

Dialogisk psykoterapi som hermeneutisk praksis

Harald Victor Knutson¹ og Eivind Stie²

Sammendrag

Vi trenger en hermeneutisk bevissthet når vi tenker psykoterapi som hermeneutisk praksis. Likedan oscillerer den terapeutiske samtalen mellom terapeutens bevissthet om intensjoner ved sine verbale intervensjoner og økning av klientens selvbevissthet. Hvordan forstår vi? Hva skjer når vi forstår? Hvis psykoterapi innøves og utøves i samtale med nyere filosofisk hermeneutikk, kan den så høste kloke refleksjoner og øke forståelsen av dens egenart.

Innledning

Det er av og til vanskelig å skille mellom psykotiske vrangforestillinger og tanker som er religiøst forankrede. Den viktigste forskjellen mellom en vrangforestilling og en religiøs åpenbaring er knyttet til konteksten opplevelsen trer fem i. En klinisk vrangforestilling blir «vrang» gjennom defineringsprosessen, mens en religiøs forestilling blir ansett som en åpenbaring. Å «se» Jesus i sykehusets korridorer vil bli

1. Dr. phil., Psykolog. Spesialist i klinisk psykologi med intensiv psykoterapi. Privatpraksis Lillesand, samt DPS Solvang Kristiansand. Adresse: Rennehaven 3, 4760 Birkeland, haraknut@online.no
2. PhD, Teolog. Fængselsprest. Agder Fængsel, avdeling Froland. Adresse: Kirkekleiva 22D, 4790 Lillesand, stieeivind@gmail.com

fortolket vesentlig annerledes enn å «se» Jesus i en katedral til tross for at opplevelsen og den indre erfaringen er den samme. En fortolkning av samme fenomenet skjer innenfor rammen av konteksten den oppstår i; psykiatrisk eller religiøs, profant eller sakralt.

Denne artikkelen tar utgangspunktet i nyere filosofisk hermeneutikk. Vi vil gi et klinisk eksempel og fortolke det ved en hermeneutisk-fenomenologisk fortolkning. Konteksten blir terapirommet og den dialogiske, psykotераapeutiske tilnærmingen.

Grunnleggeren av logoterapien, Viktor E. Frankl, siterer den eksistensial-filosofiske teologen Paul Tillich som skal ha sagt at det å være religiøs betyr å etterspørre med lidenskap («*mit Leidenschaft*») meningen av vår eksistens (Frankl, 1974, s. 78).

I psykotераpi ser vi at arbeidet med selverkjennelse og endring i rammen av det gjennomførbare er uttrykk for respekten for det meningsfulle og det som kan være det nødvendige overfor det som er realiserbart (Lansel, 2009, s. 34). For det lidende mennesket som søker hjelp, er meningssøking og nødvendighet drivkrefter i behovet for å bli sett, møtt og forstått. Psykotераpeuten Frankl snakker om medisinsk sjelesorg, og deri ligger nok grunnlaget som har meningssøken – et dypt ønske som består av å kunne forstå den andre og for å bli forstått – som kilde.

Dialogisk psykotераpi er forbundet med forståelse, og kan ikke tenkes uten. Denne forståelsen får vi ved å lytte, samtale og begripe hva den andre ønsker å formidle; i denne dialogen blir fenomenene som vi skal forstå tolket, og på den måten «ser vi bak» det som verbalt og nonverbalt blir forsøkt formidlet. Selve omsorgen i dialogisk praksis ligger i det at den profesjonelle er nærværende og tilstedeværende for *den Andre*. Dialogisk praksis handler først og fremst om å forstå *den Andre*, og når forståelsen blir rystet eller betvilt, så trer hermeneutikken inn.

Psykotераpiens oppgave og mening er å forstå det som er skjult og kommer for dagen igjennom dialogen i form av en felles oppdagelse eller erkjennelse, både hos terapeuten og pasienten. Det handler om en genuin manifestasjon av *den Andres* ubevisste, eller det kan handle om et novum. Et novum kan forstås som en erkjennelse av allerede eksisterende, underliggende, meningsbærende faktorer i pasienten som utkrySTALLISERER seg og blir tilgjengelig gjennom de gjensidige ubevisste terapiprosessene (Stern, 1987). Det er med andre ord det indre, det ubevisste, som skal utforskes og som manifesterer seg mellom de to samtalepartnere. Det ubevisste i denne sammenheng er det som trer fram i interaksjonen mellom terapeuten ubevisste og pasientens ubevisste.

Nyere filosofisk hermeneutikk

Begrepet hermeneutikk kommer av det greske verbet *hermeneuein*, som betyr å fortolke, utlegge, oversette, erklære, proklamere, utsi, og substantivet *techné* som betyr teknisk ferdighet og kunnskap. Vi kan i denne omgang oversette hermeneutikk med fortolkningskunnskap og ferdighet. Denne tekniske ferdigheten og kunnskapen utgjør ikke alene bakgrunnen for dialogisk psykoterapi, men må ledsages av den praktiske ferdigheten. Altså *techné* og *phronesis*³ er begge i spill i dialogisk psykoterapi.

Et kjennetegn ved den nyere filosofiske hermeneutikk er at den ikke er tenkt som en metodelære eller fortolkningssteori. Den skal snarere forstås som et refleksjonsverktøy, det vil si, et verktøy for en filosofisk refleksjon over hva forståelse og fortolkning dyppest sett er. Hvordan forstår vi? Hva skjer når vi forstår? Spørsmålet om hvorfor vi *egentlig* ønsker å forstå, hva som driver oss til det (søken etter mening), og hva den eventuelle forståelsen vil kunne brukes til, er stille, implisitte, innbakte etisk-eksistensielle retningslinjer i yrkesutøvelsen som danner rammen for en psykoterapeuts holdning og møte med andre i sitt virke; disse spørsmål blir sjelden tematisert eller satt på prøve når samtalen er igangsatt. Refleksjonen starter/skjer gjennom de ulike rollene som de enkelte deltakere i dialogen innehar.

I hermeneutikken ligger det en grunnholdning som ikke handler om å forandre den andre, men å forstå. Klienten oppsøker en kyndig person for å snakke om og dele sin smerte, sine skuffelser, sin skam, sin skyld og sitt liv. Her åpnes det opp for en sårbarhet som krever en respektfull og tillitsresponsiv håndtering av den andres eksistens.

Gadamer løfter frem de generelle betingelser for menneskets måte å forstå seg selv og sin verden på. En av de viktige betingelsene er hva Gadamer kaller forutforståelse: All forståelse og fortolkning har alltid forutsetninger man ikke kan komme bak. Gadamer bruker også fordommer om forutforståelse. Det innebærer at vi alltid fortolker det vi ikke forstår ut fra det vi kjenner. Denne tolkningen etter analogi eller likhetsprinsipper (det kjente som ligner på det som skal forstås) har nok vært en måte å etikettere psykisk lidelse på når det

3. Aristoteles benytter et kunnskapsbegrep som skiller mellom *episteme*, *techné* og *phronesis*. *Grovkalibret* betyr episteme vitenskap, *techné* er teknologi, og *phronesis* er moralsk gangsyn. Siktemålet er: Kunnskapen skal være gunstig for formålet. Overført på vårt tema: Sjelesorg har ervervet en stor mengde med teoretisk kunnskap og tekniske ferdigheter. Det er da et samspill mellom *techné*/kunnskapen/det tekniske (les gjerne det terapeutiske), ferdighetene, og *phronesis*, som blant annet betyr å være i stand til å anvende det vi har lært til klientens og klientens beste. Altså, å utføre terapi på en klok måte (Gadamer, 2010).

ikke var forståelig.⁴

Et klinisk eksempel⁵

I det følgende skal en klients opplevelse fortolkes gjennom en hermeneutisk-fenomenologisk tilnærming.

En ung adoptert kvinne som alltid hadde vansker med å finne ut av sin tilhørighet, sitt forhold til andre mennesker, til mor og stefar i særdeleshet, gav gjentatte ganger uttrykk for at hun var usikker på hvem hun *egentlig* var. I søken etter tilhørighet hadde hun tidlig i tenårene begynt å mende seg med subkulturelle grupper i byen der hun bodde og begynt å bruke rusmidler av ulik art. Hun satt også i korte perioder i politiets varetekt, og klarte å få en opplevelse av midlertidig indre ro (ivaretagelse) så lenge hun «ble holdt i beskyttelse».

I hennes tilfelle var en opplevelse av sviktende ego-konsistens og ego-koherens i krisesituasjoner, samt problemer med ego-demarkasjon (Scharfetter, 1976 og 1981), uttrykk for en uklar identitet eller en identitetsdiffusjon som stadig vekk bidro til en sterk gard av selvtvil og selvusikkerhet; avsondring og isolasjonen gav henne på mange måter symbolsk sett den (ytre) rammen som hun intrapsykisk sett manglet, og dermed kunne hun føle trygghet, sikkerhet og oppleve indre ro.

I en alder rett over 30 år kom hun igjen inn i politiets varetekt, og en som kjente henne fra tidligere ble tilkalt og bedt om å foreta en vurdering om hun var psykotisk og eventuelt måtte overføres psykiatrisk sykehus. Hun satt isolert fra fellesskapet – etter noen dager begynte hun å bli urolig, hun kunne ikke sove, hun ble i økende grad agitert og fikk en kveld en meget skremmende opplevelse.

4. Karl Jaspers mente at psykoser ikke kunne forstås men kun forklares. Dermed ble skillet mellom nevrososer og psykoser definert, og på den måten ble psykoterapi trukket ut av psykiatrien. Denne ikke-forståeligheten ved psykoser ble til et såkalt «*Jaspers-Theorem*» som ledet den psykiatriske forskningen over på et biologisk spor (Bürgy, 2009, s. 587). Den antipsykiatriske bevegelsen i 1960 og 1970 årene, samt en del psykosepsykoterapeuter (e. g. Benedetti, 1975 og 1983; Karon & VandenBos, 1996) propagerte at psykoser kan forstås i lys av både samfunnet som den enkeltes væren i verden, og med den konteksten som grunnlag (nesten uansett «biologi») er det mulig å tenke at psykoterapi kan hjelpe den enkelte klient til å forstå sin lidelse, fortolke sine opplevelser og erfaringer, og eventuell bedre sin livskvalitet.
5. Personen som det refereres til i teksten her er anonymisert og ikke identifiserbar.

Hun var tydelig terrorpreget og angstridd da hun ble møtt i isolatet. Hun skildret sine erfaringer på følgende vis: Hun var i rommet og tenkte over sin usikre framtid (ingen jobb, intet fast bosted, ingen penger). Hun hadde vansker med å definere hvem som egentlig var hennes venner, hun var engstelig for hvordan hennes mor ville tenke om henne. Under samtalen beskrev hun at hun følte en enorm angst, en panikkfølelse, hun var preget av en følelse av at alt gikk mot en slutt, hun hadde dødsangst. Når hun så ble spurt om hva hun hadde opplevd som gav henne den følelsen av forferdelse, sier hun tydelig, dog med en angstfylt stemme: «Jeg åpnet vinduet om kvelden for å få luft fordi jeg følte meg innestengt og at jeg skulle kveles. Så kom plutselig Jesus flygende inn i form av en fugl. Han fløy inn i mitt venstre øre og borte seg som en larve ned igjennom kroppen min og helt ned inn i mitt hjerte. Der tok han bolig og plystrer til meg».

1. Normalitet, kontekst, psykose

Normalitet, i motsetning til psykopatologi, er et begrep som i sin enkleste form kan forstås som et på forhånd gitt, førvitenskapelig erfart, og intersubjektivt konstituert fenomen som stammer både fra vår livserfaring og livspraksis; det er et begrep som er vanskelig å utrede og begrunne (Blankenburg, 1971, s. 135), og som regel vet vi «hva» som er normalt. Det blir den fenomenologiske forskningsmetodens anliggende å kunne forankre dens forståelse i den intersubjektivt konstituerte verden («*Lebenswelt*») og utarbeide normalitetens struktur. Når en opplevelse eller en atferd skal forstås og bedømmes, så må den spesifikke konteksten som den opptrer i, den enkelte atferdsinnehaverens «*Lebenswelt*», bli forstått i sin intersubjektive konstitusjon, og først da vil man kunne se og definere psykopatologi.

Den ene måten å forstå klientens fortelling på, slik som er «vanlig» å vurdere i psykiatriske sykehus, fører oss inn i en biologisk orientert psykiatrisk tenkemåte, der en krise knyttet til en isolasjon (varetekt) utløste psykotiske ideasjoner hos en selvusikker, sensibel, identitetsforvirret og ego-svak ung kvinne. Tankeinnholdet som så affiserer hennes affektivitet genererer oppfatninger av tydelig paranoid karakter, og de absurd-urealistiske forløpene som hun beskriver (Jesus flyr, Jesus som fugl som forvandler seg til en larve, Jesus som borer seg inn i kroppen, Jesus som bor i hjertet, Jesus som plystrer) vitner om en psykotisk prosess som er i opprulling, om vrangforestillinger.

Med en slik tenkning som utgangspunkt var det ikke vanskelig å argumentere for en overføring av henne til en psykiatrisk sengepost, og hun ble straks medisinerert ved ankomsten på avdelingen.

2. Vann i bensintanken

Blankenburg (op. cit., s. 136 f.) forteller om følgende, selvopplevde eksempel, som illustrerer hvordan normalitet (intersubjektivt forankret forståelsesramme) og psykopatologi (brudd i den intersubjektive forståelsesrammen, og dermed avvikende) kan forstås: En bonde fra Schwarzwald (en konservativ katolsk region i Sørtyskland) oppsøker stallen i den tro at han vil finne djevelen («den Bösen») der, han ligger til og med på lur for å «ta ham». Blankenburg sier at denne atferden ligger helt innenfor rammene av den intersubjektiv konstituerte verden eller «*Lebenswelt*» (tro, tenkemåte, forventinger, tradisjon, konservativ katolisisme, etc.), og er psykiatrisk sett **ikke** patologisk. Når så hans sønn ser at figuren av Maria, Guds mor, beveger seg i en grotte, og han så straks går og fyller vann i bensintanken til sin bil i troen på at vannet vil forvandle seg til bensin (det var jo et under at han fikk en åpenbaring av Maria, hvorfor ikke et mirakel til?), så blir han akuttinnlagt i en psykiatrisk klinikk som sinnslidende. Blankenburg sier at begge forestillingsinnhold neppe kan skilles fra hverandre; det er først det grundige kjennskapet til den intersubjektiv konstituerte leveverden til begge personene og til deres atferd som kan anskueliggjøre denne forskjellen mellom normal og patologisk. Den ene atferden ligger innen den vanlige «regionale» konteksten, den andre ikke, og dermed viser den avvik.

Men så, i lys av en hermeneutisk holdning, kan følgende spørsmålet i forbindelse med vår unge kvinne stilles: Hvem er hun *opprinnelig*? Hvordan kan hennes symptomkompleks egentlig forstås i lys av hennes eksistensielle grunnproblematikk, hennes spesifikke væren i verden og hennes intensjon til livsutfylling? Hvordan kan klientens opplevelser bli sett i lys av hennes forutgående selvforståelse? Psykotiske manifestasjoner må sees både i en kontekst av individets historie, eksistensielle livssituasjon og ikke minst kulturelle bakgrunn for å kunne bli godt nok erkjent, forstått og tolket (se bl. a. Blankenburg, 1971).

Erkeengelen Gabriel⁶

En iransk mann i 40 årene var i varetekt og som ble oppfattet som påfallende av de ansatte. Han var redd og ønsket å komme ut av fengselet, han snakket mye til seg selv og snakket uforståelig for de ansatte (til tross for at han kunne noe norsk og engelsk). Møtet med ham var preget av sterkt alvor, han følte seg presset og viste desperasjon. Etter hvert under samtalen kom det fram at han var en strek

6. Personen det refereres til i teksten her er anonymisert og ikke identifiserbar.

troende muslim og han var redd for at fengselsoppholdet ville svekke hans tro.

Han fortalte at han flyktet fra Iran for en del år tilbake og at erkeengelen Gabriel konkret «viste» ham veien og «fluktruten». Han fortalte at når han hadde bestemt seg for å flykte, så fikk han en åpenbaring i sitt hjem, der han så Gabriel som fortalte ham at han skulle reise til et bestemt grensested og til slutt, på bestemte ruter, til Skandinavia. Reisen forløp uten vansker, presist som Gabriel hadde fortalt ham. Han var «hellig overbevist» om at Gabriel hadde manifestert seg for ham og reddet hans liv; han sier at han ville ha blitt fengslet i Iran på grunn av sine politiske meninger og derfor måtte flykte for å redde sitt liv.

I fengslet fortalte han at han ofte snakket med engelen Gabriel – alltid i takknemlighet og igjennom bønn – og at han fryktet at ensomhet i fengselet ville skape en svekkelse av sin tro og en distanse til fellesskapet med trosfeller (på grunn av isolasjon), og at det ville svekke hans indre kontakt med Gabriel, sin livredder.

Under vurderingsprosessen ble det konkludert med at han **ikke** var psykotisk. Han var en sterk troende mann som reddet sitt liv ved hjelp av sin tro, og spesielt takket være kontakten med Gabriel. For ham var det viktig å være «evig takknemlig», som han sa. Anbefalingen var at han skulle komme ut i fellesskapet med andre innsatte og ikke minst få kontakt med en religiøs leder innen sin gren av troen. Overflytting til psykiatrisk avdeling ble ikke anbefalt.

Koranen fremhever at troen på engler er grunnleggende innen Islam og Gabriel nevnes tre ganger med navnet. I den klassiske overlevering blir Gabriel omtalt som profetens følgesvenn og budbringer. Dermed blir apofanien for den iranske mannen en entydig bekreftelse på at Gud hjelper de hjelpesøkende, og redder de som er i nød. I Surah 2:98 i Koranen står følgende: «*Si: Den som er en fiende av Gabriel - for han er visselig den, som på Allahs bud har åpenbart denne [Qur'ânen] til ditt hjerte, som en bekreftelse på det som var før den, og er rettleiding og gledelig budskap for de troende*»; i Surah 2:99: «*Så den som er en fiende av Allah og Hans engler og Hans sendebud og Gabriel og Mikael, (skal vite) at Allah visselig er en fiende av de vantro*.» Når så Gabriel åpenbarer seg for en muslim, så vet han at det er reelt, fordi han er en sterkt troende muslim. I Surah 66:5 står det: «*Hvis dere to (hustruer) vender dere til Allah (i anger, vil det være bedre for dere). Og deres hjerter er allerede tilbøyelige til det. Og hvis dere støtter hverandre i mot ham, så er Allah visselig hans Hjelper og Gabriel og de rettferdige blant de troende, og ytterligere er englene (hans) hjelpere*.» Dermed blir hans hengivenhet legitimert. Den religiøse konteksten og forankringen i den intersubjektive forståelsen av Koranen gir ham et selvfølgelig påbud om å fortsette med sine religiøse ritualer, fordi Allah sier: «*vi sender ikke ned englene uten rett*», (Surah 15:9).

Hvordan forstår vi kvinnens sjelelige nød?

Analysen av teksten (kvinnens fortelling), som ønsker klassifikasjon og tenkes endt i psykiatrisk diagnosesetting, vil forfeile å omfavne hvem *den Andre egentlig* er, hvem hun er, hvordan den unge kvinnens eksistensielle situasjon skal forstås og hva som konstituerer hennes selvforståelsesproblem: Hvem er jeg? Hvem kan jeg stole på? Hva gir meg trygghet? Hvor hører jeg hjemme? Hva kan jeg forvente av mitt liv?

Martin Buber (1957) påpeker psykoterapeutens utfordringer: Oppdagelsen av at behovet for objektivisering som tjener til en håndtering av avgrunnen som blir synlig i møtet med *den Andre*; å kun gjøre det prosessuelle i terapien håndgripelig er ikke lenger det som kreves for å forstå klienten – det forlanges at terapeuten selv skal innbefattes som del i prosessen:

The psychotherapist meets the situation, moreover, not like the priest, who is armed with sacred possessions of divine grace and holy word, but as a mere person equipped only with the tradition of his science and the theory of his school...In certain cases, a therapist is terrified by what he is doing because he begins to suspect that...something entirely other is demanded of him... What is demanded of him is that he draw the particular case out of the correct methodological objectification and himself step forth out of the role of professional superiority. (s. 94)

Det er her dette “tredje”, dette mellomrom, som verken er hvor det individuelle eller det sosiale (hinsides det subjektive og på denne siden av det objektive) befinner seg, det mellomliggende riket der Jeg og Du møtes (Buber, 1971, s. 167).⁷ Det er i dette spenningsfeltet mellom forståelse av konteksten for kvinnens fortelling (teksten) og selvinvolving som hjelper (empati) til at den hermeneutiske prosessen finner sted og hvor hennes irrasjonelle angst kan bli begripelig.

En ung adoptert kvinne med intet særlig forhold til den Lutheranske tro bortsett fra «obligatorisk» søndagsskole og «barnetroen» som hun selv sa, fikk en kveld en opplevelse som gjorde et stort inntrykk på henne.

Det som er *forstyrret* er hermeneutikkens utgangspunkt. Her begynner spørsmålet å reise seg: Handler det her initialt om en ekte og dyp religiøs opplevelse som «svar» på en ung kvinnes eksistensielle og åndelig nød som ikke er håndter-

7. «Jenseits des Subjektives, diesseits des Objektiven, auf dem schmalen Grat, darauf ich und Du sich begegnen, ist das Reich des Zwischen».

bart for henne og som glir over i en (for henne) grufull angst-opplevelse, eller handler det om et uttrykk for en primær psykotisk erfaring med tydelig paranoid kulør? Er det en blanding av en prodromal subparanoid forestilling med en rask og suksessiv utvikling som ender i tap av det som kan kalles for naturlig selvfølgelighet, og dermed en levende manifestasjon av overgangen fra en normal mental tilstedeværelse (en betydningsfull, vektet religiøs opplevelse) til en psykotisk forestillingsverden (invadering av en figur som selv forvandler seg inn i klientens kropp, parallelt med klientens egen mentale forandring)? Uansett handlet det om et for henne dyptgripende og ekte (samt skremmende) møte med seg selv, med sin eksistens. Blankensburgs (1971) forståelse av en slik overgang fra «normal» til «psykopatologisk» har tolkning og forståelse av vitale endringer, blant annet i lys av en historisk-biografisk-kulturell kontekst, som grunnlag og må anvendes i vårt tilfelle.

Når vi skal nærme oss denne «forstyrrede» konteksten, så er det narrative språket det som må bli vårt utgangspunkt for å forsøke å få til en forståelse av hva denne opplevelsen betyr for den unge kvinnen. I den følgende fenomenologisk hermeneutiske drøfting av de ulike innholds- og erfaringsenhetene i teksten skal det foretas en strukturell analyse, slik blant annet Lindseth & Norberg (2004) beskriver. Samtidig må vår bevissthet omkring et sentralt spørsmål være skjerpet: Bli igjennom den hermeneutiske prosessen mening avdekket eller blir mening skapt, konstruert? (Bouchard, 1995).

Den unge kvinnens opplevelse kan ikke bli forstått så lenge hennes aktuelle situasjon, konteksten som hun befant seg i, hennes levde liv og tidligere forsøk på å få til sitt liv, ikke blir tatt som utgangspunkt for tolkning og til slutt en forståelse. Hennes forståelseshorisont vedrørende tid og relasjoner blir viktige momenter som vi må være bevisst på.

a) Angst og uro i isolatet

Ved tidligere fengslinger har klienten uttalt at hun følte seg fri for farer, noe som kan forstås som en opplevelse av å bli beskyttet av en slags overordnet instans, en ivaretagende myndighet, et surrogat for den faren hun ikke vokste opp sammen med, og derfor kunne hun føle seg trygg i cellen. Isolatet representerte kanskje også denne gangen for henne en symbolsk omsorgsinstans som kunne «holde henne sammen», sikre hennes ego-konsistens og bestemme hennes indre grenser ved å gi henne klart definerte ytre grenser – det gav klienten indre ro og en trykkløshetsfølelse; isolatet ble som flere ganger tidligere et situasjonsknyttet, tidsavgrenset som-om-hjem. Men så begynte denne trykkløsheten å smuldre hen, isolasjonen vekket en økende ensomhet i henne, hun ble mer urolig, og en dypere angst meldte seg og

truert med å kvele henne. Man kan forstå det, som at hun fryktet en desintegreringsprosess, hennes usikre identitetsfølelse endret og «beveget» seg, og hun begynte å utvikle seg i en retning der hun ikke lenger kunne forutse hva som skulle komme; hun kunne ikke lenger stole på hvem hun var og hvordan hun skulle forholde seg til seg selv.

Når en sensitiv, sosial usikker person har en stadig følelse av insuffisiens, som veksler omgangskrets med stadig håp om å finne en sosial tilhørighet, et hjem, og når hun opplever ydmykende erfaringer knyttet til sin sosiale utilstrekkelighet, så kan psykotiske opplevelser knyttes til avsløring av svikt i de moralske medmenneskelige normene; paranoide vrangforestillinger kan ses med bakgrunn i en slik sosial-individ setting (Stanghellini, 2004, s. 30).

b) ... jeg følte meg innestengt og at jeg skulle kveles

En sosial isolasjon slik varetekten representerer førte klienten denne gangen ut på eksistensens yttergrenser: ensomhet, forlatthet, fortvilelse og angst. Hun begynte å miste taket på seg selv, sin person, og et håp om å kunne bli revitalisert («prøve igjen»). Hun ville unngå å miste seg selv og ba om hjelp for sin eksistensielle fortvilelse.

Jean-Paul Sartre (1938) har godt beskrevet denne eksistensielle fortvilelsen, det å rømme fra sin egen eksistens. I romanen «Ekkel» blir skrivingen løsningen på fortvilelsen på lik måte som spranget inn i psykosen blir løsningen for å unngå den eksistensielle avgrunnen (Atwood, 2012).

Angst er en innsnevring av ego-vitaliteten og leder inn i en økende frykt for å bli kvalt og dermed for å miste seg selv.⁸ Hennes eksistens ble til trussel for tap av kropp og selvet, og til slutt var det ingen metaforer som hun kunne «hente fram» av seg og i henne selv. «The perception of our body constantly needs a metaphor...When we cannot find these expressions in *sensus communis*, we find ourselves between the devil and the deep blue sea» (Stanghellini, 2004, s. 124). Hun ble overveldet av en følelse av suksessiv tap av forankring, og mistet fotfeste.

c) ... så kom plutselig Jesus flyvende i form av en fugl

En hjemløshet og angst for å «gå tapt» – en gjennomgripende og angstskapende erfaring som berører hele hennes eksistens og selvforståelse – mobiliserer ubevisst symboler som kan gjenskape en følelse av forankring i verden.

Religion har for mennesket en betydelig funksjon for å skape kosmos ut av

8. Angst kommer etymologisk fra det latinske ordet *angustia*, som betyr innsnevring, tranghet, vansker, trang passasje eller trang plass. Ordet, som fenomenet, er knyttet til åndedretten, til brystet som blir trangt og forhindrer tilgang på luft.

kaos, for å gjøre det uforståelige og skremmende meningsfylt og eksistensielt tilgjengelig ved hjelp av symboler og metaforiske narrativer. Symboler skapes ut av våre erfaringer, tradisjoner, tidligere generasjoners familietraumer, og de lener an på både det kjente og det «ikke synlige» i oss, lagret i vår bevisste og ubevisste historie. I pressede livssituasjoner kan symboler «dukke opp» som både reddende, og etter hvert forklarende, og de kan åpne veien for nyorientering. Å gi seg hen til denne forestillingen kan bli en eksistensiell nødvendighet for klienten – hennes dype angst materialiserer håpet og forankring i form av en figur som har dyp symbolsk betydning for henne og den kulturen hun ble født inn i, og som skulle gi lindring og en løsning.

Fuglen har i utallige sammenhenger i mange kulturer vært et symbol for det gudommelige, hellig til gudene, men den har også representert ånden og sjelen, og representerer et urgammelt symbol for den menneskelige sjelen (Cooper, 1978). I den kristne tradisjonen blir fuglen i seg selv sett på som et symbol på Kristi seier over de onde maktene (avgrunnen). Jesus er et bilde for redning, fornyelse, liv. Ifølge Matteus 3:16 kom Den hellige ånd i form av en due ned over Jesus da han ble døpt. I Koranen (Surah 3:49) kan man lese om han som kunne skape og gi liv: «Han (Jesus) vil si: Fra leire vil jeg lage en fugl. Jeg skal puste inn i den, ved Guds vilje, skal den bli en levende fugl. Og jeg helbreder den som er født blind, og den spedalske, og jeg gjenoppliver de døde ved Allahs befaling.»

På symbolsk vis klarer klienten i første omgang å få transformert denne skremmende uhåndterlige angsten til en for henne objektiv virkelighet som fører henne vekk fra eksistensens avgrunn og død (all angst er i siste instans angst for døden, Heidegger: 1967, §40); fuglen blir med psykologiens synsmåte en symbolsk, psykisk redningsaksjon.

d) ... Han fløy inn i mitt venstre øre og borte seg som en larve ned igjennom kroppen min

Jesu forvandling til en larve som skjer inn i klientens øre og kropp kan kanskje forstås som en slags forfeilet, omvendt metamorfose. Blant de mange betydninger sommerfuglen har hatt gjennom menneskets troshistorie, overtro og forestillingsverden (se hertil Hoffmann-Krayer & Bächtold-Stäubli, 1935b, spalte 1237 ff.), så er den også et gammelt kristent symbol for håp: Slik larven forpupper seg og blir til en vakker sommerfugl⁹, så skal vi mennesker også «forpupes» og gjenoppstå med Jesus Kristus til et nytt liv. Men i stedet for å bli forvandlet til en

9. Cooper (1978): «...the place of birth of a soul as a butterfly; the soul surrounded and protected» (s. 39); «Butterfly[s] symbolism as immortality and regeneration» (s. 56).

sommerfugl forblir larven uendret. Intensjonaliteten, teleologien som er inherent i larven, blir stoppet, og i stedet blir den et vesen som plystrer fra klientens hjerte. Hennes hjerte blir til selve sentrumet av hennes liv, hennes følelser og framtidig meningshorisont, men det blir ikke «nytt liv».

e) ...og helt ned inn i mitt hjerte. Der tok han bolig og plystrer til meg

I Paulus' brev til Efeserne 3:17 står det: «Må Kristus ved troen bo i deres hjerter og dere stå rotfestet og grunnfestet i en abrupt kjærlighet». Men i stedet for å ha Jesus i sitt hjerte slik det kan lyde fra en kristen tale, så blir den abrupt stoppede forvandling til noe uhyggelig i klientens indre, i hennes kropp, og skaper sterk angst. Et «kristent hjerte» ble til en arkaisk bolig for et skremmende non-humanit vesen. I gammel overtro er det djevelen¹⁰, demoner og ånder som plystrer (Hoffmann-Krayer & Bächtold-Stäubli, 1935a, spalte 1590 f.), aldri Jesus. I stedet for å høre Jesu budskap, hører hun den uhyggelige plystringen som blir budskapet om en dyp angst for tap av selvet, av håpløshet og hjemløshet, i stedet for redning, hvile og forankring. Sigmund Freud (1919) elaborerte på utmerket vis det som vår klient opplever, det uhyggelige i sitt indre; i bunnen av det uhyggelige ligger det merkelig kjente som konfronterer, i vårt tilfelle, klienten med sine fortrenge, ubevisste lengsler og behov, nemlig, å finne hjem, bli reddet, bli ivaretatt, oppleve «hjertevarme». Symbolikken som framkom i et forsøk på å redde hennes selv, forfeilet sin intensjon.

Klienten lever i den forestilling at det er Gud som skal rense våre hjerter fra alle onde ting (Ap. gj. 15:9). Men hun opplever at Jesus er fraværende. Dette fraværet er hermeneutisk sett svært betydningsfullt, for her skjer et gjennombrudd av ubevisste prosesser (primærprosesser) og forstyrrer rasjonaliteten. I denne forstyrrelsen av rasjonalitet trer nemlig negasjonen av Jesu omsorgsfulle kjærlighet inn på scenen. Det uhyggelige, grufulle, kulminerer i denne unge kvinnen til slutt i en psykose, og på mange måter blir hennes eksistensprosjekt (å finne et hjem, tilhørighet, seg selv og indre ro) forfeilet og forstyrrer.

En terapeutisk samtale er å begi seg inn i en sjelereise

Når en terapeutisk dialog er konstituert på sannhet, på en jeg-du-relasjon, og har

10. I gamle tyske ordtak heter det at djevelen plystrer søt hvis man setter han på hengselen (til dør eller vindu) – «Der Teufel pfeift süß, soll man ihm auf den Kloben sitzen», og djevelen plystrer søt før man setter seg opp – «Der Teufel pfeift süß, eh man aufsitzt» (Simrock, 1846, s. 481, 10162 og 10163). Det hellige finner ingen plass når djevelens plystring er hørt.

et mål – være det innsikt, selverfaring, identitetskonsolidering eller endring – så vil de involverte parter før eller siden kunne erfare indre/emosjonell berøring, bevegelse og ny innsikt igjennom møtet med sine egne sjeler. Ved å få det privilegiet som terapeut til å kunne la seg føre inn i en annens sjelsliv og samtidig være åpen for det terapeuten så møter i seg selv, blir den hermeneutiske tilnærmingen med lytting, forståelse og tolkning til en dobbel prosess: Utvidelsen av begges selvforståelse og begges fundering i den felles medmenneskelige verden.

En lang litterær tradisjon tematiserer menneskets møte med sitt indre, sin angst, sine demoner, eksistensens avgrunn, og peker derved på oppfordringen av å bli kjent med seg selv og våge å få en dypere forståelse hva det betyr å være menneske og å være endelig.¹¹ Det handler om en kollektiv erfaring av tilhørighet, å være hjemme i et medmenneskelig fellesskap ved dannelse og aktiv bruk av symboler, bilder, metaforer og lignelser. På den ene siden viser den hermeneutiske analysen at konteksten og kvinnens kulturell-religiøs bakgrunn og historie («*Lebenswelt*») ikke gir åpning til å se hennes opplevelse som annet enn en psykose. På den andre siden blir menneskets Selv, den indre selvopprettholdelsesagent (når egoets forsvarsmekanismer svikter), den ambivalente instans (både godt og ondt, både Jesus og Djevel) en arketypisk struktur som beskytter henne fra å møte virkeligheten i sitt traumatiserte liv: Ensomhet, forlatthet, avvisning av sin familie, framtidsløshet.

Den jungianske psykoterapeuten Donald Kalsched (1996) gir en forklaring av psykosen, den arketypiske beskyttelsen hos en traumatisert person som en ikke håndterbar virkelighet. Han skriver at de traumatiske hendelser som vi ikke klarer å forholde oss til eller integrere (som er dissosiert), viser seg som om de var gudommelige («divine»): «Whatever we cannot inhabit psychologically, we propitiate with religious responses» (op. cit., s. 77, sitert etter Morgenson).

Den hermeneutiske tilnærmingen til klientens indre danner utgangspunkt for en refleksjon over hva som manifesterer seg, hva som skal forstås, og hvilken tolkning som kan forankre begge deltakere inn i en kontekst av dialog, møte, fellesskap og væren i verden. På den måten blir i første omgang selve «saken», det som «melder seg», sentralt, og ikke klientens psykologi («...the hermeneutical task is to discern the 'thing' of the text (Gadamer) and not the psychology of the

11. Blant de mest kjente litterære eksempler på slike møter med sitt indre, på sjelereiser (C. G. Jung (1925) innførte begrepet «*Nachtmeerfahrt der Seele*», sjelens nattlige sjøreise, som han adapterte fra etnologen Leo Frobenius), kan blant annet nevnes: Gilgamesh-eposet (Heidel, 1946), Melvilles *Moby Dick* (1851), Conrads *Heart of darkness* (1899), Dantes *La divina comedia* (2008), Haggards *She* (1887), Benoits *L'Atlantide* (1919), Williams' *The night of the Iguana* (1961). Se også Brunner, 1963.

author»; Ricoeur, 1975, s. 93). En slik fortolkning tjener til å kunne forstå vårt livsprosjekt, væren i verden. Så blir spørsmålet ikke lenger å undersøke eventuelle skjulte intensjoner i det som meddeles, men snarere om det som er erfart og som ønskes meddelt til en lytter kan fortolkes og forstås på en slik måte at det ved hjelp av en terapeutisk prosess kan danne grunnlag for å integrere en dypere forståelse av hvem vi er som mennesker. På den måten sees «teksten», det terapeutiske materialet, som illustrerende for væren i verden: «The question is no longer to define hermeneutics as an inquiry into the psychological intentions which are hidden in the text, but as the explication of the being-in-the-world shown by the text» (Ricoeur, 1975, s. 93).

Psykose eller hierofani?

Etter at den unge kvinnen var kommet ut av isolasjonen og en tid senere hadde «blitt ført» tilbake til den premorbide tilstanden og fungeringen, så kan spørsmålet i etterkant reises om hennes opplevelser, erfaringer og reaksjoner kan forstås i lys av en psykiatrisk-psykopatologisk ideologi, eller en mystisk-religiøs erfaringsfortolkning.

Klienten viste ingen tegn på klassiske prodromale symptomer for en mulig begynnende schizofren lidelse, og heller ingen typiske atferdsmessige, observerbare kjennetegn til det; unnvikelse og isolasjon, samt passivitet var heller reaksjoner på en utenom-det-vanlige, «pålagt tilstand» i varetekten, og ikke et mønster som kunne signalisere en kommende schizofren manifestasjon (Møller & Husby, 2000). Det vi kunne tolke som psykotiske opplevelser kan likeså forekomme hos mennesker som ikke har en schizofren, depressiv-melankolsk eller bipolar lidelse.

Til tross for sterke reaksjoner av angst, gru og panikk, samt tydelige og markante opplevelser som ikke er forenlig med en *common sense* eller naturlig selvfølgelig forståelse av hverdagerfaringer (Blankenburg, 1971), med «basis» i et skjørt selv, så var det heller ikke kategorier som kunne forbindes med selv-patologi eller forstyrrelse av selvet («*self-disorders*») slik EASE-skalaen forstår det (Parnas, Møller, Kircher, et al., 2005). Det handlet om, slik det skulle vise seg i etterkant når hun kom inn i en annen kontekst, at det kliniske bildet var knyttet til fengselscellen fylt med forbigående symptomer i et psykisk «sammenbrudd». Hennes møte med sin eksistensielle ensomhet ble for overveldende for henne. Dermed vil vi kunne si med Heidegger at klintens angst var knyttet til hennes

væren i verden med alt som kan, burde og ikke vil kunne realiseres.¹²

Åpenbaring av det hellige (hierofani) er fenomenologisk sett alltid forbundet med en dobbel opplevelse der dets vesen blir forstått både som et angstinngytende fenomen («*mysterium tremendum*») og en fascinerende opplevelse («*mysterium fascinans*»), noe som igjen gir styrken av, og visshet om, sannheten i opplevelsen (Otto, 1917). Det forelå ingen «*mystical climax*» hos klienten, ingen følelse av «*enlightenment*» eller «*clarity*», og dermed uteble det som er så karakteristisk for mystisk-religiøse opplevelser: Erfaringen av å ha blitt endret i positiv forstand, beriket, med åpenhet og med nye framtidsrettede perspektiver for livet (Parnas & Henriksen, 2016). Den «*unio mystica*» eller opphevelse av subjekt og objekt forelå ikke, hun følte seg angrepet, invadert, hun beholdt en invalidiserende angst som kulminerte i terror og negativ overveldelse. På mange måter hadde hun en genuin kontakt med sider av seg selv (dog et selv knyttet til eksistensens grenseangst mot en avgrunn), men fortvilelse, maktesløshet, fremmedgjorthet og eksistensiell ensomhet ble for mye for henne. Helt i motsetning til henne, opplevde den andre pasienten en ekte religiøs åpenbaring og han klarte å handle etter hellige anvisninger og komme seg i sikkerhet.

«Alle meningsfulle fenomener er hermeneutikkens domene»

Denne overskriften ligger til grunn for Gadamerens påstand om at hermeneutikken har en universell gyldighet (Jordheim, 2003, s. 105). Kjernen i hans påstand om hermeneutikkens universalitet er denne: «Hvis alt er språk, kan alt likeledes forstås og fortolkes og får dermed en hermeneutisk dimensjon» (Jordheim, 2003, s. 107).

I følge Gadamer har alt som er språk en forståelseshorisont. Det betyr at hvis vi vil forstå hva *det Andre / den Andre* vil si oss, hva som er det vesentlige, så må vi gå inn i den horisonten som det meddelte åpner for med en holdning der både det på forhånd kjente og det fremmede må sees som en utfordring. Fortolkningen blir da «handlingen» som viser oss at vi er inn i denne horisonten.

Når vi møter andre og snakker med dem, uten en intensjon om å bevirke endring eller å være terapeut, foregår det allerede fortolkning kontinuerlig. Det er først når vi virkelig innlater oss i samtaler mellom mennesker at vi kan se at hermeneutikken har noe å tilføre samtalen, dialogen, i psykoterapi og i sjelesorg; det er denne holdningen og denne handlingen som kjennetegner en dialogisk hermeneutikk.

Forståelsen selv viser seg å være en *hendelse*, ifølge Gadamer (Gadamer,

12. «Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches» (Heidegger, 1967, §40, s. 186)

2003a, s. 48). Det er noe som skjer med oss i møte med *det Andre / den Andre*. Samtalen er ikke en oppgave vi skal utføre, heller ikke en teknikk som vi skal beherske. Samtalen er heller ikke, ifølge Gadamer, (2010, s. 423) tenkt som et verktøy for å løse problemer:

Vi sier riktignok at vi fører en samtale, men jo mer egentlig en samtale er, desto mindre lar den seg føre av den ene eller den andre samtalepartnerens vilje. Den egentlige samtalen er derfor aldri en samtale vi ønsker å føre. Generelt sett er det riktigere å si at vi havner i en samtale, eller kanskje bedre, at vi vikler oss inn i en samtale.»

Samtalen er med andre ord en samtale vi vikler oss inn i. Fortolkning er en *bestandig oppgave*, siden det hele tiden oppstår villfarelser og misforståelser, fordi vi hele tiden forstår i kraft av forutforståelsen. Man slipper ikke ut av den hermeneutiske sirkel. «Forståelse er i virkeligheten ingen bedre forståelse ... Det er tilstrekkelig å si, at man forstår annerledes, hvis man overhodet forstår» (Gadamer, 2010, s.423).

Gadamers dialogiske hermeneutikk utgjør etter vår mening det ideelle utgangspunkt for å etablere en hermeneutikk for dialogisk psykoterapi, og som utgangspunkt for nettopp å identifisere den form for fortolkning som finner sted i dette arbeidet.¹³ Han var blant annet opptatt av helsebegrepet og forholdet mellom fagfolk og ikke-fagfolk i samtalesituasjoner. Han har skrevet et kort essay som heter: *Hermeneutikk og psykiatri*, der han viser til at hermeneutikk (forståelseskunst) spiller en stor rolle (Gadamer, 2003b).

Dialogisk psykoterapi er et felt som befinner seg mellom kunst og vitenskap, som betjener seg av terapeutens intuisjon for å føre *den Andres* fortellinger, diskurser og symboler over til en gestalt av forståelse, erkjennelse og endring. Terapeutens person, eksistens og historisk horisont er en likeså stor del av fortolkningen som klientenes diskurs og den verden som hun eller han tar med seg inn i terapirommet; det er i den fenomenologiske hermeneutiske tilnærmingen til den andres meddelte verden, konteksten, at erkjennelses- og endringsprosessen finner sin tyngde.

13. Med anknypning til Gadamer påpeker Stern (2002, s. 229) at all forståelse er dialogisk, noe som impliserer at: «the nature of the analytic field, conscious and unconscious, interpersonal and intrapsychic, determines what each of its participants can reflect on and what must remain unarticulated. Understanding is thus a relational event, and words gain their meaning from the relational contexts in which they are used.»

Avslutning

Å forstå noe som er blitt *forstyrret* krever særskilt oppmerksomhet. «Forståelsen bliver først til en særskilt oppgave, når dette naturlige liv i enighet om dette mente, dvs. hvor man sigter til den samme sag, bliver forstyrret» (Gadamer, 2004, s. 173).

I dialogisk psykoterapi, står vi overfor en *forstyrret* virkelighet da det hverdagslige blander seg inn i eksistensielle kriser eller kjennetegnes av livets sårbarhet.

Vi fortolker alltid det vi ikke forstår ut fra det vi kjenner. Vi mener en hermeneutikk for dialogisk psykoterapi med røtter i nyere filosofisk hermeneutikk er god jord for klok innøvelse og utøvelse av dialogisk psykoterapi.

Litteratur

- Atwood, G. E. (2012). *The abyss of madness*. New York: Routledge.
- Benedetti, G. (1975). *Ausgewählte Aufsätze zur Schizophrenielehre*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Benedetti, G. (1983). *Todeslandschaften der Seele*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Benoit, P. (1919). *L'Atlantide*. Paris: Albin Michel.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Bouchard, M.-A. (1995). The specificity of hermeneutics in psychoanalysis: Leaps on the path from construction to recollection. *International Journal of Psycho-Analysis*, 76, 533-546.
- Brunner, C. (1963). *Die Anima als Schicksalsproblem des Mannes*. Zürich: Rascher Verlag.
- Buber, M. (1957). *Healing through meeting*. I: "Pointing the way. Collected essays", s. 93-97. Oversatt og utgitt av M. Friedmann. New York: Harper & Brothers.
- Buber, M. (1971). *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Bürgy, M. (2009). Zur Geschichte und Phänomenologie des Psychose-Begriffs. Eine Heidelberger Perspektive (1913–2008). *Nervenarzt*, 80, s. 584–592.
- Conrad, J. (1899). *Heart of Darkness*. I: Blackwood's Magazine. London: William Blackwood and sons.
- Cooper, J. C. (1978). *An illustrated encyclopaedia of traditional symbols*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Dante A. (2008). *The divine comedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankl, V.E. (1974). *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*. München: Kösel-Verlag GmbH & Co.
- Freud, S. (1919). Das Unheimliche. *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, V, 297-324.
- Gadamer, H. G. (2003a). *Forståelsens filosofi*. Oslo: Cappelen.
- Gadamer, H. G. (2003b). *Den gåtfulla hälsan*. Stockholm: Dualis Förlag
- Gadamer, H. G. (2004). *Sandhed og metode*. Århus: Systime Academic.
- Gadamer, H. G. (2010). *Sannhet og metode*. Oslo: Pax forlag.
- Haggard, H. R. (1887). *She, a history of adventure*. London: Longmans, Green, and Co.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidel, A. (1946). *The Gilgamesh epic and Old Testament parallels*. Chicago: The University of Chicago

- Press.
- Hoffmann-Krayer, E. & Bächtold-Stäubli, H., ed. (1935a): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. 6. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter & Co.
- Hoffmann-Krayer, E. & Bächtold-Stäubli, H., ed. (1935b): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. 7. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter & Co.
- Jordheim, H. (2003). «Gadammers århundre – et omriss». *Etterord i Forståelsens filosofi*. Oslo: Cappelen.
- Jung, C. G. (1925). *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Leipzig: Franz Deuticke.
- Kalsched, D. (1996). *The inner world of trauma. Archetypal defense of the personal spirit*. London: Routledge.
- Koren, B. P. & VandenBos, G. R. (1996). *Psychotherapy of schizophrenia. The treatment of choice*. Lanham: Jason Aronson Inc.
- Lansel, M. (2009). Gemeinsame Aspekte von Psychotherapie und Seelensorge. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 160, 34-37.
- Melville, H. (1851). *Moby-Dick or The Whale*. New York: Harper & Brothers, Publishers.
- Møller, P. & Husby, R. (2000). The initial prodrome in schizophrenia: Searching for naturalistic core dimensions of experience and behavior. *Schizophrenia Bulletin*, 26, 271-232.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen*. Breslau: Terwendt & Granier.
- Parnas, J., Møller, P., Kircher, T., Thalbitzer, J., Jansson, L., Handest, P. & Zahevi, D. (2005). EASE: Examination of anomalous self-experience. *Psychopathology*, 38, 236-258.
- Parnas, J. & Henriksen, M. G. (2016). Mysticism and schizophrenia: A phenomenological exploration of the structure of consciousness in the schizophrenia spectrum disorders. *Consciousness and Cognition*, 43, 75-88.
- Ricoeur, P. (1975). Phenomenology and Hermeneutics. *Nous*, 9, 85-102.
- Sarte, J.-P. (1934). *La Nausée*. Paris: Éditions Gallimard.
- Scharfetter, Ch. (1976). *Allgemeine Psychopathologie. Eine Einführung*. Stuttgart; Georg Thieme Verlag.
- Scharfetter, Ch. (1981). Ego-psychopathology: the concept and its empirical evaluation. *Psychological Medicine*, 11, 273-280.
- Simrock, K. (1846). *Die deutschen Volksbücher, gesammelt und in ihrer ursprünglichen Echtheit wiederhergestellt*; Bd. 5. Frankfurt am Main: Druck und Verlag von Heinrich Ludwig Brönnner.
- Stanghellini, G. (2004). *Disembodied spirits and deanimated bodies. The psychopathology of common sense*. Oxford: University Press.
- Stern, D. B. (1987). Unformulated experience and transference. *Contemporary Psychoanalysis*, 23, 484-498.
- Stern, D. B. (2002). Words and wordlessness in the psychoanalytic situation. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 50, 221-247
- Williams, T. (1961). *The night of the Iguana*. 2000: Plays 1957-1980. Mel Gussow and Kenneth Holditch (eds.). New York: Library of America.

Abstract

Psychotherapy and Spiritual caregiving – Cousins in hermeneutic practice

Hermeneutic awareness is essential. Similarly, the therapeutic conversation oscillates between the therapist's awareness of the intentionality of verbal interventions and the patient's increased self-awareness. How do we understand? What

happens when we understand? If psychotherapy is practiced and exercised in relation to current philosophical hermeneutics, can it secure wise reflections, increase understanding, and even more clearly visualize its specificity?

Keywords:

Hermeneutics, Dialogic psychotherapy, The Other, Natural obviousness, Relational psychotherapy, Existential crisis, Martin Buber, Hans-Georg Gadamer.