

Marcus Wölk

Pathologie der Freiheit

Eine philosophische Grundlegung
der kultur-unabhängigen
psychischen Erkrankungen

Kohlhammer

Kohlhammer

Marcus Wölk

Pathologie der Freiheit

Eine philosophische Grundlegung der kultur-
unabhängigen psychischen Erkrankungen

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-034984-1

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-034985-8

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	8
2	Die geteilte Welt: Beziehung, Sprechen und sprachliches Denken.....	13
2.1	Dialogphilosophie.....	16
2.1.1	Martin Buber	16
2.1.2	Franz Rosenzweig	19
2.1.3	Neuere Entwicklungen in der Dialogphilosophie.....	22
2.2	Soziale Identität: George H. Mead	26
2.3	Mikrosphärologie: Peter Sloterdijk.....	34
2.4	Eine kurze Philosophie der geteilten Welt.....	43
2.4.1	Die Entwicklung des inneren Gesprächspartners	43
2.4.2	Sprache spricht	47
2.4.3	Spontaneität als Ineinander von Offenheit und Beziehung ..	52
3	Die Welt: Bewegung, Wahrnehmung und wahrnehmendes Denken	56
3.1	Vorbemerkung.....	56
3.2	Bewegung als Apriori der Wahrnehmung	57
3.3	Die Begründung des wahrnehmenden Denkens durch den Nomenklaturismus.....	60
3.4	Die strukturelle Analogie von philosophischem Nomenklaturismus und psychopathologischem Konkretismus.....	65
3.5	Die Bedeutung des Autismus für die Lösung des Primatstreits des Erkennens und die Frage nach der Ichhaftigkeit des Denkens	68
3.6	Die Grundstruktur von Welt und geteilter Welt	73
4	Analogien zur Dichotomie von Welt und geteilter Welt in der historischen und zeitgenössischen Philosophie ..	75
4.1	Schopenhauers Verstand und Vernunft im Vergleich mit Bubers Grundworten Ich-Du und Ich-Es.....	75

4.2	Tomasellos Naturgeschichte des menschlichen Denkens.....	81
4.3	Die Paradoxie des Denkens	87
5	Die erneute Frage nach der Freiheit des Menschen	90
5.1	Vorbetrachtung	90
5.2	Spontaneität als Freiheit	96
5.3	Freiheit und Unfreiheit als echter Gegensatz.....	99
5.4	Ein Vergleich mit der Freiheitstheorie von C. Kupke	104
6	Psychische Erkrankung als Unfreiheit	109
6.1	Was ist Schizophrenie?.....	109
6.1.1	Vorbemerkung.....	109
6.1.2	Schizophrenie und Autismus.....	110
6.1.3	Das Ich in der Schizophrenie.....	115
6.1.4	Sprache und Schizophrenie	117
6.1.5	Halluzination und Sprache	120
6.1.6	Schizophrenie, Wahrnehmung und Denken	125
6.1.7	Das Zeiterleben in Autismus und Schizophrenie	127
6.1.8	Zusammenfassung Schizophrenie und Autismus	129
6.2	Die Intersubjektivität der Zeit.....	130
6.3	Melancholie und Manie	135
6.3.1	Spontaneität zwischen Melancholie und Manie	135
6.3.2	Das Zeiterleben in Melancholie und Manie	140
6.3.3	Die Bedeutung der Langeweile für das Verständnis des Zeiterlebens	142
6.4	Phobien	144
6.4.1	Die räumlichen Phobien und die Bedeutung des leeren Raumes	144
6.4.2	Die gegenständlichen Phobien und die Bedeutung der Projektion	148
6.5	Zwang – die phobische Melancholie	150
6.6	Wahn.....	152
7	Zur Theorie des Lachens – ein Exkurs.....	155
7.1	Die Unterscheidung von Humor und Komik.....	155
7.2	Bergsons Theorie des Lachens	159

7.3 Schopenhauers Theorie des Lächerlichen	162
7.4 Ausblick auf eine integrierte Theorie des Lachens.....	167
8 Schlussbetrachtung.....	170
8.1 Zwei Fragen.....	170
8.2 Ein Vergleich mit der Zeitphilosophie der Psychopathologie	172
8.3 Die Polarität von Freiheit und Unfreiheit	173
Literaturverzeichnis.....	176
Personenregister	182

*Das uns jeden Augenblick
Selbstverständliche pflegt
auch das Rätselvollste zu sein:
so die Zeit, das Ich, so auch
die Wirklichkeit.*

(Karl Jaspers)

1 Einleitung

Die Entdeckung von zeit- und kulturunabhängigen psychischen Krankheiten durch Psychiatrie und Psychopathologie gilt als abgeschlossen. Die Grunderkrankungen wie Melancholie und Manie, Schizophrenie und Wahn, Phobie und Zwang sind differenziert und beschrieben worden und es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass auf dieser grundsätzlichen und allgemeinen Ebene in Zukunft noch weitere qualitativ unterschiedliche Erkrankungen aufgedeckt werden.¹

Was als Forderung immer wieder an die Psychopathologie herangetragen wurde, aber bis heute im Großen und Ganzen fehlt, ist eine anthropologische Grundlegung der psychischen Erkrankungen. Dahinter verbirgt sich die Einsicht, dass psychische Krankheiten letztlich erst dann verstanden werden können, wenn der anthropologische und damit im Wesentlichen psychisch gesunde Hintergrund, aus dem heraus eine Erkrankung entsteht, herausgestellt wurde. Es geht also um die Frage: Was ist das für eine Psyche, die schizophren oder melancholisch oder zwanghaft werden kann? Oder anders ausgedrückt:

Warum gibt es gerade Schizophrenie und Wahn, Melancholie und Manie, Phobie und Zwang und nicht *vollkommen andere* psychische Erkrankungen?

Eine anthropologische Grundlegung sollte demnach aufzeigen, warum die Psyche an diesen, früher auch endogen genannten und notwendig nur von diesen Kernerkrankungen betroffen sein kann. Eine solche philosophisch-anthropologische Perspektive müsste nun alle Aspekte, die bei psychischen Erkrankungen relevant sind, wie: Ich, Denken, Wahrnehmung, Affekt, Sprache, Zeit und Raum, Intersubjektivität u. v. m mit umfassen, so dass der

¹ Als Beispiel für eine kultur-abhängige psychische Erkrankung sei hier der Burn-out genannt, der etwa in Frankreich wenig bekannt ist, während er in Deutschland bereits als allgemein anerkannte psychische Krankheit gilt und grundsätzlich wohl der Depression bzw. Melancholie untergeordnet werden muss.

Kulturunabhängig sind dagegen die genannten psychischen Erkrankungen, insofern sie mit dem Menschsein als solchem verbunden und, im Gegensatz zu vielen anderen psychischen Störungen, in jeder Kultur nachweisbar sind, und wohl zu jeder Zeit bestanden haben.

Eindruck entstehen muss, als ob letztlich nur die Philosophie in ihrem gesamten Umfang einen solchen Hintergrund abgeben kann.

In der vorliegenden Untersuchung soll dagegen mit wenigen Annahmen ein Raum abgesteckt werden, in dem sowohl die anthropologischen Grundlagen, wie die Ableitung der zeit- und kulturunabhängigen psychischen Erkrankungen, in ihren wesentlichen Aspekten und Grundstrukturen herausgestellt werden können.

Hierbei wird auch auf den Umstand gesetzt, dass sich Vereinfachungen und Komprimierungen des an sich umfangreichen und komplexen Gegenstandes zwangsläufig ergeben, wenn in der Begründung der Thesen und Grundannahmen Polaritäten und Gegensätze mit im Vordergrund stehen.

Die erste Grundannahme stellt eine solche Polarität dar und postuliert die strukturelle Identität von *psychischer Gesundheit* mit *Freiheit* und *psychischer Erkrankung* mit *Unfreiheit bzw. Freiheitsverlust*. Der Zusammenhang von Unfreiheit und psychischer Erkrankung wurde immer wieder, sowohl von Betroffenen als auch Experten, betont. Bereits Johann C. Heinrich, der 1811 auf den weltweit ersten Lehrstuhl für psychische Therapie (in der Folge Psychiatrie) in Leipzig berufen wurde, bemerkte: „Unfreiheit ist das Wesen der Seelenstörungen oder der Krankheiten der Person ... der Charakter der Unfreiheit ist es, den alle Seelenstörungen oder krankhaften Zustände Gefühlen, Vorstellungen und Bestrebungen, an sich tragen.“²

Umgekehrt ist es Freiheit, die psychische Gesundheit in ihrem Kern ausmacht. Freiheit ist der Impuls mit dem jedes gesunde Verhalten und Erleben beginnt und jede Form von innerem oder äußerem Zwang ist geeignet psychische Gesundheit zu beeinträchtigen oder gar zu eliminieren. Dieses Verständnis von Freiheit wird besonders deutlich, wenn sie, wie weiter unten eingehend, direkt von Unfreiheit und Freiheitsverlust abgegrenzt wird.

Darüber hinaus ist Freiheit das Königsthema der Philosophie. Wenn also gefragt wird, um welche Freiheit es sich denn, gerade auch im Zusammenhang mit seelischer Gesundheit, handelt, ist notwendig auf entsprechende Begriffe aus der Philosophie zurückzugreifen. Hier wird bereits deutlich, dass über diese erste Grundannahme der Identität von psychischer Gesundheit und Freiheit und psychische Erkrankung und Unfreiheit, Philosophie und Psychopathologie nicht mehr als getrennte, sondern geradezu vereinte Disziplinen erscheinen.

Die zweite Grundannahme schließt direkt an die erste an und betrifft die Frage nach der konkreten Freiheit des Menschen. Um welche Freiheit handelt es sich, die den Boden von seelischer Gesundheit bereitet? Das nach wie vor dominierende Paradigma in der Philosophie ist die Willensfreiheit. Aber es ist gerade die Willensfreiheit, die schon auf den ersten Blick unvereinbar mit der ersten Grundannahme ist. So kann Wille, so sehr man ihn auch

² Zitiert aus: Pauleikhoff, 1986, S.213.

bemüht, weder in die Gesundheit rein, noch aus der Krankheit raus führen. Die Grenzen der Willensfreiheit und einen auch für diese Untersuchung bedeutsamen Ausblick auf eine dahinter liegende Freiheit gibt Jaspers, wenn er betont:

„Als Leben, Denken und Geist plant der Mensch, ordnet mit Bewußtsein, diszipliniert sich. Sein Wille läßt ihn aus seiner Umwelt und sich selber machen, was er will.“ Die Freiheit des Willens ist aber nicht die ursprüngliche Freiheit des Menschen, deren Verwirklichung bzw. Verlust mit über psychische Gesundheit und Krankheit entscheidet. Diese Freiheit fasst Jaspers wie folgt:

„In seinem Selbstsein schafft er (der Mensch) doch nicht sich selbst; er muss sich geschenkt werden, er weiß nicht woher.³ Seine tiefste Freiheit ist nicht durch ihn selbst, sondern gerade in ihr weiß er um die Transzendenz, durch die er frei in der Welt ist. Immer kann sich der Mensch nur dadurch hervorbringen, daß er *anderes* ergreift, nur dadurch sich erkennen, daß er *anderes* denkt und erkennt, nur dadurch sich vertrauen, daß er einem anderen, der Transzendenz, vertraut (kursiv jeweils durch den Autor) ...“⁴

Jaspers deutet hier drei wesentliche Eigenschaften der Freiheit an. Zum einen unterliegt Freiheit nicht dem Willen, sondern wird quasi empfangen oder eben geschenkt. Dann bedeutet Freiheit in erster Linie nicht Freiheit von, sondern zu etwas. Freiheit geschieht in Beziehung zu etwas. In und durch die Freiheit ist der Mensch verbunden mit der Lebenswelt. Unfreiheit bedeutet dagegen Beziehungslosigkeit und Abgetrenntsein von der Um- und Mitwelt als Kern der psychischen Erkrankungen.

Der Zusammenhang von Freiheit und Beziehung deutet auf die dritte Eigenschaft hin und zwar auf das grundsätzlich schöpferische Moment der Freiheit. Und mit diesen Eigenschaften wird bereits der Zusammenhang von Freiheit und psychischer Gesundheit deutlich. Der hier zugrunde gelegte Freiheitsbegriff, der in Kap. 5 ausgearbeitet wird, setzt sich direkt aus diesen Eigenschaften zusammen. Es wird ein Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit als Freiheitsverlust entwickelt, der geeignet ist, sowohl den Kern von psychischer Gesundheit als auch Krankheit herauszustellen.

Die dritte Grundannahme ist die Dichotomie der Lebenswelt. Durch die Lebenswelt geht immer schon eine Fuge. Vereinfacht ausgedrückt beginnt

³ Wäre der Ursprung menschlicher Freiheit das Ergebnis einer kulturellen Entwicklung, würde das bedeuten, dass der Mensch sich in seinem Selbst- und Menschsein eben selbst erschaffen hat. Das ist aber so nicht vorstellbar. Freiheit geht letztlich jeder Kultur voran, ist ihr Ursprung und nicht umgekehrt. In diesem Sinn ist Jaspers zu verstehen, wenn er sagt: „Seine tiefste Freiheit ist nicht durch ihn (den Menschen, Anmerkung durch den Autor) selbst.“

Die menschliche Freiheit ist zunächst kultur-unabhängig und vor diesem Hintergrund können die oben genannten psychischen Erkrankungen als Freiheitsverluste hier ebenso als kultur-unabhängig verstanden werden.

⁴ Jaspers, 1973, S.637f.

diese Fuge mit der Unterscheidung von Zeit und Raum und endet mit ebensolcher von Verstand und Vernunft. Die Welt des Menschen ist zweigeteilt und beide Welten bringen ihre spezifischen Freiheiten, aber auch ihre eigenen psychischen Erkrankungen hervor, in denen der Mensch, wie in der Schizophrenie, von der einen Welt abgetrennt wird und nun in der anderen quasi heimisch werden muss. Diese Fuge in der Welt lässt sich auch auf grundsätzlicher Ebene in der Philosophiegeschichte vielfach nachweisen und ist im Übrigen der Grund für den bis heute andauernden Primatstreit des Erkennens zwischen Sprach- und Bewußtseinsphilosophie oder auch der These vom Ende des „linguistic turn“. In beiden Fällen werden zwei Erkenntnis- oder Denkformen in einen Topf geworfen, die grundsätzlich auseinander gehalten werden müssen. Die Lebenswelt des Menschen ist unterteilt in eine Welt des Raumes, der Bewegung und Wahrnehmung und in eine geteilte Welt der Beziehung, der Sprache und der Zeit. Beide Welten gehen natürlich ineinander über und doch tritt die Fuge immer wieder hervor und lässt letztlich keinen anderen Schluss zu als die Zweiteilung, die eben auch psychopathologisch von fundamentaler Relevanz ist.

Eine zentrale Annahme dieser Untersuchung ist, dass nur auf der Grundlage dieser Dichotomie der Lebenswelt das generelle Phänomen der Verschiedenheit psychischer Krankheiten überhaupt, die jeweilige Spezifität, aber eben auch deren innerer Zusammenhang erfasst werden kann.

Die vierte Grundannahme ist das Postulat der Projektion und betrifft insbesondere den psychopathologischen Kontext. Projektion meint, dass eine unbegreifbare, diffuse oder auch unheimliche Bedrohung auf etwas Vorstell- und Fassbares projiziert wird, in der, geradezu psycho-physiologisch bedingten Hoffnung, diese Bedrohung abwehren oder umgehen zu können. Die Projektion hat eine zentrale Bedeutung in der Systematik der psychischen Erkrankungen, die in dieser Untersuchung entwickelt wird.

In der vorliegenden philosophisch-anthropologischen Grundlegung der psychischen Erkrankungen stehen unter anderem folgende zentrale Sachverhalte im Vordergrund: Das Ich, das Denken, die Sprache, die Wahrnehmung, die Intersubjektivität und die Freiheit des Menschen. Ohne Zweifel sind dieselben Aspekte, in ihrer massiven Beeinträchtigung, eben auch bei psychischen Krankheiten im Zentrum des Geschehens. Es geht aber nicht nur um die einzelnen Phänomene, sondern insbesondere auch um deren Zusammenhänge.

Bei psychischen Erkrankungen, etwa Psychosen, sind das Ich, das Denken, die Sprache, die Wahrnehmung und die Intersubjektivität u. v. m. *gleichursprünglich* betroffen, so dass es fast den Anschein hat, als ob die genannten Phänomene verschiedene Facetten von demselben Gegenstand sind. Aus diesem Grund werden im Folgenden insbesondere die Verbindungen oder auch gegenseitige Konstituierung dieser Strukturen der Psyche herausgestellt.

Unabhängig davon, ob es in dieser Untersuchung gelingt oder nicht, wäre es, sowohl aus philosophischer wie psychopathologischer Sicht, ein Fortschritt, wenn zentrale Begriffe und deren Zusammenhänge in beiden Disziplinen in gleicher Weise gültig wären und angewendet werden können. Wenn beispielsweise eine Theorie des Denkens nicht nur erkenntnistheoretisch sinnvoll wäre, sondern gleichermaßen zum Verständnis der Denkstörung in der Schizophrenie beitragen würde. Die gegenseitige Validierung wäre zweifelsohne für beide Seiten ein beachtlicher Gewinn. Im Folgenden wird zunächst die Dichotomie von Welt und geteilter Welt eingehend betrachtet. Diese Unterteilung stellt quasi den Hintergrund dar, für die sich daran anschließende Beschreibung von Freiheit und Unfreiheit im Allgemeinen und den psychischen Erkrankungen im Besonderen.

Die Explizierung dieser Unterscheidung kann auf verblüffende Weise, zumindest in bestimmten Aspekten, zu einem neuen Verständnis des Zusammenhangs von Philosophie und Psychopathologie beitragen.

2 Die geteilte Welt: Beziehung, Sprechen und sprachliches Denken

Die Substanz der sozial geteilten Welt ist die Subjekt-Subjekt Beziehung. Im Gegensatz dazu ist diejenige der Welt, die Subjekt-Objekt Beziehung.¹ Zentral ist nun die Frage nach einem Kriterium, an dem die Trennung beider Welten nachvollzogen werden kann. Ein ausgezeichnetes Merkmal ist das Denken. Bereits der oben erwähnte Hinweis auf den Primatstreit des Erkennens zeigt, dass das Denken selbst, bei genauerer Betrachtung, zweigeteilt ist. In der sozial geteilten Welt basiert das Denken auf der Sprache. In der Welt dagegen hat das Denken seinen Ursprung in der Wahrnehmung, die, wie weiter unten noch eingehend erläutert wird, primär *nicht* intersubjektiver Natur ist. Und erst die Rückverfolgung der Ursprünge beider Denkformen legt fast schon eine Gegensätzlichkeit beider Welten und beider Denkweisen frei.

Wenn im Folgenden die Grundstruktur der geteilten Welt aufgezeigt wird, dann geht es nicht darum, die zwischenmenschliche Beziehung in all ihren Facetten darzustellen, sondern vielmehr, wie das einzelne Individuum in der sozial geteilten Welt konstituiert wird. Und die Frage nach dem Individuum ist die Frage nach dem Denken, denn Denken bedeutet zunächst: Ich denke.

Wie ist demnach das Denken in der geteilten Welt beschaffen? Wenn Denken, wie so häufig in der Philosophie, als inneres Sprechen bezeichnet wird, dann wird deutlich, welcher Art es in der geteilten Welt ist, es ist sprachliches Denken. An diesem Punkt lässt sich bereits die Grundstruktur der geteilten Welt aufzeigen. Die zwischenmenschliche Beziehung ist ihr Ursprung, und Sprache ihr genuiner Ausdruck. Gleichermäßen bildet Sprache auch die Brücke zum einzelnen denkenden Individuum in der sozialen Welt, das nun innerlich spricht. Die Grundstruktur der geteilten Welt ist demnach:

Beziehung → Sprache → sprachliches Denken.

Aus der Entwicklungspsychologie kann abgeleitet werden, dass die Reihenfolge dieser Struktur nicht willkürlich, sondern zwingend linear ist. Insbesondere in der Mutter-Kind Beziehung entwickelt sich die Sprache und erst mit

¹ Wenn im Folgenden von ›Welt‹ die Rede ist, so ist damit immer diejenige gemeint, die hier explizit von der geteilten Welt abgegrenzt wird. Im Alltag sind beide Welten ineinander verschränkt und nur durch eine kaum merkliche Fuge getrennt. Erst im Extremfall von psychischen Erkrankungen und in philosophischen Grundsatzpositionen treten sie signifikant auseinander und die Dichotomie wird offensichtlich. Zur schematischen Verdeutlichung kann in einem ersten Schritt die geteilte Welt auch mit Kultur und die Welt mit Natur in Analogie gesetzt werden. Siehe dazu auch die graphische Darstellung in Kap. 3.6.

dem Sprachvermögen entsteht, in der geteilten Welt, auch das Denkvermögen als inneres Sprechen.

Die These vom Denken als innerem Sprechen ist bis heute metaphorisch geblieben. Dabei steckt in ihr eine besondere Relevanz, die gerade für das Verständnis der Intersubjektivität im Allgemeinen, aber auch von psychopathologischen Phänomenen, insbesondere der Schizophrenie, von zentraler Bedeutung ist. Denken als inneres Sprechen ist immer wieder behauptet, aber nicht wirklich belegt worden. Aus diesem Grund wird im Folgenden noch einmal näher auf diesen Zusammenhang eingegangen.

Die Einsicht in den Zusammenhang von Sprechen und Denken ist so alt wie die Philosophie selbst. Allein formal geben Platons Dialoge Zeugnis davon. Für Platon ist Denken der innere Dialog der Seele mit sich selbst.² In gleicher Weise betont Kant: „Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken ... Denken ist Reden mit sich selbst.“³ Ebenso Humboldt: „Der Mensch spricht sogar in Gedanken, nur mit einem Andren, oder mit sich, wie mit einem Andren.“⁴

Diese Reihe lässt sich bis in die Gegenwart fortsetzen. Mead betont, dass eine Person, die „in lebenslängliche Einzelhaft gerät, immer noch sich selbst als Gefährten hat und mit sich selbst denken und sprechen kann, so wie sie es vorher mit anderen konnte.“⁵

So selbstverständlich die geteilten Ansichten dieser großen Denker auch sein mögen. Es taucht unweigerlich das Rätsel auf, mit wem eigentlich dieser innere Dialog geführt wird. Alle drei behaupten der Dialog wird mit sich selbst gehalten. Aber wie kann man sich das vorstellen?

Wie soll sich ein innerer Dialog vollziehen, wenn ich nur einer bin? Wie kann ich mit mir selbst sprechen? Wer oder was spricht wirklich innerlich? Die 1:1 Übertragung der Gesprächssituation von außen nach innen kann doch nur gelingen, wenn explizit klar gestellt wird, wer oder was beim inneren Sprechen die Rolle des eigentlichen Gesprächspartners übernimmt. Nur Humboldt gibt hierauf zumindest indirekt eine Antwort, wenn er sagt, dass wir mit uns *wie mit einem Anderen* sprechen. Und dennoch, wie soll das gehen? Bei genauem Hinsehen birgt das innere Sprechen mit einem vermeintlichen fiktiven Anderen große Probleme.

Zum einen, wozu brauche ich den Anderen in mir? Wenn ich mir etwas sagen will, könnte ich es doch direkt tun. Wozu den „Anderen“ zur Hilfe nehmen? Und vor allem auch, wer soll es sein? Mutter, Vater, Bruder, Freund, der generalisierte Andere oder das Ich, das sich irgendwie gespalten hat? Das alles erscheint sehr befremdlich und nicht dem zu entsprechen, was sich beim realen Denken vollzieht. Und doch ist die Heuristik vom Denken

² Platon, Der Sophist 263e3-5, Heidelberg, o. J.

³ Eisler (Stichwort Sprache), 1930.

⁴ Humboldt, 1907, S.25.

⁵ Mead, 1973, S.182.

als innerem Sprechen sehr eingängig und nachvollziehbar. Jeder kennt dieses „innere Sprechen“. Wir jonglieren innerlich permanent, mehr oder weniger zielsicher, mit Worten und Sätzen. Damit können wir bestimmte Situationen vorweg nehmen oder auch nachbetrachten und in diesem Sinn kann Denken als inneres Sprechen bezeichnet werden.

Allerdings bleibt offen, wer der Gesprächspartner des inneren Dialogs ist. Die Klärung dieser Frage hat weitreichende Bedeutung für die Bestimmung des Denkens als innerem Sprechen. Um sich in einem ersten Schritt einer Lösung dieses Problems anzunähern, wird zunächst die normale Gesprächssituation zugrunde gelegt, denn ohne Zweifel bildet der äußere Dialog die ursprüngliche Vorlage für den inneren.

Der Dialog ist zentraler Bezugspunkt der Dialogphilosophie. Aber nicht nur der Dialog, sondern insbesondere das Apriori des Dialogs ist deren genuiner Ausgangspunkt. Die Beziehung von Ich und Du.

Was beim inneren Dialog fragwürdig ist, kann beim echten Dialog nicht bezweifelt werden. Das dialogische Sprechen vollzieht sich zwischen zwei Menschen. Dabei ist der Dialog nicht das ursprünglich Verbindende, sondern selbst Ausdruck einer immer schon bestehenden zwischenmenschlichen Beziehung von Ich und Du. Das große Verdienst der Dialogphilosophie ist es, herausgestellt zu haben, dass es kein Ich ohne Du geben kann. Das Du hat sogar den Primat vor dem Ich. Am Anfang der Beziehung steht immer das Du und Sprache ist Ausdruck dieser Beziehung.

So wie Sprache die Voraussetzung für Denken (als innerem Sprechen) ist, so ist die zwischenmenschliche Beziehung wiederum Voraussetzung für Sprache und Sprechen.

Dieses letzte Apriori erscheint zunächst trivial. Allerdings wird gerade dieses Apriori der Sprache, die zwischenmenschliche Beziehung, entscheidende Hinweise bei der Suche nach dem inneren Gesprächspartner beim Denken als innerem Sprechen liefern. Zusammengefasst ergibt sich also folgende Abfolge: Die Beziehung von Ich und Du ist Voraussetzung für Sprechen und Sprache. Und Sprache ist wiederum diejenige, für das Denken als innerem Sprechen.

Bevor nun ein eigener Ansatz zu diesen Zusammenhängen von Ich und Du, Denken und Sprechen, innerhalb einer Philosophie der Beziehung, entwickelt wird, sollen zuvor die generellen Aussagen aus Dialog- und Sprachphilosophie und weiteren Theorien zur Intersubjektivität vorangestellt werden. Zum einen wird der hier zu entwickelnde Ansatz auf diesen Arbeiten aufbauen, zum anderen soll aber auch auf strukturelle Beschränkungen, insbesondere der klassischen Dialogphilosophie, hingewiesen werden, welche die Frage nach dem Zusammenhang von Sprechen und Denken eher verstellt haben.

Es ist die zentrale These dieser Untersuchung, dass eine gemeinsame sozial geteilte Welt nur verstanden werden kann, wenn die notwendig lineare Abfolge von Beziehung, Sprache/Sprechen und sprachlichem Denken

explizit gemacht wird. Erst wenn dieser lineare Zusammenhang, der Sprache von der Beziehung her betrachtet, deutlich gemacht wurde, kann auch das Herausfallen aus der gemeinsamen, sozial geteilten Welt, wie es sich bei psychischen Erkrankungen vollzieht, herausgearbeitet werden.

Die nun vorzustellenden Theorien von Buber, Rosenzweig, Mead und Sloterdijk sind selbstverständlich nur ein geringer Ausschnitt aus der Philosophie der sozial geteilten Welt und Intersubjektivität. Die Auswahl ist für diese Untersuchung deshalb von Bedeutung, weil jeder der drei Ansätze prinzipiell die lineare Abfolge bestätigt, aber immer ein Element in den Hintergrund rückt. So bleibt in der Dialogphilosophie das sprachliche Denken unterbestimmt, bei Mead dagegen die zwischenmenschliche Beziehung und bei Sloterdijk die Sprache, wobei in der Folge dann jeder der drei Ansätze in genau die Schwierigkeiten gerät, die durch die Unterbestimmung des jeweiligen Elementes zwangsläufig zu erwarten sind.

Vor dem Hintergrund dieser Konzepte wird dann eine Philosophie der geteilten Welt vorgestellt, in welcher die entsprechende Grundstruktur in vollem Umfang dargestellt, und damit auch die Erweiterung auf psychopathologische Sachverhalte ermöglicht wird.

2.1 Dialogphilosophie

2.1.1 Martin Buber

Martin Buber gilt als der bekannteste Vertreter der Dialogphilosophie. Die Herkunft des Begriffs ist dabei unklar. Buber selbst hat dieser philosophischen Strömung vermutlich nicht diesen Namen gegeben, denn der eigentliche Bezugspunkt von Buber ist nicht der Dialog oder die Sprache, sondern die Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehung *vor* jeder Sprache.

Die Beziehung hat bei Buber den Status des Apriori, sie ist Weltgesetz. Der Mensch ist nur von seiner Beziehung zum Mitmenschen zu denken. In seinem Hauptwerk „Ich und Du“ wird diese grundlegende Einsicht in immer neuen Anläufen entwickelt. Ich und Du gibt es für Buber nicht in einzelner Weise, sondern nur zusammen. Der Ausdruck für dieses elementare Verbundensein wird durch das Grundwort Ich-Du ausgedrückt.⁶

Dieses Grundwort ist zwar ein Wortpaar, kann aber nicht in seine beiden Bestandteile zerlegt werden, ohne seinen Sinn zu verlieren. „Der Mensch wird am Du zum Ich.“⁷ ... „Am Anfang ist die Beziehung.“⁸

In diesen und weiteren mittlerweile klassischen Formulierungen des dialogischen Denkens wird das „Apriori der Beziehung“⁹ zum Ausdruck

⁶ Buber, 1995, S.3.

⁷ Ebd., S.28.

⁸ Ebd., S.27.

gebracht. Dabei ist die Welt des Menschen für Buber grundsätzlich zweigeteilt. Dem Grundwort Ich-Du steht das zweite Grundwort Ich-Es gegenüber. Ich-Es steht für die gegenständliche Welt, welcher der Einzelne gegenüber steht. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Es auch für Er bzw. Sie stehen kann, demnach für die Verobjektivierung des Anderen. Die Welt des Ich-Du und des Ich-Es sind strikt getrennt.

Bei letzterer ist die menschliche Begegnung ausgeklammert, andererseits ist sie ein notwendiger Bestandteil der Welt als ganzes.¹⁰ Die Ich-Es Welt erfüllt im Wesentlichen zwei Funktionen. Einerseits dient sie als Kontrast zur Ich-Du Welt, so dass letztere in dieser Gegenüberstellung erst richtig zur Geltung kommt.

Andererseits hat das Grundwort Ich-Es auch eine programmatische Bedeutung, denn es umschreibt die philosophische Hauptströmung, die zur Zeit Bubers im Vordergrund stand und gegen die er seine Philosophie gerichtet sah und zwar die Bewußtseinsphilosophie und Phänomenologie in deren Zentrum das Konzept der Intentionalität steht. Intentionalität meint gewissermaßen das Gegenteil von dem was das Grundwort Ich-Du impliziert. Intentionalität bedeutet, dass ein Ich der Welt und deren Gegenständen gegenüber steht, dass das Ich die Welt aus einer Ego-Perspektive wahrnimmt, oder wie Buber sagen würde, erfährt.

Die Philosophie der Intentionalität setzt Ich und Welt unmittelbar in ein Verhältnis und unterschlägt, dass sich die (geteilte) Welt für ein Ich, so Buber, erst in der Beziehung zu einem Du konstituiert. Innerhalb der Auseinandersetzung mit der Intentionalität entsteht das Konstrukt, das als Bubers Entdeckung gilt und dessen Bedeutung über die Dialogphilosophie hinausgeht, das *Zwischen*.

Mit dem *Zwischen* ist die Grundstruktur der Beziehung angesprochen. Beziehung ist nicht in einem Ich oder Du, sondern nur *zwischen* Ich und Du. Das *Zwischen* ist aus dialogphilosophischer Sicht das Gegenstück zur Intentionalität und kann als Sphäre begriffen werden von der Ich und Du umgriffen sind.

Kommen wir auf die oben angesprochene Voraussetzungsfolge von Beziehung, Sprechen Denken zurück, so legt Buber hierfür die erste Grundlage. Buber verankert die Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehung in der Philosophie als eigentlichen Ursprung. Sprache und Sprechen

⁹ In der Hervorhebung des Du geht Buber soweit, vom eingeborenen Du als dem Apriori der Beziehung zu sprechen (siehe: S.27, a.a.O). Mit diesem Begriff des eingeborenen Du verlässt Buber letztlich wieder die Ebene der Beziehung und postuliert dasjenige, was er mit dem *Zwischen* eigentlich überwunden hat, die Transzendentalität des Du. Das eingeborene Du ist im Grunde redundant, wenn der Mensch, wie in dieser Untersuchung dargelegt, verstanden wird als jemand, der immer schon in Beziehung steht, was eigentlich auch Bubers Ansicht ist.

¹⁰ Die Analogie zu der hier postulierten Dichotomie von Welt und geteilter Welt wird weiter unten noch einmal aufgegriffen.

werden in ihrer zentralen Bedeutung auch bei Buber hervorgehoben. Fast schon in Anlehnung an Heideggers berühmtes Zitat von der Sprache als dem Haus in dem der Mensch wohnt, betont Buber: „In Wahrheit steckt die Sprache nicht im Menschen, sondern der Mensch steht in der Sprache und redet aus ihr, ...“¹¹ Dennoch, „die Sprache ist selbst ist nicht das Phänomen, das im Mittelpunkt des Denkens bei Buber steht.“¹²

So weist er auf die Bedeutung des Miteinander-schweigen in einer echten Begegnung hin.¹³ In der Wirklichkeit der Begegnung existiert eine „Urschicht“ die durchwandert werden kann, ohne einem Wort zu begegnen.¹⁴ Auch der für diese Untersuchung besonders wichtige Zusammenhang zwischen Sprechen und Denken wird bei Buber gewissermaßen an der Beziehung ausgerichtet.

Buber lehnt allerdings die Idee des Denkens als innerem Dialog ab, sofern damit gemeint ist, dass jemand in diesem Dialog mit sich selbst redet. Das wäre für Buber ein Monolog, weil eben mit sich selbst und nicht mit einem Du geredet wird. Stattdessen geht Buber davon aus, dass Denken von Anfang an dialogisch ist. Und wenn es von Anfang an dialogisch ist, muss auch von Anfang an ein echtes Du im Denken bestehen.¹⁵

Aber welches Du ist gemeint? Bei Buber ist das Du des Denkens entweder bereits die vertraute Person zu der ich in unmittelbarer Beziehung stehe und wo sich das Denken bereits im Übergang zum Sprechen befindet oder das Du des Denkens ist ein höchst lebendiges und anderes Du. In diesem Zusammenhang spricht Buber auch von einem eingeborenen Du. Hinter diesem eingeborenen Du verbirgt sich letztendlich Gott mit dem der Mensch immer schon in Beziehung steht.

Die Frage nach dem inneren Gesprächspartner, der notwendig benannt werden muss, um sinnvollerweise vom Denken als innerem Sprechen auszugehen, wird demnach von Buber auf religiöse Weise beantwortet. Für ihn, als einem ausgewiesenen religiösen Philosophen, mag diese Sicht zutreffen. Aus einer philosophisch-anthropologischen Perspektive kann diese Antwort allerdings nicht befriedigen. Der Zusammenhang von Sprechen und Denken bleibt letztlich unklar. Bei Buber bleibt festzuhalten, dass er das Apriori der Beziehung für Sprache und Sprechen betont. So trivial diese Feststellung zunächst erscheint, so wichtig wird sie für das Verständnis für psychische Erkrankungen wie Autismus und Schizophrenie.

¹¹ Ebd., S.37.

¹² Casper, 2002, S.287.

¹³ Israel, 1995, S.91.

¹⁴ Siehe dazu: Casper, 2002, S.287.

¹⁵ Siehe dazu: Israel, 1995, S.127.