

Inhaltsverzeichnis:

1. Einleitung S. 2
 2. Das Irresein in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ S. 3
 3. Religiöser Wahn S. 9
 4. Kritik der Psychologie S. 15
 5. Prüfung der Kritik der Psychologie S. 20
- Literaturverzeichnis S. 22

Kritik des Kampfes des finsternen Ritters

1. Einleitung

Die Psychiatrie ist der finstere Ritter der bürgerlichen Gesellschaft. Wo er auftritt, wird nicht erst der Ausnahmezustand ausgerufen. Sein auf den Plan Treten ist Indikator dafür, dass der Ausnahmezustand bereits vorherrscht. Dieser Ritter, obwohl er gegen seine eigene Projektion kämpft, zieht nicht gegen Windmühlen in die Schlacht, sondern gegen ein Objekt, das in einer leeren Aufhebung besteht, dem vermeintlichen Abgrund der Seele. Der finstere Ritter ist deshalb keine Lichtgestalt, weil die Gesellschaft sich nach außen hin von seinen Methoden distanziert, sie sogar häufig als unethisch aufzudecken sucht. Aber der finstere Ritter ist unverzichtbar für die Gesellschaft, da er an ihrem Horizont für sie die Aufgabe erfüllt zu kontrollieren und auszugrenzen, was nicht gut für die bürgerliche Gesellschaft ist. Die vorliegende Hausarbeit handelt von der Macht des finsternen Ritters im Kampf gegen die Schizophrenie, die Psychose, den Wahn. Es handelt sich um einen Krieg, in dessen Schlachten die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ von Immanuel Kant aus dem Jahre 1796/97 einen entscheidenden Punkt markiert. Kant beschreibt eine ganze Reihe von Symptomen einer Psychopathologie, die in einigen Fällen dem heutigen Verständnis der Schizophrenie nahekommen. Daher möchte ich diese frühen Argumente beschreiben, die Kant ins Feld gegen die Schizophrenie führt, die damals begrifflich noch nicht konstruiert war. Im Rahmen seiner Beschreibung der Psychopathologie des Irreseins, der Verrückten, also im Wesentlichen der Irren, die später mit Schizophrenie diagnostiziert wurden, legt Kant einen Grundstein für die moralisierende Bekämpfung durch den finsternen Ritter und der Auffassung, dass dieser Kampf Bestimmung sei. Die mystische Erfahrung ist für Kant der Feind, den er grundsätzlich auf den schizophrenen Wahn zurückführt, auf die eine oder andere Spielweise des Verrücktseins. Darum widmet sich das darauffolgende Kapitel dieser Hausarbeit der differenzierteren, heutigen Betrachtungsweise des finsternen Ritters auf die mystische Erfahrung in Bezug auf die schizophrene mystische Erfahrung. Diese werden nicht mehr, wie noch bei Kant, als zu bekämpfende Einheit betrachtet. Stattdessen geht der finstere Ritter in seiner

Akzeptanz der mystischen Erfahrung soweit, dass er es sogar in Erwägung zieht sich in den Dienst der Spiritualität zu stellen. Ich werde mit Michel Foucault versuchen zu zeigen, wie es zu einer Schnittmenge aus Schizophrenie und Mystik gekommen sein kann.

An Hand von Foucaults Buch: „Psychologie und Geisteskrankheit“ werde ich die Entstehung des Krieges des finsternen Ritters gegen den Wahn nachzeichnen. Würde die Schizophrenie Krieg gegen die Psychiatrie führen, wäre eine Therapie aus Sicht der Betroffenen nur erfolgreich, wenn der Psychiater verrückter wird als der Patient. Aus Sicht der Schizophrenie wäre man dann erst geheilt, wenn auch alle anderen wirklich verrückter werden als die von der Schizophrenie Betroffenen. Offensichtlich liegen solche Ambitionen normalerweise nicht vor. Trotzdem muss der Sieg von der Schizophrenie davongetragen werden. Die Gründe dafür, werde ich anschließend herausarbeiten, indem ich das Kritische an Foucaults Kritik des Kampfes des finsternen Ritters im letzten Kapitel einer Prüfung unterziehe.

2. Das Irresein in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“

In seiner als Buch publizierten Dissertation „Wahnsinn und Gesellschaft“ beschreibt Foucault die sich als vernünftig konstituierende Gesellschaft in Bezug auf ihren Umgang mit der Unvernunft. Das Verhältnis ist das des Gegensatzes und der Ausgrenzung. Die ausgeschlossene Gegensätzlichkeit der Vernunft erhält ihre eigene Geschichte, die sich in der Praxis der sozialen Ausgrenzung und wechselnden Begriffen des Irreseins abzeichnet. Die Geschichte der Unvernunft ist eng verknüpft mit den Prozessen der Entwicklung der Vernunft innerhalb der Gesellschaft. Foucault zufolge ist Wahnsinn nur in einer Gesellschaft möglich.

Das Buch „Wahnsinn und Gesellschaft“ beschreibt, dass erst mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts sich die Sichtweise etablieren konnte die Unvernunft als Geisteskrankheit zu betrachten. Zuvor galt die Geisteskrankheit, und insbesondere der Wahn, als absolut komplementär zur vernünftigen Gesellschaft. Der Wahn wurde zum Schweigen gebracht durch die soziale Praxis der Unterdrückung und Ausgrenzung. Im Gegensatz zur Vernunft erschien die Unvernunft so als leere Negativität und konnte dadurch keinen positiven Gegenstand einer Analyse bilden.

Obwohl das Jenseits der Vernunft keinen positiven Gegenstand der Analyse im Verständnis zu Kants Zeit bilden konnte, so musste sich Kant, laut Dörner, trotzdem der Unvernunft widmen. Allerdings läge dieser Auseinandersetzung ein Umkehrschluss zu Grunde, der darin bestehen würde, den damaligen Kompetenzbereich der Philosophie, nämlich die Vernunft, nicht zu exponieren gegenüber einer Einflussnahme durch die Medizin. Würde das Urteilen über die Unvernunft der Medizin überlassen, würde dabei riskiert werden, dass die Philosophie ihren Gegenstand verlieren würde, zu dessen Abgrenzung die Bestimmung der Unvernunft elementar ist.¹

Kant spricht sich daher, zum Zwecke der Beurteilung der Unvernunft eines Individuums, für die Überweisung an die philosophische Fakultät aus. Insbesondere, wenn es um die Beurteilung der Straffähigkeit, bezugnehmend auf das Irresein, geht, sieht Kant die Kompetenz bei den Philosophen liegen. Ob der Verrückte zum Zeitpunkt der Straftat auch wirklich verrückt war, oder „ob der Angeklagte [...] im Besitz seines natürlichen Verstandes und Beurteilungsvermögens“² war, sollte, fordert Kant, nicht im Ermessen von Justiz oder Medizin liegen, sondern ausschließlich im Kompetenzbereich der philosophischen Fakultät verhandelt werden. Für Kant hatten die Richter kein Verständnis für die Beurteilung, ob ein Straftäter sich aus einem verrückten Gemütszustand, oder eben nicht, zu einer Straftat entschlossen hat.³ Den Ärzten und Physiologen seiner Zeit sprach Kant die Erkenntnis der somatischen Ursachen der Unvernunft ab. Daher seien sie nicht in der Lage zu benennen, was Ursache einer unnatürlichen Übertretung des Pflichtgesetzes wäre, welches Kant als „jedem Menschen beiwohnend“⁴ bezeichnet. Trotzdem spricht sich Kant auch für eine „körperliche Verschrobenheit der Seelenorgane“⁵ aus, die er für eine naheliegende, mögliche Ursache des Irreseins hält.⁶

Laut des Psychiaters Klaus Dörner ist die Psychopathologie in der Anthropologie Kants fortschrittlicher als bei seinen zeitgenössischen Psychiatern. Darüber hinaus würde die Anthropologie Kants in der Geschichte der Psychiatrie vielfach rezipiert und bis in die

¹ Vgl.: Dörner, Klaus: Bürger und Irre: Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsgemeinschaft 1984. S. 203f.

² Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hrsg.: Wilhelm Weischedel. 16. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015. S. 528.

³ Vgl.: ebd. S. 528.

⁴ Ebd. S. 529.

⁵ Ebd. S. 529.

⁶ Vgl.: ebd. S. 529.

Gegenwart Wirkung entfalten. Häufig werde der Psychopathologie in der Anthropologie der Vorwurf eines Rigorismus gemacht. Dieser würde darin bestehen, physiologische Ursachen des Irreseins auszuklammern und ein universelles Pflichtgebot zu postulieren, zu dem der Irre nicht verhindert sei, weil körperliche Ursachen einer Verhinderung ausgeschlossen werden könnten. Schließlich wird der kantische Rigorismus abgelöst von einer von Kants Zeitgenossen als materialistisch kritisierten Naturphilosophie. Da für Kant der Irre nicht heilbar war, löst erst diese Wende die Sichtweise aus, den Irren als heilbar zu betrachten, mithin sogar als der Fürsorge bedürftig.⁷

Kant bezeichnet das Verrücktsein als „wesentliche und unheilbare Unordnung“⁸. Die Beschäftigung mit - oder gar Heilung - der Unvernunft bildet ein sinnloses Unterfangen, das stets „fruchtlos ausfallen“⁹ muss. Dies würde daran liegen, dass das Subjekt des Irreseins als psychiatrisches Material sich immerzu als noncompliant erweisen müsse, da nur im eigenständigen Gebrauch des Verstandes durch das irre Subjekt eine Verbesserung erzielt werden könne und die fehlende Compliance des Subjektes würde diesen Weg durch den unsachgemäßen Gebrauch des Verstandes verstellen.¹⁰

Die Wurzel dieses Mangels an Compliance, würde man heute sagen, legt Kant den Genen bei. Der Wahnsinn sei erblich und entstehe zusammen mit dem „Keim zur Fortpflanzung“¹¹. Daraus könnte der Schluss gezogen werden, dass Kant als einzige mögliche Therapieform die Prävention anerkennen würde, die darin besteht, nicht aus einer erblich vorbelasteten Familie abzustammen. Dabei hat es Kant speziell auf die Frauen abgesehen, die in besonderer Weise als Hort der vorbelasteten Keime in Frage kommen.¹²

⁷ Vgl.: Dörner, Klaus: Bürger und Irre: Zur Sozialgeschichte u Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsgemeinschaft 1984. S. 200.

⁸ Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hrsg.: Wilhelm Weischedel. 16. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015. S. 529.

⁹ Ebd. 529.

¹⁰ Vgl.: Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hrsg.: Wilhelm Weischedel. 16. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015. S. 529.

¹¹ Ebd.: S. 533.

¹² Vgl.: ebd. S. 533.

Dagegen ist Kant ein Gegner einer Theorie, die besagt, z.B. durch zu intensives Studieren sich selbst zu belasten und in Folge der Belastung zu dekompensieren und in einen Zustand der Verrückung zu geraten. Dafür ist für Kant jegliches Gefallen Finden an Mystik schon Kennzeichen eines ohnehin verschrobenen Gemüts.¹³

Zu den unzweifelhaften Symptomen des Verrückten rechnet Kant die Eingebungen und den Kontakt zu Wesen aus einer anderen Welt. Dabei sei insbesondere darauf hingewiesen, dass diese Tatsache umso gültiger ist für Kant, wenn die Betroffenen im Vorfeld keine übersinnlichen Fähigkeiten für sich reklamiert haben oder einem Glauben an das Übersinnliche kritisch gegenüberstanden.¹⁴

Für Kant ist alleine „das I r r e e d e n (Delirium) des Wachenden im f i e b e r h a f t e n Zustände [...] eine körperliche Krankheit“¹⁵ und nur diese ist der Obhut der Medizin zu übergeben. In diesem Fall lege eine eindeutige medizinische, weil physiologisch bedingte, Ursache vor. Nur wenn eine solche Ursache ausgeschlossen werden kann, spricht Kant vom eigentlichen Irresein.¹⁵

Darin käme nach Dörner eine gewisse Schicksalhaftigkeit zum Tragen, die den Irren eine schuldlose Schuld zuschreibt. Der Irre wäre nicht in der Lage sich von seiner „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ zu befreien. Diese Unmündigkeit würde Kant auf ein selbstverschuldetes Verstoßen gegen die Imperative der Vernunft zurückführen.¹⁶ In diesem Verstoß erblickte Kant die Gemütskrankheit. Diese bestehe darin durch einen eigenen Vorsatz gegen die Vernunft zu verstoßen. Dieser Vorsatz würde durch das Subjekt selbst implementiert worden sein, den es sodann nicht mehr als den eigenen wiedererkennt. Dadurch, dass das Subjekt sich nicht mehr als Urheber des Vorsatzes erkennen könne, erscheint der Vorsatz mit dem Gewicht des bereits Vorhandenen. Das Subjekt habe sich selbst eine Illusion geschaffen. Es handelt sich um eine Illusion, weil der Vorsatz nur mit den Gesetzen der Vernunft korrespondiert, aber nicht mit ihnen übereinstimmen muss, jedoch trotzdem für standhaft in der Prüfung an der Realität ausgegeben werde. Das Subjekt wäre schließlich so sehr von seiner Illusion verzaubert, dass es seinem eigenen Zauber erliegen würde. Diese Pathologie machte

¹³ Vgl.: ebd. S. 533f.

¹⁴ Vgl.: ebd. S. 535.

¹⁵ Ebd. S. 528.

¹⁵ Vgl.: ebd. S. 528.

¹⁶ Vgl.: Dörner, Klaus: Bürger und Irre: Zur Sozialgeschichte u Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsgemeinschaft 1984. S. 206.

Kant sowohl in der Schwärmerei als auch im Geistersehen aus und nannte sie Betrug am inneren Sinn.¹⁷

Werden „selbstgemachte Vorstellungen für die Wahrnehmung gehalten“¹⁸, kommt es zu einer Steigerung des Selbstbetruges, dem Wahn. Der könne aber den Erfordernissen einer realen Erfahrung genügen. Kant imponiert sogar der Wahn dahingehend, dass er schreibt, dass wenn die Prämissen des Wahns nicht in der Einbildungskraft fundiert wären, sondern stattdessen in der Wirklichkeit, „man ihrem Verstande [dem der Wahnsinnigen, M.S.] alle Ehre müsste widerfahren lassen.“^{19/20}

Der Unvernünftige könne auch an einer gestörten Vernunft leiden. Kennzeichen dieser Pathologie war für Kant das Wähnen von übersinnlichen Fähigkeiten in der Macht des Subjektes. In diesem Fall würde es sich nicht bloß um eine gestörte Ordnung des Gebrauches der Vernunft handeln, sondern die Vernunft an sich wäre verrückt worden, wäre ihres ursprünglichen Umfeldes enthoben und wäre nun zur Gänze in den Kontext des Wahns gestellt. Kant schrieb, es käme zu einer „positiven Unvernunft“, weil die Seele vom Standpunkt der Vernunft aus, sich an einem anderen Platz befinden würde. An diesen Platz wäre die Vernunft verrückt worden, an dem sie immer noch vernünftig wäre, jedoch eine andere Umgebung vorfinden würde, in der sie stattfinden würde, wodurch die Vernunft von anderen Prämissen ausgehen müsste, als sie es an ihrem Ursprungsort getan hätte und das wovon die Vernunft an diesem Ort ausgehen müsste, wäre die verstörende Welt des Wahns. Kant fügte zu diesem Krankheitsbild hinzu, dass obwohl die Vernunft verrückt wurde an einen fremden Ort, diese von der Natur erhalten bliebe, jedoch nicht mehr zum objektiven Erkenntnisgewinn der Dinge ausreichend von diesem Platz aus agieren könne, ihr Spielraum aber stark genug entwickelt bliebe, um Erkenntnisse „bloß zum Behufe des tierischen Lebens“²¹ weiterhin gewinnen zu können.²²

In der kantischen Konzeption des Irreseins liegt aus heutiger psychiatrischer Sicht ein Widerspruch. Dieser Widerspruch steht für eine klare Absage an die therapeutische

¹⁷ Vgl.: Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hrsg.: Wilhelm Weischedel. 16. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015. S. 457.

¹⁸ Ebd. S. 531.

¹⁹ Ebd. S. 531.

²⁰ Vgl.: ebd. S. 531.

²¹ Ebd. S. 532.

²² Vgl.: ebd. S. 531-532.

Behandelbarkeit des Irreseins. Auf der einen Seite kann sich nur das Subjekt selbst aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ befreien, indem es seine Vorsätze mit den Imperativen der Vernunft in Übereinkunft bringt. Gleichzeitig liegt auf der anderen Seite ein kausales Verhältnis zum Schicksal des Irren vor, das in seiner Erbanlage liegen würde. Die Ablehnung eines kausalen Zusammenhangs in der Umwelt oder im Körper des Verrückten für das Irresein ist der Philosophie Kants inhärent. In der Philosophie Kants dürfe nichts was von außen kommt den Primat der Vernunft verletzen und so lässt Kant nur die Erbanlage als Ursache gültig sein neben der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“.²³

Die „selbstverschuldete Unmündigkeit“ ist zugleich der Gegenstand der Aufklärung für Kant. Dieser Gegenstand subsumiert unter sich den Aberglauben, das Vorurteil und die Spekulation. Laut Kant wäre es ihnen allen eigen die Vernunft in Passivität und Abhängigkeit zu halten. Die „selbstverschuldete Unmündigkeit“ des Irren, seine in Abhängigkeit und Passivität gehaltene Vernunft, das sei seine Unvernunft, habe er selbst verschuldet. Zwar wird für Kant die Unvernunft selbst herbeigeführt, doch ist es erst der Durchbruch der ererbten Anlage, dessen besondere Natur das Schicksal des Verrücktwerdens wäre, das durch das Subjekt katalysiert wird. Die Unvernunft würde auf Grund eines von Natur aus gegebenen besonderen Talents des Subjekts erst von diesem selbst befördert. In dieser Schicksalhaftigkeit liegt die Absage an die Behandlung des Irren, da er zum Verrücktsein bestimmt ist. Die Bestimmung, verrückt zu werden, liegt in einer erblichen Anlage, durch die die „selbstverschuldete Unmündigkeit“ auf Grund der Erbanlage hervorgerufen wird.²⁵ Um es kurz zu fassen: Kant hält das Irresein für ein unabwendbares Schicksal und daher nicht der therapeutischen Intervention würdig. Von diesem Vorwurf der Bestimmung zum Wahnsinn hat sich die Schizophrenie, die die meisten Symptome des kantischen Irreseins unter sich versammeln kann, nie vollständig ablösen können. Dieser Begriff der Bestimmung wird im psychiatrischen Diskurs unter dem Begriff der Stigmatisierung besprochen. Dieser Begriff weist schon auf das Vorhandensein eines Vorwurfes der Diskriminierung und Mystifikation im psychiatrischen Diskurs hin, wenn die Schizophrenie als unabwendbares Schicksal erörtert wird.

„Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit [ist, M.S.] der Verlust des Gemeinsinns (Sensus Communis), und der dagegen eintretende logische Eigensinn (Sensus Privatus)“.²⁴

²³ Vgl.: Dörner, Klaus: Bürger und Irre: Zur Sozialgeschichte u Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsgemeinschaft 1984. S 207. ²⁵ Vgl.: ebd. S. 206.

²⁴ Kant Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Schriften zur Anthropologie,

Meiner Ansicht nach, widmet sich das Projekt der Aufklärung nicht dem Entwirren eines Privatsinns, sondern verfolgt das Ziel der Formung des Gemeinnsinns entsprechend der Vernunft. Im Falle des Eigensinns, der „Privatvorstellung“, so Kant, werden allgemeine Urteile gefällt, die nicht einem Abgleichen mit den Vorstellungen der sozialen Umwelt standhalten würden. Die Aufklärung verfolgte das Ziel, die Vorstellungen der sozialen Umwelt mit den Erfordernissen der Vernunft abzugleichen. Daher lese ich die Anthropologie Kants bezogen auf das Irresein als Anpassung der Vorstellungen seiner sozialen Umwelt an die damaligen Erkenntnisse über die pathologischen Formen der Unvernunft. Die Anpassung der Vorstellungen der sozialen Umwelt an eine für damalige Verhältnisse vernünftige Sichtweise der Unvernunft dient der Stärkung der Vernunft in der Gesellschaft.

Das Subsumieren der Unvernunft unter die Aufklärung ist Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser Triumph der Vernunft darf dabei nicht darüber hinwegtäuschen, dass die bürgerliche Gesellschaft diese Errungenschaft im Austausch gegen neue, den alten an Unmenschlichkeit in nichts nachstehende, Bedingungen erzielt hat. Der Unterschied der neuen Bedingungen, im Gegensatz zu den Alten besteht im Wesentlichen darin, dass die bürgerliche Gesellschaft diese Bedingungen sich selbst auferlegt hat.²⁵ Diese neuen Umstände bringen, laut Foucault, für die Bedingungen der Derjenigen, die das Schicksal der Unvernunft trifft, auch weiterhin Folter, Internierung, soziale Ausgrenzung und Ablehnung.

3. Religiöser Wahn

In der Gesellschaft und vielmehr noch in den Wissenschaften lag schon immer ein reges Interesse an der religiösen Psychopathologie vor, das zwischen Ablehnung und dem Auslösen religiöser Unruhe changiert. Die Symptomatik des religiösen Wahns ist nicht nur für die Betroffenen verstörend, sondern auch für diejenigen die ihren Glauben dadurch in Misskredit gebracht sehen. Die Theologie erblickt im religiösen Wahn eine Herausforderung, die einerseits

Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hrsg.: Wilhelm Weischedel. 16. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015. S. 535.

²⁵ Vgl.: Dörner, Klaus: Bürger und Irre: Zur Sozialgeschichte u Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsgemeinschaft 1984. S. 206.

im Versuch des Verstehens liegt, andererseits sucht man sich von solchen Phänomenen abzugrenzen.²⁶

Religiöse Erfahrungen seien in der Psychiatrie gut dokumentiert und würden in ergiebiger Anzahl auftreten. Trotz ihrer hohen Prävalenz werden religiöse Erfahrungen der Patienten im klinischen Alltag häufig nicht gesehen. Dabei würden Psychiatrieerfahrene bestätigen können, dass die religiöse Erfahrung für die beginnende psychotische Entwicklung praktisch konstitutiv sei.²⁷ Ein Hauptgrund für das Übersehen dieser spezifischen Erfahrungen läge wohl in der Geheimhaltung dieser Erlebnisse durch die Patienten. Es wird angenommen, dass darüber nicht gesprochen werden kann, die Patienten sich in Verschwiegenheit tauchen um einer Abwertung des Geheimnisses vorzubeugen, damit diese besondere Erfahrung nicht einer Relativierung preisgegeben wird. Die Patienten würden ein deutliches Risiko befürchten, wenn sie von ihren Erfahrungen berichten würden. Dies würde darin zu Grunde liegen, dass die mystische Erfahrung als zu vulnerabel erlebt wird, als dass sie mögliches Objekt einer gemeinsamen differenzierenden Reflexion werden könnte.²⁸

Vor allem zu Beginn würde sich die mystische Erfahrung aus dem zusammensetzen, was die Wahrnehmung selbst übersteigt und mit dem Verstand nicht mehr zu fassen wäre. Hinzu kommt, ein Zustand des Erleuchtet Seins, als wäre man wie Gott, könne auf den Grund der Seele blicken und würde Zusammenhänge fassen können, die als verborgen gelten, wenn der mystische Zustand nicht unterbrochen wird. Kennzeichnend ist außerdem eine Ambivalenz zwischen dem Guten und dem Bösen. Wurde eben noch die glückliche Entrückung in der Ekstase verspürt, kann sich dieser Zustand im Nu zur Versuchung durch das schlechthin Böse wandeln, oder sogar beides zur selben Zeit sein.²⁹

Es könne davon ausgegangen werden, dass die psychotische mystische Erfahrung, mit den Beschreibungen aus einschlägiger Literatur zur Mystik und der damit verbundenen Erfahrungen, eine nahezu deckungsgleiche Schnittmenge bilde. Daher sei der Schluss zulässig, dass es keine inhaltlichen oder formalen Unterschiede der beiden Erfahrungen gäbe.³⁰ Ferner

²⁶ Vgl.: Utsch, Michael et al.: Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen. Heidelberg: Springer-Verlag Berlin 2014. S. 174.

²⁷ Vgl.: Mundhenk, Ronald: Verborgene Pforten unseres Daseins. Aspekte des Religiösen im schizophrenen und mystischen Erleben. In: Anstöße. Zu einer anthropologischen Psychiatrie. Hrsg.: Thomas Bock u.a. Bonn: Psychiatrie Verlag 2004. S. 153 -154

²⁸ Vgl.: ebd. S. 155

²⁹ Vgl.: ebd. S. 155-156.

³⁰ Vgl. ebd. S. 156.

wären Stimmung und Atmosphäre der beginnenden Psychose und der mystischen Erfahrung kaum unterscheidbar. Ihre Differenz tritt in ihrer unterschiedlichen Produktivität zu Tage. Während die echte mystische Erfahrung in produktiv-schöpferischer Kreativität mündet, die sich in der Regel durch geistige und soziale Festigung auszeichnet, erfüllt die Psychose die Produktivität ihrer Pathologie und führt zur psychosozialen Krise.³¹

Beide Erfahrungen können den Zugang zu einer Dimension eröffnen, die dem Menschen immer unzugänglich bleibt, da sie zwar die Welt zu durchdringen scheint, ihre Berührung aber eine übersinnliche Verwundung verursacht. Die Berührung des Metaphysischen würde in beiden Fällen eine Krise auslösen. Die Krise, die der Mystiker erlebt, mündet meistens recht sicher in Selbstbestätigung, dagegen setzt der Heilungsprozess bei den Psychotikern meistens ganz aus.³² Die Differenz dieser beiden Erfahrungen liegt in ihrer entgegengesetzten Produktivität. Die Unterschiedlichkeit der Ergebnisse fußt, mit Rückblick auf das wesentliche Merkmal der Verrücktheit in der Anthropologie Kants, auf der Einbettung in den Gemeinsinn, den „Sensus Communis“, oder in den „Sensus Privatus“, den Eigensinn.³⁵

Nach Samuel Pfeifer dürfe auf dieser Grundlage fremdartig erscheinende Religiosität nicht pathologisch betrachtet werden, auch nicht dann, wenn in der Spiritualität Leiden kausal mit dem Transzendenten verbunden sein kann, wie etwa durch Geister, Dämonen, oder Zauber. Ausschlaggebend sei bei dieser Betrachtungsweise, dass der kausale Zusammenhang von einer Gruppe getragen werde. Selbst wenn die Religiosität Befremden jenseits ihres kulturellen Zusammenhangs hervorruft, entspricht sie doch genuin dessen, was Kant unter Gemeinsinn fassen würde, wenn die Betrachtungsweise der religiösen Gruppe als Gemeinsinn verfasst wird gegenüber dem Individuum. Von einem Eigensinn im pathologischen Verständnis kann daher nur gesprochen werden, wenn die Religiosität idiosynkratisch verfolgt und auch in der Deutung der Subkultur vom Krankhaften gesprochen werden würde. Ein religiöses Wahngeschehen würde daher vorliegen, wenn auch die Subkultur des Betroffenen von Inkompatibilität, Unlogik und Unkorrigierbarkeit betreffend der Religiosität des Kranken urteilen würde.³³ Deshalb sei ein religiöser Wahn stets an seiner mangelnden Kulturkonformität zu erkennen. Diese Diskrepanz entfaltet der Eigensinn, der an die Stelle des Gemeinsinns tritt und an diesem

³¹ Vgl.: ebd. S. 157.

³² Vgl.: ebd. S. 157. ³⁵

Vgl.: ebd. S. 158.

³³ Vgl.: Utsch, Michael et al.: Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen. Heidelberg: Springer-Verlag Berlin 2014. S. 175.

Eigensinn würde gegen eine gemeinsame Wahrnehmung der Mitmenschen festgehalten, gegen das kollektive Glauben und Meinen. Pfeifer nennt diese pathologische Religiosität explizit „Privatlogik“, die durch mangelnde Nachvollziehbarkeit für Außenstehende gekennzeichnet ist.³⁴

Pfeifer zitiert Siddle et al., die wiederum nach Haenel adaptiert haben, mit folgendem Algorithmus, der die Unterschiede zwischen kulturkonformen Glaubensvollzug und religiösem Wahn zusammenfassen soll. Der Algorithmus stellt den Glauben und den Wahn in jeweils einem Item gegenüber. So steht auf der Seite des Glaubens die Verankerung in der Gruppe, die ihrem Gegenteil in der Psychose gegenübergestellt wird, der Singularität des Individuums, die bis zur pathologischen Ich-Bezogenheit reichen kann. Der Glaubensvollzug ist geprägt von der Gemeinschaft, wohingegen der Wahn Vereinsamung und Kommunikationsmangel mit sich bringen würde. Das religiöse Subjekt muss in einer säkularisierten Umgebung mit Skepsis umgehen können, dagegen sei der Kranke in seinem Wahn nicht korrigierbar. Beruhe der Glauben auf dem Vertrauen, sei dagegen Symptom des Wahns das Misstrauen. Legitimiere sich der Glauben unter dem Verweis auf transzendente Inhalte, erlebt das Subjekt der Psychose überwiegend bedrohliche Inhalte. Zeigen die Gläubigen keine gravierenden psychopathologischen Auffälligkeiten, üben sie ihre Spiritualität nicht all zu radikal aus, imponiert der Wahn nicht nur mit seinem Inhalt, sondern auch mit den weiteren, ihn begleitenden, psychopathologischen Auffälligkeiten.

Die mystische Erfahrung in der Gemeinschaft erscheint als gelenkt und manchmal sogar als erzwungen.³⁵ Günter Schüttler zu Folge würden die Schamanen und Orakel der Zentralasien und Tibeter aus Jugendlichen rekrutiert, deren Introvertiertheit in der Pubertät Symptome auslöst, die in diesen Kulturen als Eindringen eines Geistes interpretiert werden. Dadurch würde eine gesellschaftliche Institutionalisierung in Gang gesetzt, der sich die Jugendlichen kaum entziehen können. Es werden Zeremonien inszeniert, in denen der jugendliche Mann durch Suggestion, Drogen, Folter und Gebete in jenen veränderten Zustand des Bewusstseins versetzt

³⁴ Vgl.: ebd. S. 176.

³⁵ Vgl.: Mundhenk, Ronald: Verborgene Pforten unseres Daseins. Aspekte des Religiösen im schizophrenen und mystischen Erleben. In: Anstöße. Zu einer anthropologischen Psychiatrie. Hrsg.: Thomas Bock u.a. Bonn: Psychiatrie Verlag 2004. S. 158.

wird, in der die spirituelle Höchstleistung vollbracht werden kann.³⁶ Solche und andere spirituelle Spitzenleistungen sind ein Geschäftsmodell religiöser Bewegungen.³⁷ Sekten setzen die gezielte Herbeiführung von mystischen Erfahrungen durch Meditation, Suggestion, Folter und Drogen zum Durchsetzen ihrer Ziele ein, die bis zum Terroranschlag reichen können.³⁸ Finden diese Erlebnisse jedoch in einem sie stützenden Umfeld statt, erfüllen sie nicht den Tatbestand des Eigensinns.

Der Psychotiker macht wenigstens zu Beginn seiner mystischen Erfahrungen die gleichen Erfahrungen wie der spirituelle Aspirant. Der am beginnenden Wahn leidende, findet jedoch keine Begleitung in seiner Umwelt und stößt, besonders in einer aufgeklärten säkularisierten Umwelt, nur auf Unverständnis. Außergewöhnlich problematisch scheint es, wie es Kant bemerkt hatte, wenn der Betroffene Atheist ist und im besten Falle für das Übernatürliche nur das Verständnis folkloristischer Brauchtumpflege übrighat. Dabei tritt ein eklatanter Widerspruch des erkrankten Subjekts zu sich selbst auf, der ohne Behandlung schnell zu psychischer und sozialer Desintegration führt. Die Pathologie der spirituellen Erfahrung beginnt dort, wo ihre Einbettung durch Kommunikation entzogen wird und sich der Beginn einer „Privatreligion“ abzeichnet.³⁹ Die Erfahrung des Unfassbaren wandelt sich zum Unbegreiflichen.

Die Herausforderung in der psychiatrischen Befundung in der klinischen Arbeit würde, bezogen auf die mystische Erfahrung, bedeuten, die Berichte über die Erfahrungen der Patienten als im Sensus Communis oder Sensus Privatus fundiert zu beurteilen, um Erkenntnisse über eine mögliche Pathologie zu gewinnen. Schließlich gäbe es eine religiöse Neigung ansonsten unerklärliche Phänomene mit dem Verweis auf das Metaphysische in diese Welt zu integrieren.⁴⁰ Die Transformation von Glauben in übersinnliche Erfahrung, wie der Glaube

³⁶ Vgl.: Schüttler, Günter: Die letzten tibetanischen Orakelpriester. Psychiatrisch-Neurologische Aspekte. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1971. S. 34.

³⁷ Vgl.: Mundhenk, Ronald: Verborgene Pforten unseres Daseins. Aspekte des Religiösen im schizophrenen und mystischen Erleben. In: Anstöße. Zu einer anthropologischen Psychiatrie. Hrsg.: Thomas Bock u.a. Bonn: Psychiatrie Verlag 2004. S. 158.

³⁸ Vgl.: Kapfhammer, Hans-Peter: Religiöser Wahn und wahnhaftes Religiosität in religiösen Gruppierungen – das Beispiel von apokalyptischer Suizidalität und Gewalt. In: Persönlichkeitsstörungen Theorie und Therapie. Paranoide Persönlichkeitsstörung, paranoide Psychose, alltägliche Paranoia. Hrsg.: Otto F. Kernberg u.a. Stuttgart: Schattauer 2008. S.131.

³⁹ Vgl.: Mundhenk, Ronald: Verborgene Pforten unseres Daseins. Aspekte des Religiösen im schizophrenen und mystischen Erleben. In: Anstöße. Zu einer anthropologischen Psychiatrie. Hrsg.: Thomas Bock u.a. Bonn: Psychiatrie Verlag 2004. S.158.

⁴⁰ Vgl.: Pfeifer, Samuel: Phänomenologie und Psychodynamik des religiösen Wahns. In: Religiosität in Psychiatrie und Psychotherapie. Hrsg.: Raphael M. Bonelli u.a. Lengerich: Pabst Science Publishers 2007. S. 27.

überhaupt, da für alle Religionen das Transzendente verbindlich ist, dient dazu dem Individuum in der Welt Halt zu geben, der aus dem Übersinnlichen geschöpft wird.⁴¹

Zusammenfassend kommt Pfeifer in der Gegenüberstellung der positiven Produktivität der mystischen Erfahrungen und wahnhafter Religiosität zu dem Schluss, dass die Prägung des Wahns als religiös auf kulturellen Einflüssen und persönlicher Entwicklung basiert. Daher schlägt der Autor vor, die Pathologie des religiösen Wahns zu Gunsten einer im Gemeinsinn verankerten persönlichen Spiritualität zurückzubauen. Der Autor geht von einer stützenden Funktion der Religiosität aus, die dem Subjekt der Genesung aus der Psychose Halt geben könnte.⁴²

Die Heilkraft der Religiosität könnte - und das scheint pragmatisch - in der Befragung der persönlichen Stimmigkeit des Versprechens des mit der Religion in Erfüllung gehenden Weltbildes liegen. Demnach wäre ein Weltbild, in dem Steine eine spirituelle, heilende Kraft aussenden, vielmehr ein weltanschauliches Heilsversprechen als ein wissenschaftliches Heilverfahren. Nicht selten ist das Weltbild eine Kontradiktion der Wissenschaftlichkeit. Daher muss unbedingt darauf geachtet werden, Weltanschauungen nicht mit Heilverfahren zu verwechseln. Das Heilsversprechen zielt auf einen neuen Menschen ab, dagegen bildet das Heilverfahren das Schema einer Reparatur. Wo sich das Heilsversprechen nur auf den Glauben berufen kann, basiert das Heilverfahren auf wissenschaftlichen Bedingungen. Dieser Unterschied arbeitet frappierend heraus, dass diese Diskrepanz das Heilsversprechen als Heilverfahren disqualifiziert.⁴³ Wird diese Vorgabe ignoriert, gerät man leicht in die Fänge eines vermeintlichen Wunderheilers. Dessen mangelnde Effektivität wird deutlich, wenn z.B. ein Klient mit einem Krebsleiden an ihn herantritt und er zur Besserung alle Probleme des Klienten von ihm auf einem Zettel notieren lässt, den der meistens selbstermächtigte Heiler später zeremoniell verbrennt und damit verkündet, der Klient sei nun geheilt. Man stelle sich vor, das wäre das beste Verfahren in einem Krankenhaus, das man selbst teuer bezahlen darf.

⁴¹ Vgl.: Gonther, Uwe: Der sich und anderen fremde Mensch. In: Irren ist Menschlich, Lehrbuch der Psychiatrie und Psychotherapie. Hrsg.: Klaus Dörner u.a. 24. Aufl. Köln: Psychiatrie Verlag 2017. S. 262.

⁴² Vgl.: Utsch, Michael et al.: Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen. Heidelberg: Springer-Verlag Berlin 2014. S. 181.

⁴³ Vgl.: Utsch, Michael: Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität. Stuttgart: Kohlhammer 2005. S. 177.

4. Kritik der Psychologie

Foucault sieht im religiösen Wahn den Widerspruch einer säkularisierten Welt versöhnt, in der weltanschauliche Heilsversprechen - die eine evidente Kontradiktion, wenn nicht sogar eine aktive Negation, des wissenschaftlichen Niveaus der Gesellschaft bilden – nicht auf eine höhere Stufe des Seins transformiert wurden, sondern die Art der Wahrnehmung die dem Heilsversprechen zu Grunde liegt wird in aktuellen Inhalten der Erfahrung nicht mehr zugelassen. Die Schizophrenie wäre auch nicht die Regression unter das religiöse Niveau einer Gesellschaft. Die übersinnliche Wahrnehmung in der spirituellen Erfahrung stellte einst eine Einheit der Welt her, die einfach zerbrochen wurde und nicht zu versöhnen zu sein scheint mit einer aufgeklärten Welt. Das Bedürfnis nach der einstigen Einheit ist erhalten geblieben, die Spiritualität wurde nicht aufgehoben durch die Säkularisierung, stattdessen ist die Welt in paradoxer Weise religiös und zugleich die Aufhebung von Religion. Die Psychose mit religiösen Motiven stelle diese zerbrochene Einheit in der Welt wieder her.⁴⁴

Auch für Foucault wird der religiöse Wahn durch das Merkmal des Eigensinns bestimmt. Jedoch liegt für ihn der eigentliche Knotenpunkt der Krankheit in der Zusammenführung von dem was sich im Wesentlichen ausschließt, von dem was bisher als „Privatlogik“ herausgestellt wurde und dem was Foucault die Uneigentlichkeit der Welt nennt.⁴⁸ Der Autor verfasst dazu folgenden gewichten Satz: „Die Krankheit ist zugleich Rückzug in die schlimmste Subjektivität und Sturz in die schlimmste Objektivität.“⁴⁹ Die schlimmste Objektivität interpretiere ich dahingehend, dass es sich um die Gegensätzlichkeit handelt in der Objektivität, in der der tatsächlichen Widerspruch vom Glauben und seiner Aufhebung nicht in einer Synthese im dialektischen Sinne auf einer neuen Stufe vereint wurde, sondern Glauben und Negation des Glaubens als Uneigentlichkeit Teil der Zerbrochenheit der Welt sind. Die Zerbrochenheit wäre die schlimmste Objektivität. Daher käme es, dass die Psychose beschrieben wird, als ihre Bedeutung aus der Umgebung beziehend. Oder wäre es nicht vielmehr umgekehrt möglich, dass die Bedeutungen vom Umfeld in die Krankheit getragen werden, da erst in einem entsprechenden Umfeld der Wahn als Krankheit isoliert werden kann?⁴⁵

⁴⁴ Vgl.: Foucault, Michel: Psychologie und Geisteskrankheit. 5. Auflage Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977. S. 124. ⁴⁸ Vgl.: ebd. S. 89-90 ⁴⁹ Ebd. S. 90.

⁴⁵ Vgl.: ebd. S. 90.

Für Foucault vermochte der Stand der Wissenschaft zu seiner Zeit nicht hinreichend über die Bedingungen der Schizophrenie aufzuklären. Es sei lediglich möglich gewesen eine Klassifizierung zu unternehmen und Formen des Auftretens aufzuzeigen. Außerdem wäre die physiologische, psychologische und situationelle Genese untauglich, gar ein Irrtum, wenn sie für die Freilegung der Bedingung der Krankheit als genügend betrachtet wurde. Diese Formen der Herleitung der Genese seien nur äußeres, sichtbares Zeichen, in dem sich die innere Beschaffenheit und Struktur der Krankheit widerspiegele. Sie wären nur das Kennzeichen der Krankheit und würden daher nur zur stilistischen Einordnung dienen können. Die Kausalität der Schizophrenie könne aber dort nicht ausfindig gemacht werden.⁴⁶ Auch damals neue, alternative Herangehensweisen, die für das heutige Verständnis von Krankheit im Allgemeinen herangezogen werden, sind für Foucault nicht zielführend. Diese Herangehensweisen sind die Verortung in einem Kontinuum der Gesundheit, oder das Auffassen der Krankheit als ein Vermögen, an dem einfach leider zur Zeit gerade kein Bedarf bestehen würde in der Gesellschaft. Solche Betrachtungsweisen würden „zweifellos das Positive und Wirkliche an der Krankheit, d.h. an der Gestalt, in der sie in einer Gesellschaft auftritt“⁵², verfehlen. Es wäre durchaus denkbar, dass die Schizophrenie Element und Ausdruck eines Typs Gesellschaft sein kann, statt nur zur Ausgrenzung zu dienen.⁴⁷

Für Foucault sind die Sichtweisen grundlegend irreführend, die aus der Schizophrenie eine Normabweichung fabrizieren wollen. Diese angebliche Normabweichung würde ausschließlich vom Gesichtspunkt der Anomalie ausgehend betrachtet und würde somit die Erkenntnis verhindern, dass das Normale auf Etwas seine Themen projiziert und zwecks der Projektion dieses Etwas als abgespalten von der Normalität gelten müsse. Dieser abgespaltene Teil eines Bereiches der Normalität selbst müsse nun im sozialen Raum verortet werden. Die Verortung kann diesen Bereich in die Mitte der Gesellschaft legen, wie es vermutlich in archaischeren Kulturen der Fall war, oder ihn an den äußeren Rand abschieben, wie es heute am weitesten verbreitet ist.⁴⁸ Demnach sei für unsere Gesellschaft eine Normalität verbindlich, die der Krankheit als Anomalie Status verleihe und sie nur an der Peripherie dulden würde. Der Mitte der Gesellschaft sind die Subjekte am Horizont der Gesellschaft weitgehend fremd, weil sie

⁴⁶ Vgl.: ebd. S. 93.

⁵² Ebd. S. 96.

⁴⁷ Vgl.: ebd. S. 96.

⁴⁸ Vgl.: ebd. S. 97f.

dorthin verbannt werden und sich die Mitte der Gesellschaft in diesem Akt der Verbannung nicht selbst wiedererkennt. Die durch dieses Verbannen entstandenen Formen werden nicht als Ausdruck der Exklusivität der Gesellschaft wahrgenommen.⁴⁹

Dabei wären nicht alle von der Gesellschaft Ausgeschlossenen gleich schizophren und die Schizophrenie würde nicht von den Ausgeschlossenen abstammen. Vielmehr wird in der Antipsychiatrie, unter anderem durch Thomas S. Szasz, der zeitgleich mit Foucault der bekannteste Vertreter dieser Argumentation wurde, die Ansicht verbreitet, dass die Tradition der Agenten der Exklusion in der Gesellschaft von den Inquisitoren bis zu den Psychiatern reichen. Die Hexe und andere Opfer der Ausgrenzung, resp. der moralisierenden Vernichtung, seien nicht die Vorfahren der Psychotiker, sondern die Psychiater die Nachfahren der Inquisitoren. Die religiöse Erfahrung jenseits der Autorität der katholischen Kirche sollte als unheilvolle Krankheit diagnostiziert werden, um sie zu diskreditieren zu Gunsten der Festigung des Klerus als einzigen Zugang zum Metaphysischen. Heute würde man davon sprechen, dass die katholische Kirche aus ökonomischen Gründen befürchtete, ihr Kernprodukt würde, neben der Idealisierung des Leidens für einen höheren Zweck, Marktanteile einbüßen und so ihr Monopol in Frage gestellt werden könnte.⁵⁰ Szasz und Foucault brandmarken den Ansatz die Hexe als Vorläufer des Psychotikers zu betrachten, weil die Hexe nicht von einer wohlthätigen Wissenschaft in den Wahnsinn entlassen wurde.

Insbesondere Szasz zeige in seinem Buch „Die Fabrikation des Wahnsinns“, dass aus dem Gewaltmonopol der Inquisitoren ihren Überwachungen, Verhören und Verfügungen die heutige Schnüffelarbeit der Psychiater hervorgegangen sei.⁵¹

Foucault ist der Meinung, dass Szasz ganz richtigliegt, wenn er behauptet, die hochnotpeinlichen Verhöre der Inquisitoren zur Sexualität ihrer Opfer seien nicht einer Plage des Klerus, ihres eigenen Wunsches nach Sexualität, geschuldet, sondern würden einen ganz bestimmten Typ der Kontrolle und Machtausübung über die Individuen abzeichnen. Darin kommt eine weitere Uneigentlichkeit der Welt zum Ausdruck. Die Sexualität wird bis an den heutigen Tag als Tabu-Thema gehandelt, obwohl unsere Gesellschaft völlig durchsexualisiert sei und es wohl keine redseligere Zivilisation über das Thema gäbe als die unsere. Es sei ein weit verbreitetes Phänomen die Sexualität zu verdächtigen, sie würde entscheidende

⁴⁹ Vgl.: ebd. S. 98.

⁵⁰ Vgl.: ebd. S. 100.

⁵¹ Vgl: Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin: Merve Verlag 1976. S. 89.

Wahrheiten über das Subjekt bergen. Dahinter verbirgt sich der aus der Inquisition übernommene Glaube, dass die Offenbarung der geheimen erotischen Vorlieben zur Beurteilung des Wertes des Subjektes dienen könne. Daher sei es eher von Bedeutung, die Verhörmethoden über die Sexualität zu untersuchen, als z.B. psychoanalytisch die Sexualität zu begutachten.⁵² Auf Grund der Uneigentlichkeit der Welt bezogen auf die Sexualität - wegen ihrer Tabuisierung und ihres gleichzeitigen Drangs alles über die Sexualität in Erfahrung zu bringen - denke ich mit Foucault zu sprechen, wenn ich die Vermutung äußere, dass die häufige Konnotation der Psychose mit sexualisierten Inhalten in dieser Uneigentlichkeit ihren Ursprung nimmt.

Ab Mitte des 17. Jh. kommt es zu einer generellen Internierung aller als anders Betrachteten und insbesondere der als wahnsinnig Geltenden. Zu dieser Zeit beginnt sich allmählich die bürgerliche Gesellschaft zu etablieren und mit ihr werden auch ihre Werte in die Gesellschaft getragen. Vor allem das *Summum Bonum* der Bourgeoisie ersetzt andere Moralmaßstäbe, das in der Fähigkeit besteht an der Produktion, am Umlauf oder an der Akkumulation von Reichtum mitzuwirken. Daher stammt das Pathologische zu dieser Zeit in dieser Gesellschaft vom Mangel an der Teilhabe an jenem *Summum Bonum* ab, das in jedem Fall selbstverschuldet wurde.⁵³ Durch die Internierung der Wahnsinnigen mit allen anderen vom Wohlstand Ausgeschlossenen wäre der Wahnsinn in eine ungewollte *Liaison* mit dem Verbrechen, der Schuld und der Sünde gebracht worden. Die verschiedenen Assoziationen der Schuld, die in die Krankheit hineingebracht werden, haben nichts mit dem Wesen der Krankheit gemeinsam, sondern entsprechen dem, was die unterschiedlichen Begriffe des Wahnsinns aus ihm konstruiert haben.⁵⁴ In dieser bürgerlichen Gesellschaft der strafenden Institutionen, in der die Verrückten und die als die anderen Ausgemachten durch die Legitimation der Moral des Bürgertums als moralisch minderwertig betrachtet wurden, erschien die Krankheit erstmals als das Problem der Seele und wird „nach Status, Struktur und Bedeutung psychologisch.“^{55/56} Die Psychologie nahm demnach also ihren Ursprung in der Pathologie. Die Psychologie ist möglich geworden durch das moralisierende Verhältnis des Menschen zum Wahn. Dass der Wahnsinn in moralisierender Weise Wertung und Druck ausgesetzt wurde, ist Folge eines

⁵² Vgl.: ebd. S. 90.

⁵³ Vgl.: Foucault, Michel: *Psychologie und Geisteskrankheit*. 5. Auflage Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977. S. 100.

⁵⁴ Vgl.: ebd. S. 106

⁵⁵ Ebd. S. 112.

⁵⁶ Vgl.: ebd. S. 112.

Bestrafungsapparates, dessen Symptom die Psychologisierung bildet. Die Abwertung des Wahns sah man als gerechtfertigt, da der Wahnsinn selbst verschuldet war, durch die fehlende Teilhabe an den moralischen Werten der Bourgeoisie.⁵⁷

Die psychologische Untersuchung des Menschen sei erst möglich geworden, weil sein äußeres Verhältnis zum Wahn von der sozialen Praxis des Bestrafens geprägt war und innerlich sein Bezug zur Krankheit nur durch moralisierende Schuldzuweisungen definiert wurde.⁵⁸ Das Problem der Psychologie Wahrheiten über die Psychose ans Tageslicht zu befördern lege im Wesentlichen darin, dass die Wahrheit über die Psychologie selbst im Wahnsinn beschlossen liegen würde.⁵⁹ Dass die Psychologie seit jeher nicht den Wahnsinn zum Verschwinden bringen vermag, begründet Foucault damit, dass wenn die Psychologie den Wahnsinn annihilieren könnte, sie sich dazu selbst vernichten müsste. Die Vernichtung der Psychologie würde dagegen nur ein Verhältnis der Menschen zum Wahnsinn widerherstellen, das jenseits von moralischer Wertung liegt.⁶⁰ Wahnsinn sei demnach entfremdeter Wahnsinn. Entfremdet in den Raum der Psychologie, in dem er als Geisteskrankheit und pathologisiertes Phänomen dem Betrachter aus der Distanz dieses Raumes sichtbar wird.⁶¹ Erst durch die Isolierung des Wahns stellt sich der Rahmen heraus für die Wahrnehmung der Schizophrenie als Krankheit. Es ist die schon genannte soziale Praxis der Isolierung, die das Maß für die Schwelle bestimmt, durch die auf Schizophrenie geschlossen werden kann. Die Schwelle beruhe vor allem auf dem Abstecken des Territoriums, an dessen Grenzen die Abwertung und Ausgrenzung vorgenommen wird. An diese Schwelle sei der Umgang des Menschen mit der Psychose gebunden. Das Abstandnehmen der Gesellschaft zum Irren drückt sich in einer Fülle von Bestimmungen über sein Leben aus, die von sozialer Ausgrenzung zeugen. Foucault verleiht der Schizophrenie den Wert einer Sprache, die ihren Sinn aus Inhalten bezieht, die diese Sprache als irre ausweisen und abweisen.⁶²

4. Prüfung der Kritik der Psychologie

⁵⁷ Vgl.: ebd. S. 113.

⁵⁸ Vgl.: ebd. S. 113.

⁵⁹ Vgl.: ebd. S. 114.

⁶⁰ Vgl.: ebd. S. 115.

⁶¹ Vgl.: ebd. S. 116.

⁶² Vgl.: ebd. S. 121.

In Anlehnung an Tilo Wesche möchte ich, Kritik als die Einzigartigkeit in Anspruch nehmend charakterisieren eine Rechtfertigungspraxis zu sein, die stets sucht Widerstände zu überwinden. Dabei werde Kritik jedoch nie autoritär, obwohl sie im Modus des Argumentes Denkgewohnheiten bewegt - die bloß kontingent sind, jedoch für notwendige Dogmen ausgegeben werden – somit die Imprägnierung gegen Argumente zurücknimmt und Angriffe gegen sie selbst, gleich eines intellektuellen Kung-Fu Meisters, ins Leere laufen lässt.⁶³

Der Kritik lege stets ein Objekt zu Grunde, in der Regel eine institutionalisierte Praxis, ein Diskurs, eine Episteme, oder eine bestimmte Institution. Kritik müsse eine aktive Betätigung sein, andernfalls würde sie ihren objektbezogenen Praxisbezug verlieren. Die Kritik müsse immer auf einem Gebiet der eingeschränkten Allgemeinheit operieren, da zur Allgemeinheit und ihrem Setting gerade ein kritisches Verhältnis hergestellt werden soll und daher zur Allgemeinheit keine große Nähe aufgenommen werden darf.⁶⁴ Die Kritik trete nur in Erscheinung, insofern ihre Objekte des Kritisierens gegeben seien. Daher sei die Definition von Kritik nicht von der Kritik selbst abhängig, sondern ermesse sich an ihrem Gegenstand.

Ein Projekt, das von sich selbst behaupten können möchte, „kritisch“ zu sein, müsse eine Beziehung zu den Normen pflegen, die in der Verweigerung des Gehorsams gegenüber gegebener Kategorien bestehen und diese Kategorien in Frage stellen würde, um die Grenzen der Kategorien ans Tageslicht zu befördern, als die Grenzen in denen sich Praxis formiere. Daher sei die Kritik eine Selbsttransformationspraxis, in Bezug auf die Grenzen, innerhalb derer Normalität auftritt.⁷¹ Wenn nun innerhalb der Grenzen, des als normal abgesteckten Raumes, sich zu entfalten Regierbarkeit bedeuten würde, was würde es dann bedeuten, nicht regiert zu werden? Bei der Frage wie man den nicht regiert wird, gilt es zu berücksichtigen, nicht in die Unregierbarkeit abzuleiten, im Sinne eines negativen Anarchismus. Die Unregierbarkeit käme einem Entzug der Regierbarkeit gleich, verfehle jedoch ihr konstruktiv entgegenzutreten.⁶⁵

Bezogen auf die Schizophrenie bedeutet dies nicht, sich unregierbar zu machen durch Unkorrigierbarkeit, sondern es geht darum, nicht derartig, nicht im Namen dieser Prinzipien,

⁶³ Vgl.: Wesche, Tilo: Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik. In: Was ist Kritik? Hrsg.: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. S. 193.

⁶⁴ Vgl.: Butler, Judith: Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. In: Hrsg.: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. S. 221. ⁷¹ Vgl.: ebd. S. 227.

⁶⁵ Vgl.: ebd. S. 232.

weder mit diesen Mitteln, noch zu diesem Zweck, von denen da regiert zu werden⁶⁶, d.h. nicht in den Bereich der Anomalität verbannt zu werden. Die Agenten dieser Verbannung seien die Agenten der bürgerlichen Gesellschaft. Die Vernunft, die auf der Moral der bürgerlichen Gesellschaft basiert, solle vor Degeneration bewahrt werden, durch die Bestimmung dessen was unvernünftig wäre durch Medizin und Psychologie. Die Psychiater wären die Agenten, die aus der bürgerlichen Moral die Schizophrenie ausschließen und ihr den Status der Anomalie verleihen würden. Daher sei es ein probates Mittel, die Psychologie, die Methoden der Psychiatrie mit ihren eigenen Mitteln selbst zu befragen, wenn sich ihre Kritik an ihrem Gegenstand messen soll. Foucaults Vorgehensweise, den Wahnsinn in Augenschein zu nehmen ist mindestens insofern ein „kritisches“ Unterfangen, wie es die Kategorien des Normalen und Unnormalen in Frage stellt und ihnen die Gefolgschaft verweigert. Stattdessen bezieht sich seine Kritik auf die Geschichte, das Entstehen, die psychologische Genese, des Normalen und seiner ausschließenden Exklusivität. Dadurch zeigt der Autor auf, wie sich die Praxis der Isolierung und Ausgrenzung, die Praxis der Psychiatrie, ereignen konnte. Daher komme ich zu dem Schluss, dass die renitente Unkorrigierbarkeit des schizophrenen Wahns mit religiösen Inhalten, in Bezug auf die durch Menschen geschaffene Normalität, das Potenzial radikaler Selbsttransformation birgt. Gemessen an der gegebenen Normalität ist die Schizophrenie ein Stil der menschlichen Existenz, dessen derzeitige, vermeintliche Extravaganz noch nicht als Lebensentwurf tragfähig ist. Im Sinne der Entwicklung der Menschheit muss das brachliegende Potenzial, das bisher an den Rand der Gesellschaft abgeschoben wird, im Zuge einer Inklusionsleistung gehoben werden, um es zu entfalten. Die emanzipative Kraft, die die Gesellschaft durchdringen müsste, um der Schizophrenie zur Akzeptanz zu verhelfen, kann in ihrem gewaltigen Ausmaß nur erahnt werden. Wenn das Leiden der Schizophrenie ein Ende finden soll, muss sich diese Kraft manifestieren. Da es nicht möglich sei die Schizophrenie aufzuheben, muss eine Gesellschaft, die nicht mit der Schizophrenie umgehen kann, aufgehoben werden.

Literaturverzeichnis:

Bock, Thomas et al. (Hrsg.) :Anstöße. Zu einer anthropologischen Psychiatrie. Bonn: Psychiatrie Verlag 2004.

⁶⁶ Vgl.: Foucault, Michel: Was ist Kritik? Berlin: Merve 1992. S. 11f.

- Bonelli, Raphael M. et al. (Hrsg.): Religiosität in Psychiatrie und Psychotherapie. Lengerich: Pabst Science Publishers 2007.
- Dörner, Klaus: Bürger und Irre: Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsgemeinschaft 1984.
- Döner et al. (Hrsg.): Irren ist Menschlich, Lehrbuch der Psychiatrie und Psychotherapie. 24. Aufl. Köln: Psychiatrie Verlag 2017.
- Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin: Merve Verlag 1976.
- Foucault, Michel: Psychologie und Geisteskrankheit. 5. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. 3. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.
- Foucault, Michel: Was ist Kritik? Berlin: Merve 1992.
- Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.): Was ist Kritik? Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.
- Kernberg, Otto et al. (Hrsg.): Persönlichkeitsstörungen Theorie und Therapie. Paranoide Persönlichkeitsstörung, paranoide Psychose, alltägliche Paranoia. Stuttgart: Schattauer 2008.
- Schüttler, Günter: Die letzten tibetanischen Orakelpriester. Psychiatrisch-Neurologische Aspekte. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1971.
- Utsch, Michael et al.: Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen. Heidelberg: Springer-Verlag Berlin 2014.
- Utsch, Michael: Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität. Stuttgart: Kohlhammer 2005.
- Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): Immanuel Kant Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. 16. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015.