker zu behandeln. Dies verlegt die Frage vom *minimal self* in der transzendentalen Dimension auf die Ebene der Beziehung des «Proto-Selbst» mit der expressiven Dimension der Natur, wie sie von Scheler im *Sympathiebuch* dargestellt worden ist.

#### 4. In-der-Welt-Sein und In-die-Welt-sich-Positionieren

Bei der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Subjektivität zeigt Matthew Ratcliffe [2008] in seinem Buch *Feeling of being* mehr Interesse für die entscheidende Bedeutung der affektiven Sphäre als Zahavi. Das kommt wohl daher, dass Ratcliffe Heideggers Analysen der Grundstimmung näher steht, während sich Zahavi vielmehr auf Husserls These des transzendentalen Ich bezieht. Ratcliffe bemängelt an der philosophischen Debatte der letzten Zeit, dass sie sich zu sehr auf den Begriff der *emotion* konzentriert und das ganze Feld der «*existential feelings*» vernachlässigt habe, die ihm zufolge im Sinne des «*finding ourselves in the world*» charakterisiert werden sollten.

Es ist ein großes Verdienst von Ratcliffe, die Frage nach der Subjektivität auf die Bezugsweise derselben zur Welt hin verlegt zu haben. Ratcliffe zufolge wird die Verbindung mit der Welt durch «*existential feelings*» ermöglicht, die man als «*pre-intentional*» und «*pre-conceptual*» *feeling* bezeichnen kann [Ratcliffe 2010, 368]. Ratcliffe setzt *existential feelings* mit *deep moods* gleich, zieht es dann aber vor, den Ausdruck *existential feeling* zu verwenden [Ratcliffe 2010, 310]. Auf jeden Fall stellt *mood* im Sinne der Heideggerschen *Stimmung* den Ausgangspunkt der Überlegung Ratcliffes dar [Ratcliffe 2010, 354], denn

sie konstituiert «*the experienced meaningfulness of the world*» [Ratcliffe 2010, 349].

Im Unterschied zu Ratcliffe schlage ich vor, eine Differenzierung zwischen *pre-intentional* und *pre-conceptual existential feeling* oder *deep moods* einerseits und *intentional* und *pre-conceptual feelings* andererseits vorzunehmen. Allein durch die Ersteren können wir uns nicht in die Welt positionieren. Dazu ein konkretes Beispiel: Eine allgemeine Stimmung wie die Depression oder die Apathie ist ganz anders als das bestimmte intentionale Fühlen der Traurigkeit, das ich nach einem Streit mit einem Freund haben kann. Eine allgemeine Stimmung der Euphorie ist ebenfalls anders als das bestimmte intentionale Fühlen der Freude, das ich nach dem Erhalt einer guten Nachricht fühle.

Die *existential feelings* oder *deep moods*, von denen Ratcliffe spricht, richten sich immer noch auf allgemeine Weise auf die Welt aus. Sie sind „parasitär“, da sie uns nur dann das Gefühl vermitteln, in der Welt zu sein, wenn wir schon in der Welt positioniert sind; sie ermöglichen uns aber nicht, uns *erneut* in die Welt zu positionieren. Das Problem der menschlichen Existenz betrifft nicht so sehr die *pre-intentional existential feelings (deep moods)* des In-der-Welt-Seins, sondern vielmehr das konkrete In-die-Welt-Sich-Positionieren dank der *intentional* und *pre-conceptual feelings*.

##### 5. Emotionen: Metabolisierung der Stimmungen in Gefühle

Der Begriff der „Metabolisierung“ läßt sich auf Niklas Luhmanns Systemtheorie anwenden und kann als ein Prozess verstanden werden, in dem ein autopoietisches System gemäß seiner „operativen Geschlossenheit“ eine Information verarbeitet [Cusinato 2014, 209-225]. Oft werden Termini wie Stimmungen, Gefühle und Emotionen voneinander nicht differenziert genug verwendet. Unter dem Terminus „Emotion“ verstehe ich das, was einer Person erlaubt, ihre Erfahrungen und Stimmungen in ein intentionales «Fühlen von etwas» zu *metabolisieren* und sich in die Welt zu positionieren. Auch hier möchte ich ein konkretes Beispiel anführen. Wenn ich merke, schlechter Laune zu sein, erlebe ich diese Lage oft als einen verwirrten Gemütszustand und weiß nicht, wie ich mich zu meiner Weise zu sein und zu fühlen verhalten soll. Ich habe das

Gefühl, dass diese Stimmung etwas Unbegründetes ist, und gerade deswegen frage ich mich, was mir nun passiert. Wie oft haben wir erlebt, schlechte Laune zu haben, ohne ihren Grund zu wissen, oder sogar von dem Eindruck begleitet, dass es vielleicht keinen Grund für sie gibt? In gewissem Sinne bleibe ich dabei in einer Lage der Unbestimmtheit, als ob ich nicht imstande wäre zu verstehen, was ich tun muss, um mich in der Welt zu positionieren und meine Stellung den Anderen gegenüber zu begründen.

Die Emotionen der Person sind das, was die nicht intentionalen Stimmungen eines Individuums in eine Positionierung in die Welt *metabolisiert*. Oder anders gesagt: Sie sind das, was diesen „chaotischen“ Stimmungen eine Sinnrichtung und eine Intentionalität verleiht. Zunächst erlebe ich z.B. schlechter Laune zu sein, und bleibe verstimmt, da ich den Grund dafür nicht sehe. Nach mehreren Stunden werde ich mir dann plötzlich dessen bewusst, dass ich schlecht gelaunt war, weil ein Tag vorher ein Freund von mir auf meinen telefonischen Anruf nicht geantwortet hatte. An dieser Stelle verwandelt sich eine allgemeine Stimmung in eine konkrete Stellungnahme wie z.B. das intentionale Gefühl der Wut oder der Traurigkeit. Wenn eine Person diesen Weg nicht durchläuft und ihren Gemütszuständen und Stimmungen ausgeliefert bleibt, kann sie nur einen unbestimmten Zugang zur Welt haben und bleibt unfähig, mit der expressiven Dimension der Andersheit und letzten Endes sogar mit sich selbst in Berührung zu kommen.

Entscheidend hierbei ist meines Erachtens, dass die Emotionen die Stimmungen in intentionale Gefühle metabolisieren, *indem* sie mit dem Bildungsprozess der betroffenen Person in Wechselwirkung stehen. Wenn ich eine allgemeine schlechte Laune in eine besondere Form der Traurigkeit metabolisiere, bilde ich meine Singularität weiter. Wenn diese allgemeine Stimmung zu meinem *ordo amoris* in Verbindung gesetzt wird, wird sie „singularisiert“, d.h. es tritt das unverwechselbare Siegel meines *ordo amoris* in der Art und Weise auf, in der ich die Traurigkeit als Ergebnis der Metabolisierung von dieser Stimmung zum Ausdruck bringe.

Was geschieht eigentlich, wenn ich durch Emotionen gerührt bin? Wenn ich gerührt bin, komme ich in Berührung mit etwas nicht Vorgehenem und spüre, keine angemessenen Lösungen in dieser neuen

Lage bereit zu haben. Bei einer Emotion fühle ich mich am Anfang desorientiert und antwortlos. Anschließend treibt mich die Emotion dazu, eine neue Orientierung in der Berührung mit der Andersheit zu finden. Von diesem Standpunkt aus kann die Emotion mit einer „Werkstatt“ verglichen werden, in der ich neue affektive Antworten in einem trans-subjektiven Sinne erarbeite. Die Metabolisierung, die in der „Werkstatt“ namens Emotion erfolgt, ist etwas sehr Komplexes, das den tiefsten Kern unserer Freiheit und Persönlichkeit angeht. Dank einer neuen Metabolisierung gebe ich dabei nicht nur meinen Stimmungen eine Sinnrichtung und eine Intentionalität, sondern lenke auch meine frühere Ordnung des Fühlens in eine neue Richtung, sodass sich diese Ordnung an die neue Situation anpassen kann, in der ich nunmehr lebe. Wenn dieser Prozess mehrmals geschieht und immer wieder ähnliche affektive Antworten hervorbringt, dann sedimentiert und materialisiert er sich in eine Veranlagung, d.h. in ein intentionales Gefühl.

Eine Emotion setzt das Individuum mehr in Bewegung als ein Gefühl. Im Italienischen bringt man diese Beweglichkeit in der Emotion bildhaft zum Ausdruck: Wenn ich einer für mich neuen Situation entgegentrete, bin ich sehr bewegt (gerührt): Ich bin «*emozionato*» („emotioniert“ hieße es im Deutschen), «*mi emoziono*» (ich „emotioniere“ mich). D.h. das Wort Emotion wird im Italienischen verbal abgeleitet, so dass das Bewegliche der „*motion*“ deutlich herauskommt. In späteren ähnlichen Situationen werde ich immer weniger bewegt (gerührt), da es mir gelingt, mit meinem neuen affektiven *habitus* mit größerer Beherrschung umzugehen.

Natürlich setzt dieser Prozess verschiedene Stufen der Kreativität der Selbstbildung voraus, je nachdem ob sich die Emotionen bei der Metabolisierung der Stimmungen in Gefühle entweder auf die *Selbstverständlichkeit* des Gemeingefühls (*common feeling*) oder auf einen spezifischen *ordo amoris* der Person beziehen. Ein Kind wird zuerst das Gefühl der Wut ausdrücken, indem es das Gemeingefühl der ihm nahe stehenden Personen mit ihnen teilt. Wenn dieser Mensch aber aufwächst und allmählich erwachsen wird, wird sich sein unverkennbarer Stil entwickeln, mit dem er seine Wut äußert. Dabei verleiht er seinem *ordo amoris* Ausdruck. Offensichtlich kann bei diesem Fall die Art und Weise des Sich-Ausdrückens einer Person von der Norm als all-

gemeiner Ausdrucksform (*common sense*) bedeutend abweichen. Das geschieht z.B., wenn uns jemand von einer Person erzählt, die wir sehr gut kennen, dass er ihr Verhalten als merkwürdig empfunden hat, und wir dabei sofort denken: «Nein, ihr Verhalten ist überhaupt nicht merkwürdig. Es hätte mich überrascht, wenn sie sich nicht genauso verhalten hätte!»

## 6. Störungen des *ordo amoris*

Im *Sympathiebuch* entwickelt Scheler den Gedanken, dass der Ausgangspunkt der Intersubjektivität ein Grundverhältnis zur Natur auf der Ebene der Einfühlung ist. Darüber hinaus kehrt Scheler die traditionelle These um, nach der man von den eigenen Erfahrungen ausgehen muss, um die Erfahrungen des anderen zu verstehen, und stellt fest, dass der Mensch mehr in den anderen als in sich selbst lebt. Unter Bezugnahme auf die Studien von William Stern (1871-1938) über die Psychologie der frühen Kindheit [Stern 1914] erkennt Scheler die erste Form der Einfühlung in der Beziehung zwischen Säugling und Mutter. Zu Beginn hat das Neugeborene nur ein Proto-Selbst, aber schon nach den ersten Wochen ist es in der Lage, eine intensive emotionale Bindung zu seiner Mutter zu entwickeln, so dass es am Ende des zweiten Lebensmonats beginnt, in irgendeiner Weise auf das Lächeln der Mutter zu reagieren [Scheler *GW* VII, 233]. In der Folge erweitert sich das *emotional sharing* auf das familiäre und soziale Umfeld. Das Ich und das Du entstehen nur gemeinsam und nur dank bestimmter Arten der Praxis der Mit-Teilung von Gefühlen (*emotional sharing*). Erst in der Pubertät wird sich das Kind schließlich seiner Singularität und seiner Erlebnisse in vollem Maße bewusst: «Erst sehr langsam erhebt es – gleichsam – sein eigenes geistiges Haupt aus diesem über es hinbrausenden Strome und findet sich als ein Wesen vor, das auch zuweilen eigene Gefühle, Ideen und Strebungen hat» [Scheler *GW* VII, 241]. Im Mittelpunkt des Bildungsprozesses, der zur Entwicklung einer bewussten Singularität führt, steht der *ordo amoris*, ein Begriff, den Scheler von Augustinus übernimmt.

Scheler vergleicht den *ordo amoris* mit einer uns umhüllenden „Sphäre“ oder einem Gehäuse, durch dessen Fenster wir die Welt sehen

[vgl. Scheler *GW* X, 348]. Jeder *ordo amoris* bringt eine einzigartige und unverwechselbare Perspektive auf die Welt hervor. Scheler zufolge hüllt diese affektive Sphäre jede Person ein und folgt ihr in allen ihren Bewegungen. Nur dank der Perspektive aus ihrer einzigartigen affektiven Sphäre dringt jede Person in die Welt ein. Jeder *ordo amoris* drückt sich in einer *forma mentis* und in einer einzigartigen, unverwechselbaren Positionierung in die Welt aus. In diesem Sinne kann man sagen, dass der *ordo amoris* das *principium individuationis* der Person sei: Eine Person ist ihr *ordo amoris* und wer den *ordo amoris* einer Person versteht, hat den Schlüssel für den Zugang zu dieser Person. Das heißt, dass die Störungen des *ordo amoris* einer Person diese daran hindern, mit dem eigenen Selbst und mit dem Selbst der Anderen in Berührung zu kommen.<sup>9</sup>

Der *ordo amoris* arbeitet wie ein Motor des *élan personnel* von Eugene Minkowski. Viele Fragen bezüglich des *ordo amoris* haben mit der affektiven Reifung zu tun und ändern sich daher je nach dem Alter oder den Erfahrungen, die man macht: Jede wesentliche Erfahrung z.B. des Liebens oder Hassens wird – im Sinne der Theorie der «Funktionalisierung» bei Scheler<sup>10</sup> – die künftige Weise des Liebens oder Hassens der Person bedingen. Der *ordo amoris* funktioniert wie eine Brille, die meine ganze Erfahrung bestimmt.

Es gibt zwei Arten der Störungen des *ordo amoris*. Bei der ersten Art treten vorläufige Verhärtungen des *ordo amoris* ein, sodass er anfängt, auf verzernte Weise zu funktionieren. Die zweite Art hat einen pathologischen Charakter. Von der ersten Art ist der Fall z.B. bei den Selbsttäuschungen oder vielen sozialen Haltungen, die sich dem Vorurteil und der Ideologie nähern [vgl. auch Jaspers 1973, 13-19]. Diese Störungen können in Formen der Vergaffung, des Götzendiensts und des Fanatismus münden, sodass es zur Gefährdung und Entstellung der Realitätswahrnehmung kommen kann [vgl. Scheler 1912; *GW* III, 213-

---

<sup>9</sup> Es ist bedeutsam, dass der ursprüngliche Titel des Manuskripts *Ordo amoris* wie folgt lautete: *Vom Ordo amoris und seinen Verwirrungen* [siehe Scheler *GW* X, 516].

<sup>10</sup> Als Beispiele der «Funktionalisierung» führt Scheler in seiner Schrift *Vom Ewigen im Menschen* (1921) Folgendes an: «Was vorher Sache war, wird Denkform über Sachen; was Liebesobjekt war, wird Liebesform, in der nun eine unbegrenzte Zahl von Objekten geliebt werden können» [Scheler *GW* V, 198].

292]. Die Vergaffungen sind in ihrem Wesen Verherrlichungsformen des eigenen Selbst. Selbst wenn wir für den Anderen schwärmen, beten wir oft stillschweigend unser eigenes Ego an. Schopenhauer scheint mir Recht zu haben, wenn er behauptet, dass sich die ganze Ethik um das kolossale Problem des Egozentrismus dreht. In dem Maße, in dem der Selbstsüchtige das eigene Selbst verabsolutiert, bleibt er innerhalb einer Sphäre wie verfangen, die ihn von dem Rest der Welt allmählich isoliert. Er leidet, da er jedes Gute und jeden Wert außerhalb von sich selbst als Raub und gar als Drohung gegenüber dem eigenen Sein wahrnimmt. Die Vergaffung ist ein Prozess, der nicht einfach zu entlarven ist: Wer sich im Zustand der Vergaffung befindet, lebt gleichsam wie in einer Zaubersphäre und glaubt, dass es die anderen sind, die die Realität deformiert sehen. Er nimmt auch Kritik oft als Ausdruck der Böswilligkeit oder einer pädagogischen oder moralistischen Aufforderung wahr. Den Zauber brechen, in den der Selbstsüchtige versunken ist, ist gleichbedeutend damit, sein Bewusstsein zu erwecken. Sehr oft denkt man, dass der Zustand, der dem Tod am nächsten ist, der Schlaf sei. In Wahrheit aber kann ein Mensch beim Träumen extrem lebhaft sein. Es gibt Vergaffungen, die dem Tod unendlich näher kommen als der Schlaf. Die Entzauberung ähnelt mehr einer Wiedererstehung als dem Aufwachen aus dem Schlaf. Man sollte noch präzisieren, dass diese Störungen des *ordo amoris* häufig Störungen auf der Ebene des *emotional sharing* werden, sodass sie nicht nur die Intimsphäre betreffen, sondern auch auf sozialer Ebene Tragweite haben.

### 7. Pathologie des *ordo amoris*

In dem Fall, in dem keine vorläufige Verhärtung oder bloße Verlangsamung im Funktionieren des *ordo amoris*, sondern ein regelrechtes Versagen desselben eintritt, könnte man von der authentischen Pathologie des *ordo amoris* sprechen. In den schwereren Fällen wird die Personstruktur selbst gefährdet. Denn der *ordo amoris* ist die tragende Struktur der Person. Die Psychopathologie des *ordo amoris* ist deswegen im Wesentlichen eine Psychopathologie der Personstruktur.

Die phänomenologische Psychopathologie hat in dem *modus vivendi* der Melancholie und dem der Schizophrenie Störungen aufgedeckt,

die auf einigen Ebenen der affektiven Schichten eintreten.<sup>11</sup> Bis jetzt hat man jedoch in der Forschung die mit solchen Störungen der Affektivität verbundene axiologische Dimension weitgehend außer Acht gelassen. Das Neue an der hier vertretenen These der Psychopathologie des *ordo amoris* besteht darin, dass sie in dem *modus vivendi* der Melancholie und der Schizophrenie eine Störung der axiologischen Dimension der «Wertnehmung» (*valueception*) erkennt.<sup>12</sup> Meine These lautet also, dass im *modus vivendi* der Schizophrenie die Wertnehmungsstörung die *enaktive* Tätigkeit des *ordo amoris* vom Rest der Welt isoliert, während im *modus vivendi* der Melancholie dieselbe Störung das *enaktive* Vermögen des *sense-making* des *ordo amoris* beeinträchtigt [Cusinato 2018a]. In beiden Fällen wird die Person aus ihrer Positionierung in die Welt entwurzelt [Cusinato 2018a, 239-261]. Der Bildungsprozess der Person wird dabei gehemmt und kann sich sogar in einen Prozess der De-Konstruktion der Personalität wenden, in dem auch die bereits aufgebauten existentiellen Positionierungen zerfallen.

Der *ordo amoris* ist keine statische, sondern eine dynamische Struktur: Angesichts eines traumatischen Erlebnisses oder eines außergewöhnlichen Ereignisses kann der *ordo amoris* sich selbst re-strukturieren und eine neue Perspektive und eine neue *forma mentis* metabolisieren, wenn dies auch lange Zeit beanspruchen kann. In den pathologischen Formen des *ordo amoris* lässt diese Fähigkeit nach. Der *ordo amoris* implodiert, er bricht in sich zusammen, und das Individuum wird des Reaktionsvermögens beraubt.

Bekannterweise ist der Zeitraum, in dem die Symptome der Schizophrenie bei Männern am häufigsten auftreten, derjenige zwischen dem 15. und dem 25. Lebensjahr [Castle, Buckley 2011, 11; Remschmidt, Theisen 2011, 30]. Diese Befunde legen nahe, dass es sich im *modus vivendi* der Schizophrenie nicht um ein unveränderliches und gleichbleibendes *minimal self* handelt, sondern um die Fähigkeit des Selbst,

---

<sup>11</sup> Zu dieser Richtung, in der Schneider Scheler interpretiert, vgl. Schneider [1921a; 1921b].

<sup>12</sup> Der Begriff der Wertnehmung (*valueception*) ist ein Neologismus, den Scheler seit 1913 verwendet. Das Wort ist nach dem Muster der Wahrnehmung zusammengesetzt. Scheler zufolge setzt jede Tätigkeit der Wahrnehmung eine Wertnehmung voraus.

sich umzubilden. Wie könnten andernfalls schizophrene Individuen bis zum Zeitpunkt des Störungsausbruches ein normales Leben führen? Meiner Meinung nach kommt diese Pathologie nicht früher zum Ausbruch, da der *ordo amoris* während des Kindes- und Jugendalters noch in der Phase der Ausbildung ist; das Individuum in diesem Alter kann deswegen das eventuell vorhandene Pathologische latent halten, etwa mit Hilfe des Gemeinsinns (*common sense*) der zugehörigen Gruppe oder durch das vorläufige Kitten der Risse der eigenen Existenz mittels der Konstruktion der gestörten oder unausgeglichenen affektiven Bindungen wie z.B. einer krankhaft symbiotischen Beziehung, in der das Kind nicht zur Selbständigkeit gefördert wird. Wenn aber im Erwachsenenalter eine schwere Krise über das Individuum hereinbricht, dann bröckelt der „Kitt“, der die Risse vorübergehend zusammengeklebt hat, und das Individuum zersplittert wie ein Spiegel. Dies könnte erklären, warum die Schizophrenie bei den Männern oft in der Zeit zwischen dem 15 und dem 25 Lebensjahr ausbricht, auch bei den Individuen, die bis dahin ein scheinbar „normales“ Leben geführt haben.

### 8. Woher kommt die „Ordnung“ des Fühlens?

Um einem gravierenden Missverständnis vorzubeugen, ist eine Erklärung erforderlich. Es ist keineswegs meine Absicht, durch den Begriff des *ordo amoris* paternalistische oder moralistische Vorstellungen wieder einzuführen. Die Triebe, das Fühlen, die Emotionen und die Bedürfnisse wurden in der westlichen Kultur oft als ein unzuverlässiges, chaotisches Material betrachtet, das man „zurechtrücken“ soll, indem man sich etwa auf die Ideenwelt (den platonischen Idealismus) oder auf das Seinsollen (Kant) beruft.

Ich möchte hier eine andere Hypothese vorschlagen. Meines Erachtens wird eine „Ordnung“ des Fühlens dann problematisch, wenn man sie als eine „Ordnung“ denkt, die von oben herab *dem* Fühlen auferlegt wird. Sie ist aber nicht problematisch, wenn es sich um eine Ordnung handelt, die sich *aus dem* Fühlen selbst herausbildet. Der *ordo amoris* ist keine von oben herab auferlegte Ordnung. Er ist eine Ordnung, die sich durch die Praxis der Mit-Teilung der Emotionen (*emotional sharing*) und der Gefühle aus der affektiven Sphäre herausbildet. Diese

Idee mag seltsam klingen, da man daran gewöhnt ist, die „Ordnung“ als etwas zu denken, das von oben, vom Denken her kommt. Das Neue an dem Begriff des *ordo amoris* besteht meiner Meinung nach gerade darin, dass er den Gegensatz von Fühlen und Denken überwindet. Was bedeutet dabei „Denken“? Ist das Denken vielleicht nicht unter gewissen Aspekten auch ein Fühlen, und zwar ein „Fühlen des Fühlens“, ein „Meta-Fühlen“?

Wenn die Ordnung des Fühlens nicht von oben herab auf eine „autoritäre“ Weise auferlegt wird, sondern dank der Synchronisierung mit der Natur sich herausbildet, dann kann man nicht die Störungen des *ordo amoris* moralistisch als etwas „Verkrümmtes“ gegenüber der „Korrektheit“ eines idealen Modells auslegen. Sie sind vielmehr als Störungen der Kommunikation mit der expressiven Dimension des Lebens zu verstehen. Ein *ordo amoris* wird „wirksam“ nicht in dem Maße, in dem er einem idealen Modell entspricht, sondern in dem er die Kommunikation mit der Natur erweitert und bereichert: Je entwickelter der *ordo amoris* ist, desto größer wird der durch den *ordo amoris* zugänglich gewordene Grad der Weltoffenheit. *Ethisch* ist im Grunde alles, was die «Weltoffenheit» im Sinne Schelers fördert.

### 9. Scheler und der Begriff des Aidagara (Watsuji)

Bin Kimura hat den *modus vivendi* der Schizophrenie als eine Pathologie des *Aida* betrachtet und sich dabei von dem Begriff des *Aidagara* von Tetsuro Watsuji anregen lassen. Watsuji war seinerseits einer der Philosophen, die Scheler beim japanischen Publikum einführten, was bspw. zur Folge hatte, dass einer seiner Schüler, Denzaburo Yoshizawa, die japanische Werkausgabe Schelers herausgegeben hat.

In seinem Text *Ethics in Japan*, mit dem sich Watsuji als Kenner der Phänomenologie Schelers ausweist, besteht der Kern seiner Schelerkritik in der Frage nach dem Verhältnis der Individualität zur Andersheit und darin, wie man die Individualität konzipiert. Watsuji bringt folgende Einwände gegen Scheler vor:

1) Allem voran kritisiert Watsuji das Verhältnis zwischen den einzelnen Personen und der «Gesamtperson». Schelers Interesse gehe nicht auf die Solidarität, die die einzelnen Personen untereinander bilden, son-

dern auf diejenige zwischen den einzelnen Personen und der Gesamtperson, oder vielmehr sei Scheler zufolge die Solidarität zwischen den einzelnen Personen nur durch die Vermittlung der Gesamtperson möglich [Watsuji 1996, 96]. Schelers Auseinandersetzung mit dem Problem der Individualität gehe von einem derartigen Begriff der persönlichen Gemeinschaft aus [Watsuji 1996, 79]. In der Tat bildet der Begriff der «Gesamtperson» einen der umstrittensten Punkte in Schelers Denken. Vermutlich hätte Watsuji Schelers Begriff der «Mitverantwortlichkeit» gefallen, aus dem eine nicht individualistische Konzeption der Person entsteht – der Person, die in der Praxis des *emotional sharing* mit den anderen Personen Gestalt annimmt.

2) Scheler habe nicht an die über die Intentionalität hinausgehende Zwischenheit gedacht. Dabei meint Watsuji mit der Intentionalität wahrscheinlich diejenige von Husserl, d.h. eine von dem Bewusstsein des Subjekts ausgehende Intentionalität. An dieser Stelle kehrt jedoch Scheler Husserls Denken um und konzipiert eine «Noesis des Noema», d.h. eine Gegen-Intentionalität, die von der Welt ausgeht. Als Beispiel dieser Gegen-Intentionalität können die Erleuchtungen (*Satori*) oder die «*donation*» bei Jean-Luc Marion genannt werden [Cusinato 2018]. Scheler denkt nämlich an die Begegnung mit dem Anderen, wie sie von der Gegen-Intentionalität des Du und von dem Vermögen des Ich möglich wird, «Rezeptionszentrum» zu werden, d.h. die durch derartige Gegen-Intentionalität ermöglichte Erleuchtung vom Selbst zu empfangen. Dieser Gedanke der Gegen-Intentionalität scheint mir auch bei Kimura auffindbar:

Die ursprüngliche Tatsache ist nicht so etwas wie ein intentionaler Akt Husserls, der sich vom Hier auf das Dort richtet. Das Hier ist vielmehr das, was kommt, wenn sich das Zwischen vom Hier und Dort artikuliert, indem es vom Dort affiziert wird. Wenn man unbedingt von der Richtung sprechen möchte, ist es das Produkt, das aus der „Gegen-Intentionalität“ geboren wird, die sich vom Dort auf das Hier richtet [Kimura 1972/1991, 86].<sup>13</sup>

<sup>13</sup> 「フッサールのというような、こちらからあちらへと向かっている志向作用のような根源的事実なのではない。こちらはむしろ、あちらの側から触発されることによって、こちらとあちらとの間が分化してきたもの、強いて方向性を言うならば、むしろあ

3) Scheler setze die Sphäre der Intimität in jede Person hinein und ver falle dadurch in die Entgegensetzung der Sphäre der Intimität zu derjenigen der Öffentlichkeit. Watsuji zufolge hingegen sollte man die Sphäre der Intimität denken, indem man von der Gemeinschaft eines Paares z.B. zwischen Mann und Frau, d.h. letztlich vom *Aidagara* ausgeht. Auch gegen diesen Einwand könnte man geltend machen, dass Scheler Husserls Vorgehensweise umkehrt und jeweilige Formen des Selbst und der sozialen Einheiten als Resultat des *emotional sharing* denkt. Mit anderen Worten: Man kann bei Scheler eine enge Verbindung zwischen dem, was Watsuji *Aidagara* nennt, und dem *emotional sharing* finden.

4) Nach Watsuji beschränke sich Schelers philosophische Anthropologie darauf, «den Menschen ausschließlich von dem Standpunkt der Einheit von Leib und Geist aus» [Watsuji 1971, 398] zu denken. Auf diese Weise jedoch abstrahiere Scheler den Menschen von seinen sozialen Bindungen, von seinem In-dem-*Aidagara*-Befindlich-Sein, und schlage abermals die Idee eines rationalen und individualistischen Menschen vor [Watsuji 1971, 398-400]. Als Alternative proponiert Watsuji, den Menschen im Sinne von „*Ningen*“, d.h. wörtlich „Zwischen“ (*gen* 間) „Menschen“ (*nin* 人), zu betrachten, wobei man dasselbe Schriftzeichen auch „*Aida*“ lesen kann. Eines der Ziele, die ich mir bei der Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie vorgenommen habe, war es, die in der Schelerforschung recht geläufige – wie auch vermutlich bei Watsuji vorhandene – Vorstellung in Frage zu stellen, dass sich Schelers philosophische Anthropologie um den Begriff des Geistes drehe, und zu zeigen, dass der Mensch bei Scheler vor allem als ein Lebewesen zu verstehen ist, das in seiner biologischen Geburt noch nicht ganz geboren wird und die Begegnung mit der Andersheit braucht, um seine Geburt fortzusetzen. Ich versuche also nicht, zu dem sogenannten lebensphilosophischen Motiv des „irrationalen Lebens“ zurückzukehren, sondern vielmehr von dem psychopathologischen Standpunkt aus den zentralen Gedanken in Schelers Philosophie als den sympathetischen Kontakt mit dem Leben auszulegen. In dieser Perspektive wird

---

ちらの方からこちらの方へと向かう『逆志向』から生まれた産物なのである。」 [Kimura 1972/1991, 86] Alle Übersetzungen von den in diesem Beitrag zitierten japanischen Texten Kimuras stammen von R. Shibuya.

die Andersheit gleichsam der „Mutterleib“, in dem der Mensch, der noch nicht ganz geboren ist, seine Geburt fortsetzen kann.

### 10. *Sympathetisches Grundverhältnis mit der Welt und Störungen des Aida*

Im *Sympathiebuch* [1913/1923] nimmt Scheler die Existenz einer «universalen Grammatik der Expressivität» an, um das Vermögen der Lebewesen zu erläutern, sich miteinander zu interagieren, wie z.B. wenn eine Biene mit einer Blume interagiert. Dank dieser Grammatik kann jedes Lebendige mit der expressiven Dimension des kosmischen Lebens («Allebens») kommunizieren. Scheler stellt ferner vier Ebenen bei der Synchronisierung mit der expressiven Dimension fest, denen vier Formen des *emotional sharing* entsprechen: Einfühlung, Nachfühlung (im Sinne der Einfühlung bei Edith Stein), Mitfühlung und die Formen des Liebens und Hassens (typisch für die Person).

Viktor von Weizsäcker übernimmt vom *Sympathiebuch* den Gedanken, dass die Intersubjektivität ein Sich-in-Beziehung-mit-dem-Grundverhältnis-zur-Natur-Setzen voraussetzt. Besonders im Hinblick auf das Grundverhältnis des Organismus mit der Umwelt hat sich von Weizsäcker in seinem Werk *Der Gestaltkreis* mit dem Begriff der Subjektivität auseinandergesetzt.<sup>14</sup> Bin Kimura entwickelt diesen Gedanken weiter und schlägt vor, den *modus vivendi* der Schizophrenie neu zu interpretieren, indem er auf ein für die japanische Kultur typisches Konzept zurückgreift: das *Aida* (あいだ), die Form einer ursprünglichen „Zwischenheit“, die der Intersubjektivität selbst zugrunde liegt. Selbst der Begriff Mensch auf japanisch hat mit der „Zwischenheit“, d.h. mit „*Aida*“, zu tun, denn *Nin-gen* heißt wörtlich Zwischen (*gen*) Menschen (*nin*), wie bereits im vorigen Abschnitt bezüglich Watsujis Schelerkritik angeführt wurde. Kimuras Gedanke leitet die Aufmerksamkeit in eine recht fruchtbare Richtung: Der *modus vivendi* der Schizophrenie betrifft nicht die Störungen des Urteilsvermögens oder des Intellekts, sondern solche Störungen, die mit der Fähigkeit zu tun haben, mit der expressiven Dimension des Anderen in Berührung zu kommen. Da die-

---

<sup>14</sup> «Grundverhältnis ist also eigentlich die Subjektivität» [von Weizsäcker 1940/1997, 318].

se Fähigkeit, mit dem Anderen in Kontakt zu kommen, die Bedingung dafür ist, sich mit sich selbst in Verbindung zu setzen, beeinträchtigen die Störungen des *Aida* auch die Bildungsprozesse.

Kimura zufolge treten die für die Schizophrenie typischen Störungen des *principium individuationis* [Kimura 1976/2006, 189] und der Selbstkonstitution [Kimura 1976/2006, 203f.] auf, wenn das «sympathetische Grundverhältnis mit der Welt» ausfällt. Aus seinen Überlegungen tritt der Zusammenhang zwischen dem Misslingen der Beziehung zum Lebensgrund und demselben der Selbstkonstitution sehr deutlich hervor [vgl. Kimura 1988/2005, 180].

### *II. Drei Stufen der Positionierung*

Das sympathetische Grundverhältnis mit der Welt ist der Kontext, innerhalb dessen verschiedene Formen der Positionierung in die Welt möglich werden. Die Beeinträchtigung des sympathetischen Grundverhältnisses, das im Mittelpunkt der Psychopathologie des *ordo amoris* steht, bestimmt eine Beeinträchtigung der verschiedenen Formen der Positionierung in die Welt. Meine These lautet, dass jeder Form der Positionierung eine Form der Individuation entspricht:

a) das Proto-Selbst (*proto-self*), das sich auf der genetischen Basis im Neugeborenen konstituiert und bereits in den ersten Tagen nach der Geburt als *Leibschema* auftaucht. Dieses Leibschema regelt die Wechselwirkung zwischen Leib und Umwelt;

b) das soziale oder narrative Selbst, das sich durch die sprachliche Vermittlung und die Reflexion in der sozialen Interaktion aufbaut;

c) das personale Nicht-Selbst, das sich als *ordo amoris* (Ordnung des Fühlens) in der Begegnung mit dem Anderen geboren wird. Die Ordnung des Fühlens setzt eine Entleerung des eigenen Egozentrismus (Epoché des Ego) – deswegen also eines «nicht-Selbst» – und die Fähigkeit voraus, dem Anderen zuzuhören.

#### *a) Die erste Stufe der Positionierung und das Leibschema (proto-self)*

Dem ursprünglichen Kern der Subjektivität entspricht meines Erach-

tens ein *minimal self*, das nicht als transzendentes Selbst, wie Zahavi denkt, sondern als relationales *proto-self* verstanden wird und sich als Triebstruktur konstituiert, die die Wechselwirkung zwischen Leib und Umwelt regeln kann. Auf dieser Ebene wirken die sinnlichen Gefühle gemäß der Logik: angenehm/unangenehm, nützlich/nicht nützlich, gefährlich/nicht gefährlich, die die Interaktion des Organismus mit der Umwelt steuert. Dieser Stufe der Positionierung entspricht das Leibschema (vgl. Scheler und Paul Schilder) als der erste Kern des Selbst.

*b) Die zweite Stufe der Positionierung und der Gemeinsinn oder common sense („social self“ oder „narrative self“)*

Eine darauf folgende Stufe der Positionierung kann man im Prozess finden, der durch den Kampf um die soziale Anerkennung zum Aufbau des «sozialen Selbst» führt. Diese Positionierung gründet sich auf die Praxis der Mit-Teilung der Emotionen (*emotional sharing*) und der Gefühle, die vor allem im Bereich der sozialen Anerkennung (Stolz, Scham, usw.) wirken. Sie beruft sich auf den Gemeinsinn und das Gemeingefühl, die in einer bestimmten sozialen Einheit vorherrschend sind.

*c) Die dritte Stufe der Positionierung und der ordo amoris („personal non-self“)*

Weder die Triebstruktur der ersten Stufe noch der Gemeinsinn und das Gemeingefühl der zweiten Stufe sind dafür ausreichend, den Menschen beim Übergang von der Umweltgeschlossenheit zur Weltoffenheit zu leiten. Auf der dritten Stufe der Positionierung folgen die Emotionen und die Gefühle nicht mehr der selbstreferentiellen, sondern der *anthropogenetischen* Logik, damit nämlich der Mensch nicht als bloß soziales Selbst, sondern als personale Singularität geboren werden kann. Dieser Stufe der Positionierung entspricht der *ordo amoris*, d.h. eine kreative und dynamische Ordnung des Fühlens, die mit einer trans-subjektiven Ordnung des Fühlens in Wechselwirkung treten kann.

Dank der Leitung des *ordo amoris* positioniert sich die Person über die Umweltgeschlossenheit sowie über die Veranlagungen des Gemein-

geföhls und des Gemeinsinns hinaus, die im sozialen Kontext, in dem diese Person lebt, vorherrschend sind.

## 12. Verlust der Selbstverständlichkeit

Die Störungen der *zweiten Stufe der menschlichen Positionierung* kann man in dem Sinne interpretieren, in dem Blankenburg [1971] vom *Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit* spricht. Der Gebrauch des Wortes „natürlich“ kann eher irreführend sein: Diese Evidenz ist zwar „selbstverständlich“, aber keineswegs „natürlich“, denn sie ist weder das, was uns auf der biologisch-triebhaften Dimension gegeben wird, noch das, mit dem wir schon am Moment der biologischen Geburt ausgestattet werden. Die Tatsache, dass sich bei dem *modus vivendi* der Schizophrenie der Verlust der Selbstverständlichkeit ereignet, zeigt, dass diese Selbstverständlichkeit keineswegs etwas für alle Menschen Voraussehbares, sondern etwas im Sinne von Alfred Schütz [1960] sozial Aufgebautes ist.

Ein weiterer Aspekt scheint mir problematisch an Blankenburgs These, und zwar unter Berücksichtigung des Verhältnisses, das Kimura zwischen der Zwischenheit, dem *Aida* (あいだ), und dem Abstand, dem *Ma* (間), etabliert. Anders als man es sich vorstellen würde, gibt es Kimura zufolge in der Welt des Schizophrenen kein Übermaß an Abstand zwischen dem Ich und dem Anderen, sondern im Gegenteil einen Mangel an diesem Abstand. Um dieses Abstand zu bezeichnen, benutzt Kimura den Terminus *Ma*, indem er das Intervall als Beispiel nimmt, das zwei Musiknoten voneinander trennt: Wenn kein *Ma* da ist, gibt es Gefahr, dass die beiden Musiknoten zusammen konfus klingen. Etwas Ähnliches geschieht in der Schizophrenie: Gerade weil es kein *Ma* gibt, wird der Andere als eine Bedrohung wahrgenommen, die in den *modus vivendi* der schizophrenen Subjektivität eindringen und sich dieser bemächtigen kann. Eine Patientin von Kimura beschreibt diese Situation: «So kommen die Personen in mich hinein» [Kimura 1988/2005, 165-166].<sup>15</sup> Der «Kontaktverlust», der für die Schizophrenie typisch ist, wird somit als eine extreme Verteidigung einer von den anderen Personen gleichsam überfallenen Subjektivität interpretiert.

<sup>15</sup> Kimura 1988/2005, 165-166: 「そして『人が [自分の中に] はいってくる [...]』」

Diese Hypothese wirft meines Erachtens neues Licht auf Blankenburgs These des «Verlustes der Selbstverständlichkeit», die Kimura nicht gänzlich teilt. Dem Anderen gegenüber zieht sich die Person mit schizophrenen Symptomen in sich zurück, da sie keinen Zugang zum *eigenen* innerlichen *Aida* findet. Eine Patientin von Kimura sagt: Sie schaffe nicht, sich auszudrücken und mit jemandem zu kommunizieren oder das *Ma* zu bewahren, daher schaffe sie nicht mehr, von den Anderen einen Abstand zu bewahren [vgl. Kimura 1988/2005, 163-164]. An der Basis dieser Pathologie des *Aida* befinde sich deswegen eine Störung auf der *expressiven* Dimension: «ich konnte meine Gefühle nicht fließend ausdrücken, ich konnte nicht mich selbst herausholen» und «so haben die Anderen allmählich angefangen, einer nach dem anderen in mich hineinzudrängen» [Kimura 1988/2005, 163].<sup>16</sup> Man könnte denken, dass diese Patientin sich nicht ausdrücken, nicht aus sich selbst herausgehen könne, weil ihr ein personaler Drang (*élan personnel*) und eine Ordnung des Fühlens fehlen. Denn es ist der *ordo amoris*, der das *Ma* aufrechterhält. Was eine Störung des *ordo amoris* hervorrufen kann, ist also nicht der «Verlust der Selbstverständlichkeit». Es ist eher umgekehrt eine Störung des *ordo amoris* sowie eine Unfähigkeit, das *Ma* zu bewahren, die in den für den *modus vivendi* der Schizophrenie typischen «Verlust der Selbstverständlichkeit» mündet. Diese Überlegung leitet uns dazu, einen weiteren Aspekt besser zu berücksichtigen, nämlich das Verhältnis des *modus vivendi* der Schizophrenie zur Geburt.

### 13. Geburt der Subjektivität als Fest (*festum*)

Von besonderer Relevanz scheint mir Kimuras Versuch, die Psychopathologie im Hinblick auf die Frage nach der Geburt der Subjektivität auszulegen. Die Pathologie des *Aida* ist zugleich auch eine Pathologie, die sich als Unvermögen manifestiert, in der Begegnung mit dem eigenen *Aida* neu geboren zu werden. In diesem Zusammenhang bestimmt

---

<sup>16</sup> Kimura 1988/2005, 163: 「なめらかな感情が出せないから、自分というものが出せず」 「人が自分の中にどんどんはいってくるようになった。」

Kimura die Geburt der Subjektivität als das «Fest» (*festum*),<sup>17</sup> das nichts anderes als Begegnung des Kindes mit dem eigenen „Vor-Zwischen“ (*Archè-Aida*) ist. In verschiedenen psychopathologischen Formen werde dieses «Fest» unterbrochen: Wenn dieses unterbrochene Fest in der Dimension des Vergangenen und des bereits Ereigneten erlebt werde, handle es sich um das «*post festum*» der Melancholie [Kimura 1976/2006, 192]; wenn das Fest als Vorwegnahme der Zukunft erlebt werde, zeige es sich als «*ante festum*» der *modus vivendi* der Schizophrenie [Kimura 1976/2006, 202].

Das Problem des *modus vivendi* der Schizophrenie ist also nicht nur der Verlust der Selbstverständlichkeit, sondern auch der Mangel der Geburt der Singularität, die die Entpersonalisierung des Individuums mit sich bringt. Sehr überzeugend scheint mir Kimuras Beschreibung über die Unfähigkeit des Schizophrenen, das *Mono* und das *Koto* voneinander zu unterscheiden [Kimura 1988/2005, 149-160]. Das *Mono* ist der Gegenstand, der sich in Raum und Zeit im quantitativ messbaren Sinne konstituiert, während das *Koto* das Ereignis betrifft, das in der «gelebten Zeit» des *Aida* auftaucht [Kimura 1988/2005, 167]. Kimura zufolge neigt der *modus vivendi* der Schizophrenie dazu, das *Koto* im Sinne vom *Mono* wahrzunehmen.<sup>18</sup> Bei dem *modus vivendi* der Schizophrenie, in der das *festum* als die dank der Begegnung mit dem *Aida* ermöglichte Geburt der Subjektivität unterbrochen wird, kann also das *Koto* nicht als das Ereignis in der «gelebten Zeit» des *Aida* wahrgenommen werden.

#### 14. Verlust der Selbstverständlichkeit und Störungen des ordo amoris

Diese Überlegungen von Kimura regen mich dazu an, von dem philosophischen Standpunkt aus den Zusammenhang zwischen der Geburt der Subjektivität und der Selbstverständlichkeit eindringlicher zu thema-

<sup>17</sup> Die Metapher des Festes findet sich auch bei Ludwig Binswanger und Paul Häberlin [vgl. Wendt 2019, 45].

<sup>18</sup> In diesem Sinne sagt Kimura: «Die Psychopathologie ist nichts anderes als das, was sich als die kranke Modalität des *Aida* zeigt, wenn man das *Aida* als das *Koto* auffasst.» (「『あいだ』を『こと』として捉えるとき、ほかならぬそのような『あいだ』の病的様態として見えてくるのが精神分裂病 [...] である。」 [1988/2005, 162]).

tisieren. In gewissem Sinne setzen sich sowohl der *modus vivendi* der Schizophrenie als auch die westliche Philosophie außerhalb der Selbstverständlichkeit. Schon Sokrates konzipierte die Philosophie als eine Praxis der Umbildung der Lebensweise durch eine *Téchne* der Überwindung der Selbstverständlichkeit. Dieser Gedanke tritt u.a. in Platons Höhlengleichnis, im Begriff der Ekstase bei Schelling, in der phänomenologischen Reduktion bei Scheler und in den Überlegungen des späten Husserl über die Lebenswelt wieder auf.

Während in der Philosophie versucht wird, die Selbstverständlichkeit zu *überwinden*, ereignet sich in dem *modus vivendi* der Schizophrenie ein *Verlust* der Selbstverständlichkeit. Sokrates weicht von dem Gemeinssinn ab, kann ihn aber weiterhin verstehen. Die Person mit Schizophrenie hingegen versteht ihn nicht mehr und ist gezwungen, ihn durch eine hyper-reflexive Bemühung zu kompensieren. Blankenburgs blieb von einem seiner schizophrenen Patienten tief beeindruckt, als dieser sein Unbehagen zum Ausdruck brachte: «Ich möchte die Dinge so sehen, wie sie sind... Ich kann es aber nicht». Blankenburgs Annahme war, dass das Element, dessen Mangel der Schizophrene spürte, die Kenntnis der «Spielregeln» sei [Blankenburg 1971], d.h. der Selbstverständlichkeit des Gemeinssinns, oder noch in anderen Worten: die Kenntnis jenes Wissens, das innerhalb einer bestimmten sozialen Einheit eben als selbstverständlich gegeben wird. Blankenburg erwähnt zwar auch, dass man in der *modus vivendi* der Schizophrenie die Probleme finden kann, die sich auf der Ebene dessen befinden, das Pascal als «*esprit de finesse*» (Feingefühl) oder «*raison du cœur*» (*Vernunft des Herzens*) bezeichnet [Blankenburg 1971].

Der *modus vivendi* der Schizophrenie ist von der Dimension des Gemeinssinns ausgeschlossen, die von der ganzen Soziologie von Schütz bis Niklas Luhmann behandelt wird: Der Mechanismus der «Reduktion der Komplexität», von der Luhmann [1984] spricht, gerät bei dem *modus vivendi* der Schizophrenie in eine Krise. Der Verlust des Gemeinssinns stellt aber keinen der Faktoren dar, die dem *modus vivendi* der Schizophrenie zugrunde liegen, sondern vielmehr ein wichtiges Merkmal dieser Pathologie. Nach Kimuras Ansicht ist der Kontaktverlust mit dem Gemeinssinn bei dem *modus vivendi* der Schizophrenie die Folge einer ursprünglicheren Unfähigkeit, der dem Vor-Zwischen (*archè-Ai-*

da) zugrunde liegenden Singularität des Anderen (*Koto*) zu begegnen. Kimura zufolge kann man die Symptome der *modus vivendi* der Schizophrenie auf einen Kontaktverlust mit dem Grundverhältnis, also auf die Störungen auf der Ebene des *Aida*, zurückführen. Eine ähnliche Perspektive kann man auch bei Scheler finden, der im *modus vivendi* der Schizophrenie eine Beeinträchtigung des Vermögens des *emotional sharing* sowie der intersubjektiven Dimension sieht, sodass der *ordo amoris* in eine solipsitische Dimension stürzt.

Es ist die Begegnung mit dem Anderen, die es ermöglicht, dem Bildungsprozess der Person eine Perspektive im Sinne des *festum* (Kimura) oder der *Wiedergeburt* (Scheler) zu eröffnen. Sowohl die Psychopathologie des *ordo amoris* als auch die des *Aida* kommen zum Ergebnis, dass genau diese Perspektive im *modus vivendi* der Schizophrenie beeinträchtigt wird.

## Literaturverzeichnis

- Arndt, M. [2001], *Max Scheler und der seelenkundliche Diskurs der 20er Jahre*, in: *Psychologie und Geschichte* 9, 33-57. Abgerufen 10. Oktober 2019, von <http://dx.doi.org/10.23668/psycharchives.621>
- Blankenburg, W. [1971], *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, Enke Verlag.
- Castle, D.J., Buckley, F. [2011], *Schizophrenia*, 2<sup>nd</sup> edition, Oxford, Oxford University Press.
- Ciaunica, A. [2017], The ‘meeting of bodies’. Empathy and basic forms of shared experiences, in: *Topoi* 74, 1-11.
- Ciaunica, A., Fotopoulou, A. [2017], The touched self. Psychological and philosophical perspectives on proximal intersubjectivity and the self, in: C. Durt, T. Fuchs, C. Tewes (Hg.), *Embodiment, Enaction, and Culture. Investigating the Constitution of the Shared World*, Cambridge/London, The MIT Press, 173-192.
- Cusinato, G. [2008], *La totalità incompiuta*, Milano, FrancoAngeli.
- Cusinato, G. [2012], *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epo-*

*ché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler, Würzburg, Königshausen & Neumann.*

- Cusinato, G. [2014], *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come trasformazione*, 2. Aufl. 2017, Verona, QuiEdit.
- Cusinato, G. [2015], Anthropogenese. Hunger nach Geburt und Sharing der Gefühle aus Max Schelers Perspektive, in: *Thaumazein* 3, 29-82. Abgerufen 10. Oktober 2019, von <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=38>
- Cusinato, G. [2018a], *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amori. In dialogo con Max Scheler*, Milano, FrancoAngeli.
- Cusinato, G. [2018b], Care and birth. Emotional sharing as the foundation of care relationships, in: S. Bourgault, E. Pulcini (eds.), *Emotions and Care: Interdisciplinary Perspectives*, Leuven, Peeters Publishers, 137-167.
- Cusinato, G. [2020], „Ai no Chitsujo“ no Seishin Byori Gaku to „Aida“ no Seishin Byori Gaku (『愛の秩序』の精神病理学と『あいだ』の精神病理学—マックス・シェラーの現象学的パースペクティブから) Psychopathologie des *ordo amoris* und Psychopathologie des Zwischen („aida“) aus der phänomenologischen Perspektive Max Schelers), in: *Merleau-Ponty Kenkyu* (『メルロ＝ポンティ研究』*Les études merleau-pontiennes*) 24, 115-155.
- Cutting, J. [2009], Scheler, phenomenology and psychopathology, in: *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 16, 143-159.
- Cutting, J., Mouratidou, M., Fuchs, T., Owen, G. [2016], Max Scheler's influence on Kurt Schneider, in: *History of Psychiatry* 27, 336–344.
- Gallagher, S. [1986], Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification, in: *Journal of Mind and Behavior* 4, 541-554.
- Glazinski, R. [1997], *Zur Philosophie und Psychopathologie der Gefühle bei Max Scheler und Kurt Schneider: systematische und historische Überlegungen*, Köln, Univ. Diss.
- Hume, D. [2007], *A Treatise of Human Nature*, London, Clarendon Press. (Original: 1793).

- Jaspers, K. [1973], *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, Springer-Verlag.
- Kimura, B. [1991], *Hito to Hito tono Aida. Seishin Byori Gaku teki Nihon ron* (『人と人との間 精神病理学的日本論』*Das Aida zwischen Mensch und Mensch. Psychopathologische Untersuchungen über Japan*), Tokyo, Kobundo. (Original: 1972)
- Kimura, B. [2005], *Aida* (『あいだ』*Zwischen*), Tokyo, Chikumashobo [dt. Übersetzung: *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, 1995, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft]. (Original: 1988)
- Kimura, B. [2006], Bunretsubyo no Jikanron – Hi-bunretsubyo-sei Mosobyono Taihi nioite (「分裂病の時間論 – 非分裂病性妄想病との対比において –」*Zeittheorie der Schizophrenie. Im Vergleich zur nicht-schizophrenen wahnhaften Störung*), in: Id., *Jiko – Aida – Jikan. Genshogakuteki Seishin-byorigaku* (『自己・あいだ・時間 現象学的精神病理学』*Selbst, Zwischen und Zeit. Phänomenologische Psychopathologie*), Tokyo, Chikumashobo, 188-226. (Original: 1976)
- Krahl, A., Schifferdecker, M. [1988], Max Scheler and Kurt Schneider. Scientific influence and personal relationship, in: *Fortschritte der Neurologie-Psychiatrie* 66, 94-100.
- Luhmann, N. [1984], *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Minkowsky, E. [1966], *Traité de psychopathologie*, Paris, PUF.
- Nelson, B., Parnas, J., Sass, L.A. [2014], Disturbance of minimal self (ipseity) in schizophrenia: clarification and current status, in: *Schizophrenia Bulletin* 40 (3), 479–482. Abgerufen 10. Oktober 2019, von <https://doi.org/10.1093/schbul/sbu034>
- Ratcliffe, M. [2008], *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford, Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. [2010], The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life, in: P. Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 349-372. Abgerufen 30. Oktober 2019, von DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199235018.003.0016.

- Remschmidt H., Theisen F. [2011], *Schizophrenie*, Berlin/Heidelberg, Springer.
- Sass, L.A. [2014], Self-disturbance and schizophrenia: structure, specificity, pathogenesis, in: *Schizophrenia Research* 152, 5-11.
- Sass, L.A., Parnas, J. [2013], Schizophrenia, consciousness, and the self, in: *Schizophrenia Bulletin* 29, 27-44.
- Scheler, M. [GW], *Gesammelte Werke*, XV Bde., hg. M. Scheler and M.S. Frings, Bern/München/Bonn 1954-1997, Francke Verlag, Bouvier Verlag.
- Scheler, M. [2014], *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, hg. v. C. Bermes und A. Hand, Hamburg, Felix Meiner Verlag. (Original: 1927)
- Scheler, M. [1912], Über Selbsttäuschungen, in: *Zeitschrift für Psychopathologie* 1 (1), 87-163.
- Schilder, P. [1923], *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre des Bewußtseins des eigenen Körpers*, Berlin, Springer Verlag.
- Schneider, K. [1920], *Die Schichtung des emotionalen Lebens und der Aufbau der Depressionszustände*, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 59, 281-286.
- Schneider, K. [1921a], *Pathopsychologische Beiträge zur psychologischen Phänomenologie von Liebe und Mitfühlen*, Köln, phil. Diss.
- Schneider, K. [1921b], Pathopsychologische Beiträge zur psychologischen Phänomenologie von Liebe und Mitfühlen, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 65, 109–140.
- Schütz, A. [1960], *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, Springer Verlag.
- Spiegelberg, H. [1972], *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Evanston (IL), Northwestern University Press.
- Spitz, R.A. [1965], *The first year of life: a psychoanalytic study of normal and deviant development of object relations*, New York, International Universities Press.
- Stern, W. [1914], *Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahre*, Leipzig, Verlag von Quelle & Meyer.

- Straus, E. [1960], *Psychologie der menschlichen Welt*, Berlin, Springer Verlag.
- Watsuji, T. [1971], The significance of ethics as the study of *ningen*, in: *Monumenta Nipponica* 25, 395–413.
- Watsuji, T. [1996], *Ethics in Japan*, New York, State University of New York Press.
- Weizsäcker, V. von [1987], Grundfragen Medizinischer Anthropologie, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 255-282. (Original: 1948)
- Weizsäcker, V. von [1997], *Der Gestaltkreis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Original: 1940)
- Wendt, A. [2019], Flight of ideas or flight from ideas? A Schelerian contribution to the symptomatology of “flight of ideas”, in: *Thaumazein* 7, 38-53.
- Zahavi, D. [2006], *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Zahavi, D. [2014], *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford, Oxford University Press.

## Keywords

Max Scheler; Bin Kimura; Viktor von Weizsäcker; Phenomenological Psychopathology; *ordo amoris*; *Aida* (Between); Wertnehmung (Valueception); sympathetic *Grundverhältnis* (basic relationship); Minimal Self; Existential Feelings.

## Abstract

In this paper I aim to re-think the question of the *world of persons with schizophrenia* from the perspective of the German phenomenologist Max Scheler and that of the Japanese psychiatrist Bin Kimura. So far, no comparison between these two authors has been made, even though there are several convergences and evidence of Scheler's indirect influence on Bin Kimura through Viktor von Weizsäcker.

In recent years, Dan Zahavi, Louis Sass, and Josef Parnas have interpreted the *modus vivendi* of schizophrenic patients in relation to a disturbance on the level of the “minimal self”. Subsequently, the discussion has highlighted the importance of disorders on the level of intercorporeality and intersubjectivity (Thomas Fuchs) and

on the level of “existential feelings” (Matthew Ratcliffe).

This paper argues that Max Scheler and Bin Kimura allow us to focus on an aspect which has been neglected so far: that of a “relational self” that relates to the very foundation of intersubjectivity and intercorporeality and that can thus be reborn in the encounter with the other and may position itself differently in the world. In Scheler’s perspective, the *world of persons with schizophrenia* is the result of an axiological disorder (*valueception*) that impairs contact with the primordial *life impulse* (*Lebensdrang*). As a consequence, they are incapable of attuning emotionally and socially with others: this prevents the singularity from being reborn in the encounter with the other and forces them to position themselves in their own solipsistic universe. Moving in a similar direction, Bin Kimura interprets the world of *persons with schizophrenia* as the result of a disorder of *aida* (one of the central concepts of Japanese culture that indicates the space of being in between). The disorder of *aida* compromises the *basic relationship* (*Grundverhältnis* in the sense of Viktor von Weizsäcker) and hinders what Bin Kimura calls *festum*, i.e. the birth of subjectivity, so that it is experienced by *persons with schizophrenia* only as *ante festum*. Starting from these two perspectives, I argue the existence of an *axiological* and *anthropogenetic* dimension of psychopathology.

I begin with a discussion of Zahavi’s concept of *minimal self* and the thesis that reveals the disorders on this level of subjectivity as the origin of the world of *persons with schizophrenia*. I, then, analyze Max Scheler’s position and its historic importance for the emergence of phenomenological psychopathology. Thereafter, I introduce the concepts of “disorder of *aida*” (Bin Kimura) and “disorder of *ordo amoris*” (Max Scheler). Finally, I develop the concept of a “psychopathology of *ordo amoris*” by also comparing it with Ratcliffe’s thesis of “existential feelings”.

Full Professor in Theoretical Philosophy  
 Department of Human Sciences at the University of Verona  
 E-mail: guido.cusinato@univr.it