



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Glück versus Sinn als höchstes Lebensziel

Ziel und Bestimmung menschlichen Daseins in der Existenzanalyse Viktor Frankls
und der Nikomachischen Ethik des Aristoteles

Verfasser

Gerald Dittel

angestrebter akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl: A 296

Betreuer: Ao. Univ. Prof. Dr. Josef RHEMANN

Leben, das Sinn hätte, fragte nicht danach.
(Theodor W. ADORNO)

Die Absicht, dass der Mensch glücklich sei, ist im Plan der Schöpfung nicht vorgesehen.
(Sigmund FREUD)

Danksagung

Ich darf all jenen Menschen meinen Dank ausdrücken, die mir durch ihre Freundschaft und Hilfe während meiner Studienzeit eine Stütze gewesen sind.

Insbesondere möchte ich meiner Mutter, meinen Schwestern und Mark Eichhorn für ihre Zeit und Geduld bei der Revision des Textes herzlich danken.

Dr. Matthias Flatscher ist mir in zuvorkommender und hilfreicher Weise im Vorfeld der Arbeit mit wissenschaftlichem Rat und in Organisationsfragen beigestanden.

Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann danke ich für die freundliche und kompetente Betreuung.

Ich widme diese Arbeit meinen Eltern, die mir nicht nur während der Studienzeit das feste Fundament gegeben haben, auf dem sich mein Werdegang entfalten konnte.

Gerald Dittel,
Wien, 01.10.2010

Inhaltsverzeichnis

1.)	<u>EINLEITUNG & METHODIK</u>	7
2.)	<u>ZUR BEDEUTUNG VON SINN UND GLÜCK</u>	8
2.1)	Der Begriff „Sinn“	8
2.1.1)	Etymologie	8
2.1.2)	Bedeutung	9
2.1.2.1)	praxeologisch-axiologische Bedeutung von Sinn	9
2.1.2.2)	semantisches Bedeutungsfeld von Sinn	10
2.1.3)	philosophische Begriffsgeschichte	10
2.1.3.1)	philosophiehistorischer Abriss: Bestimmung des Menschen	11
2.1.3.2)	philosophiehistorischer Abriss: Sinn des Lebens	13
2.2)	Der Begriff „Glück“, der Begriff „ <i>eudaimonia</i> “	16
2.2.1)	Etymologie	17
2.2.2)	philosophische Begriffsgeschichte	17
2.2.2.1)	Glück in der Antike	18
2.2.2.2)	<i>eudaimonia</i> bei Platon und Aristoteles	18
2.2.2.3)	<i>eudaimonia</i> in Stoa und Epikureismus	19
2.2.2.4)	Das Mittelalter: <i>beatitudo</i>	20
2.2.2.5)	Glück von der Neuzeit bis zur Gegenwart	21
2.2.2.6)	Glück in der Renaissance	21
2.2.2.7)	Glück in der Aufklärung	22
2.2.2.8)	Glück im deutschen Idealismus	23
2.2.2.9)	Glück im Utilitarismus	25
2.2.2.10)	negative Glücksbestimmungen: Schopenhauer und Freud	25
2.2.2.11)	analytische Schule	25
3.)	<u>SINN UND GLÜCK BEI ARISTOTELES</u>	26
3.1)	Der Glücksbegriff in Aristoteles' Nikomachischer Ethik	26
3.1.1)	Das Handlungsziel ist ein Gut, Hierarchisierung der Güter	27
3.1.2)	Die <i>eudaimonia</i> als höchstes Gut	28
3.1.3)	Kriterien, die das höchste Gut erfüllen muss; das Glück erfüllt diese	28
3.1.3.1)	Zielhaftigkeit	28
3.1.3.2)	Autarkie	29
3.1.4)	inhaltliche Bestimmung des Glücks	30
3.1.5)	Die drei wichtigsten Lebensformen	30
3.1.5.1)	Das Leben der Lust	31
3.1.5.2)	Das politische Leben und das Leben der <i>theōria</i>	31
3.1.5.3)	Das <i>ergon</i> -Argument	31
3.1.6)	Bestimmung der <i>aretē</i>	32
3.1.7)	die zwei Formen des Glücks	34
3.1.7.1)	die höchste Form der <i>eudaimonia</i> , die Betrachtung	34
3.1.7.2)	die zweithöchste Form der <i>eudaimonia</i> , das gute Handeln	36
3.1.8)	einige Aspekte der <i>eudaimonia</i>	40
3.1.8.1)	das Glück ist eine Tätigkeit, diese ist mit Lust verbunden	40
3.1.8.2)	Verhältnis zu Zufall und Äußerlichkeiten; Kontinuität	41
3.1.9)	Zusammenfassung des Glücksbegriffs des Aristoteles	42
3.2)	Der Sinnbegriff in der Nikomachischen Ethik	43
4.)	<u>SINN UND GLÜCK BEI VIKTOR FRANKL</u>	45
4.1)	Der Sinnbegriff in Frankls Werk	45

4.1.1)	Die geistige Dimension des Menschen - Abgrenzung von Reduktionismen	46
4.1.2)	Der Wille zum Sinn.....	48
4.1.2.1)	Kritik der Psychoanalyse	49
4.1.2.2)	Anmerkung zur Kritik an der Psychoanalyse	52
4.1.2.3)	Ausweitung der Kritik	52
4.1.3)	Freiheit und Verantwortung	55
4.1.4)	Der objektive Sinn	56
4.1.4.1)	Der partikuläre Sinn, der Übersinn	57
4.1.4.2)	Das Gewissen als Sinnorgan.....	59
4.1.5)	Der Sinn der menschlichen Existenz ist Wertverwirklichung.....	60
4.1.5.1)	Sinn und Wert.....	61
4.1.5.2)	Die drei Wertkategorien	61
4.1.5.3)	Sinn ist immer erfüllbar – der Mensch bleibt immer verantwortlich und wertvoll.....	62
4.1.5.4)	Sein Bestes geben – Übereinstimmung mit sich selbst.....	63
4.1.5.5)	Sinnerfüllung in Arbeit & Liebe & Leiden.....	64
4.1.5.6)	Sinn des Todes - Vergänglichkeit.....	69
4.1.6)	Zusammenfassung des Sinnbegriffs.....	70
4.2)	Der Glücksbegriff in Frankls Werk	71
<u>5.) ANTHROPOLOGISCHE & METAPHYSISCHE GRUNDLAGEN.....</u>		73
5.1)	Anthropologische & Metaphysische Voraussetzungen bei Aristoteles	74
5.1.1)	Wesensbestimmung, Individuum & Gemeinschaft.....	74
5.1.2)	Freiheit & Verantwortlichkeit	75
5.1.3)	Teleologie, unbewegter Beweger.....	77
5.1.4)	Seele, Geist und Denken	78
5.2)	Anthropologische & Metaphysische Voraussetzungen bei Viktor Frankl	80
5.2.1)	Leib, Seele & Geist	81
5.2.2)	Intentionalität & Selbsttranszendenz.....	83
5.2.3)	Höchste Werte, Teleologie, Gott.....	85
5.2.4)	Individuum & Gemeinschaft.....	86
<u>6.) ARISTOTELES UND FRANKL IM GESPRÄCH, EIN HERMENEUTISCHER VERSUCH</u>		88
6.1)	Konsense und Dissense.....	89
6.1.1)	Die Erfüllung des Menschen liegt in der Verwirklichung von Werten	89
6.1.2)	Gott als das höchste Geistige, das Absolute, die Vernunft.....	90
6.1.3)	Situationsbezogenheit der Werte.....	91
6.1.4)	Leib / Seele / Geist, Dimensionalontologie, Sonderstellung der Vernunft	92
6.1.5)	Gemeinschaft / Individualität, soziale Finalität.....	93
6.1.6)	Lust	94
6.1.7)	Sinn versus Glück / <i>eudaimonia</i>	95
<u>7.) ERGEBNISSICHERUNG.....</u>		98
7.1)	Begriffliche Grundlagen	98
7.2)	Sinn und Glück bei Aristoteles	98
7.3)	Sinn und Glück bei Frankl	100
7.4)	Anthropologische und Metaphysische Grundlagen	102
7.4.1)	Anthropologische und Metaphysische Grundlagen bei Aristoteles	102
7.4.2)	Anthropologische und Metaphysische Grundlagen bei Viktor Frankl.....	103
7.5)	Aristoteles und Frankl im Gespräch	105

7.5.1) Konsense.....	105
7.5.2) Dissense	106

8.) SCHLUSSBEMERKUNG & AUSBLICK..... 107

GLOSSAR DER GRIECHISCHEN BEGRIFFE 108

LITERATUR..... 109

KURZZUSAMMENFASSUNG..... 111

CURRICULUM VITAE 112

1.) Einleitung & Methodik

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen, nach dem Sinn des Lebens gilt nicht nur im populären Verständnis als eine der wichtigsten und meistdiskutierten Fragen der Philosophie. Im Gegensatz zu subjektivistischen, pessimistischen oder sinnkritischen Positionen (wir haben zwei beispielhafte Aussagen an den Beginn dieses Werks gestellt), finden wir bei Aristoteles und Viktor Frankl Theorien, die der Welt eine objektive, göttliche Vernunftstruktur zuschreiben, durch die wir potentiell unsere Bestimmung und unser Lebensglück finden. Dies ist Grundlage und Zielpunkt ihrer Ethik. An der göttlichen Vernunft haben wir Menschen Anteil, durch sie sind wir frei, verantwortlich und zur Verwirklichung von Werten gezogen. In der Lektüre ist dem Autor eine bemerkenswerte Übereinstimmung in Grundzügen der philosophischen Argumentation beider Ethiken zum Bewusstsein gelangt. Als höchste Lebensziele setzen Aristoteles und Frankl jedoch zwei unterschiedliche Begriffe: Glück und Sinn. In der Folge werden wir der Frage nachgehen, inwiefern sich die aristotelische und die frankelsche Theorie im Hinblick auf diese Lebensziele unterscheiden und mit welcher Begründung dennoch von einer deutlichen Übereinstimmung gesprochen werden kann. Diese Frage ist vor dem Hintergrund einer Renaissance der Tugendethik und der Wertethik im 20. Jhd. forschungsrelevant.

Wir werden zu diesem Zweck vorerst etymologisch und philosophiehistorisch den Bedeutungen der Begriffe Sinn und Glück nachgehen. Dazu ziehen wir geeignete Nachschlagewerke heran. Auf Basis dieser begrifflichen Grundlegung werden wir die Nikomachische Ethik des Aristoteles und die philosophisch-ethischen Gehalte der frankelschen Theorie unter dem Gesichtspunkt des Lebenszieles untersuchen und metaphysische und anthropologische Voraussetzungen zugrundelegen. Im Falle von Aristoteles werden wir die Nikomachische Ethik (Aristoteles 2008) als Primärliteratur und die Interpretation Ursula Wolfs (2002) als ergänzende Sekundärliteratur bearbeiten. Bei der Analyse der frankelschen Theorie werden wir uns auf die Werke „Ärztliche Seelsorge“ (Frankl 1987) und „Der leidende Mensch“ (Frankl 1996) konzentrieren. Diese enthalten einen großen Teil der philosophisch-theoretischen Grundlagen. Andere Werke Frankls beinhalten die philosophischen Inhalte meist in Redundanz - diese und ausgewählte Sekundärliteratur dienen uns in einzelnen Punkten zur Ergänzung. Die Analyse wird nicht mit Hauptaugenmerk auf eine kritische, sondern auf eine verstehende Lesart vorgenommen, die als Basis für den Hauptteil der Arbeit dienen soll: für den Versuch Viktor Frankl und Aristoteles ins Gespräch zu bringen und auf Konsense und Dissense hin zu überprüfen.

2.) Zur Bedeutung von Sinn und Glück

Bevor wir unsere Untersuchung der Stellung von Sinn und Glück als höchstes Lebensziel in den Theorien von Aristoteles und Viktor Frankl beginnen, werden wir diese beiden Begriffe einer Analyse unterziehen, die die Etymologie und die philosophische Begriffsgeschichte in Grundzügen darlegen soll. Damit soll die folgende Darstellung auf eine begriffliche Grundlage gestellt sein, die ein besseres Verständnis beider Theorien ermöglicht und eine philosophiehistorische Verortung vereinfacht, insbesondere vor dem Kontrast der vielfältigen Bedeutungen, die diese beiden Begriffe im Lauf der Zeit angenommen haben.

2.1) Der Begriff „Sinn“

2.1.1) Etymologie

Der Ursprung des Begriffs Sinn und der mit ihm verbundenen germanischen Wortgruppe wird in der indogermanischen Wurzel *sent-* angenommen, die mit „gehen, reisen und fahren“ übersetzt wird und ursprünglich „eine Richtung nehmen, eine Fährte suchen“ bedeutet. Im althochdeutschen Verb *sinnen* ist der Bedeutungsumfang auf „streben und begehren, die Gedanken auf etwas richten“ erweitert. Das Substantiv „Sinn“ (mittel- und althochdeutsch *sin*) ist auf das deutsche und niederländische Sprachgebiet begrenzt und wurde bereits in althochdeutscher Zeit auf Verstand und Wahrnehmung bezogen. Die Substantivierung von *sinnen* in der Bedeutung von „Gang, Reise, Weg“ hat sich in einem anderen Wort manifestiert, im althochdeutschen *sind* und mittelhochdeutschen *sint*.

Im Frühmittelhochdeutschen kam die ursprüngliche Bedeutung „gehen, reisen“ von *sinnen* außer Gebrauch, die vorherrschende Bedeutung wurde „nachdenken“. Es wurde jedoch bis heute der richtungsbestimmende Aspekt bewahrt, wie es beispielsweise im „Uhrzeigersinn“ deutlich wird oder in der Verwendung als „streben, planen, vorhaben“.

Aus derselben indogermanischen Wurzel *sent-* leitet sich auch lat. *sentire* (fühlen, wahrnehmen) und *sensus* (Gefühl, Meinung, Sinn) ab, deren Bedeutung den deutschen Begriffen „Sinn“ und „sinnen“ ähnlich ist.¹

¹ Vgl. DUDEN 2001, 770

2.1.2) Bedeutung

Der Begriff „Sinn“ ist durch eine große Bedeutungsvielfalt gekennzeichnet, die in verschiedenen philosophischen und allgemeinwissenschaftlichen Nachschlagewerken auch unterschiedliche Beschreibungen und Einteilungen erfährt. Ich möchte der Begriffsanalyse der „Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie“² folgen, da diese mir am deutlichsten und zielgenauesten erscheint. In der Enzyklopädie wird grundsätzlich ein physiologisch-psychologischer Begriff von Sinn von einem philosophisch-kulturwissenschaftlichen unterschieden:

Physiologisch und psychologisch in Bezug auf die Sinne von lebenden Organismen, bedeuten Sinne biologische Funktionseinheiten, die

eine [...] Wechselwirkung mit der Umwelt [...] ermöglichen, indem sie der Umwelt oder dem Körperinneren entstammende Reize durch [...] Sinnesorgane aufnehmen und ihre Energie in Gestalt von Nervenimpulsen weiterleiten. (MITTELSTRASS 1995, 810)

Wir sprechen vom Sinn im physiologisch-psychologischen Bedeutungsfeld also dann, wenn wir die Fähigkeit von Organismen betrachten, Reize zu verarbeiten. Diese Bedeutung hat insofern auch Relevanz für die philosophisch-kulturwissenschaftliche Verwendung von „Sinn“, als diese sich teilweise an sie anlehnt (z.B: Kunstsinn haben).

In der Philosophie und Kulturwissenschaft wird der Begriff auf vielfach verschiedene Weise verwendet. Es lassen sich diese oft miteinander verwandten Verwendungsweisen auf zwei wesentliche Bedeutungsfelder reduzieren, deren Umfang auch die Grundlage für unsere weitere Untersuchung bilden wird:

2.1.2.1) praxeologisch-axiologische Bedeutung von Sinn

Sinn bezeichnet in praxeologisch-axiologischer Bedeutung den Zweck, die Absicht oder das Ziel von einzelnen Handlungen oder Handlungsabfolgen. Wir nennen Handlungen „sinnvoll“, wenn sie zur Erreichung eines angestrebten Zwecks dienlich sind, „sinnlos“, wenn sie ungeeignet oder hinderlich sind. In ähnlicher Weise sprechen wir über Sinn von Institutionen oder Werkzeugen. Als erweiterte Verwendungsweise dieser Wortbedeutung lässt sich die Rede vom Sinn des Lebens oder Sinn der Geschichte deuten. Sinn wird in dieser Bedeutung

² MITTELSTRASS 1995

durch die Auszeichnung eines Zweckes vor anderen möglichen Zwecken zugleich auch zum Wert.³

2.1.2.2) semantisches Bedeutungsfeld von Sinn

Sinn ist in der semantischen Bedeutung „das von einem Zeichen [...] Ausgedrückte.“ (MITTELSTRASS 1995, 811) In Verwendung in Bezug auf die Sprache bedeutet Sinn den „gemeinten“ Sinn, der vom Sprecher oder Schreiber absichtlich zum Zweck der Kommunikation ausgedrückt wird. Von diesem Sinn (in der Bedeutung vom Zweck) ist der Sinn der Worte zu trennen, der oft erst durch den Kontext bestimmt wird. Sinn muss nicht intendiert sein, wie es insbesondere bei unbewussten Ausdrucksformen, Zeichen oder Anzeichen deutlich wird. Dies tritt etwa in Form unwillkürlicher Handlungen, Gestik oder Mimik auf, deren „eigentlicher Sinn“ beispielsweise von der Psychologie gedeutet werden kann.⁴

2.1.3) philosophische Begriffsgeschichte

Nach dieser kurzen allgemeinen Darstellung der Etymologie und der Bedeutungsfelder von Sinn wenden wir uns nun dem philosophischen Begriffsinhalt zu:

Im semantischen Bedeutungsfeld hat „Sinn“ besonderes philosophisches Augenmerk durch FREGE erfahren, der den Begriff in Hinblick auf die Deutung sprachlicher Zeichen betrachtet und „Sinn“ von „Bedeutung“ unterscheidet. Die Rede vom Sinn ist hier eben auf die Deutung sprachlicher Zeichen begrenzt und von der Rede vom Sinn einer Handlung oder vom Sinn des Lebens zu unterscheiden. Die Theorien von Aristoteles und Viktor Frankl berühren jedoch inhaltlich vielmehr das praxeologisch-axiologische Bedeutungsfeld von Sinn. Wir widmen uns daher dieser semantischen Diskussion nicht⁵, sondern konzentrieren uns auf die philosophische Bedeutung von „Sinn“ in Hinblick auf den Topos „Sinn des Lebens“:

³ Vgl. MITTELSTRASS 1995, 810

⁴ Vgl. ebd. 811

⁵ Vgl. dazu: RITTER/GRÜNDER 1971 S.808

Die Wendung „Sinn des Lebens“ taucht in der deutschen Sprache mit der Verbreitung der kritischen Philosophie KANTS auf und löst den 1792 bei SCHLEIERMACHER aufgekommenen „Wert des Lebens“ ab.⁶ Die Begriffe sind anknüpfend an den Gedanken von der Bestimmung des Menschen zu sehen, der sich bis in die Antike verfolgen lässt und sich bis zur zeitgenössischen Philosophie mit „Sinn, Zweck und Ziel des menschlichen Daseins“ (RITTER/GRÜNDER 1971, 858) beschäftigt. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Sinn des Lebens eng mit den Begriffen „Ziel“, „Zweck“ und „Wert“ verknüpft ist, was für unsere Untersuchung von Bedeutung sein wird:

Denn mit dem Sinn des Lebens verbindet sich die Auffassung von einer inneren Absicht des menschlichen Daseins, das dadurch als eine erfüllte Zeit gesehen wird und darin seinen eigentümlichen Wert hat; insofern berührt der Begriff die Sinnbezirke von „Ziel“, „Zweck“, „Skopus“ [...], sowie „Telos“ und „Wert“. (RITTER/GRÜNDER 1995, 816)

Selbstverständlich sind je nach metaphysischem oder anthropologischem Grundkonzept die Bestimmung des Menschen sowie Wert, Zweck und Sinn des Lebens in den verschiedenen philosophischen Schulen inhaltlich unterschiedlich ausdifferenziert. In diesem Rahmen soll ein überblicksartiger Abriss dieser vielfältigen inhaltlichen Bestimmungen gegeben werden, um später die Gegenstände unserer Untersuchung besser historisch verorten zu können:

2.1.3.1) philosophiehistorischer Abriss: Bestimmung des Menschen

Wir werden in diesem Kapitel in aller Kürze auf die großen Denkbewegungen im Bezug auf die Bestimmung des Menschen bis zum deutschen Idealismus eingehen, mit dem sich dann der Übergang zur Rede vom Sinn des Lebens einstellt.

In der Antike liegt das Hauptaugenmerk bei der Bestimmung des Menschen einerseits auf dem Individuum, das die Erfüllung seiner Bestimmung im Erreichen eines glückseligen oder auf bestimmte Weise geordneten Lebens im Diesseits findet.⁷ Zu dieser Gruppe ist auch Aristoteles zu zählen. Demgegenüber stehen Platon und später das von Platon beeinflusste Christentum, die sich ebenso auf das Individuum, auf die singuläre Seele beziehen, welche jedoch erst im außerweltlichen Jenseits ihre Bestimmung erfährt und vollendet. Die

⁶ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1971 S.808

⁷ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1971, S.858 und Kapitel 2.2.2.1) Glück in der Antike

Auseinandersetzung mit der Vorstellung der jenseitigen Erfüllung wird in der christlich geprägten europäischen Philosophie Jahrhunderte lang im Zentrum stehen.

In der Renaissance wird die Bestimmung des Menschen nicht mehr allgemein für alle Individuen als gültig betrachtet, sondern jedem Individuum wird eine eigene Bestimmung zuteil. Gleich ist den Menschen nur die Fähigkeit diese Bestimmung zu finden. Der Mensch wird zum „Schöpfer seiner selbst.“ (RITTER/GRÜNDER 1971, 857)

Im deutschen Idealismus tritt durch KANT, HERDER und FICHTE in den Vordergrund, dass der Mensch dazu bestimmt ist, sich durch seine Vernunft über die Naturnotwendigkeit zu erheben, sittlich zu handeln und die menschliche Kultur zu entwickeln. Der Mensch ist durch seinen intellegiblen Charakter nicht der Naturnotwendigkeit unterworfen und daher „sein eigener letzter Zweck“ und das, „was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.“ (KANT 1943, 9) Er ist dabei nicht dazu bestimmt, sich individuell, sondern in Bezug auf die Gesellschaft zu erfüllen - seine Vernunft dazu zu gebrauchen, sich durch Kunst und Wissenschaft, durch Kulturleistung für das Menschengeschlecht würdig zu machen. Ziel ist die Herrschaft der Vernunft, die unbedingte Geltung des Geistes.

Bei HEGEL wird die Idee des Endzweckes der reinen Herrschaft des Geistes mit der konkreten Menschheitsgeschichte verbunden: diese ist als „Auslegung des Geistes in der Zeit“ zu deuten und Ausdruck des Fortschrittes „des sich zum Selbstbewusstsein erhebenden Geistes.“ (RITTER/GRÜNDER 1971, 858) Bestimmung des Individuums und der Menschheit wirken im Staat zusammen, der als ein „sittliches Ganzes überhaupt“ (HEGEL 2005, 47) vorgestellt wird.

Die Bestimmung des Menschen wird auch in der folgenden Zeit - bis heute - auf vielfältige Weise Philosophen und andere Wissenschaftler mit anthropologischem oder theologischem Interesse beschäftigen und oszilliert zwischen den Gegensätzen Determiniertheit / Freiheit, individueller (Selbst-)Bestimmung oder Bestimmung in Hinblick auf Gesellschaft / Kulturen / das Menschengeschlecht sowie diesseitiger oder jenseitiger Erfüllung. Wir werden jedoch an dieser Stelle, an der zeitlich der Übergang von der Bestimmung zum Sinn des Lebens einzuordnen ist, zu der Frage nach dem Sinn des Lebens überleiten und uns diesem Topos widmen.

2.1.3.2) philosophiehistorischer Abriss: Sinn des Lebens

Die Frage nach dem Sinn des Lebens gehört zu den ältesten Fragen der Philosophie überhaupt. Dies gilt unter der Voraussetzung, dass man sie wie oben beschrieben als Fortführung der Frage nach der Bestimmung des Menschen, sowie der daraus entstehenden Frage nach dem Wert des Lebens begreift.⁸ Diese Sichtweise legt der begriffliche Übergang von Ziel, Zweck zum Wert und zum Sinn nahe.

Die Entstehung des Topos „Sinn des Lebens“ lässt sich nicht punktuell bestimmen. Erste Dokumente sind ein Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller, in dem von einem „Lebenssinn“ (RITTER/GRÜNDER 1995, 821) die Rede ist. In der Philosophie spricht FICHTE im „System der Sittenlehre“ vom „Sinn des Daseins“ und sieht diesen in der „Sphäre der Freiheit und Besonnenheit“ verortet, in welcher der Mensch empfänglich für das „Sollen“ (ebd.) wird, dessen Erfüllung den Sinn des Daseins ausmacht. Für FICHTE ist die Sinnerfahrung nicht aufs Geistige beschränkt, sondern es ist ein Bezug zur sinnlichen Wahrnehmung gegeben. Diese wird auch für FEUERBACH zum Ausgangspunkt, der besonders den Bezug zum Diesseits, zur sinnlichen Dimension betont und damit den Bezug aufs Jenseits überwinden möchte. FEUERBACH stellt heraus, dass es wichtig für den Menschen ist, sich Zwecke zu setzen, deren Ausrichtung auf einen Sinn der Geschichte garantiert, dass es sich um höhere und nicht um gemeine Zwecke handelt. FEUERBACH verwendet „Wert“, „Sinn“, „Zweck“ und „Bedeutung“ des Lebens synonym.⁹

Die semantische Verschiebung von der Rede von Sinn als „Empfindung“ und „Bedeutung“ hin zu Sinn als bewertetes Ziel wird besonders in der Philosophie von SCHOPENHAUER deutlich: Das Individuum überwindet seine „innere Leere“, (RITTER/GRÜNDER 1995, 821) indem es sich seines „intellektuellen Wertes“ (ebd.) bewusst wird und damit Sinn und Geist erlangt. Erst die Philosophie ermöglicht es, das Leben „in seiner ganzen Bedeutsamkeit“ (ebd.) zu erfassen, den „Werth der Dinge“ (ebd.) zu erkennen und sich angemessene Ziele zu stecken. Der Bezug zu antiken Gedankenfiguren ist hier besonders deutlich.¹⁰

⁸ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1995, 821

⁹ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1995, 816

¹⁰ Vgl. dazu Kapitel 3.2.2.2. Eudaimonia bei Platon und Aristoteles.

Man kann davon ausgehen, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens in Philosophie und Literatur Mitte des 19. Jahrhunderts eine bedeutende Stellung eingenommen hat. Sie findet sich unter anderem bei SHAKESPEARE, TOLSTOI, und KIERKEGAARD.

Auch NIETZSCHE stellt sich die Frage nach dem Sinn des Daseins und später (1875) auch wörtlich nach dem Sinn des Lebens und beantwortet diese mit radikalem Individualismus. Nur das jeweils eigene Handeln des Individuums kann den Sinn erfüllen, das Individuum muss sich dabei selbst hohe und edle Ziele stecken, auch wenn ihre Erfüllung den eigenen Untergang bedeutet. NIETZSCHE eröffnet auch eine neue Dimension der Rede vom Sinn, indem er von einem historischen Sinn spricht, einem „Sinn für Geschichte, ein Gespür für geschichtliche Sachverhalte.“ (RITTER/GRÜNDER 1995, 817) Dies wird von DILTHEY aufgenommen, der Sinn als wichtige Kategorie für Selbst- und Weltverständnis setzt. Das Individuum kann nur anderes Leben und in größerem Zusammenhang historisches Geschehen verstehen, insoweit es sich selbst versteht. Der Verstehensprozess ist vom Erleben des eigenen Lebens abhängig, jedes Erleben ist jedoch auf Sinn bezogen. Die zentrale Stellung von Sinn in der Philosophie Diltheys hat die Bedeutung des Begriffes für die philosophische Literatur besonders stark gemacht.

Im englischen Sprachraum nimmt die Frage nach dem Sinn in der Naturphilosophie EMERSONS eine Wendung, indem auch die sozialen Konditionen einer modernen Lebenswelt mitbedacht werden, unter denen die Problematik des Sinnes des Lebens zu betrachten ist. EMERSON stellt heraus, dass jeder Mensch erst zur Fähigkeit gelangen muss, seinen eigenen Weg zu gehen, bevor er zur wahren Gesellschaft mit anderen gelangen kann. Die Fähigkeit mit sich selbst umzugehen ist auch die Voraussetzung mit den Überraschungen des Lebens umzugehen. Den Wert des Daseins gibt dabei einerseits die Natur als ganze, andererseits sind das Selbstvertrauen und die Handlungen jedes Einzelnen für seinen Wert (den er sich selbst gibt) ausschlaggebend.¹¹

EMERSONS, DILTHEYS und NIETZSCHES Fragestellungen beeinflussen den amerikanischen Pragmatismus, der ausdrücklich die Frage stellt, ob das Leben wert ist, gelebt zu werden. Diese Debatte reicht bis in die zeitgenössische Philosophie. Protagonisten sind beispielsweise RUSSEL, POPPER, NAGEL und viele andere. Es wird dabei größtenteils davon ausgegangen, dass unter objektivem Gesichtspunkt die Natur und die Weltgeschichte keinen

¹¹ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1995, 818

Sinn haben - sie sind sinnneutral. Sinn kann also nur im menschlichen Selbstverständnis verortet, durch eigene Zielsetzung, Selbstausslegung, Selbstbezogenheit gegeben werden.¹²

Auch im deutschen Sprachraum wird Sinn von Standpunkt der Selbstbezogenheit her betrachtet. Der Mensch „leistet“ den Sinnbegriff. Sinn wird „nicht kosmologisch verstanden, sondern bloß auf das Ganze des menschlichen Daseins bezogen.“ (RITTER/GRÜNDER 1995, 819) Der Weltgeschichte wird kein objektiver Sinn zugesprochen, sie hat ein „Deutungspotential“, das ermöglicht „einen [...] Weltzusammenhang zu erschließen.“ (ebd.) Im deutschen Sprachraum sind unter den Philosophen, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben, besonders SCHELER und JASPERS herauszustreichen, die dem Sinnbegriff eine zentrale Stellung zuweisen und die einflussreich für die Arbeit Viktor Frankls waren.¹³

Das zentrale Thema der Existenzphilosophie ist die Selbstbestimmung und Freiheit des Menschen. Als besondere Sinnkonzeption sei die von A. CAMUS erwähnt, der im Mythos des Sisyphos, die Situation des Menschen, der zur Freiheit gezwungen ist, als absurd bestimmt. CAMUS findet jedoch die Möglichkeit für Sinn in der Auflehnung, in der Revolte gerade gegen diese Absurdität des Daseins.

Die dominierende Rolle der Subjektivität in Bezug auf die Sinnfrage wird bei HUSSERL und HEIDEGGER wieder brüchig. Es entsteht wieder die Debatte, ob Sinn nicht etwas „Gegebenes oder Geoffenbartes“ (RITTER/GRÜNDER 1995, 819) sei.

Seit Entstehung der Frage nach dem Sinn des Lebens gibt es immer wieder Stimmen, die den Terminus selbst kritisieren oder die Frage als Folge einer psychischen oder physiologischen Schwäche darstellen. Entsprechende Passagen finden sich bei GOETHE, EMERSON, NIEZTSCHKE, SCHLICK, WITTGENSTEIN, ADORNO¹⁴ und für unsere Untersuchung der Theorie Frankls besonders relevant: bei Sigmund FREUD. Viktor Frankl wird sich neben anderen Abgrenzungspunkten genau von dieser Zugangsweise FREUDS zum Sinnproblem lösen, die Sinnfrage als etwas den Menschen Konstituierendes sehen und hier den Anstoß zur sinnorientierten Existenzanalyse nehmen.

¹² Vgl. RITTER/GRÜNDER 1995, 819

¹³ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1995, 819

¹⁴ Mit einem Zitat Adornos zu dieser Frage haben wir diese Arbeit eröffnet: „Leben, das Sinn hätte, fragte nicht danach.“ (ADORNO 1975, 369)

Ein anderer Kritikpunkt, der uns ebenfalls in der Analyse von Frankls Theorie noch beschäftigen wird, ist die Auseinandersetzung von der Korrelation von Sinn und Wert. R. MARTEN problematisiert, dass die Frage nach dem Sinn in Verbindung mit Wert zur Frage führen kann, ob sich das Leben lohnt, ob es sich auszahlt und damit auch die Möglichkeit eröffnet, dass dies nicht der Fall ist und dass daher dem Leben der Sinn abgesprochen werden muss.¹⁵ Frankl wird für diese Problematik Lösungsansätze suchen. Auch TH. NAGEL beschäftigt sich mit dieser Frage und findet einen Lösungsansatz in einem Oszillieren zwischen den erkenntnistheoretischen Perspektiven eines metaphysischen Wertobjektivismus und eines relativistischen Werts subjektivismus, die er beide für notwendig erachtet. Als vermittelnde Instanz gilt für ihn die Moralität, in der die subjektive Wertung erhalten bleibt, die jedoch zugleich ein objektives, intersubjektives Einverständnis erlaubt.¹⁶

In der zeitgenössischen sprachanalytischen Philosophie bleibt die Sinnfrage erhalten und es wird daran festgehalten, dass wir einen Sinn des Lebens wollen, „trotz aller Zweifel daran, wer oder was da eigentlich will und was ‚wollen‘ eigentlich bedeutet.“ (RITTER/GRÜNDER 1995, 822).

2.2) Der Begriff „Glück“, der Begriff „eudaimonia“

Wenden wir uns nun dem Begriff Glück zu. Für unsere Analyse ist es notwendig, sowohl den deutschen Begriff Glück, als auch für die Untersuchung der aristotelischen Philosophie den griechischen Begriff *eudaimonia* und seine Vorläufer in der vorphilosophischen Zeit zu betrachten. Dem Begriff *eudaimonia* kommt der deutsche Begriff „Glück“ nahe, eine Gleichsetzung wäre jedoch zu kurz gegriffen. Ich möchte in der Folge der Etymologie nachgehen und auch hier einen kurzen Abriss der Bedeutungsvielfalt im Wandel der Philosophiegeschichte versuchen. Wenn wir die *eudaimonia* betrachten - insbesondere wie Aristoteles den Begriff versteht - werden dabei Unterschiede und Überschneidungen in Bezug auf den deutschen Begriff deutlich.

¹⁵ Vgl. R. MARTEN 1993, 260.

¹⁶ Vgl. RITTER/GRÜNDER Band 9 1995, 821

2.2.1) Etymologie

Die Herkunft des deutschen Begriffes *Glück* ist unklar. Wir wissen, dass das Wort seit dem 12. Jhd. bezeugt ist und sich vom Nordwesten her im deutschen Sprachgebiet ausgeweitet hat. Bekannt sind der mittelniederländische Begriff [*ghe*]lucke (aus dem sich das englische *luck* entlehnt), der mittelniederdeutsche Begriff [*ge*]lucke, und mittelhochdeutsch *gelücke*. Sie bedeuten „Geschick“, „Schicksal“, „Schicksalsmacht“; „Zufall“, „günstiger Ausgang“ oder „guter Lebensunterhalt“. Alle diese Begriffe lassen sich jedoch mit keiner anderen germanischen Wortgruppe in Zusammenhang bringen. Altgermanische Worte für Glück waren *Heil* („glücklicher Zufall“, „Gesundheit“, „Heilung“, „Rettung“, „Beistand“) und *selig* („wohlgeartet, gut, gesegnet, heilsam“).¹⁷

Das griechische *eudaimonia* leitet sich von dem Adjektiv *eudaimôn* ab und setzt sich aus den Bestandteilen *eu-*, was gut, wohl bedeutet und *daimôn*, was Gottheit, göttliches oder dämonisches Wesen, Geschick bedeutet. Die Herkunft des Ausdrucks *eudaimôn* wird uns durch die vorphilosophische Wortbedeutung deutlich: „zur ursprünglichen [...] Wortbedeutung gehört die Vorstellung, dass einem der *daimôn* wohlgesinnt sei.“ (HORN/RAPP 2002, 159) *eudaimonia* konnotiert also ursprünglich eine religiöse Sichtweise.

Der Bedeutungsgeschichte beider Begriffe ist es gemeinsam, dass sie ursprünglich eine vom Zufall oder von höherer Macht abhängige, glückliche Fügung der Lebensumstände mit einschließt. Durch die Hinwendung der Philosophie zu diesem Thema entwickelt sich eine Bandbreite an philosophischen Glücksbegriffen, die sich von dieser Bedeutung unterscheiden, wie wir sehen werden.

2.2.2) philosophische Begriffsgeschichte

Der Begriff Glück hat in der Philosophiegeschichte, insbesondere in der Anthropologie und Ethik, eine zentrale Stellung und hat vielfältige Bedeutungen angenommen. Vorerst zum Glücksbegriff in der Antike:

¹⁷ Vgl. DUDEN 2001, 282

2.2.2.1) Glück in der Antike

Nach HORN und RAPP ist *eudaimonia* in der Antike „der zentrale philosophische Begriff für das Lebensglück oder gelingende Leben.“ (2002, 159) Inhaltlich ist er jedoch bei den verschiedenen philosophischen Schulen unterschiedlich bestimmt. Diese inhaltliche Offenheit beruht darauf, dass der Begriff noch keine Antwort auf die Frage gibt, was das gute Leben sei. Diese Offenheit ist auch die Voraussetzung dafür, dass der Begriff überhaupt eine solche Bedeutung in der griechischen Philosophiegeschichte erreichen konnte.¹⁸

Im vorphilosophischen Verständnis dominiert noch eine Glücksvorstellung, bei der sich das Glück als Segen insbesondere in äußeren Gütern manifestiert oder als langes Leben, als das Zukommen von Ehre oder Macht etc. Die Entwicklung des philosophischen Begriffs der *eudaimonia* bringt, beginnend mit den Vorsokratikern, eine Wende mit sich,

von dem Glück, das man in äußeren Gütern und leiblichen Genüssen hat, in denen der Mensch [...] dem Walten [...] des Geschicks ausgesetzt bleibt, hin zu der guten inneren Verfassung des Menschen und dem aus ihr folgenden Handeln und Leben. (RITTER/GRÜNDER 1974, 679)

Diese Wende wird auch dadurch deutlich, dass alte Worte für Glück, wie zum Beispiel das auf Besitz verweisende *olbios* zurücktreten und durch *eudaimonia* abgelöst wurden. Der Sitz des Glücks wird in die Seele verlegt (z.B.: bei Demokrit). Bei den Vorsokratikern wird Glück im Feld ethischer Ordnung verortet oder als Lust bestimmt, es treten bereits auch die ersten Zweifel auf, ob Glück überhaupt möglich sei (z.B.: bei Hegesias).

2.2.2.2) *eudaimonia* bei Platon und Aristoteles

Platon und Aristoteles binden das Glück an die philosophische Erkenntnis:

Was Glück sei, wird erst durch die Philosophie und mit ihr begriffen [...] aus dem Schein, in dem die menschliche Art das in Wahrheit Schönste zerstören muss, befreit allein die Philosophie. (RITTER/GRÜNDER 1974, 680)

Für Platon ist nur der Edle, Gute, Gerechte glücklich. Glück ist also ethisch bestimmt, setzt jedoch „die transzendente Idee des Guten voraus, die allein der Philosoph zu begreifen [...] vermag.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 680) Im weltlichen Bereich kann „das Böse [...] notwendig nicht ausgerottet werden.“ (ebd.) Der Philosoph flieht diesen daher, indem er sich

¹⁸ Vgl. HORN/RAPP 2002, 159

bemüht „so gerecht und so heilig wie möglich aus eigener vernünftiger Einsicht zu werden.“ (ebd.) Er gleicht sich damit dem Göttlichen an. Ziel ist „die Trennung vom Leibe, um zum dauernden Glück zu gelangen und um [...] dem Kreislauf der Wiedergeburt zu entrinnen.“ (ebd.) Der breiten Masse der Menschen ist jedoch diese philosophische Einsicht verwehrt, sie können ihr Glück in der Erfüllung ihrer Funktion im Staat finden.¹⁹

Das aristotelische Glücksverständnis sucht in Abgrenzung zu Platons Konzeption, die stark an das Jenseitige, Transzendente gebunden ist, das menschliche Glück im Diesseits. Er wird Glück als Lebensziel bestimmen, das durch eine durchgängig tugendhafte Praxis und durch betrachtende Tätigkeit grundsätzlich für jeden freien Menschen im diesseitigen Leben erreichbar ist (wenn auch nie vollkommen). Mit dem aristotelischen Glücksbegriff werden wir uns in der Folge im Detail beschäftigen.

Aristoteles und Platon ist gemeinsam, dass beim Glück nicht nur die Erfüllung des individuellen Strebens im Vordergrund steht, sondern, dass es im Hinblick auf die Gemeinschaft, auf die Polis zur Entfaltung kommt. Dies ändert sich im Glücksverständnis der Stoa und des Epikureismus. Hier wird Glück zum individuellen Gut „ohne Halt und Grund im Politischen“, (RITTER/GRÜNDER 1974, 686) das durch Freiheit von negativen Affekten zu erlangen ist.

2.2.2.3) eudaimonia in Stoa und Epikureismus

Glück wird in der Stoa zum „Raum unantastbaren Selbstseins.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 686) Erreicht wird es durch Übereinstimmung mit sich selbst und der Natur. Diese ist jedoch Logos. Vernunft wird zum einzigen Ziel erklärt. Nach ihr leben bedeutet tugendhaft leben und dies allein ist für das glückliche Leben ausreichend. Tugend ist Konstituens für das glückliche Leben. Die Freiheit von Affekten, die *apathie* ist notwendig, um die Freiheit von Störungen der Vernunft zu gewährleisten, um die Ruhe zu erreichen, die notwendig ist, um wahre Urteile fällen zu können. Glück wird in das Innere zurückgenommen, da die realpolitischen Verhältnisse nicht die äußerliche Aktualisierung der Freiheit erlauben. Diese liegt vielmehr in „der Festigkeit und Standhaftigkeit der Gesinnung [...] und Autonomie der Vernunft.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 688)

¹⁹ MITTELSTRASS 1980, 781

Im Epikureismus ist Glück auf gewisse Weise ähnlich konzipiert. Vergleichbar mit der *apathie* der Stoa ist hier die Ataraxie, die „leidenschaftslose Ruhe der Seele.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 689) Ziel ist die Erlangung eines seligen Lebens. Die Voraussetzung dafür ist die Überwindung von Furcht und Begehren sowie die philosophische Erkenntnis. Eine Besonderheit am Epikureismus ist die zentrale Stellung der Lust, die „Grund und Ziel ist“ und „angeboren das Leben als solches trägt.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 689) Diese Lust umfasst auch die leiblichen Genüsse, ist in ihrer höheren Form jedoch mit der Schmerzlosigkeit, also der Ataraxie gleichzusetzen. Dennoch hat dieser Punkt dem Epikureismus insbesondere vom Christentum scharfen Gegenwind eingebracht. Der Glückliche hat keine Furcht vor Göttern oder dem Tode, ist nicht politisch tätig, sondern „sieht vom ‚heiteren Tempel‘ der Weisheit gelassen auf das Treiben der anderen.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 689) Glück wird zur heiteren Gelassenheit, die sich an Verstand, Schönheit und Einheit mit sich selbst orientiert.

In der römischen Kaiserzeit findet eine Rückbesinnung auf Platon statt. Das Glück wird wieder ins Jenseits verlagert, was insbesondere vom Christentum aufgenommen und verinnerlicht wird.²⁰

2.2.2.4) Das Mittelalter: *beatitudo*

Im Mittelalter wird die Frage nach dem Glück in Europa ausschließlich als theologisches Problem behandelt und kreist um den Begriff *beatitudo*. *Beatitudo* leitet sich nicht vom griechischen *eudaimonia* ab, sondern vom Begriff *makarios*, der im Griechischen die Bedeutung von Seligkeit oder Glückseligkeit trägt und stärker noch als *eudaimonia* das vom Menschen unabhängige Schicksal, das Geschick mit einschließt.²¹ *Beatitudo* wird zum zentralen Begriff der theologischen Ethik. Die Orientierung des christlichen Denkens ist selbstverständlich auf eine jenseitige Erfüllung gerichtet und zielt nicht auf ein weltliches Lebensglück ab. Nichtsdestotrotz findet besonders im 13. Jhdt. immer wieder eine Auseinandersetzung mit der Nikomachischen Ethik und dem *eudaimonia*-Begriff statt, wobei die Inhalte teils ins christliche Denken umgedeutet werden und der Bezug auf das Diesseits in

²⁰ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1974, 689

²¹ Vgl. WOLF 2002, 349

den Hintergrund tritt.²² Als End- und Höhepunkt der mittelalterlichen *beatitudo* Entfaltung gilt die Philosophie Thomas von Aquins. Er definiert *beatitudo* nicht als das auf dieser Erde zu erlangende Glück, sondern sieht in ihr als höchstes Ziel die „jenseitige Anschauung Gottes.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 697) Diese geschieht insofern in Anknüpfung an Aristoteles, als Thomas diese jenseitige Anschauung als die „eigentliche Erfüllung der aristotelischen Idee philosophischer Kontemplation“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 697) interpretiert.

2.2.2.5) Glück von der Neuzeit bis zur Gegenwart

Ab der Neuzeit nehmen die Glückskonzepte an inhaltlicher Vielfalt enorm zu. Die aristotelische Sichtweise und die *eudaimonia* erfahren unterschiedliche Rezeptionen. Einerseits ist (bis heute) immer wieder ein Rückgriff auf aristotelische Denkfiguren bemerkbar, andererseits wird sich wieder auf die platonische oder christliche Jenseitigkeit berufen oder mit den klassischen Glücksvorstellungen auf andere Weise gebrochen. Eine vollständige Darstellung aller Denkfiguren, die es diesbezüglich gegeben hat, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und wäre eine eigene Untersuchung wert. Wir werden an dieser Stelle die Sichtweisen herausragender Philosophen herausstellen und philosophische Strömungen behandeln, die wir als besonders prägend für die philosophische Begriffsgeschichte und für unsere Untersuchung erachten.

2.2.2.6) Glück in der Renaissance

Auch in der Renaissance oszilliert der Glücksbegriff zwischen der Rückbindung an antike und aristotelische Gedankenfiguren und an die christliche Jenseitigkeit. BACON ist es, der beispielsweise die *eudaimonistische* Idee konkreten Lebensglücks zurückweist und im christlichen Glauben, in der Hoffnung die einzige Glücksmöglichkeit festmacht.²³

Bei DESCARTES wird zwischen höchstem Gut und Glückseligkeit unterschieden. Der Wille zum guten, tugendhaften, vernünftigen Leben ist das höchste Gut - die Zufriedenheit, die sich daraus ergibt ist die *beatitudo*, höchstes Gut und Glück sind nicht mehr gleichgesetzt, damit

²² Vgl. RITTER/GRÜNDER 1974, S.694 und S. 697

²³ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1974, 697

tritt die aristotelische Lehre als konkreter Leitfaden für die Lebenspraxis des Einzelnen in den Hintergrund, sie wird zur utopischen Leitidee einer möglichen Vollkommenheit des Menschen.²⁴ Bei SPINOZA hingegen fällt „Glück als Inhalt und als Zustand“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 698) zusammen. Er definiert Glück als die „Beruhigung der Seele, die aus dem anschauenden Erkennen Gottes entspringt.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 698)

Für das gesamte 17. und 18. Jahrhundert bis KANT wird eine eudaimonistische Konzeption mit theologischem Einschlag prägend sein, wie sie etwa MALEBRANCHES geprägt hat. Glück wird als subjektiv-lustvoller Zustand verstanden, das Streben nach diesem Zustand motiviert alle Handlungen. FÉNELON kritisiert diese eudaimonistische Konzeption und weist auf, dass in der reinen Liebe nicht das Glücksgefühl des Liebenden, sondern der geliebte Gegenstand das Ziel sei. In Analogie ist der lustvolle Zustand nicht Motiv des sittlichen Handelns, sondern *causa efficiens*. „Dem Seligen geht es nicht um seine Seligkeit.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 699) FÉNELONS Kritik am Eudaimonismus ist bereits als Vorwegnahme zu Kants Position zu sehen, bis Kant herrschen jedoch eudaimonistische Konzepte vor, die Handlungen in dem Streben nach einem subjektiv lustvollen Zustand motiviert sehen.²⁵

Bei HOBBS ergibt sich ein Bruch der Glückskonzeption mit den klassischen Glücksvorstellungen. Es tritt die Begierde des Menschen in der Vordergrund und er bestimmt Glück als Fortschreiten von einer Begierde zu anderen, wobei der gegenwärtige Genuss die Aussicht auf zukünftige Genussmöglichkeit mit einschließt.²⁶

2.2.2.7) Glück in der Aufklärung

In der Aufklärung wird Glück nicht mehr nur qualitativ, sondern auch quantitativ bestimmt, was den Grundstein für die Logik der Glücksmaximierung legt. LOCKE ist ein typischer Vertreter: „Glück ist ein Maximum an pleasure.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 699) Handeln bleibt durch die Begierde nach dem Angenehmen bestimmt. Ihren Höhepunkt findet diese

²⁴ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1974, 698

²⁵ Vgl. ebd. 699

²⁶ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1974, 698

Sichtweise bei BENTHAM und den utilitaristischen Strömungen. LEIBNIZ gibt diesem Gedanken eine neue Richtung, indem er Glück nicht als den Zustand der höchsten Freude bestimmt, sondern als Prozess immer weiter zunehmender Freuden.²⁷

In der französischen Aufklärung, die sich intensiv mit dem Glücksbegriff beschäftigt, herrscht ein Diskurs vor, der sich auf gewissermaßen technische Art und Weise mit der Erzeugung des Glücks auseinandersetzt. Die Rückbindung des Glücksbegriffes an die philosophische Erkenntnis bzw. an die philosophische Lebensweise tritt dabei in den Hintergrund: VOLTAIRE verteidigt ausdrücklich die Tätigkeit der Zerstreuung. Ebenso schwindet die Verbindung zwischen Glück und Wahrheit, und Glück wird relativ zum Charakter des Glücklichen. Damit schwindet auch die Grenze zwischen realem und eingebildetem Glück, was dazu führt, dass LA METTRIE und MAUPERTIUS zur Erzeugung von Glück ausdrücklich den Konsum von Drogen empfehlen.²⁸ LA METTRIE ist es auch, der die Rückbindung an ein tugendhaftes Leben auflöst. Tugend sei als Erfindung der Gesellschaft nur dazu da, um sich gegen die Aggressionen Einzelner in der Realisierung ihres Lebensglücks zu erwehren. Da jedoch nur einzelne außergewöhnliche Naturen in der Lage sind, ihr Lebensglück ohne eine gewisse Übereinstimmung mit der Gesellschaft zu finden, besteht dennoch eine Art prästablierter Harmonie zwischen Tugend und Glück. Es wird die Existenz einer natürlichen Moral vorausgesetzt: damit die Gesellschaft nicht als Einschränkung der individuellen Neigungen empfunden wird, müssen die sozialen Neigungen möglichst den ursprünglichen, natürlichen entsprechen.²⁹

2.2.2.8) Glück im deutschen Idealismus

Für KANT und ähnlich auch für FICHTE ist die Glückseligkeit als Begriff für Fragen der Ethik ungeeignet, da sie zu unbestimmt und mit Empirischem verbunden ist. KANT bricht als erster vollständig mit der Orientierung des Handelns am Ziel der Glückseligkeit. Glückseligkeit ist als „Befriedigung aller [...] Neigungen“ (KANT 2003a, 834) und „Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiss ist“ (KANT; 1914, 387) bestimmt. KANT argumentiert, dass wir die Konsequenzen unserer Handlungen

²⁷ Vgl. ebd. 700

²⁸ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1974, 701

²⁹ Vgl. ebd.

und die Gegenstände, die unsere Wünsche erfüllen würden, nicht im Vorhinein wissen können. Glückseligkeit ist nicht geeignet, ein konsistentes Handlungsziel für den Menschen zu sein, im Gegenteil, wer sie als letzten Zweck setzt, wird „unfähig [...] seiner Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zustimmen.“ (KANT 2003b, 431) Je mehr man auf Glückseligkeit abzielt, desto weiter entfernt man sich von wahrer Zufriedenheit. Die Natur des Menschen ist „nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden.“ (KANT 2003b, 430) Glückseligkeit darf auch nicht als Motiv für das sittliche Handeln betrachtet werden, da sie als Motiv gleichermaßen für Tugend wie für Laster gelten kann. KANT schlägt daher das Sittengesetz als „Bestimmungsgrund des Willens“ (PRECHTL/BURKARD 1996, 196f.) vor. Ziel des Handelns ist es, sich als glückswürdig zu erweisen.³⁰

Ähnlich argumentiert FICHTE: man kann nicht mit Bestimmtheit wissen, worin das Glück anderer oder auch sein eigenes Glück zu einem anderen Zeitpunkt besteht. Die Idee der Glückseligkeit, die somit von empirischen Prinzipien abhängig ist, kann daher nicht allgemeingültig gefasst werden und nicht als Zweck sittlichen Wollens dienen. Umgekehrt ist jedoch Sittlichkeit Voraussetzung für Glückseligkeit: „Nicht das ist gut, was glücklich macht, sondern nur das macht glücklich, was gut ist.“ (FICHTE zitiert nach RITTER/GRÜNDER 1974, 704)

HEGEL beschäftigt sich mit dem Aspekt der Zufälligkeit, die für ihn im „Glück“ von Glückseligkeit steckt und mit dem Aspekt der Kontinuität. Wahre Seligkeit ist für ihn Übereinstimmung des Äußeren mit dem Inneren, die gerade nicht vom Zufälligen abhängig ist. Diese kann jedoch nur von Gott ausgesagt werden, für den Menschen bleibt sie etwas Gnadenhaftes. Glückseligkeit geht außerdem über die Übereinstimmung des einzelnen Moments hinaus, sie ist ein Gedanke, der auf den fortdauernden Zustand der Seligkeit abzielt. Sie bleibt jedoch im Subjektiven verhaftet und HEGEL wertet die Glückseligkeit im Vergleich zum Begriff der Freiheit im Hinblick auf die weltgeschichtliche Bedeutung ab.³¹

³⁰ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1974, 703

³¹ Vgl. ebd. 704

2.2.2.9) Glück im Utilitarismus

In Abgrenzung zu KANT sind die bereits angesprochenen utilitaristischen Strömungen zu nennen, die mit BENTHAM das Nutzenprinzip als Grundprinzip der Ethik setzen und das größte Glück der größten Zahl der Menschen als höchstes Gut setzen. Glück ist bei BENTHAM mit einer Maximierung von Genuss gleichzusetzen, er führt eine Art „Messeinheiten“ für Glück ein und definiert sechs Qualitäten, die für die Größe des Glücksgefühls ausschlaggebend sind. Zwischen höheren und niedrigeren Formen von Glück kann damit freilich nicht mehr unterschieden werden. Später führen andere utilitaristische Vertreter (etwa MILL) diese Qualitätsperspektive wieder ein, um das Argument, dass wir uns sonst nicht von glücklichen Schweinen unterscheiden, zu entkräften.³²

2.2.2.10) negative Glücksbestimmungen: Schopenhauer und Freud

Bei SCHOPENHAUER ist, anknüpfend an HOBBS, Glück lediglich als Aufhebung eines Mangels definiert: die zeitgleiche Abwesenheit von Schmerz und Langeweile sind das höchste erfüllbare irdische Lebensglück. Ein ähnliches Prinzip legt Freud zugrunde, der Glück im Rahmen des Lustprinzips als die Befriedigung libidinöser Triebe betrachtet. Dieses Lustprinzip setzt den Lebenszweck, ist jedoch nicht erfüllbar, daher ist Glück für den Menschen nicht dauerhaft, sondern nur eingeschränkt möglich: „die Absicht dass der Mensch glücklich ist, ist im Plan der Schöpfung nicht enthalten.“ (FREUD 1930, 24)

2.2.2.11) analytische Schule

Zum Abschluss dieser philosophiehistorischen Überblicksdarstellung des Begriffs Glück sind noch Vertreter der analytischen Schule zu nennen. WRIGHT entwickelt seinen Glücksbegriff in Anschluss an Aristoteles. Er beschäftigt sich mit der Zielhaftigkeit und hält fest, dass Aristoteles Konzeption der *eudaimonia* diese insofern herausstellt, nicht weil *eudaimonia* das einzige abschließende Ziel ist, sondern weil sie das einzige Handlungsziel ist, das nie etwas anderes ist als abschließend.³³ *happiness* ist der dauerhafteste Zustand in einer aufsteigenden Hierarchie *pleasure – joy – happiness*. WRIGHT stellt das aristotelische Glücksideal den

³² Vgl. RITTER/GRÜNDER 1974, 705

³³ Vgl. ebd, 706 und Kapitel 3.1.3.1) Zielhaftigkeit

Idealen der epikureischen und stoischen Schule gegenüber und definiert es als „aktive Freude dessen, der tun kann, was er gerne tut, was er kann und der dies so vollkommen wie möglich tut.“ (RITTER/GRÜNDER 1974, 707) Wright beschäftigt sich auch mit der Frage der Subjektivität des Glücks und stellt fest, dass Urteile über *happiness* nicht im Sinne von wahr und falsch möglich sind, sondern nur im Sinne von aufrichtig oder nicht aufrichtig, da sie nur aus subjektiver Perspektive gefällt werden können. HARE knüpft daran an und stellt fest, dass Glück kein empirischer Begriff ist, dass ihm jedoch eine gewisse Intersubjektivität zugesprochen werden muss. HARE argumentiert sprachanalytisch, dass das Urteil, dass jemand befriedigt ist und das Urteil, dass jemand glücklich ist, sich insofern in Bezug auf Intersubjektivität unterscheiden, als dass man im letzteren Fall bereit wäre mit dieser Person zu tauschen.³⁴

3.) Sinn und Glück bei Aristoteles

Nach dieser begrifflichen Grundlegung können wir uns nun dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung zuwenden und die Stellung der Begriffe Sinn und Glück in der Philosophie des Aristoteles und Viktor Frankls untersuchen. Beginnen wir mit dem Glücksbegriff bei Aristoteles:

3.1) Der Glücksbegriff in Aristoteles' Nikomachischer Ethik

Im ersten Buch der Nikomachischen Ethik formuliert Aristoteles die These, dass alles menschliche Handeln nach einem Gut strebt. Aristoteles räumt ein, dass es viele verschiedene Handlungsziele geben kann, er führt jedoch eine Hierarchie ein und postuliert, dass es ein bestes Gut, ein letztes Ziel des Handelns geben muss. Als das beste Gut des menschlichen Handelns setzt Aristoteles schließlich die *eudaimonia*, das Glück.³⁵ Wir werden in der Folge den Weg zu diesem Schluss erörtern, da dies einen guten Zugang für das Verständnis der aristotelischen Glückskonzeption darstellt und Anknüpfungspunkte für einen Vergleich mit der Theorie Viktor Frankls bietet.

³⁴ Vgl. RITTER/GRÜNDER 1974, 707

³⁵ Vgl. Aristoteles 2008, 1095a14-30 und Wolf 2002, 30.

3.1.1) Das Handlungsziel ist ein Gut, Hierarchisierung der Güter

Aristoteles setzt gleich zu Beginn der Nikomachischen Ethik damit an, das Ziel menschlichen Handelns als Gut zu definieren. Die „Hauptbereiche menschlichen Tuns“ (Wolf 2002, 25) streben nach einem Gut:

Jedes Herstellungswissen (*technē*) und jedes wissenschaftliche Vorgehen (*methodos*), ebenso jedes Handeln (*praxis*) und Vorhaben (*prohairesis*) strebt, so die verbreitete Meinung, nach einem „Gut“ (*agathon ti*). Deshalb hat man Gut zu Recht erklärt als „das, wonach alles strebt“. (Aristoteles 2008, 1094a)

Aristoteles nennt verschiedene Beispiele zur Erläuterung und führt aus, dass es viele Arten des Handelns, des Herstellungswissens und der Wissenschaft gibt und damit auch viele verschiedene Ziele von Handlungen geben kann: das Ziel der Medizin ist die Gesundheit, das Ziel des Schiffbaus ist das Schiff etc. Aristoteles unterscheidet dabei zwei Arten von Handlungszielen: entweder ist das Ziel die Tätigkeit selbst (wie beim Kitharasieler das Kitharaspielen; dies trifft auch bei einer ethischen Handlung zu) oder das Produkt der Handlung (wie beim Baumeister das Haus).³⁶

Es wird nun eine Hierarchie der Handlungsziele eingeführt: beispielsweise sind bestimmte *technai* (Künste, Herstellungswissen) einer leitenden *technē* untergeordnet. Er nennt zur Illustration die Sattlerei, die der Reitkunst dient, und diese dient wiederum der Kriegführung. Die untergeordneten Ziele werden dabei um der übergeordneten willen verfolgt. Wenn jemand beispielsweise Zement mischt, dann tut er es möglicherweise, um eine Mauer zu bauen und dies wiederum, um ein Haus zu errichten. Es ist dabei unerheblich, ob das Handlungsziel die Tätigkeit selbst ist oder ihr Produkt.

Aristoteles unterscheidet also Ziele, die wir um ihrer Selbst willen wünschen, von solchen, die wir um anderer Ziele wegen wünschen. Im nächsten Schritt zeigt er, dass es notwendig ist, ein bestes Gut, ein letztes Ziel anzunehmen, mit dem Argument, dass wir in einen unendlichen Regress gelangen würden, „wenn wir auf jede Frage ‚warum tust du dies?‘ mit ‚um jenes zu erreichen‘ antworten können.“ (Wolf 2002, 29)³⁷

Wir wollen uns nun mit der näheren Bestimmung dieses besten Guts befassen.

³⁶ Vgl. Aristoteles 2008, 1094 a5

³⁷ Vgl. Aristoteles 2008, 1094 a18

3.1.2) Die eudaimonia als höchstes Gut

Vorläufig hält Aristoteles fest, dass die höchste, die leitende Disziplin aller *technai* die Politik sei, da diese das Gut für den Menschen zum Gegenstand hat. Die Politik entscheidet, was im Sinne des Guts für den Menschen notwendig ist und bedient sich der Wissenschaften und erlässt Gesetze, um dieses Gut zu erreichen. Das Ziel der Politik umfasst also die Ziele der anderen Kenntnisse.³⁸

Als Ziel der Politik und als das Höchste der durch Handeln erreichbaren Güter bestimmt Aristoteles das Glück (*eudaimonia*). Er begründet sein Ansetzen an diesem Begriff mit dem Argument, dass „die meisten Menschen [...] sowohl die Leute aus der Menge, als auch die kultivierten Menschen“ (Aristoteles 2008, 1095 a15) dieses Gut als Glück bezeichnen.

3.1.3) Kriterien, die das höchste Gut erfüllen muss; das Glück erfüllt diese

Wie wir oben gesehen haben, ist ein Argument des Aristoteles, dass es zwar viele Ziele menschlichen Handelns gibt, es jedoch ein höchstes Gut, ein letztes Ziel geben muss. Daraus leiten sich Kriterien ab, die das höchste Gut erfüllen muss. Aristoteles expliziert diese im fünften Kapitel des ersten Buchs der Nikomachischen Ethik und nennt zwei Kriterien: Die Zielhaftigkeit und die Autarkie. Anschließend überprüft er, ob das Glück diese Kriterien erfüllt und kommt zum Schluss, dass dies der Fall ist und dass das Glück daher das gesuchte letzte Handlungsziel ist.

3.1.3.1) Zielhaftigkeit

Mit der Zielhaftigkeit meint Aristoteles das bereits angesprochene Problem, dass es einerseits Handlungsziele gibt, die wir um ihrer selbst willen erstreben und solche, die wir um anderer Güter willen erstreben. Er unterscheidet nun weiter solche Ziele, die wir immer um ihrer selbst willen erstreben, von Zielen, die wir sowohl um ihrer selbst willen erstreben können, als auch um anderer Güter willen. Erstere nennt er abschließende Ziele (*teleios*) - ein solches muss das gesuchte höchste Gut sein.³⁹ Die Frage, ob es nur ein abschließendes oder mehrere

³⁸ Vgl. Aristoteles 2008, 1094 a25

³⁹ Vgl. Aristoteles 2008, 1097 a30

abschließende Ziele gibt, lässt Aristoteles offen, die Frage ist auch in der Fachliteratur umstritten. Im ersten Fall wäre das gesuchte höchste Gut das eine, abschließende Ziel, im zweiten Fall das am meisten abschließende, das zielhafteste Ziel.⁴⁰

Mit Bestimmtheit lässt sich sagen, dass Aristoteles zum Schluss kommt, dass das Glück von dieser abschließenden Art ist, denn „das Glück wählt niemand diesen anderen Zielen zuliebe oder überhaupt um anderer Dinge willen.“ (Aristoteles 2008, 1097 b5) Im Gegensatz dazu stehen andere Güter wie Ehre, Lust oder Vernunft, die wir auch um des Glückes willen wählen.

3.1.3.2) Autarkie

Aristoteles definiert das Kriterium der *autarkeia* - der Selbstgenügsamkeit, als Eigenschaft des höchsten Guts, die besagt, dass es etwas von anderen Dingen Unabhängiges ist, und dass der Besitz dieses Guts für sich schon das Leben lebenswert macht:

Das Autarke bestimmen wir als dasjenige, was auch dann, wenn man nur es alleine besitzen würde, das Leben wählenswert macht und ihm nichts fehlen lässt. (Aristoteles 2008, 1097 b15)

Aristoteles fügt dabei erklärend hinzu, dass er mit autark nicht meint, was einem isolierten Individuum genügt, sondern, dass durchaus das soziale Umfeld mitzubetrachten ist, da der Mensch ein politisches Wesen ist.

Nach Wolf ist die Autarkie kein zusätzliches Kriterium für das höchste Gut, sondern die Zielhaftigkeit eines Ziels impliziert bereits die Autarkie. Es geht hier Aristoteles vielmehr darum, zu zeigen, dass das höchste Gut nicht einfach eines von vielen Gütern ist, nicht auf einer Ebene mit diesen steht, sondern, dass es als bestes Gut „die Einheit oder Anordnung der anderen Güter bewirkt.“ (Wolf 2002, 35) Dies wird nochmals deutlich, wenn Aristoteles an Stelle des höchsten Guts das Glück einsetzt und hinzufügt:

Wir halten es [das Glück; G.D.] außerdem für das wählenswerteste unter allen Dingen, wobei es nicht als ein Gut unter anderen Gütern gezählt wird – zählt man es so mit, würde es offensichtlich wählenswerter, wenn man auch nur das kleinste Gut hinzuaddiert. (Aristoteles 2008, 1097 b15)

⁴⁰ Vgl. dazu Aristoteles 2008, 1097 a20 und Wolf 2002, 30.

Aristoteles bekräftigt also die Sonderstellung des Glücks, es erfüllt für ihn beide Kriterien des höchsten Guts und er kommt zum Schluss: „Das Glück erweist sich also als etwas, das abschließend und autark ist; es ist das Ziel all dessen, was wir tun.“ (Aristoteles 2008, 1097 b20)

3.1.4) inhaltliche Bestimmung des Glücks

Wir haben nun gesehen, wie das Glück als höchstes Gut und als höchstes Handlungsziel herausgestellt wurde. Widmen wir uns nun der inhaltlichen Bestimmung des Glücks. Wie diese vorzunehmen ist, darüber herrscht nach Aristoteles in den Meinungen seiner Zeit Uneinigkeit. Je nach ihrer Bildung haben Menschen verschiedene Begriffe davon, was denn nun die *eudaimonia* für sie sei. Die Ungebildeten halten sie für „etwas Sichtbares und Offenkundiges, wie Lust (*hēdonē*) oder Reichtum (*ploutos*) oder Ehre (*timē*).“ (Aristoteles 2008, 1094 a20) Es ist auch möglich, dass Menschen nach ihrer je konkreten Situation verschiedene Dinge an die Stelle des Glücks setzen: wenn sie krank sind, die Gesundheit, wenn sie arm sind den Reichtum etc.⁴¹

Aristoteles nähert sich der Bestimmung der *eudaimonia*, indem er vorerst die gängigen Vorstellungen zu diesem Begriff behandelt, die er aus den unterschiedlichen Lebensweisen der Menschen erschließt.

3.1.5) Die drei wichtigsten Lebensformen

Er unterscheidet das Leben der Lust, das politische Leben, das Leben der *theōria* und das Leben des Gelderwerbes und betrachtet die jeweiligen Ziele in Hinblick darauf, ob sie das höchste Gut darstellen können.⁴²

Gelderwerb als Ziel des Lebens schließt Aristoteles von vornherein als das gesuchte Gut aus, da eine entsprechende Lebensweise auf Reichtum abzielt, dieser jedoch nur als Mittel für andere Zwecke erstrebt wird und somit die oben genannten Kriterien nicht erfüllt.

⁴¹ Vgl. Aristoteles 2008, 1094 a20

⁴² Vgl. Aristoteles 2008, 1095 b15

3.1.5.1) Das Leben der Lust

Diese Lebensform wählen nach Aristoteles die meisten Menschen, die Leute aus der Menge. Aristoteles kritisiert diese Lebensform vorerst scharf als „sklavenhaft“ und als „Leben des Viehs.“ (Aristoteles 2008, 1095 b20) Wir werden jedoch später sehen, dass er Lust sehr differenziert betrachtet und ihr durchaus einen wichtigen Stellenwert einräumt, wenn auch nicht als höchstes Handlungsziel selbst, sondern mit diesem verbunden.

3.1.5.2) Das politische Leben und das Leben der *theōria*

Die zwei weiteren Lebensformen, das politische Leben und das Leben der *theōria*, sind in der Nikomachischen Ethik die höchsten Formen des menschlichen Lebens und Glücks. Aristoteles wird das politische Leben als das Ausüben der ethischen *aretē*, das Handeln im Sinne der Gutheit bestimmen. Das politische Leben stellt für ihn die zweithöchste Form des Glücks dar. Die höchste Form ist das Leben der *theōria*, weil es die Tätigkeit des besten, des göttlichsten Teils in uns, des *nous* (Geist, Verstand, Intellekt) ist, und weil es am zielhaftesten und am meisten autark ist. Bis wir zu diesem Ergebnis kommen, müssen wir uns jedoch noch näher mit dem *eudaimonia*-Begriff befassen.

3.1.5.3) Das *ergon*-Argument

Aristoteles nimmt die inhaltliche Bestimmung der *eudaimonia* in Angriff, indem er im sechsten Kapitel des ersten Buchs der Nikomachischen Ethik nach der eigentümlichen Funktion des Menschen im Allgemeinen fragt, nach seinem *ergon*. *Ergon* ist ein Begriff der dann zur Verwendung kommt, wenn Lebewesen oder ihre Teile (B: Organe, Gliedmaßen), *technai*, Werkzeuge oder Handlungsweisen durch ein bestimmtes Ziel definiert sind. Das *ergon* eines Messers ist es beispielsweise zu schneiden, das eines Auges zu sehen, das eines Flötenspielers Flöte zu spielen etc.⁴³

Aristoteles argumentiert, dass dem Menschen auch ein *ergon* eigen ist. Antwort auf die Frage was dieses sei, gibt Aristoteles, indem er die Gattung Mensch betrachtet und aufweist, was das spezifisch Menschliche am Menschen ist. Mit den Pflanzen teilt der Mensch das vegetative Leben: Wachstum und Ernährung. Mit den Tieren teilen wir Wahrnehmung und

⁴³ Vgl. Aristoteles 2008, 1097 b25, zur detaillierten Bestimmung des Begriffs *ergon* siehe: Wolf 2002, 37ff.

Bewegung. Dem Menschen eigentümlich ist jedoch die Tätigkeit des vernunftbegabten Seelenteils. Nun geht Aristoteles davon aus, dass ein Ding oder ein Lebewesen seine ihm eigentümliche Funktion besser oder schlechter erfüllen kann. Das *ergon* eines Messers ist es, zu schneiden. Wenn ein Messer gut schneidet, dann nennen wir es ein gutes Messer, dann besitzt es *aretē* (Gutheit, Gutsein).

Aristoteles folgert, wenn das *ergon* des Menschen in der Ausübung des vernunftbegabten Seelenteils liegt, dass das *ergon* des guten Menschen folglich in der Ausübung des vernunftbegabten Seelenteils auf gute Weise, also gemäß der *aretē* liegt. Diese gute Ausübung ist das Gut für den Menschen und macht den guten Menschen aus.⁴⁴ Aristoteles kommt zu dem Schluss, dass

sich das Gut für den Menschen als Tätigkeit der Seele im Sinn der Gutheit [erweist], und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinne derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel ist. (Aristoteles 2008, 1098 a15)

Die *eudaimonia*, das Glück entspricht der möglichst kontinuierlichen Ausübung dieser besten Tätigkeit der Seele im Sinne der Gutheit.⁴⁵

3.1.6) Bestimmung der aretē

Um noch genauer zu bestimmen, was die Gutheit - in deren Sinne die Seele tätig sein kann - sei, untersucht Aristoteles die Aspekte der menschlichen Seele. Er unterteilt diese in einen vernunftlosen und einen vernünftigen Teil.⁴⁶ Der vernunftlose Teil, der „allem Lebenden gemeinsam“ (Aristoteles 1102 a30) und für Ernährung und Wachstum zuständig ist, ist, wie wir gesehen haben, nicht spezifisch menschlich. Argument dafür, dass dieser als Tätigkeit der menschlichen Seele im Sinne der Gutheit nicht in Frage kommt, ist auch, dass dieser Teil auch im Schlaf arbeitet - also kein Bewusstsein voraussetzt.

⁴⁴ Vgl. Aristoteles 2008, 1098 a10 ff.

⁴⁵ Der Übergang von *ergon* zu *aretē* zu *eudaimonia*, den Aristoteles vornimmt ist nicht unproblematisch und wird oft als naturalistisch kritisiert. Eine Vertiefung diese Problems kann in diesem Rahmen nicht gegeben werden, siehe dazu Wolf 2002, 43f.

⁴⁶ Der Begriff „Teil“ ist hier im Sinne von „Aspekt“ zu verstehen, nicht als Abgetrenntes. vgl. Wolf 2002, 45

Dem vernunftlosen Teil gegenüber steht die Vernunft im eigentlichen Sinn. Dazwischen befindet sich das Strebevermögen, das die Begierden, Affekte, Wünsche, Antriebe umfasst. Dieser Aspekt der Seele ist einerseits vernunftlos, hat aber insofern an der Vernunft Anteil, „in der Weise, dass er auf sie [...] hören kann.“ (Aristoteles 2008, 1103a) Aristoteles erläutert dies anhand des Beispiels von beherrschten und unbeherrschten Menschen, wobei im ersteren Fall das Strebevermögen der Vernunft gehorcht und im zweiten Fall nicht.⁴⁷

Auf Basis dieser Unterteilung nimmt Aristoteles nun die nähere Bestimmung der Gutheit vor. Er unterscheidet die Gutheit des Denkens (*aretē ēthikē*) von der des Charakters (*aretē dianoētikē*). Diese Unterscheidung führt letztlich auch zu den zwei oben angesprochenen Lebensweisen, die der *eudaimonia* am nächsten kommen, dem Leben der *theōria* auf Seiten des Denkens und dem politischen Leben auf Seiten des Charakters.

Folgendes Diagramm dient zur Illustration dieser Aufschlüsselung der Aspekte der menschlichen Seele:

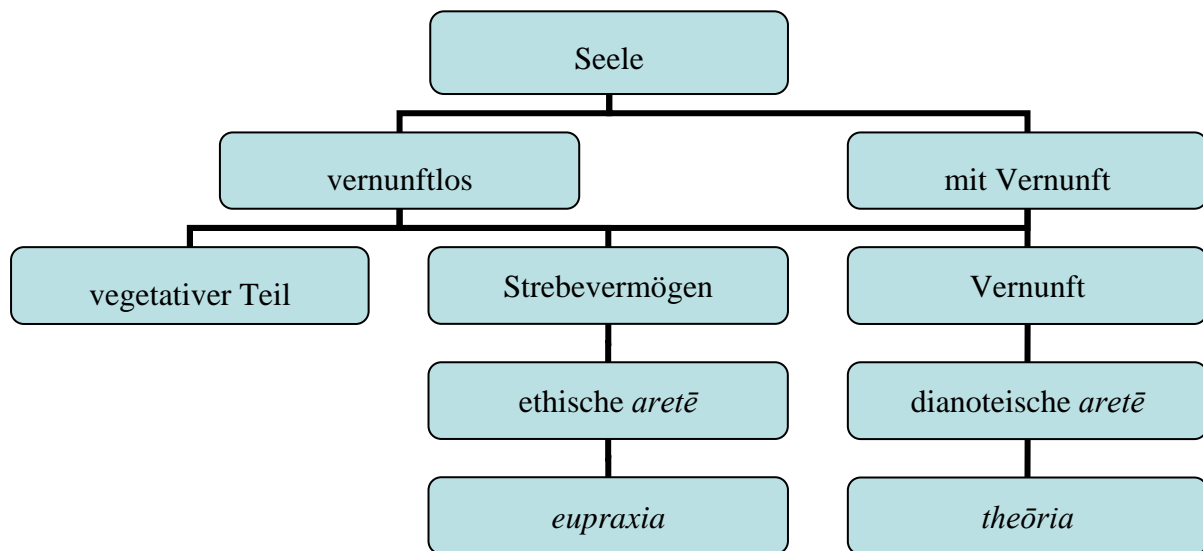


Abb. 1: Quelle: Wolf 2002, 46 und Aristoteles 2008, 351

⁴⁷ Vgl. Aristoteles 2008, 1102 b15

3.1.7) die zwei Formen des Glücks

Wir haben also gesehen, wie Aristoteles die Tätigkeit der Vernunft als das spezifisch Menschliche am Menschen herausstellt und mit dem ergon-Argument feststellt, dass das Gut des Menschen folglich ist, die Vernunft gut zu gebrauchen. Aristoteles hat weiters zwei Teile der Seele unterschieden, die Anteil an der Vernunft haben: das Strebevermögen, insofern es auf die Vernunft hören kann und die Vernunft selbst. Auf Basis dieser Einteilung unterscheidet er zwei Formen der Gutheit, die charakterliche Gutheit als Gutheit des Strebevermögens und die dianoetische Gutheit des Denkens. Die der charakterlichen Gutheit entsprechende Tätigkeit ist die *eupraxia*, das gute Handeln, die der dianoetischen Gutheit entsprechende Tätigkeit ist die *theōria*, die Betrachtung.

Im zehnten Buch der Nikomachischen Ethik konkretisiert Aristoteles seinen *eudaimonia* Begriff vor diesem Hintergrund:

3.1.7.1) die höchste Form der *eudaimonia*, die Betrachtung

Auf Basis der Analyse der Aspekte der Seele und den daraus abgeleiteten Arten menschlicher Gutheit stellt Aristoteles die Frage, welche nun die höchste Form der Gutheit sei und legt fest, dass diese die Gutheit des besten Teils in uns sein müsse. Diesen besten Teil der menschlichen Seele umschreibt er in verschiedenen Formulierungen:

Mag das also das intuitive Denken (*nous*) oder etwas anderes sein, von dem man annimmt, dass es seiner Natur nach herrscht [...] und eine Vorstellung von den werthafte[n] und göttlichen Dingen hat, mag es selbst etwas Göttliches sein oder das göttlichste der Dinge in uns – seine Tätigkeit im Sinn der ihm eigenen Gutheit wird das vollkommene Glück sein. (Aristoteles 2008, 1177 a10)

Der beste Teil des Menschen ist also der *nous* – er entspricht etwa dem, was wir intuitive Vernunft, Geist, Intellekt nennen. Der *nous* entspricht dem Göttlichen, an dem wir Anteil haben. Das Göttliche wird gedacht als „Lebewesen, das kontinuierlich in Tätigkeit ist, ohne selbst bewegt zu werden.“ (Wolf 2002, 245)⁴⁸ Diese Tätigkeit besteht im *theōrein*. Die Tätigkeit des besten Teils in uns wird dementsprechend als *theōria*, als betrachtende Tätigkeit bestimmt. Aristoteles schreibt die vollkommene Ausübung dieser Tätigkeit und damit die größte *eudaimonia*, das größte Glück, nur den Göttern zu. Die metaphysischen

⁴⁸ vgl. dazu auch Kapitel 5.1.3)

Voraussetzungen werden wir in einem eigenen Kapitel weiter unten noch im Detail analysieren.⁴⁹ Hier soll vorerst der Hinweis auf diejenigen Eigenschaften der *theōria* genügen, die Aristoteles als Argumente dafür anführt, dass sie die höchste Tätigkeit ist:

Die bereits oben angesprochenen Kriterien der Zielhaftigkeit und der Autarkie, die das Glück als höchstes Gut erfüllen muss, gelten nun auch konkret für die *theōria*. Die abschließende Zielhaftigkeit ist insbesondere im Vergleich mit der *eupraxia* am besten gegeben:

Weiter dürfte gelten, dass allein diese Tätigkeit um ihrer selbst willen geliebt wird. Denn nichts entsteht aus ihr außer dem Betrachten, während wir aus den Tätigkeiten des Handelns außer der Handlung mehr oder weniger Gewinn haben. (Aristoteles 2008, 1177b)

Ebenso ist die Autarkie am meisten bei der betrachtenden Tätigkeit gegeben, wobei hier Aristoteles von Autarkie in dem Sinne spricht, dass bei der *theōria* - im Gegensatz zur *eupraxia* – die Ausübung von Dingen und anderen Menschen unabhängig ist:

Weiters: Was wir „Autarkie“ genannt haben, wird sich wohl am meisten bei der betrachtenden Tätigkeit (*theōrētikē*) finden. [...] Der Gerechte [braucht] noch Menschen, denen er gegenüber [...] gerecht handeln kann, und dasselbe gilt auch für den Mäßigen, den Tapferen und alle Übrigen. Der Weise hingegen kann auch dann betrachten (*theōrein*), wenn er für sich ist, und je weiser er ist, umso mehr. (Aristoteles 2008, 1177 a25)

Ein weiteres Argument des Aristoteles ist, dass die *theōria* als Tätigkeit im Vergleich zu anderen Handlungen am meisten kontinuierlich ausführbar ist.⁵⁰ Die *eudaimonia* ist für Aristoteles nur dann gegeben, wenn sie nicht nur kurzfristig gegeben ist, sondern von Dauer ist, ein ganzes Leben anhält. Die Kontinuität wird vor diesen Hintergrund ebenfalls zum wichtigen Kriterium.

Wir haben bereits angesprochen, dass Aristoteles die Lust als Lebensziel anlehnt und verurteilt, jedoch ein differenzierteres Bild der Lust zeichnet, wenn es um höhere Formen geht, um Lust an werthafter Handlungen. Diese Lust ist für Aristoteles durchaus mit dem Glück verbunden.⁵¹ Wir werden uns damit noch eingehender befassen. Hier ist festzuhalten, dass die *theōria* für Aristoteles die lustvollste Tätigkeit ist, die „Freuden von wunderbarer Reinheit und Dauerhaftigkeit“ (Aristoteles 2008, 1177 a25) gewährt.

⁴⁹ Vgl. Kapitel 5.1.3) Teleologie, unbewegter Bewegter

⁵⁰ Vgl. Aristoteles 2008 1177a20

⁵¹ Vgl. ebd.

Dies sind die wichtigsten Argumente, die Aristoteles vorbringt, warum das Leben der *theōria* die beste und lustvollste Tätigkeit ist und somit der *eudaimonia* entspricht.

3.1.7.2) die zweithöchste Form der *eudaimonia*, das gute Handeln

Als „in zweiter Linie glücklich“, (Aristoteles 2008, 1178 a5) als „zweitbeste Form der *eudaimonia*“ (Wolf 2002, 243) erweist sich das Leben in der Ausübung der ethischen *aretē*, der charakterlichen Gutheit. Die ethische *aretē* „entspricht ungefähr dem, was wir eine Tugend, eine gute Charaktereigenschaft nennen würden.“ (Wolf 2002, 66) Ihre Ausübung entspricht der *eupraxia*, dem guten, tugendhaften Handeln. Der Untersuchung der menschlichen Tugenden ist der weitaus größte Teil der Nikomachischen Ethik gewidmet. Diese Tatsache verdient genauere Betrachtung, haben wir doch oben festgestellt, dass Aristoteles die *theōria* und nicht die *eupraxia* als die höchste Form der *eudaimonia* dargelegt hat.

3.1.7.2.1) Verhältnis von *theōria* und *eupraxia*

Antwort finden wir darin, dass Aristoteles den Menschen als zusammengesetztes Wesen betrachtet, er besteht aus Stoff und Form. Wir haben nur Anteil am *nous*, am Göttlichen, und können dessen Tätigkeit die *theōria* zwar ausüben, aber nicht kontinuierlich, sondern „nur zeitweise und mit Unterbrechungen.“ (Wolf 2002, 245) Die Götter handeln nicht ethisch, sie verharren im *theōrein*. Die Möglichkeit für ethisches Handeln ergibt sich gewissermaßen aus unserer Unvollkommenheit - sie ist etwas spezifisch Menschliches. Die größte *eudaimonia* kann daher nur den Göttern zugesprochen werden. Aristoteles legt nahe, sich „mit dem Besten, dem Göttlichen in uns [zu] identifizieren“, (Wolf 2002, 246) argumentiert aber gleichzeitig, dass dieses Leben „höher [ist] als es dem Menschen entspricht.“ (Aristoteles 2008, 1177 b25)

Man könnte also sagen, dass die eigentlich menschliche Gutheit in der *eupraxia* liegt, wir jedoch auch am höchsten Glück Anteil haben können, indem wir die Tätigkeit der *theōria* ausführen, wenngleich dies dem Mensch nicht vollkommen möglich ist. Wolf argumentiert, dass ständig auch lebensweltliche Voraussetzungen geschaffen werden müssen, um die betrachtende Tätigkeit ausführen zu können: wir sind gezwungen uns um Nahrung, Kleidung, Gesellschaft etc. zu kümmern. Insofern ist hier eine „zweitbeste“ Gutheit vonnöten, als Ziel

unserer Handlungen in dem Bereich, in dem wir nicht in der *theōria* verharren können.⁵² Insofern Aristoteles den Menschen als Lebewesen denkt, das sein höchstes Ziel in der Gemeinschaft, im Staat hat und sich erst dort gänzlich erfüllt, ist die *eupraxia* mit einer politischen Lebensweise gleichzusetzen.⁵³

3.1.7.2.2) Inhaltliche Bestimmung der ethischen aretē

Inhaltlich ist das gute Handeln durch einen Katalog von Tugenden bestimmt. Aristoteles bestimmt Tugend in Abgrenzung zu *pathos* (Affekt, irrationale Regung) und *dynamis* (Fähigkeit, Anlage), über die wir keine Werturteile fällen, als *hexis* (Habitus, feste Grundhaltung, Eigenschaft), die wir im Gegensatz zu den vorher genannten durchaus loben oder tadeln.

Aristoteles argumentiert, dass wir durch Gewöhnung verschiedene Grundhaltungen ausbilden. Diese Grundhaltungen sind es, die unsere Affekte und Handlungen in konkreten Situationen bestimmen. Tugendhaft sind diese Grundhaltungen dann, wenn Affekte und Handlungen dem auslösenden Sachverhalt angemessen sind und wenn sie auf das *ergon* des Menschen abzielen, also das Tätigsein gemäß der Vernunft ermöglichen. Aristoteles bringt hier seine Lehre von der Mitte ein: Jede *aretē* wird verstanden als „eine Mitte in einem Kontinuum, an dessen Enden jeweils eine Schlechtigkeit steht.“ (Wolf 2002, 74) Es handelt sich darum, das richtige Maß zwischen zuviel und zuwenig zu treffen, wobei hier nicht ein rechnerischer Mittelwert gemeint ist, sondern ein der Situation angemessenes Maß - keine mittelmäßige, sondern die beste Handlungsoption.⁵⁴

Aristoteles zieht zur Verdeutlichung als Beispiel heran, dass etwa zuviel oder zuwenig an Essen der Gesundheit schädlich ist, ebenso zuviel oder zuwenig an körperlicher Ertüchtigung.⁵⁵ Nur das richtige Maß, das je nach Umstand und für jeden Menschen verschieden sein kann, ist der Gesundheit förderlich. Ein anderes Beispiel nach Wolf:

⁵² Vgl. Wolf 2002, 254

⁵³ Vgl. dazu Kapitel 5.1.1)

⁵⁴ Vgl. Aristoteles 2008, 1107 a5

⁵⁵ Vgl. Aristoteles 2008, 1104 a10

Ähnliches gilt für den Affekt der Furcht: Wer die Gewohnheit entwickelt, alles für gefährlich zu halten und ständig wegzulaufen, der wird feige, wer nichts fürchtet und vor nichts flieht wird tollkühn. Die *aretē* liegt wiederum zwischen diesen beiden *hexeis*; sie besteht in der Tapferkeit, welche die richtige oder mittlere *hexis* zwischen Tollkühnheit und Feigheit darstellt. (Wolf 2002, 73)

Das gute Handeln wird also bestimmt durch Tugenden, die eine Mitte zwischen zuwenig und Übermaß für die jeweils konkrete Situation und das jeweils konkrete Individuum darstellen. Dieses rechte Maß gilt gleichermaßen für die Handlungen selbst, wie für die Affekte und Überlegungen, die mit ihr einhergehen.

Die Tugenden sind nach Aristoteles nicht angeboren, sondern werden einerseits durch Erziehung und Belehrung vermittelt und entstehen andererseits aus Gewöhnung, durch das Handeln selbst. Daraus folgt, wir müssen gut handeln, um gut zu werden.⁵⁶ Das dauerhafte, möglichst ungehinderte Ausführen der Tugenden ist nach Aristoteles beim guten Menschen mit Lust verbunden – keiner sinnlichen Lust, sondern einer Lust am Tätigsein - und stellt die zweite, die menschlichere Form eines glücklichen Lebens dar.

Aristoteles konkretisiert in einem großen Teil der Nikomachischen Ethik Einzeltugenden wie Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Großzügigkeit, Aufrichtigkeit, Liebenswürdige etc. Die Auswahl dieser Tugenden dürfte so zustande gekommen sein, dass sie von Aristoteles empirisch zusammengetragen und dann analysiert wurden.⁵⁷ Für unser Verständnis der aristotelischen Lehre ist es nicht notwendig, die Einzeltugenden im Detail darzustellen.

Wir sollten jedoch die Frage vertiefen, worauf das gute Handeln letztlich abzielt. Geht es nur darum individuelles Wohlbefinden zu erreichen, das für sich selbst Förderliche zu tun? Insbesondere wird diese Fragestellung dort relevant, wo tugendhafte Handlungen zur Frage stehen, die für das eigene Wohlbefinden nicht zuträglich, schädlich oder gar lebensbedrohlich sind, wie beispielsweise das tapfere Kämpfen gegen Todesgefahren, um beispielsweise Andere zu retten: Aristoteles stößt auf dieses Problem bei seiner Analyse der Tapferkeit.⁵⁸ Er bringt an dieser Stelle den Begriff des *kalon* ins Spiel, als einen weiteren Aspekt des höchsten Handlungsziels, der uns dieser Frage näher bringt.⁵⁹

⁵⁶ Vgl. Dazu Aristoteles 2008 1103 a15 und 1104 b10

⁵⁷ Vgl. Wolf 2002, 78

⁵⁸ Vgl. Aristoteles 2008 Buch III, Kapitel 9-12

⁵⁹ Vgl. Aristoteles 2008, 1115 b10 ff.

3.1.7.2.3) *kalon*

Kalon ist ein schwer zu übersetzendes „allgemeines Wertwort“, (Wolf 2002, 83) das sich inhaltlich mit *agathon* also „gut“ überschneidet, jedoch noch andere Bedeutungen konnotiert, insbesondere da eine intersubjektive Komponente mitschwingt, die darauf abzielt, dass man geehrt und wertgeschätzt wird, wenn man dem *kalon* entsprechend handelt. Die genaue Bedeutung ist unter verschiedenen Aristoteles-Interpreten umstritten und oszilliert zwischen dem „Edlen“ und dem „sittlich Guten, [...] dem was die gesellschaftlichen Sitten fordern.“ (Wolf 2002, 84) Wolf schlägt jedoch eine ontologisch-ästhetische Interpretation vor, die sich konsistenter in das Gesamtwerk Aristoteles einfügt: Es handelt sich beim *kalon* um den attraktiven, glanzvollen, schönen Aspekt des höchsten Guts, der sich schon bei Platon findet.⁶⁰ Aristoteles selbst nennt die *eudaimonia* das Beste, Schönste, Lustvollste. Dieser Aspekt führt uns neuerlich eng an die noch zu behandelnde aristotelische Metaphysik heran, an das höchste göttliche Seiende, dessen vollkommene *eudaimonia* im Gegensatz zu der des Menschen „ununterbrochen ohne Hindernisse lustvoll und absolut wünschenswert“ (Wolf 2002, 84) ist. Der Mensch handelt, wenn er um des *kalon* willen handelt, nun so, dass er sich möglichst weit an die „beständige Vernunfttätigkeit nach Art des höchsten Seienden annähert.“ (ebd.) Die *eupraxia* entspricht einem teleologischen, kontinuierlichen Ausgerichtetsein des Handelns am Werthafte(n), Schöne(n), am *kalon*.

Es kann nun unter gewissen Umständen möglich sein, dass tugendhafte Handlungen nicht direkt auf erster Stufe dem eigenen Wohlsein förderlich sind, sondern sich dadurch auszeichnen, dass als übergeordnetes Ziel das *kalon* angestrebt wird. Dies ist besonders problematisch, weil *eudaimonia* wie bereits angesprochen von Aristoteles unter dem Aspekt der Kontinuität betrachtet wird und als Angleichung ans Göttliche eine möglichst dauerhafte lustvolle Betätigung darstellt. Es ist aber in Hinblick auf das *kalon* möglich, dass es notwendig ist, um in manchen schwierigen Situationen eine kontinuierliche Ausrichtung auf das Höchste dauerhaft aufrecht zu erhalten, Handlungen auszuführen, die nicht direkt lustvoll sind oder sogar sein Leben zu lassen: „Es gibt also nicht bei allen Tugenden ein lustvolles Betätigen, außer insofern, als es das Ziel berührt.“ (Aristoteles 2008, 1117 b15)

⁶⁰ Vgl. Wolf 2002, 85

3.1.8) einige Aspekte der eudaimonia

Wir haben nun die beiden Formen der *eudaimonia* dargelegt und werden, bevor die Darstellung des aristotelischen Glücksbegriffs mit einer kurzen Zusammenfassung beendet sein soll, einige wichtige Aspekte detaillieren, die in der bisherigen Aufschlüsselung zwar angesprochen wurden, aber unserem Ermessen nach zu kurz gekommen sind. Man möge dem Autor verzeihen, dass diesen in der gebotenen Kürze dieser Untersuchung bisher zuwenig Gewicht eingeräumt wurde.

3.1.8.1) das Glück ist eine Tätigkeit, diese ist mit Lust verbunden

Wir haben oben gesehen, dass Aristoteles die Tugend als *hexis* definiert, als feste Grundhaltung.⁶¹ Aristoteles fügt jedoch noch den Aspekt der Tätigkeit, der *energeia* hinzu. Es reicht nicht, die Tugend einfach zu besitzen, sondern das Glück besteht in der Ausübung der Tugend. Sein Argument ist, dass eine Disposition alleine nicht ausreicht, denn sie ist auch beim Schlafenden oder bei jemand völlig Untätigem vorhanden. In diesem Fall sprechen wir jedoch nicht von werthaftem Handeln und von Glückselig-Sein.⁶²

Die Ausübung der Tugend, also die *eupraxia* ist für Aristoteles mit Lust verbunden. Aristoteles grenzt sich hierbei klar von dem bisher vorherrschenden Lustbegriff ab, bei dem Lust als Auffüllung eines Mangels definiert ist.⁶³ Vielmehr entwickelt Aristoteles einen neuen Lustbegriff: eine Tätigkeitslust, die mit der Verwirklichung der menschlichen Natur einhergeht. Das glückliche Leben ist mit einer höheren Form der Lust verbunden, die aus den am Werthaften orientierten Handlungen entsteht und diese Tätigkeiten vollkommen macht. Die oben angesprochene Abwertung von sinnlicher Lust bleibt aufrecht: „Die übrigen Arten der Lust werden Lust in einem sekundären und noch weiter nachgeordneten Sinn sein.“ (Aristoteles 2008, 1076 a25)

⁶¹ Vgl. Kapitel 3.1.7.2.2) Inhaltliche Bestimmung der ethischen aretē

⁶² Vgl. Aristoteles 2008, 1098 b30

⁶³ Vgl. Wolf 2002, 200

3.1.8.2) Verhältnis zu Zufall und Äußerlichkeiten; Kontinuität

Weitere Aspekte der *eudaimonia* bei Aristoteles sind die Abhängigkeit vom Zufall, von äußeren Umständen und die Frage der Kontinuität. Wolf sieht in der Überwindung der „Erfahrung der Wechselhaftigkeit des Schicksals“ ein Grundmotiv, das „die gesamte griechische Philosophie und Literatur leitet“ (2006, 253) und das auch für die aristotelische Glückskonzeption prägend ist. Dies ist der Grund für die Intention einen Begriff von Glück zu entwickeln, der „hauptsächlich von unserem eigenen Beitrag zum Gelingen des Lebens abhängt.“ (ebd.) Ein Gesichtspunkt dieser Stoßrichtung ist die Fragestellung, inwieweit sich Glück möglichst kontinuierlich realisieren lässt. Das Herausstellen des Autarkie-Kriteriums und die Auszeichnung der *theōria* als das der ununterbrochenen, göttlichen Tätigkeit Nächststehende werden vor diesem Hintergrund noch einmal verständlich.

Aristoteles misst dem äußeren Zufall durchaus eine prägende Rolle bei: „Wer aber behauptet ein Mensch, der [...] in großes Unglück geraten sei, sei glücklich, wenn er nur gut ist, redet [...] Unsinn.“ (Aristoteles 2008, 1153 b15) Die *eudaimonia* wird von glücklichen Zufällen gesteigert und von unglücklichen vermindert und ebenso ist es möglich, dass jemand einen großen Teil seines Lebens glücklich verbringt und ihn dann jedoch großes Unglück ereilt. In diesem Fall kann man nach Aristoteles auch nicht von *eudaimonia* sprechen.⁶⁴ Es wird also für die vollkommene *eudaimonia* Kontinuität vorausgesetzt.

Andererseits hält Aristoteles fest, dass „der wahrhaft Gute und Verständige die Wechselfälle des Lebens alle in guter Haltung erträgt und immer das Angemessenste aus der Situation macht“ und dass insofern „der Glückliche niemals unglücklich werden können [wird].“ (Aristoteles 2008, 1101 a)

Es bleibt zwischen diesen beiden Polen eine gewisse Inkongruenz aufrecht, die Aristoteles mit einer Position dazwischen auflöst: dem Guten, dem auch das Schicksal wohl gesonnen ist, schreibt Aristoteles die (soweit dem Menschen möglich) vollkommene *eudaimonia* zu, denn nur dieser kann die Tugend ungehindert ausüben.⁶⁵ Unter vom Schicksal abhängigen, widrigen Umständen geht dem gut Handelnden die *eudaimonia* nicht gänzlich verloren, sie kommt jedoch auch nicht gänzlich zur Entfaltung. Dies betrifft etwa Bedingungen wie die gesellschaftliche Situation in die man hineingeboren wird oder die Situation in Bezug auf

⁶⁴ Vgl. Aristoteles 2008, 1100 a5

⁶⁵ Vgl. Wolf 2002, S. 52

materielle Güter, die Hindernisse oder Erleichterungen für die ungehinderte *eupraxia* darstellen können.

3.1.9) Zusammenfassung des Glücksbegriffs des Aristoteles

Wir haben nun die für unsere Untersuchung wichtigen Aspekte des aristotelischen Glücksbegriffs in der Nikomachischen Ethik hinlänglich ausgearbeitet und können mit der Ergebnissicherung unserer Analyse beginnen.

Wir haben uns der Stellung von Glück als höchstes Lebensziel genähert, indem wir nachgezeichnet haben, wie Aristoteles in seiner Betrachtung menschlichen Handelns zu dem Schluss kommt, dass alle Handlungen auf ein Gut abzielen. Er denkt die Güter, als Handlungsziele dabei hierarchisch in dem Sinne, als dass wir manche Güter um anderer willen intendieren und manche um ihrer selbst willen. Manche Güter sind daher zielhafter als andere. Diese Hierarchie machte es notwendig um einem unendlichen Regress zu entgehen, ein höchstes Gut anzunehmen, ein Gut, das am meisten zielhaft ist. Aristoteles hat in einem weiteren Schritt aus der allgemein vorherrschenden Meinung die These entnommen, dass das höchste Gut das Glück sei. In der Folge hat er die These überprüft indem er die Zielhaftigkeit (und die damit verbundene Autonomie) des Glücks untersucht und konnte zu dem Schluss gelangen, dass das Glück die Kriterien für das gesuchte höchste Gut erfüllt.

Als nächsten Schritt haben wir mit Aristoteles den Glücksbegriff konkretisiert. Dies erfolgte einerseits in der empirischen Analyse des allgemeinen Glücksverständnisses und den dementsprechenden Lebensformen des Strebens nach Lust, des Strebens nach Reichtum, des betrachtenden Lebens und des politischen Lebens. Aristoteles hat dabei das Streben nach Reichtum und Lust als in Frage kommende Lebensformen ausgeschieden. Das Streben nach Reichtum ist nur Mittel zum Zweck und somit nicht am höchsten Gut ausgerichtet, während das Streben nach Lust nicht dem Menschen gerecht wird, insofern uns darin nichts vom Tier unterscheidet. Damit wurde aufgewiesen, dass das Glück im theoretischen Leben des Philosophierens oder im gut Handeln im Sinne der Gemeinschaft, also im politischen Leben zu suchen ist.

Einen zweiten Weg, uns dem konkreten Glücksbegriff zu nähern und diese Lebensformen näher zu bestimmen, haben wir darin gefunden, dass wir mit Aristoteles die Frage gestellt haben, was Gutheit für den Menschen sei. Aristoteles hat dies mit dem *ergon*-Argument beantwortet, indem er sich fragte, wie der Mensch seine ihm eigentümliche Funktion am

besten erfüllen kann. Nachdem der Mensch sich von anderen Lebewesen durch die Vernunftbegabung unterscheidet, konnten wir mit Aristoteles die spezifisch menschliche Gutheit darin finden, die Vernunft auf gutem Wege zu gebrauchen.

Wir haben dann die aristotelische Seelenlehre in Hinblick auf die Seelenteile untersucht und festgestellt, dass es neben dem Denken, dem Intellekt noch das Strebevermögen gibt, das Anteil an der Vernunft hat. Daraufhin haben wir aufgewiesen, dass Aristoteles die Vernunft als den besten, dem Göttlichen am ähnlichsten Teil des Menschen denkt und somit seine Tätigkeit als die höchste Gutheit. Dementsprechend konnten wir das theoretische Leben als die der höchsten Gutheit am meisten entsprechende Lebensform bestimmen. Insofern der Mensch jedoch ein zusammengesetztes Lebewesen ist und nicht wie die Götter vollkommen in der Betrachtung verharren kann, ist eine zweite Form der Gutheit dem Menschen eigen, die dem Strebevermögen entspricht. Diese haben wir als das gute Handeln, als die politische Lebensform bestimmt.

Wir haben damit gezeigt, dass Aristoteles das Glück als höchstes Lebensziel in der möglichst kontinuierlichen Ausübung der höchsten Gutheit des Menschen verortet sieht. Diese würde dem kontinuierlichen betrachtenden Leben entsprechen, das vollkommen jedoch nur den Göttern zukommen kann. Insofern ist der Mensch zumindest zeitweilig auf die zweite Form der Gutheit, auf das politische Leben zurückgeworfen. Menschliches Handeln im Sinne der Gutheit haben wir in Übereinstimmung mit der aristotelischen Metaphysik als am *kalon*, am Göttlichen, Werthafte teleologisch ausgerichtet bestimmt.

Wir haben abschließend zwei Aspekte herausgestellt: einerseits ist die Tätigkeit im Sinne der Gutheit mit Lust verbunden, nicht im Sinne einer Auffüllung eines Mangels, sondern mit einer Lust an der am Werthafte orientierten Tätigkeit. Andererseits ist der aristotelische Glücksbegriff auf kontinuierliche Tätigkeit im Sinne der Gutheit ausgerichtet. Diese kann sich nur soweit dem Menschen überhaupt möglich vollkommen entfalten, wenn auch die äußeren Bedingungen stimmen. Sind die Umstände widrig, dann kann man dem gut Handelnden nur eine defizitäre Entfaltung seines Lebensglücks zuschreiben.

3.2) Der Sinnbegriff in der Nikomachischen Ethik

Wir haben in unserer Analyse der Begriffsgeschichte von „Sinn“ in Bezug auf das Lebensziel aufzeigen können, dass der Begriff im philosophiehistorischen Kontext erst im 18. Jhdt. zur Zeit Kants an Bedeutung gewinnt und die Rede vom Wert des Lebens und von der

Bestimmung des Menschen ablöst.⁶⁶ Wir können vor diesem Hintergrund bei Aristoteles keine direkte begriffliche Entsprechung finden, sondern uns nur an diesem historischen Bedeutungsfeld von Sinn orientieren.

Als Bestimmung des Menschen haben wir bei Aristoteles herausgestellt, dass sie im Erreichen eines glückseligen Lebens im Diesseits liegt.⁶⁷ In unserer Analyse des Glücksbegriffes haben wir festgestellt, dass Aristoteles Glück als höchstes Lebensziel setzt und es als die Tätigkeit der Seele im Sinne der Gutheit bestimmt. Diese Tätigkeit ist diejenige des besten Teils in uns, des Teils, der sich am ehesten dem Göttlichen annähert. Dieser ist jedoch die Vernunft. Im guten Gebrauch der Vernunft liegt also die Bestimmung des Menschen. Wir haben weiters gesehen, dass dies einerseits in der *theōria*, der betrachtenden Seinsweise ihre höchste Ausdrucksform findet. Aristoteles schreibt dem Menschen als zusammengesetztem Lebewesen zu, dass er nicht immer in der Lage ist, in der *theōria* zu leben. Die *eupraxia* als Ausdrucksform des Strebevermögens, des zweiten menschlichen Seelenteils, der an Vernunft Anteil hat, ist eine sekundäre Form der Tätigkeit der Seele im Sinne der Gutheit und damit Möglichkeit des Glücks, der Erfüllung seiner Bestimmung. Dem menschlichen Handeln wohnt dabei insofern ein teleologischer Aspekt inne, als dass wir uns, insofern wir gut handeln, am Werthafte orientieren, am *kalon*.⁶⁸

Die Art und Weise des Aristoteles, die Bestimmung des Menschen zu denken, berührt den Begriffsumfang des philosophiehistorisch jüngeren Begriffes „Sinn“ in mehrfacher Hinsicht. Wir konnten aufzeigen, dass „Sinn“ sich ursprünglich als richtungsweisender Begriff entwickelt hat, später die Bedeutung von „nachdenken“ angenommen hat und sich in praxeologisch-axiologischer Bedeutung mit den Begriffen Ziel, Zweck, Wert überdeckt. Alle diese Aspekte scheinen uns nun in der aristotelischen Konzeption von der Bestimmung des Menschen berührt.

Richtungsweisend und in der Bedeutung von Ziel könnte man den Begriff Sinn an die aristotelische Philosophie der Bestimmung des Menschen anknüpfen, insofern ihr der teleologische Aspekt des Ausgerichtet-Seins auf das Göttliche, den *nous* zukommt. Dem

⁶⁶ Vgl. Kapitel 2.1.3) philosophische Begriffsgeschichte und Kapitel 2.1.3.2) philosophiehistorischer Abriss: Sinn des Lebens

⁶⁷ Vgl. Kapitel 2.1.3.1) Bestimmung des Menschen

⁶⁸ Vgl. Kapitel 3.1.7.2.3) *kalon*

höchsten Seienden entspricht auch das *kalon* das Werthafte, damit ist auch die Bedeutung von Sinn in Sinne von Wert tangiert. Insofern der Mensch sein Lebensziel, seine Bestimmung im Gebrauch der Vernunft erlangt, ist auch der Begriffshorizont des Nachdenkens, der geistigen Dimension des Menschen berührt.

Unter diesem Blickwinkel werden wir den Versuch wagen, die aristotelische Philosophie mit einer Philosophie des 20. Jhdts, die um den Begriff „Sinn“ kreist, ins Gespräch zu bringen. Wir werden sehen, dass viele Aspekte der eudaimonistischen Konzeption des Aristoteles uns in Frankls sinnzentrierter Anthropologie, der Existenzanalyse, wieder begegnen werden. Dieser Theorie wollen wir uns nun vorerst widmen.

4.) Sinn und Glück bei Viktor Frankl

Wir haben nun den Glücksbegriff bei Aristoteles aus der Nikomachischen Ethik extrahiert und dem Begriff Sinn gegenübergestellt und können uns dem Werk Viktor Frankls zuwenden. Wir werden auch hier versuchen, unter demselben Fokus auf das höchste Lebensziel eine - in der gebotenen Kürze - möglichst umfassende Darstellung von Sinn und Glück bei Frankl zu entfalten, bevor wir uns dann über den notwendigen Umweg einer Analyse der anthropologischen und metaphysischen Grundlagen beider Autoren unserem Ziel widmen können, die Berührungspunkte, Überschneidungen und Unterschiede beider Theorien herauszuarbeiten und sie im Hinblick auf den ethischen Diskurs ins Gespräch zu bringen.

4.1) Der Sinnbegriff in Frankls Werk

Wir werden uns Frankls Sinnbegriff nähern, indem wir drei zentrale Thesen herausstellen, die er in mehreren Anläufen und an verschiedenen Stellen in seinem Werk immer wieder zu entfalten und zu untermauern versucht:

- Es gibt eine dem menschlichen Dasein wesentliche, irreduzible Dimension: die Dimension des Geistigen.
- Der Mensch ist in dieser geistigen Dimension frei und auf Sinnerfüllung hin ausgerichtet. Er ist von einem Willen zum Sinn durchdrungen.
- Der Sinn ist objektiv, er wird nicht vom Subjekt gesetzt, sondern der Welt entnommen.

Frankl widmet sich der theoretischen Fundierung dieser Thesen immer wieder unter verschiedenen Blickwinkeln. Wir wollen versuchen, einen möglichst systematischen Zugang zu seiner Theorie zu finden und eine umfassende Basis für unsere Gegenüberstellung mit der Theorie von Aristoteles zu schaffen.

4.1.1) Die geistige Dimension des Menschen - Abgrenzung von Reduktionismen

Der Mensch erschöpft sich nach Frankl nicht in seiner leiblichen und seelischen Dimension:

Die Einheit von Leiblichem und Seelischem macht [...] bei weitem noch nicht den ganzen Menschen aus. Zur Ganzheit des Menschen gehört vielmehr noch ein Drittes, gehört das Geistige wesentlich mit hinzu. (Frankl 1996, 69)

Ein guter Ansatzpunkt sich dieser These zu nähern, bietet sich uns, indem wir betrachten, was Frankl mit seiner Theorie überwinden möchte - von welchen Punkten er sich abstößt: Frankl kritisiert vorrangig eine Tendenz, die er im Wissenschaftsdiskurs seiner Zeit in verschiedenen Disziplinen und insbesondere im angloamerikanischen Raum als vorherrschend erachtet: den Reduktionismus.

Das Wesen des Reduktionismus ist es nach Frankl, geistige Phänomene auf ihre physikalischen, biologischen oder seelischen Grundlagen zu reduzieren oder sie ausschließlich aus der Funktion des Menschen in sozialen Systemen zu erklären. Frankl identifiziert die entsprechenden Reduktionismen: Materialismus, Biologismus, Psychologismus, Soziologismus und versucht sie nacheinander in ihre Grenzen zu weisen. Problematisch ist dabei jeweils nicht, dass eine reduktive Perspektive eingenommen wird - dies ist sogar für die jeweiligen Einzelwissenschaften notwendig und fruchtbar - problematisch ist für Frankl erst eine Generalisierung dieser Sichtweise. Diese entlarvt sich immer dort, wo in der Art die Rede von spezifisch menschlichen Phänomenen ist, als dass sie „nichts als“ (Frankl 1987, 41) beispielsweise hirnelektrische Prozesse seien.

Die Argumentation, warum der Reduktionismus nicht greift, wird vor dem Hintergrund einer mehrdimensionalen Ontologie des Menschen entwickelt. Die Betrachtung des Menschen beispielsweise auf Ebene der Biologie oder Psychologie hat jeweils nur eine Seinsart, eine Dimension des Menschen im Blickfeld, die jedoch nicht ausschließt, dass auf einer anderen, höheren dimensional Stufe sich eine andere Seinsart mit eigenen Gesetzlichkeiten annehmen lässt. Diese ließe sich durch die Gesetzlichkeiten einer niedrigeren Dimension nicht restlos erklären. Eine solche irreduzible Seinsart des Menschen ist für Frankl nun die

geistige Dimension. Daher seine Forderung: „Die Eigengesetzlichkeit alles Geistigen darf nie ignoriert werden.“ (Frankl 1987, 38)

Damit wird selbstverständlich der breite Diskurs der Leib-Seele Problematik berührt. Frankl geht es darum aufzuweisen, dass eine Reduktion der geistigen Dimension unzulässig ist und dass sie daher einen Eigenwert behält. Es ist ihm nicht daran gelegen eine Lösung für das Leib-Seele Problem anzubieten:

Es kann also nicht die Rede davon sein, dass wir das psychophysische Problem lösen. Es mag aber sehr wohl sein, dass die Dimensionalontologie ein Licht darauf wirft, warum das psychophysische Problem unlösbar ist. (Frankl 1987, 48)

Frankl gesteht durchaus ein, dass der Mensch durch psychische oder physische Vorgänge bedingt ist:

Bei all dem soll natürlich nicht bestritten werden, dass geistige Gebilde psychologisch und weiterhin auch biologisch und soziologisch irgendwie bedingt sind; sie sind in diesem Sinne ‚bedingt‘ – aber nicht in diesem Sinne ‚verursacht‘. (Frankl 1987, 38)

Die Bedingtheit des Geistigen ist nie restlos, daher kann kein Reduktionismus als Erklärungsmodell gerechtfertigten Anspruch auf generelle oder „vollständige“ Gültigkeit erheben. Frankls Position ist, dass die physiologischen, psychischen oder soziologischen Gegebenheiten den Menschen zwar determinieren, aber eben nicht vollständig determinieren. Man wird immer auf einen Rest von Autonomie stoßen, auf eine Möglichkeit der „*Stellungnahme* gegenüber diesen Bedingungen“, (Frankl 1987, 45) auf eine „Trotzmacht des Geistes.“ (ebd., 46) Insofern er die Möglichkeit zur geistigen Stellungnahme zu seinen Gegebenheiten hat, ist der Mensch auch frei:

Der Geist erweist sich eben als vom Leiblichen her *nicht restlos* bedingt; nicht seine restlose Bedingtheit, sondern eine restliche Freiheit des Geistes ist es, was sich da offenbart: die relative Unabhängigkeit des Geistes – oder wenn wir es mit den Worten von NICOLAI HARTMANN ausdrücken wollen: ‚Autonomie trotz Dependenz‘. Und ich muss sagen: Von dieser ‚relativen‘ Autonomie sehen wir immerhin so viel, ein solches quantum satis, dass es immer dafürsteht, sie existenzanalytisch aufzuspüren [...] allenthalben zeigt sich, dass unter identischen psychophysischen Bedingungen das von ihnen scheinbar Bewirkte, nämlich das Geistige unter Umständen differiert; also muss dieses Geistige ein Unbedingtes sein, kann die geistige Wirklichkeit kein restlos Bedingtes sein – vielmehr nur ein sich selbst Bewirkendes: die geistige Wirklichkeit ist selber Wirksamkeit. [...] Überall erweist sich demnach der Mensch – im Rahmen des freien Spielraums für geistige Stellungnahmen – als unbedingter, zumindest der Möglichkeit nach. Der Mensch ist ein faktisch bedingter aber fakultativ unbedingter. (Frankl 1996, 110)

Frankl illustriert diese These vielfach mit empirischen Beispielen aus seiner Tätigkeit als Arzt und Psychologe und aus seinen persönlichen Erfahrungen als Häftling in mehreren

Konzentrationslagern.⁶⁹ Diesen Beispielen ist gemeinsam, dass sie Situationen beschreiben, in denen Menschen, die gewissen Bedingungen ausgesetzt sind, die also ein bestimmtes biologisches oder psychisches oder geschichtliches Schicksal auf sich nehmen müssen, auf verschiedenste Art und Weise auf vergleichbare Gegebenheiten reagieren und sich in ihren Einstellungen und Handlungen spürbar unterscheiden. Während einige sich in ihrem Verhalten durch die Gegebenheiten bestimmen lassen, gibt es immer wieder Individuen, deren Verhalten darauf schließen lässt, dass sie zu ihrem Schicksal Stellung beziehen und damit Autonomie bezeugen. Sie zeigen, dass sie in Ihrem Verhalten nicht gänzlich determiniert sind. Diese Einsicht hat Frankl besonders stark bei seinen Erfahrungen im Konzentrationslager gewonnen, wo er Menschen (sowohl unter den Insassen als auch unter den Wärtern) erlebt hat, die unter widrigsten Bedingungen sich noch zu menschlichen Höchstleistungen aufschwingen konnten, während andere sich gänzlich der Menschlichkeit entfremdet hatten.

Philosophisch beruft sich Frankl insbesondere auf die Existenzphilosophie Jaspers, die Ontologie Nikolai Hartmanns und die Anthropologie Max Schelers. Wir werden Auszüge dieser Grundlagen bei der Analyse seiner metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen näher betrachten.

Wir können nun vorläufig zusammenfassen, dass Frankl den Eigenwert und die Irreduzibilität der geistigen Dimension stark macht und voraussetzt.

4.1.2) Der Wille zum Sinn

Von dieser Position aus nimmt Frankl die Psychologie – insbesondere die Theorien Freuds und Adlers und die daraus erwachsenen therapeutischen Richtungen der Psychoanalyse und der Individualpsychologie ins Blickfeld. Frankl wird zeigen, dass diese in anthropologischer Hinsicht einer Ergänzung bedürfen, da sie der geistigen Dimension des Menschen nicht gerecht werden: „Die bisherige Psychotherapie hat uns der geistigen Wirklichkeit des Menschen zu wenig ansichtig werden lassen.“ (Frankl 1987, 26) Wir werden uns erneut der Theorie Frankls nähern, indem wir diese Kritik - seine Abgrenzungspunkte zu bestehenden Lehrmeinungen betrachten. Sein Versuch der Ergänzung der ihm zeitgenössischen Psychologie wird uns an den Sinnbegriff und die zweite oben genannte Grundthese Frankls heranführen, dass dem Menschen wesentlich ein Wille zum Sinn eigen ist.

⁶⁹ Vgl. dazu beispielsweise: Frankl 1982 136ff., Frankl 1996, 60 f., Frankl 1987 125

4.1.2.1) Kritik der Psychoanalyse

Die Psychoanalyse versucht das Seelenleben des Menschen von seiner Triebdynamik her zu verstehen. Freud nennt als „letzte Ursache jeder Aktivität“ (Freud 2004, 44) die Triebe, die er als „körperliche Anforderungen an das Seelenleben“, (ebd.) als „Kräfte, die hinter Bedürfnisspannungen stehen“ (ebd.) definiert. Die mannigfaltigen Triebe, die sich beobachten lassen, führt Freud bekanntlich auf zwei Grundtriebe zurück, Eros und Thanatos, den „Liebestrieb“ und den „Destruktions- oder Todestrieb.“ (Freud 2004, 45) Diese Triebe dienen ursprünglich der Lebenserhaltung (in einem dialektischen Verständnis auch der Todestrieb, der beispielsweise beim Essen als Akt der Zerstörung mit dem Ziel der Einverleibung zum Tragen kommt oder bei der Sexualität als eine gesunde Beimischung von Aggression) und Freud führt alles Lebendige auf diese Triebe als Prinzip zurück: „Dieses Mit- und Gegeneinanderwirken der beiden Grundtriebe ergibt die ganze Buntheit der Lebenserscheinungen.“ (Freud 2004, 45)

Freud geht davon aus, dass im Rahmen dieser Triebdynamik der Mensch beständig danach strebt, durch Befriedigung der Triebe, durch Abfuhr von Bedürfnisspannungen eine Homöostase wieder herzustellen, den Urzustand eines energetischen Gleichgewichts, der durch ein Bedürfnis gestört ist.⁷⁰ Die Herabsetzung von Bedürfnisspannung, die Annäherung an die Homöostase ist mit Lust verbunden, das Ansteigen der Spannung mit Unlust. Letzlich ist jede Aktivität durch ein Streben nach Lust motiviert: „Das Ich strebt nach Lust, will der Unlust ausweichen.“ (Freud 2004, 43) Die Konfrontation mit der Außenwelt zwingt den Menschen jedoch unter Umständen dazu, einer direkten Befriedigung seiner Triebe auszuweichen, da diese in gewissen Situationen „zu gefährlichen Konflikten [...] und zum Untergang“ (Freud 2004, 94) führen kann. Das Lustprinzip wird daher durch ein Realitätsprinzip ergänzt, das eine der Außenwelt angemessene Befriedigung der Triebe ermöglicht, dabei werden Triebe möglicherweise unterdrückt oder verschoben. Durch Sublimierung ist es möglich, Triebenergien auf gesellschaftlich anerkanntere Weise zu befriedigen. Nach Freud ist vieles an kultureller Leistung auf eine solche Abwehrreaktion einer psychischen Instanz, die eine direkte Triebbefriedigung verhindert hat, zurückzuführen.⁷¹

⁷⁰ Vgl. Frankl, 1996, 21

⁷¹ Vgl. Freud 1930, 59

Freud zieht damit ein Modell heran, das die Psyche des Menschen als einen „Apparat“ vorstellt: „Wie nehmen an, dass das Seelenleben die Funktion eines Apparates ist...“ (Freud 2004, 42) Der Psychoanalyse liegt damit ein gewissermaßen mechanisches Modell des menschlichen Seelenlebens zugrunde. Freud selbst bezeichnet die Psychoanalytiker als „unverbesserliche Mechaniker und Materialisten.“ (Freud zitiert nach Frankl 1996, 35) Menschliche Aktivität wird im Rahmen dieser anthropologischen Perspektive von ihrer Kausalität her gedacht.

An diesem Punkt setzt Frankls Kritik an. Es geht ihm nicht darum, die von Freud eingenommene Perspektive abzuwerten oder die aus ihr gewonnenen Ergebnisse zu falsifizieren, sondern ihre Grenzen aufzuweisen - ihre blinden Flecken ans Licht zu bringen. Diese verortet Frankl darin, dass die Psychoanalyse der geistigen Dimension des Menschen im Rahmen ihrer Perspektive insofern nicht gerecht wird, als dass ihr eine Entwertungstendenz geistiger Schöpfungen innewohnt. Sie neigt dazu „aus der seelischen Entstehung eines Aktes auf die Gültigkeit bzw. Ungültigkeit seines geistigen Inhaltes zu schließen.“ (Frankl 1987, 38) Die Folge ist, dass „spezifisch humane Phänomene auf subhumane Phänomene reduziert bzw. von ihnen deduziert werden.“ (Frankl 1987, 42) So wird beispielsweise Liebe zum reinen Epiphänomen, hinter dem nur zielgehemmte Triebe stehen oder Philosophie eine anständige Form verdrängter Sexualität.⁷² Der Mensch ist ausschließlich an sich selbst, an der „Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung der Homöostase“ (Frankl 1987, 49) interessiert. Die Tendenz die geistigen Errungenschaften des Menschen kausal auf seine Triebe zurückzuführen, wertet Frankl als Psychologismus, den es zu überwinden gilt.

Die Erkenntnisse Freuds haben für Frankl im Rahmen ihrer Dimension durchaus Gültigkeit, jedoch betrachten sie nur die Kausalität, die Bedingtheiten des Menschen. Diesem ist jedoch, wie wir gesehen haben, nach Frankl auch wesentlich die Möglichkeit eigen, seine Bedingtheiten zu transzendieren. Frankl schließt daraus, dass es ungerechtfertigt ist, den Eigenwert geistiger Gebilde aus ihrer psychologischen Entstehungsgeschichte zu erklären:⁷³

Eine geistige Schöpfung als solche ist psychologisch irreduzibel, schon deshalb, weil das Geistige und das Seelische inkommensurabel sind. Niemals nämlich lässt sich der Inhalt eines

⁷² Vgl. Frankl 1987, 42 ff.

⁷³ Vgl. auch Frankl 1987, 38

weltanschaulichen Gebildes aus den seelischen Wurzeln seines Schöpfers zur Gänze ableiten. (Frankl 1987, 36f.)

Dem Lustprinzip, dem Streben nach Homöostase stellt Frankl gegenüber, dass der Mensch unter Berücksichtigung der geistigen Dimension ein Wesen ist, das zumindest potentiell über sich selbst hinausreicht, sich selbst transzendiert und sich nach der Welt orientiert, indem es nach Sinn und Werten strebt:

Wir selbst halten dafür, dass es ein für menschliches Sein wesentliches Merkmal ist, im polaren Spannungsfeld zwischen Sein und Sollen zu stehen, im Angesicht von Sinn und Werten zu stehen, von ihnen aufgefordert zu werden. (Frankl 1987, 97)

Das Lustprinzip sei gerade nur beim neurotischen Menschen vorrangig, nur dieser ist zuständig interessiert - auf Lust und Unlust hin ausgerichtet, während der gesunde Mensch hingeordnet ist auf

Personen, Sachen und Gegenstände in der Welt. [...] Primär gibt der Mensch nicht auf Zustände acht, auf Lust und Unlust, sondern er gibt sich den Gegenständen hin, dem Sinn und den Werten. (Frankl, 1996, 23).

Wenn wir den Menschen in seiner Ganzheit betrachten wollen, dürfen wir ihn also nach Frankl nicht auf seine Bedingtheiten reduzieren, von denen er - kausal gedacht - Handlungen zu setzen gleichsam gezwungen ist. Um die geistige Dimension auch ins Blickfeld zu bekommen, müssen wir miteinbeziehen, dass er, wie wir gesehen haben, die Bedingtheiten transzendiert und dass ihm die Freiheit zur Stellungnahme zu Bedingungen gegeben ist. Dieser Dimension darf der Eigenwert nicht abgesprochen werden. Das Handeln des Menschen orientiert sich nicht an einem „Müssen“, sondern an einem „Sollen“. ⁷⁴ In dieser geistigen Dimension ist der Mensch nicht auf Befriedigung von Bedürfnissen hin ausgerichtet, sondern auf die Erfüllung von Sinn.

Diesbezüglich spricht die Logotherapie von einem Willen zum Sinn und sie hält ihn – gegenüber dem Lustprinzip, also einem Willen zu Lust [...] für etwas Ursprüngliches. (Frankl 1996, 23)

Wir sind an diesem Punkt bei der zweiten Grundthese Frankls angelangt: Gerade in der geistigen Dimension, die von der Psychoanalyse gewissermaßen abgeblendet ist, zeigt sich etwas dem Menschen Ursprüngliches, ein Ausgerichtet-Sein auf Sinn und Werte, ein Wille zum Sinn. Wir werden in weiterer Folge diese Spur aufnehmen, versuchen den Sinnbegriff zu

⁷⁴ Vgl. Frankl 1987, 27

konkretisieren und die Konsequenzen aus dieser anthropologischen Grundannahme herausarbeiten.

4.1.2.2) Anmerkung zur Kritik an der Psychoanalyse

Zuvor soll noch einmal betont sein, dass es Frankl nicht darum geht, die Errungenschaften Freuds und der Psychoanalyse zu schmälern: „Wir sind uns dessen bewusst, dass wir FREUD nicht mehr und nicht weniger verdanken als die Erschließung einer ganzen Dimension des psychischen Seins.“ (Frankl 1987, 24) Auch Freud selbst dürfte sich der perspektivischen Einschränkung seiner Theorie durchaus bewusst gewesen sein: „ich habe mich immer nur im Parterre und Souterrain des Gebäudes aufgehalten“ schreibt er an Ludwig Binswanger (Freud zitiert nach Frankl 1987, 49). Wir können bei Freud auch nachlesen, dass die Psychoanalyse entgegen dem Vorwurf Frankls sich nicht einer Entwertungstendenz geistiger Gebilde schuldig machen möchte:

Die Psychoanalyse [kann] auch die subjektive und individuelle Motivierung von philosophischen Lehren aufzeigen, welche vorgeblich unparteiischer logischer Arbeit entsprungen sind, und der Kritik selbst die schwachen Punkte des Systems anzeigen. Diese Kritik selbst zu besorgen, ist nicht Sache der Psychoanalyse, denn, wie begreiflich, schließt die psychologische Determinierung einer Lehre ihre wissenschaftliche Korrektheit keineswegs aus. (Freud 2004, 171)

Frankl aber weist als Ergänzung zur Perspektive der Psychoanalyse auf, dass sich der Mensch in seiner Ganzheit nicht in der psychologischen Determinierung erschöpft, dass das Triebleben nur eine Dimension des Menschseins darstellt. Ihm geht es in seiner Kritik darum zu zeigen, dass sich die Psychoanalyse in dieser Dimension bewegt, nicht mehr und nicht weniger. Frankl hat auf Basis dieser Erkenntnis mit der Logotherapie einen Therapieansatz ausgearbeitet, der den Menschen von seiner geistigen Dimension her ins Blickfeld nimmt.

4.1.2.3) Ausweitung der Kritik

Die Nachzeichnung der Kritik, die wir exemplarisch an der Psychoanalyse vorgenommen haben, lässt sich von ihrem Argumentationsgang her auch auf andere anthropologische und psychologische Theorien ausweiten. Die „dimensionale Standortgebundenheit“, (Frankl 1987, 49) die wir nun bei der Psychoanalyse zeigen konnten, „gilt in gleichem Maße“ bei „Forschungsrichtungen wie PAWLOWS Reflexologie, WATSONS Behaviorismus [...] und

ADLERS Individualpsychologie.“ (ebd.) Bemerkenswert ist dabei, dass Frankl die reduktionistischen Perspektiven nicht auf einer dimensionalen Ebene verortet, sondern in Bezug auf das, was sie jeweils theoretisch leisten und mitbedenken können von niedrigeren und höheren Dimensionen des Menschseins spricht. Höher und niedriger ist dabei nicht im Sinne eines Werturteils gemeint, sondern es geht um den Umfang der Dimension:

Im Sinne der Dimensionalontologie besagt eine höhere Dimension [...] dass wir es mit einer umfassenderen Dimension zu tun haben, die eine niedrigere Dimension in sich einschließt und einbegreift. (Frankl 1987, 50)

So stellt beispielsweise die Individualpsychologie in Bezug auf die Psychoanalyse in diesem Sinne eine „Höherentwicklung der Psychologie, einen Fortschritt in ihrer Geschichte“ (Frankl 1987, 26) dar. Wie kommt Frankl zu dieser Ansicht? Die Psychoanalyse denkt - wie wir gesehen haben - den Menschen mechanistisch von seiner kausalen Bedingtheit her und setzt sich als Ziel, die unbewussten Triebregungen ins Bewusstsein zu bringen und das Individuum in seiner Triebhaftigkeit an die Außenwelt, die Wirklichkeit anzupassen. Demgegenüber ist nach Frankl „das Ziel der Individualpsychologie weiter gesteckt.“ (Frankl 1987, 27) Sie ist darum bemüht, die Verantwortlichkeit des Menschen für die Gestaltung seiner Wirklichkeit aufzuzeigen:

Adlers von Motiven und freien Haltungen her erklärte Entstehung von Neurosen impliziert zweifellos eine viel personalistischere Sicht des Ursprungs neurotischer Symptome als die rein kausale, beinahe an die Physik angelehnte Erklärung der Neurosen und Psychosen bei Freud. Denn letzten Endes kann nur ein intelligentes, personales und freies Wesen Zwecke und Ziele verfolgen, sowie verschiedene Haltungen einnehmen. (Seifert 2005, 77)

Die Individualpsychologie denkt den Menschen nicht kausal, sondern von seiner Finalität her, von den Zwecken, die seinen Handlungen zugrunde liegen. Damit umfasst das anthropologische Konzept der Individualpsychologie eine Dimension des Menschseins, die die mechanistische Perspektive übersteigt und im oben genannten Sinne einbegreift. Wir finden bei Adler damit schon den Grundstein für die Bedeutung des Sinnbegriffes, wie sie Frankl explizieren wird, angelegt:

Im Gegensatz zu Freud sah Adler den Menschen nicht nur als ein Bündel von Trieben, als eine bloß kausal erfassbare Größe und auch nicht als ein bloßes Zusammenspiel von Ich, Es und Über-Ich, sondern als eine schöpferische Einheit, die den einzelnen Phasen und Kräften des Seelenlebens einen Zusammenhang, eine Ausrichtung auf ein selbst geschaffenes und übergeordnetes Ziel verleiht. Dieser teleologische Aspekt, der Adler vom deterministisch-kausal denkenden Freud abhob, arbeitet sich mehr und mehr an die von Freud verworfene und abgelehnte Sinnfrage, die für Frankl mehr und mehr zur zentralen Frage wurde heran. (Leser 2005, 4)

Nichtsdestotrotz bleibt für Frankl auch die Individualpsychologie noch im Reduktionismus verhaftet, indem sie der Affektdynamik des Geltungsstrebens eine vorherrschende Rolle in der Motivationstheorie zuschreibt.

Es ist anzunehmen, dass Freud und Adler sich durchaus der Bedeutung der geistigen Dimension und des Sinnstrebens des Menschen bewusst waren, „ihre Einsichten in die Wirklichkeits-, Sinn- und Wertbezogenheit menschlichen Lebens“ (Seifert 2005, 79) aber nur „im Gegensatz zu ihren allgemeinen Theorien vom Menschen“ (ebd.) formulieren konnten.

Vor diesem Hintergrund ist es für Viktor Frankl notwendig geworden, eine neue anthropologische Theorie in Angriff zu nehmen, die von Grund auf die geistige Dimension des Menschen und damit sein Streben nach Sinn miteinbezieht und dies zu den „tragenden Säulen seines psychologisch-philosophischen Menschenbildes“ (Seifert 2005, 80) zu machen:

Frankl erkannte, dass eine Theorie des Menschen, die diesen nur durch Lust oder durch einen Willen zur Macht bestimmt sieht, das Eigentlichste, das Menschlichste im Menschen verkennt. Eine solche Theorie reduziert die Dimensionen menschlicher Existenz auf Formen egozentrischer Befriedigung und nimmt dadurch den eigentlichen humanen Sinn – etwa der menschlichen Sexualität oder des menschlichen Leistungsstrebens – nicht mehr wahr. Versteht man den Menschen hingegen als geistige Person, dann ist klar, [...] dass wahrhaft menschliche Lust und Macht im Dienst höherer Wertverwirklichung stehen müssen [...] Dem Geist entspricht der Sinn. Der Mensch muss nach dem Sinn der Existenz streben; nur auf diese Weise kann er menschenwürdig leben. (Seifert 2005, 70)

Wir haben nun gesehen, wie Frankl in Abgrenzung zum Menschenbild einer reduktionistischen Psychologie eine Theorie ausbreitet, die die Irreduzibilität der geistigen Dimension des Menschen zum Kern hat und gegenüber etwa dem Lustprinzip der Psychoanalyse oder dem Geltungsstreben der Individualpsychologie als Prinzip der geistigen Dimension des Menschen den Willen zum Sinn setzt:

Im Gegensatz zur Psychoanalyse als einer Analyse auf Triebhaftigkeit hin stellt die Existenzanalyse eine Analyse auf Sinnhaftigkeit hin dar. Was für sie [...] [die Existenzanalyse, G.D.] außer Frage steht, das ist: die Sinnorientiertheit des Menschen. Menschliches Sein wird von der Existenzanalyse gesehen als wesentlich durchwaltet von einem Willen zum Sinn. (Frankl 1996, 183)

Auf den Annahmen der Irreduzibilität der geistigen Dimension und des Willens zum Sinn begründet Viktor Frankl seine psychotherapeutische Schule der Logotherapie und seine anthropologische Theorie der Existenzanalyse.

4.1.3) Freiheit und Verantwortung

Nähern wir uns dem Sinnbegriff Frankls nochmal von einer anderen Seite. Die Konsequenz, die Frankl aus seiner Abgrenzung von einer pandeterministischen anthropologischen Position ziehen kann, ist, dass der Mensch frei ist. Insofern er sich nicht mehr auf die kausale Determiniertheit seiner Handlungen durch Affektdynamik berufen kann, ist dem Menschen im Rahmen seiner geistigen Dimension die Freiheit gegeben, Stellung zu beziehen:

Schließlich macht dies ja das Menschliche am Menschen aus: dass sich der Mensch von den Trieben distanzieren kann und nicht mit ihnen identifizieren muss – was das Tier keineswegs kann; Der Mensch aber fängt genau dort erst überhaupt an, Mensch zu sein, wo er der eigenen Psychophysis auch entgegenzutreten vermag. (Frankl 1996, 148)

Was hier von den Trieben ausgesagt ist, gilt gleichermaßen für das biologische, psychologische oder soziologische Schicksal des Individuums. Durch all diese Gegebenheiten ist der Mensch nicht bestimmt, ihnen allen gegenüber besitzt er Freiheit.⁷⁵

Wollte man den Menschen definieren, dann müsste man ihn bestimmen als jenes Wesen, das sich je auch schon frei macht von dem, wodurch es bestimmt ist (als biologisch-psychologisch-soziologischer Typus bestimmt ist); jenes Wesen also, das alle dies Bestimmtheit transzendiert, indem es sie überwindet oder gestaltet, aber auch noch während es sich ihnen unterwirft. (Frankl 1987, 120)

Nur diese Freiheit ist es auch, die eine sittliche Beurteilbarkeit des Menschen ermöglicht, denn wo er nicht frei entscheidet, dafür kann er auch nicht verantwortlich gemacht werden.⁷⁶

Im Umkehrschluss gilt selbstverständlich, dass die Freiheit des Menschen Verantwortlichkeit mit sich bringt. Verantwortlich ist der Mensch jedoch „gegenüber einem Sinn.“ (Frankl 1987, 56) Er ist ursprünglich am Sinn orientiert, von Wertstreben gekennzeichnet. „Der Mensch [ist] aber nicht ein von Triebhaftem getriebener, sondern er wird von Werthafem gezogen.“ (Frankl 1996, 179) Damit setzt Frankl ein teleologisches Prinzip einer kausalen Motivationstheorie etwa Freuds entgegen.

Der Mensch ist aber auch durch das Wertstreben nicht bedingt. Dieses determiniert ihn nicht, sondern seine freie Entscheidung ist für die Erfüllung von Sinn ausschlaggebend: „Für die Verwirklichung von Werten entschieße ich mich, der Welt der Werte erschließe ich mich.“ (ebd.) Der Mensch kann sich der freien Entscheidung jedoch auch nicht entziehen. Er unterliegt einem „Zwang zur Wahl“, dem er „in keinem Augenblick seines Lebens entgeht.“

⁷⁵ Vgl. Frankl 1987, 124 ff.

⁷⁶ Vgl. Frankl 1987, 54

(Frankl 1987, 120) Er kann höchstens so tun, als ob ihm diese Freiheit nicht gegeben wäre. Die Folgen sind, dass er sich etwa konformistisch der Masse anpasst oder sich einem totalitären System unterwirft.⁷⁷ Ebenso ist die von Frankl erstmals beschriebene „noogene Neurose“⁷⁸, die das Phänomen des pathologischen Sinnlosigkeitsgefühls erfasst hat, eine Folge davon, dass der Mensch dieser Verantwortung nicht ansichtig geworden ist und sich ihr nicht stellt. Menschliches Dasein zeichnet sich durch die Freiheit aus und so schließt Frankl: „Und so wird sich denn auch ein Mensch erst dann als ein wirklicher Mensch erweisen, wenn er sich in die Dimension der Freiheit aufschwingt.“ (Frankl 1987, 14)

Im Aufkommen der Existenzphilosophie, die ihn nachhaltig prägt, sieht Viktor Frankl die philosophische Rückbesinnung auf die Freiheit als Gegengewicht zu all den reduktionistischen Perspektiven auf den Menschen. In Rückbindung auf Jaspers zeichnet er ein Bild vom menschlichen Dasein, das durch die ihm eigentümliche Handlungsfreiheit immer erst entscheidet, was es ist.

„Sich‘ entscheidet der Mensch: als entscheidendes Sein, das der Mensch ist, entscheidet er niemals nur etwas, vielmehr jeweils auch sich selbst. Alle Entscheidung ist Selbstentscheidung, und Selbstentscheidung allemal Selbstgestaltung. Während ich das Schicksal gestalte, gestaltet die Person, die ich bin den Charakter, den ich habe, - gestaltet ‚sich‘ die Persönlichkeit, die ich werde. (Frankl 1996, 204)

Ich handle nicht nur gemäß dem, was ich bin, sondern ich werde auch, wie ich handle. (Frankl 1996, 204)

4.1.4) Der objektive Sinn

Die von Frankl von der Existenzphilosophie aufgegriffene Freiheit des Menschen sieht diesen in der Situation, dass es ihm aufgetragen ist, in jeder Situation aus einer Vielzahl von Möglichkeiten zu wählen. Mit dieser Wahl gestaltet er sich selbst: „Die Vielfalt verschiedener Möglichkeiten, von denen er in seinem Sein immer nur eine einzige verwirklicht, zeichnet sein Dasein als solches aus.“ (Frankl 1987, 120) In Hinblick auf seine These, dass der Mensch ursprünglich nach Sinn und Werten strebt, denkt Frankl diese Freiheit jedoch nicht als Willkür:

⁷⁷ Vgl. Frankl 1996, 13

⁷⁸ Vgl. Frankl 1987, 31

Es [kann] nicht darauf ankommen, irgendwelche Möglichkeiten zu verwirklichen; vielmehr kann es jeweils nur darauf ankommen, die eine Notwendigkeit zu verwirklichen – das eine, das not tut. Worauf es ankommt, kann also nicht sein, das jeweils Gekonnte zu leisten, sondern das jeweils Gesollte. (Frankl 1996, 29)

Frankl distanziert sich von Denkrichtungen, die den Sinn als etwas subjektiv Geleistetes betrachten, die die Selbstverwirklichung des Menschen als Antwort auf die Sinnfrage geben, die also davon ausgehen, dass der Mensch den Sinn selbst „erfindet“. „Sinn muss gefunden werden, kann aber nicht erzeugt werden.“ (Frankl 1996, 15)

Es geht nach Frankl nicht darum, Möglichkeiten zu verwirklichen, die im Menschen selbst liegen, sondern Möglichkeiten zur Sinnerfüllung wahrzunehmen, die uns in der Erfahrung der Welt gegenüberstehen:

Beim Sinn und bei den Werten [...] handelt es sich um etwas, das mich ‚an-geht‘, das an mich herantritt, und zwar von der Welt an mich herangetragen wird und nicht etwa bloßer Ausdruck meiner selbst ist oder wieder nur Projektion meiner eigenen Triebe und Bedürfnisse [...] Dass der Sinn in der Welt liegt und nicht primär in uns selbst, geht soweit, dass der Mensch eigentlich nicht nach dem Sinn des Daseins fragen dürfte, sondern umgekehrt sich selbst als einen Befragten, seine eigene Existenz als ein Gefragt-Werden interpretieren sollte. [...] er hat zu antworten, und zwar indem er die Lebensfragen beantwortet – indem er sein Leben beantwortet. [...] er kann nicht einfach einen Sinn dem Leben ‚geben‘: er muss ihn ihm ‚entnehmen‘. (Frankl 1996, 28)

Vielmehr als den Sinn selbst zu erfinden, ist es also dem Menschen aufgegeben, den Sinn zu finden, zu deuten:

Sinneutung ist aber nicht identisch mit Sinngebung: der Mensch, der den Sinn des Seins zu deuten versucht, sucht nicht dem Sein irgendeinen Sinn willkürlich zu geben, sondern ‚den‘ Sinn zu finden. (Frankl 1996, 199)

Wenn Frankl an dieser Stelle von „dem Sinn“ spricht oder von dem „Einen das not tut“ wird offensichtlich, dass hier ein objektives Sinnverständnis zugrunde liegt und vorausgesetzt wird.

4.1.4.1) Der partikuläre Sinn, der Übersinn

Man könnte versucht sein, zu hoffen, hier die Antwort auf eine der bedeutsamsten Fragen der Menschheit überhaupt zu finden und sich fragen: Was ist der Sinn des Dasein und der Welt, was ist nun dieser objektive Sinn? Wie können wir ihn erfassen? Die Hoffnung auf eine allumfassende Antwort wird Frankl freilich nicht erfüllen können. In der Endlichkeit des Menschen liegt begründet, dass er nicht nach dem Sinn des Ganzen fragen kann, sondern dass der ihm zugängliche Sinn immer auf seine je konkrete Situation bezogen ist.

Wenn nach alledem der Sinn des Lebens darin liegt, dass der Mensch je sein Wesen zum Sein bringt, dann versteht sich von selbst, dass der Sinn des Daseins immer nur ein je konkreter sein kann; er gilt jeweils nur *ad personam* und *ad situationem*. (Frankl 1996, 200)

Der Mensch ist immer an eine Perspektivität gebunden, er kann gleichsam nur einen „Sektor der Welt“ (Frankl 1987, 75) erfassen und Gleiches gilt auch für die Erkenntnis von Werten und Sinn. Dieser erschließt sich dem Menschen nur in der jeweils konkreten Situation und der Aufgabe, die nach Frankl damit verbunden ist.

Alles Sollen [ist] dem Menschen jeweils nur in der Konkretheit gegeben, in der Konkretion dessen, was er ‚hier und jetzt‘ tun soll. [...] Es wäre nicht ausgeschlossen, dass jene Totalität, zu der alles konkrete Sollen quasi offen ist, dem an die Perspektive des Konkreten gebundenen einzelnen Menschen überhaupt niemals sichtbar wird. (Frankl 1987, 75)

Für Frankl liegt das erkenntnistheoretische Problem zugrunde, dass eine Erkenntnis des Absoluten dem Menschen nicht möglich ist.⁷⁹ „Denn das Ganze ist eo ipso nicht mehr überschaubar und darum geht der Sinn des Ganzen über unser Fassungsvermögen notwendig hinaus.“ (Frankl 1996, 200) Insofern der Sinn des Ganzen die menschliche Erkenntnis übersteigt, ist er unbeweisbar, stellt keine Denkmöglichkeit oder Denknötwendigkeit dar. Der Sinn des Ganzen wird zu Grenzbegriff, er wird zum Übersinn: „Das Ganze hat keinen Sinn – es hat einen Übersinn. [...] Den Übersinn zu denken ist unmöglich; so ist es notwendig, ihn zu glauben.“ (Frankl 1996, 201)

In der Philosophie des Absurden, wie sie Albert Camus geprägt hat, wird davon ausgegangen, dass aufgrund dieser mangelnde Erkenntnismöglichkeit des Übersinns das Suchen nach Sinn mit der „lächerlichen Vernunft“ des Menschen absurd ist: „ich weiß nicht ob die Welt einen Sinn hat, der über sie hinausgeht. Aber ich weiß, dass ich diesen Sinn nicht kenne.“ (Camus 2004, 69) Nur in der Auflehnung, in der Revolte gegen diesen absurden Spalt zwischen dem sinnsuchenden Geist und einer Welt, in der Erkenntnis des Sinnes nicht möglich ist, sieht Camus „eine der wenigen philosophisch kohärenten Positionen“, (ebd., 72) weil er den Sprung von der Gewissheit zum Glauben als nicht philosophisch stringent erachtet.

Frankl nimmt eine entgegengesetzte Position ein:

Die Annahme, alles sei sinnlos, impliziert die andere: dass die eigene Existenz die einzige sinngebende (wenn auch in solcher Sinngebung scheiternde) Instanz, der einzige Sinnträger sei. [...] Es ist also nicht so, wie vielfach behauptet wird: dass es der Sinn unseres Lebens sei, der ‚Absurdität‘ des Seins sich zu stellen; sondern es ist bloss so: Die Unüberschaubarkeit des

⁷⁹ Vgl. Frankl 1996, 200 und Frankl 1996, 91 f.

Ganzen, die Unbeweisbarkeit des Übersinns – dies auf sich zu nehmen, gehört zum Dasein wesentlich mit dazu. [...] Der Glaube an einen Übersinn *ist* Sinn. (Frankl 1996, 201)

Die Sinnfrage scheidet für Frankl nicht nur dort, wo sie aufs Ganze geht, sondern auch dann, wenn sie rückbezüglich sich selbst in Frage stellt, dort wo sie „nicht mehr konkret gestellt“ (Frankl 1996, 201) wird. „Nach dem Sinn der Sinnfrage lässt sich nicht mehr sinnvoll fragen [...] über das Sein des Sinns kann man nicht hinausgehen, nicht hinausfragen.“ (ebd) Das Finden von Sinn ist also immer nur in der je konkreten Situation möglich: „Soweit es überhaupt möglich ist, nach dem Sinn zu fragen, muss nach dem Sinn einer konkreten Person und konkreten Situation gefragt werden.“ (Frankl 1996, 200)

Dass der Mensch nicht in der Lage ist, den ganzen Sinn zu erfassen und dass er nur aus seiner je konkreten, einzigartigen Situation heraus eine ebenso einzigartige partikuläre Perspektive auf den Sinn einnehmen kann, lässt für Frankl nicht den Schluss zu, dass der Sinn im Subjektiven, Relativen verhaftet bleibt. Der Sinn wird „nicht von uns gegeben“ er ist „vielmehr eine Gegebenheit, mag deren Wahrnehmung und Verwirklichung auch noch so sehr der Subjektivität menschlichen Wissens und Gewissens unterstellt sein.“ (Frankl 1987, 76)

4.1.4.2) Das Gewissen als Sinnorgan

Der Mensch stiftet also nicht Sinn, sondern dieser liegt in der Welt und tritt an den Menschen gewissermaßen heran. Er ist dabei nicht in Bezug auf das ganze Leben oder das Weltganze zu erfassen, sondern kann als partikulärer Sinn aus der je konkreten Situation herausgedeutet werden. Wie geht nun diese Entnahme von Sinn vonstatten, wie kann der Mensch zur Erkenntnis von Sinn gelangen? Frankl spricht in diesem Zusammenhang von einem „Instinkt“, der den Menschen bei der Beantwortung seiner Lebensfragen leitet, „dieser Instinkt ist das Gewissen.“ (Frankl 1987, 96) Das Gewissen definiert Frankl als „spezifisch menschliches Phänomen“, das als „Sinn-Organ“ die „intuitive Fähigkeit“ darstellt „den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren.“ (Frankl 1987, 76) Es gleicht „einem Souffleur, der einem ‚eingibt‘, [...] in welcher Richtung wir vorzugehen haben, um an die Sinnmöglichkeit heranzukommen.“ (Frankl 1996, 58) Dabei ist der Mensch jedoch in dieser intuitiven Fähigkeit nicht unfehlbar, „das Gewissen kann den Menschen irreführen.“ (Frankl 1996, 58) Er kann nie sicher sein, dass er den Sinn richtig gedeutet und den Sinn einer Situation oder seines bisherigen Lebens erfüllt hat. Dies liegt in der Endlichkeit des Menschen und in der Begrenztheit seines Wissens begründet:

Ebenso wie menschliches Freisein endlich und so denn der Mensch nichts weniger als allmächtig ist – ebenso endlich ist menschliches Verantwortlichsein, so zwar, dass der Mensch auch nicht allwissend ist, vielmehr sich nur ‚nach bestem Wissen und Gewissen‘ zu entscheiden hat. (Frankl 1987, 79)

Der Vorgang mittels dem Gewissen aus einer konkreten Situation einen Sinn herauszulesen, gleicht dem Erfassen von Gestalt. Es handelt sich um das Erfassen von Sinngestalten im Bereich des Wirklichen und im Bereich des Möglichen. Frankl setzt voraus, dass jeder Situation nur eine wahre Möglichkeit der Sinndeutung innewohnt:

Es gibt auf jede Frage nur eine Antwort, nämlich die richtige, für jedes Problem nur eine Lösung, nämlich die gültige, und in jedem Leben, in jeder Lebenslage nur einen Sinn, nämlich den wahren. (Frankl 1987, 77)

Das Risiko, das wir aufgrund unserer Endlichkeit in jeder Lebenssituation tragen müssen, ist dass wir diese eine wahre Sinngestalt nicht richtig erfasst haben. Obwohl der Sinn nie als Ganzes erfasst werden kann und obwohl wir kein unfehlbares „Organ“ haben ihn wahrzunehmen, bleibt für Frankl aufrecht, dass der Sinn etwas Objektives ist:

Die Fehlbarkeit menschlichen Wissens und Gewissens tut der *Transsubjektivität des von menschlichem Wissen angepeilten Seienden und des von menschlichem Gewissen angepeiltem Gesollten* nicht Abbruch. (Frankl 1987, 76)

Die Verantwortung des Menschen, die ihm durch seine Freiheit aufgetragen ist, ist es nun „den Sinn der Situation zu erfassen [...] wahrzunehmen und wahr zu machen, nämlich zu verwirklichen.“ (Frankl 1987, 76) Dies ist für Frankl das Unmittelbarste, das dem Menschen gegeben ist: „das Selbstverständnis unseres Mensch-Seins als Verantwortlich-sein.“ (Frankl 1987, 72)

4.1.5) Der Sinn der menschlichen Existenz ist Wertverwirklichung

Die Lebensaufgabe des Menschen, seine Bestimmung ist es, Sinn wahrzunehmen und zu erfüllen. Was der Sinn, an dem wir uns ausrichten, jedoch konkret ist, bleibt unbestimmt und insofern auch nicht allgemeingültig bestimmbar, als es für jeden Menschen zu jedem Zeitpunkt der gegebenen Situation zu entnehmen ist und etwas anderes darstellen kann.

Frankl versucht dennoch die Wege der Sinnerfüllung zu konkretisieren und beschreibt drei Modi zur Sinnerfüllung, drei Arten und Weisen, in denen sich Werte verwirklichen lassen. Aus diesen werden sich uns dann auch konkrete Formen der Sinnerfüllung erschließen:

Arbeit, Liebe, Leid. Bevor wir diesen Wertkategorien nachgehen müssen wir jedoch kurz den Begriff des Wertes klären:

4.1.5.1) Sinn und Wert

Wenn Frankl von Werten spricht, ist zu beachten, dass diese vom Sinn, der sich jeweils nur dem Individuum in der je konkreten Situation erschließt, unterschieden werden. Er denkt Werte als „Sinn-Universalien“, die sich aus „typischen, sich wiederholenden Situationen“ (Frankl 1996, 16) in der Form ethischer oder moralischer Prinzipien entwickelt haben. Sie sind gewissermaßen Hilfsmittel zur Sinnerfüllung und entbinden den Menschen nicht davon, wiederum in der je konkreten Situation mittels seines Gewissens zu prüfen, welche Werte in einer konkreten Situation zur Anwendung kommen sollen. Der Mensch ist also ohnehin auf sein „Gewissen zurückgeworfen und angewiesen.“ (Frankl 1987, 80) Insofern ist es auch für die Sinnerfüllung nicht hinderlich, dass durch das Schwinden von Traditionen die Überlieferung und gesellschaftliche Bedeutung von Werten in Frage steht, kann doch „das Leben auch dann sinnvoll bleiben, wenn alle Traditionen der Welt dahinschwänden und kein einziger allgemeiner Wert übrig bliebe.“ (Frankl 1996, 16) Nichtsdestotrotz bleibt „Wert“ eine wichtige Kategorie, insbesondere dort, wo Frankl die Möglichkeit der Sinnerfüllung konkretisiert und Werte als Sinnuniversalien zur Orientierung menschlichen Handelns dienen.

4.1.5.2) Die drei Wertkategorien

Sinn lässt sich für Frankl in der Verwirklichung von Werten erfüllen. Er unterscheidet drei Wertkategorien, die aus dem jeweiligen Modus der Verwirklichung folgen: schöpferische Werte, Erlebniswerte und Einstellungswerte. Die Wertkategorien werden folgendermaßen charakterisiert:

Den Sinn des Daseins erfüllen wir – unser Dasein erfüllen wir mit Sinn – allemal dadurch, dass wir Werte verwirklichen. Solche Wertverwirklichung ist nun auf drei Wegen möglich: die erste Möglichkeit Werte zu verwirklichen, beruht darauf, dass wir etwas schaffen – dass wir irgendwie die Welt gestalten; die zweite Möglichkeit besteht darin, dass wir etwas erleben – dass wir die Welt in uns aufnehmen: dass wir die Schönheit oder Wahrheit des Seins eingehen lassen in uns selbst. Die dritte Möglichkeit der Wertverwirklichung liegt schließlich darin, dass wir leiden, - sie liegt im Erleiden des Seins, des Schicksals. (Frankl 1996, 202 f.)

Was Frankl durch diese drei Modi der Wertverwirklichung – aktive Gestaltung, Erleben der Welt und Einstellung zu seinem eigenen Schicksal – gewinnt, ist ein konkreterer und

umfassender Begriff von Freiheit zur Sinnerfüllung in Bezug auf die Bedingungen, denen sich der Mensch gegenübergestellt sieht. Nicht nur dem Menschen, der sich in der Situation befindet, etwa durch Arbeit oder künstlerische Tätigkeit schöpferisch tätig zu sein oder der in der Lage ist, sich naturschönen oder kunstschönen Erfahrungen hinzugeben, ist es dadurch möglich Werte zu verwirklichen, sondern auch Menschen, die beispielsweise durch Krankheit oder ungünstige äußere Bedingungen in ihrem Handlungsspielraum eingeschränkt sind. Frankl nennt Beispiele aus seiner Tätigkeit als Arzt, wo er mit Fällen konfrontiert wurde, in denen Menschen in durch Lähmungen oder andere schwere Krankheiten extrem eingeschränkten Situationen immer noch anderen durch ihr Verhalten, durch ihre Einstellung zu ihrem Leiden Mut machten und das Bestmögliche aus sich herausholten, während andere in ähnlicher Situation schon längst aufgegeben hatten, noch nach Werten zu streben und bereits der Verzweiflung anheimgefallen sind.⁸⁰ Das Schicksal zu gestalten, zu meistern, darin liegt der Sinn des Menschen:

Das biologische Schicksal ist für die menschliche Freiheit das jeweils erst noch zu gestaltende Material. Dies ist, vom Menschen her gesehen, sein letzter Sinn. [...] Wir begegnen immer wieder Menschen, denen es in vorbildlicher Weise gelungen ist, die ursprünglichen Einengungen und Beschränkungen ihrer Freiheit vom Biologischen her, die Schwierigkeiten, die sich ihrer Geistesentfaltung anfangs entgegenstellten, zu überwinden. (Frankl 1987, 127)

4.1.5.3) Sinn ist immer erfüllbar – der Mensch bleibt immer verantwortlich und wertvoll

Was oben über das biologische Schicksal ausgesagt wurde, gilt wiederum in gleicher Weise für die psychischen oder soziologischen Bedingungen des Menschen. Damit wird auch jede Form der „Ausrede“ auf schicksalhafte Umstände, jede Form des sich seiner Verantwortung nicht stellen Wollens bloßgestellt und ihrer Grundlage entrissen: „Niemand hat dabei das Recht, sich auf seine eigene Unzulänglichkeit zu berufen, also die inneren Möglichkeiten seiner selbst gering zu erachten.“ (Frankl 1987, 93) Wir sind also immer in der Lage Sinn zu erfüllen: „Die Aufgabe, die ein Mensch im Leben zu erfüllen hat, ist also grundsätzlich immer da und niemals prinzipiell unerfüllbar.“ (Frankl 1987, 94)

Kontinuität in der Sinnerfüllung erachtet Frankl nicht als Konstituens für ein erfülltes Leben, im Gegenteil „*an der Größe eines Augenblicks lässt sich die Größe eines Lebens ermessen.*“ (Frankl 1987, 82) Entscheidend sind für Frankl die „Gipfelpunkte“ (ebd.) im Leben. Dies

⁸⁰ Vgl. dazu Frankl 1987, 84 und Frankl 1987, 128

bringt auch mit sich, dass der Mensch niemals gezwungen ist, aufgrund etwa von nicht wahrgenommenen Möglichkeiten der Sinnverwirklichung in seiner Vergangenheit sein Leben rückblickend als sinnlos zu erachten, und zu kapitulieren. Er hat immer noch die Möglichkeit gerade durch diese Erkenntnis - und sei sie in seinem letzten Atemzug - noch über sich hinauszuwachsen und seinem Leben eine sinnvolle Wende zu geben. Frankl sieht dies etwa in der Erzählung Tolstois „Der Tod des Iwan Iljitsch“ literarisch ausgedrückt.⁸¹

Gleichzeitig verliert menschliches Dasein unter dieser Perspektive niemals an Wert und kann nicht etwa nach seiner Nützlichkeit für die Gesellschaft oder nach seiner Gesundheit bewertet werden. Es bleibt immer werthaft, egal in welchen Umständen es aufgewachsen ist, welche körperliche Verfassung es gerade hat etc. Selbst der schwer psychisch kranke Mensch ist nach Frankl durch sein Schicksal niemals im Kern seiner geistigen Person berührt, auch wenn es sich dabei um einen Extremfall handelt, in dem der Mensch bis auf vielleicht ein paar klare Augenblicke seinem Psychophysikum ohnmächtig gegenübersteht:

Die geistige Person bleibt unberührt, selbst noch in der Psychose; der personale Geist wird von der ‚Geistes‘-Krankheit nicht tangiert: mag die Person noch so sehr verdeckt und verstellt sein vom vordergründigen Krankheitsgeschehen – im Hintergrund steht sie nach wie vor, wenn auch ohnmächtig und unsichtbar. (Frankl 1996, 108)

Insbesondere vor der Lebensgeschichte Frankls wird verständlich, wie wichtig dieses Argument in Hinblick auf beispielsweise den Missbrauch von Euthanasie ist. Selbstverständlich lässt sich von dieser Position aus, die die geistige Person unabhängig von ihren biologischen und kulturellen Bedingungen für wertvoll erklärt, auch jeglicher Rassismus der Grundlage entziehen, sodaß Frankl sagen kann: „es gibt auf Erden zwei Menschenrassen, aber auch nur diese beiden: die ‚Rasse‘ der anständigen Menschen und die der unanständigen Menschen.“ (Frankl 2002, 138)

4.1.5.4) Sein Bestes geben – Übereinstimmung mit sich selbst

Der Mensch ist in seiner Sinnerfüllung also nur insofern auf sein Schicksal bezogen, als es für ihn das zu gestaltende Material darstellt. Unabhängig von seiner Ausgangssituation ist es die Aufgabe jedes Menschen „‚Sein‘ Bestes zu herzugeben“, (Frankl 1987, 127) – abhängig von seiner Ausgangssituation ist, „das Beste daraus zu machen.“ (Frankl 1996, 51)

⁸¹ Vlg. Frankl 1987, 146

Selbstverständlich ist es dem endlichen Menschen nicht möglich, das absolut Beste zu erreichen, er kann es nur intendieren und muss sich damit zufrieden geben, dass mehr als ein „asymptotisches Erreichen“ (Frankl 1987, 96) dieser hochgesteckten Ziele nicht möglich ist.

Seine Erfüllung findet der Mensch nur dann, wenn die Wertverwirklichung nicht äußerlich bleibt. „Geglückte äußere Lebensgestaltung“, (Frankl 1987, 28) wie sie sich etwa in finanziellem oder gesellschaftlichem Erfolg darstellt, sind kein Garant für „innere Erfüllung“, (ebd.) die sich nur dann einstellt, wenn der Mensch das leistet, „was er und vielleicht ausschließlich er am besten kann.“ (Frankl 1987, 29) Im Zusammenhang mit der Authentizität von sexueller Erfüllung spricht Frankl dabei in Rückbezug auf Oswald Schwarz von „Exemplarität“⁸², die nur dann gegeben ist, wenn das Geistige in innerer Übereinstimmung mit dem Psychologischen und Biologischen steht. Dies lässt sich wohl für den gesamten Geltungsbereich von Sinnerfüllung ausweiten. Nur wenn der Mensch auf sein Gewissen hört und damit diese Übereinstimmung ermöglicht, kann er zum erfüllten Leben gelangen.

4.1.5.5) Sinnerfüllung in Arbeit & Liebe & Leiden

Wir hatten schon angekündigt, dass uns die Wertkategorien Viktor Frankls näher an konkrete Weisen der Sinnerfüllung heranbringen werden. Dabei gehen wir gewissermaßen den umgekehrten Weg, der Frankl zu dieser Erkenntnis geführt hat: er teilt uns mit, die Wertkategorien phänomenologisch aus dem Alltagsverständnis und Werterleben des „schlichten und einfachen Menschen“, des „Mannes auf der Straße“ (Frankl 1996, 17) gewonnen zu haben.

Wir haben gesehen, dass das Gewissen, als intuitive Fähigkeit den Sinn zu deuten, dem Menschen eigen ist. Frankl geht dabei davon aus, dass diese Fähigkeit jedem Menschen prinzipiell gleichermaßen zukommt. In seinen späteren Werken kann sich Frankl bereits auf Studien berufen, die viele seiner Theorien empirisch bestätigen konnten. Diese weisen auch nach, dass unabhängig von Alter, Bildungsgrad, Geschlecht oder Religiösität die Möglichkeit Sinn zu finden vorhanden ist.⁸³ Die Theorie, dass das Wissen „um die Wege, auf denen er an einen Sinn herankommt“ (Frankl 1996, 58) jedem Menschen irgendwie intuitiv gegeben ist,

⁸² vgl. Frankl 1987, 196

⁸³ Vgl. Frankl 1996, 17 Fußnote

dürfte sich also als richtig erweisen. Woher dieses Wissen kommt, bleibt bei Frankl unbestimmt und er kann nur Vermutungen darüber anstellen.⁸⁴

Die Wege, die Frankl aus seiner Analyse des Werterlebens seiner Patienten herausgelesen hat und dem allgemeinen Verständnis zuschreibt, sind folgende: wir finden Sinn darin „erstens, indem wir etwas tun, eine Tat setzen oder ein Werk schaffen; zweitens, indem wir etwas erleben, sei es Natur oder Kunst – etwas [...] oder jemanden, und jemanden bis auf den Grund seines einmaligen und einzigartigen Wesens erleben, heißt ihn lieben“ - (Frankl, 1996, 58) und drittens „auch dort, wo wir zum hilflosen Opfer einer hoffnungslosen Situation geworden sind, einer Situation [...] in der wir vielmehr nur noch unsere eigenen Einstellungen zu ihr ändern können.“ (ebd.) In anderen Worten, findet der Mensch also seine Erfüllung in der Arbeit, in der Liebe (und Hingabe an ein Erleben) und im Leiden.

4.1.5.5.1) Sinn der Arbeit

Wir haben gesehen, dass der Mensch seinen Zugang zum Sinn in der je konkreten Situation, in der „Konkretheit des Alltags“ (Frankl 1987, 155) findet. Das Leben stellt uns nach Frankl vor Aufgaben, diese treten uns in Form von „Tatsachen“ (Frankl 1987, 306) gegenüber, denen wir primär tätig gerecht werden können: „Die rechte Antwort wird somit eine tätige Antwort sein.“ (Frankl 1987, 155) In erster Linie – solange wir in der Lage sind schöpferisch tätig zu sein – ist uns in unserer westlichen Gesellschaftsform dies im Rahmen einer beruflichen Tätigkeit möglich. Frankl misst dem Beruf damit „existentielle Bedeutung“ (Frankl 1987, 158) bei. Er kann damit auch Phänomene wie die Arbeitslosigkeits- oder Sonntagsneurose erklären, die aus einem Mangel an durch Tätigkeit gegebene Sinnfülle erwachsen.⁸⁵

Frankl schränkt jedoch ein, dass die Sinnerfüllung nicht an einen bestimmten Beruf gebunden ist, sondern allgemein in der Leistung liegt, die für die Gemeinschaft erbracht wird: „Es ist also nicht so, dass etwa nur ein bestimmter Beruf einem Menschen die Möglichkeit der Erfüllung bietet.“ (Frankl 1987, 155) Ebenso darf Arbeit nicht als einzig möglicher Weg zur Erfüllung betrachtet werden: „Ein Mensch kann arbeitsfähig sein und trotzdem kein sinnvolles Leben führen; und ein anderer kann arbeitsunfähig sein und trotzdem seinem

⁸⁴ Vgl. Frankl 1996, 58

⁸⁵ Vgl. Frankl 1987, 158 und 163

Leben Sinn geben.“ (Frankl 1997, 162) Mitunter wird Arbeit auch als „Opiat“ benutzt, um fehlende Sinnerfüllung in anderen Lebensbereichen zu überdecken.

Wir können festhalten, dass Arbeit für Frankl ein mögliches Mittel zum Zweck für das Erlangen eines sinnvollen Lebens ist, und in vielen Situationen sich als Weg zur Erfüllung anbietet, aber weder „zureichender noch ein notwendiger Grund“ (Frankl 1987, 162) dafür ist.

4.1.5.5.2) Sinnerfüllung der Liebe

Der Mensch ist nach Frankl auf Gemeinschaft hin ausgerichtet, er ist sowohl durch eine soziale Kausalität als auch durch eine soziale Finalität bestimmt. Wir haben gesehen, dass das Individuum durch diese Bestimmung nicht vollständig determiniert ist und sie zu transzendieren vermag. Es gibt für Frankl Werte, die sich auch nur dem Individuum erschließen, wie es beispielsweise Erlebniswerte bei einer Begegnung mit dem Naturschönen sein können. Andererseits gibt es Werte, die sich nur in der Gemeinschaft mit Anderen verwirklichen lassen, wie etwa Freundschaft oder erotische Gemeinschaft.⁸⁶

Auch die schöpferischen Werte sind als Leistungen für die Gesellschaft auf Gemeinschaft bezogen. Liebe und Begegnung fallen für Frankl jedoch in den Bereich der Erlebniswerte: „Liebe ist nachgerade das Erleben des andern Menschen in dessen ganzer Einzigartigkeit und Einmaligkeit!“ (Frankl 1987, 167)

Stellen die schöpferischen Werte eine aktive Form der Sinnerfüllung dar, ist sie uns nach Frankl im Geliebt-werden „im Gnadenwege“ (ebd.) geschenkt, indem wir in unserem einmaligen Da-sein und einzigartigen So-sein erfasst werden. Der „Zauber“ (Frankl 1987, 167) der mit der Liebe verbunden ist, liegt darin, dass sie „die Welt in eine zusätzliche Werthaftigkeit“ (ebd.) zu tauchen vermag, dass wir durch sie Werten ansichtig werden.

Liebe ist ein spezifisch menschliches Phänomen, das nach Frankl ursprünglich ist. Sie ist kein Epiphänomen etwa der Triebe, sondern im Gegenteil, Bedingung der psychosexuellen Reifung und Sublimierung von Triebenergien.⁸⁷

⁸⁶ Vgl. Frankl 1987, 133 f.

⁸⁷ Vgl. Frankl 1987, 171

Von Liebe ist nach Frankl dann zu sprechen, wenn wir auf geistiger Ebene zueinander in Beziehung treten, denn nur dann intendieren wir die Person selbst. Sexuelle Intentionen oder Verliebtheit zielen auf die Körperlichkeit oder bestimmte Eigenschaften des Menschen, die die geistige Person gleichsam als „Kleid“ (Frankl 1987, 169) trägt. Auf geistiger Ebene hingegen lieben wir, was die Person ist, nicht, was sie hat. Sie wird für uns in ihrer Einzigartigkeit unersetzbar. Darin liegt auch begründet, dass echte Liebe „von sich aus ihre Dauer in der Zeit“ gewährleistet, denn „der geistige Akt [...] in dem wir eine geistige Person intentional erfassen, überdauert irgendwie sich selbst: sofern sein Gehalt Geltung hat, hat er diese Geltung ein für allemal.“ (Frankl 1987, 172) Die Liebe transzendiert für Frankl selbst den Tod, denn „die ‚Idee‘ eines Menschen – die eben der ihn Liebende schaut – gehört einem überzeitlichen Reich an.“ (Frankl 1987, 173) Sexualität ist als Ausdrucksmittel gedacht, als Verkörperung dieser geistigen Beziehung: *„Echte Liebe an und für sich bedarf des Körperlichen weder zu ihrer Erweckung noch zu ihrer Erfüllung; aber sie bedient sich des Körperlichen in Hinsicht auf beide.“* (Frankl 1987, 175)

Von dieser Position aus erklärt Frankl Phänomene wie sexuelle Erfüllung und Frustration, Treue und Untreue, die Bedeutung von Schönheit etc. Für unsere Untersuchung ist es nicht notwendig, dass wir die Konsequenzen aus seiner Perspektive näher erläutern.⁸⁸

Uns bleibt zusammenzufassen, dass Frankl die Liebe in ihrer höchsten Form als eine Beziehung zwischen zwei Menschen denkt, die in der geistigen Dimension ihre Einmaligkeit und Einzigartigkeit erkennen und lieben. Eine solche Beziehung vermag auch die Werthaftigkeit unserer Welt zu erhöhen. Die Liebe ist dabei jedoch keine notwendige Bedingung, sondern nur ein möglicher Weg der Sinnerfüllung: „Faktisch ist die Liebe aber nur eine der möglichen Chancen, das Leben mit Sinn zu erfüllen, und nicht einmal die größte. [...] Das Leben ist unendlich reich an Wertchancen. [...] Auch wer daher nicht liebt und nicht geliebt wird, kann sein Leben höchst sinnvoll gestalten.“ (Frankl 1987, 177)

4.1.5.5.3) Sinn des Leidens

Negative Aspekte des Lebens gefährden die Sinnerfüllung nicht. Im Gegenteil: auch sie - gerade sie stellen Möglichkeiten für den Menschen dar, Werte zu verwirklichen, indem sie den Menschen gewissermaßen vor seine größten Aufgaben stellen. Einerseits liegt dies darin

⁸⁸ Vgl. dazu Frankl 177 ff.

begründet, dass Sinnerfüllung nicht mit Lust verbunden sein muss. Lust alleine kann nach Frankl, wie wir gesehen haben, dem Menschen keinen Sinn geben und im Umkehrschluss „kann aber auch der Mangel an Lust dem Leben den Sinn nicht nehmen.“ (Frankl 1987, 146) Die Erfahrung lehrt, dass wir gerade an unlustbetonten und leidvollen Erfahrungen reifen und wachsen. Damit ist Erfolg kein Kriterium für Sinnerfüllung, „das Leben [vermag sich] noch im Scheitern zu erfüllen.“ (ebd.)

Ein zweites Argument Frankls ist, dass das Leiden eine Empfindung dessen darstellt, was nicht sein soll. Damit ist dem Leiden immanent, dass es auf eine Idealität hin ausgerichtet ist. Es steht in einer Spannung „zwischen dem faktischen Sein einerseits und dem Seinsollen andererseits.“ (Frankl 1987, 147) Gerade durch das Leiden werden dem Menschen also Werte offenbar, indem er erkennt, welche Werte (noch) unverwirklicht geblieben sind. Langeweile, Not, Schmerz, etc. sie alle haben gewissermaßen eine Funktion uns zur sinnvollen Tätigkeit zu führen, sie bewahren uns vor der „seelischen Totenstarre.“ (Frankl 1987, 149) Dem Leiden entgegengesetzt sind dementsprechend Ablenkung und Betäubung. Jene wertet Frankl als Versuch, der Wirklichkeit zu entfliehen, indem man die Emotion zum Schweigen bringt. Dies kann nicht nachhaltig gelingen: „Der Akt des Hinsehens erzeugt nicht den Gegenstand, der Akt des Wegsehens vernichtet ihn nicht.“ (ebd.)

Das Leiden wird bei Frankl als ein Aspekt der dem Menschen innewohnenden Bestrebung verstanden, seelisch rege zu sein. Es ist

sinnvoll zum Leben gehörig. [...] Das Leiden, die Not gehört zum Leben dazu, wie das Schicksal und der Tod. Sie alle lassen sich vom Leben nicht abtrennen, ohne dessen Sinn nachgerade zu zerstören. (Frankl, 1987, 150)

Erinnern wir uns an seine Abgrenzung von den oben erwähnten Homöostasetheorien. Nicht nach Befriedigung all seiner Bedürfnisse strebt der Mensch, nicht das Lustprinzip liegt seiner Erfüllung zugrunde, sondern der Mensch braucht eine „gesunde Dosis von Spannung – etwa jene dosierte Spannung, wie sie hervorgerufen wird, durch sein Angefordert- und Inanspruchgenommensein durch einen Sinn.“ (Frankl 1987, 105)

Frankl spricht in diesem Zusammenhang nicht von Leiden, das sich vermeiden ließe. Es wird erst dann zum sinnvollen Leiden, wenn es an unabänderlichen Gegebenheiten entsteht:

Erst, wenn der Mensch keinerlei Möglichkeit mehr hat, schöpferische Werte zu verwirklichen, erst wenn er wirklich außerstande ist, das Schicksal zu gestalten, erst dann [...] hat es einen Sinn, ‚sein Kreuz auf sich zu nehmen‘. [...] Die Voraussetzung für die wahre Verwirklichung von Einstellungswerten liegt also darin, dass es sich wirklich um ein Unabänderliches handelt. (Frankl, 1987, 151)

4.1.5.6) Sinn des Todes - Vergänglichkeit

Wir haben gesehen, der Mensch findet Erfüllung darin, Sinn zu intendieren, dies ist ihm in jeder Lebenslage möglich. Die Verantwortung, die daraus erwächst, entsteht jedoch nur aufgrund seiner Endlichkeit. In der „Einzigartigkeit und Einmaligkeit“ von Person und Situation liegt begründet, dass der Mensch nicht „mit Recht jede Handlung ins Unendliche aufschieben kann“, (Frankl 1987, 108) sondern er muss gerade wegen der Vergänglichkeit der Möglichkeiten zur Sinnverwirklichung auch seine Chancen im Hier und Jetzt ergreifen und realisieren. Die Sterblichkeit des Menschen wird damit zur Grundbedingung für Sinnhaftigkeit überhaupt: „Die Endlichkeit, die Zeitlichkeit ist also nicht nur ein Wesensmerkmal des menschlichen Lebens, sondern für dessen Sinn auch konstitutiv.“ (Frankl 1987, 109) Dies gilt auch generationenübergreifend: wir können unsere Erfüllung nicht darin finden, Nachkommen zu zeugen und unsere Gattung zu erhalten. Damit würde das Sinnproblem nur auf die nächste Generation verschoben, aber nicht gelöst. Frankl schließt:

Entweder das Leben hat einen Sinn, dann behält es ihn auch unabhängig davon, ob es lang oder kurz ist, ob es sich fortpflanzt oder nicht; oder das Leben hat keinen Sinn, dann erhält es auch keinen, wenn es noch so lange dauert oder sich unbegrenzt fortpflanzen könnte. (Frankl 1987, 112)

Ein weiteres Argument gegen die Selbsterfüllung in der Selbsterhaltung der Gattung ist, dass das Leben für Frankl nicht Selbstzweck ist, es erhält seinen Sinn „aus andern (sic!), nichtbiologischen Bezügen.“ (Frankl 1987, 113) Im Falle des Menschen erhält es Sinn, indem von der einzigartigen geistigen Person in der einmaligen Situation Sinn intendiert und verwirklicht wird.

Wir haben gesehen, dass der Mensch durch seine Freiheit gegenüber seinen Bedingungen dazu bestimmt ist, aus einer Vielzahl von Möglichkeiten in jeder Situation genau eine verwirklichen zu können. Seine Endlichkeit stellt ihn vor die Verantwortung die richtige zu wählen, denn durch sie sind auch die Handlungsoptionen, die sich ihm bieten, vergänglich. Durch ihre Verwirklichung aber wird aus der Möglichkeit eine Wirklichkeit, die dann „für alle Ewigkeit“ (Frankl 1987, 123) in der Vergangenheit aufgehoben ist. Darin liegt der „Sinn allen Verwirklichens.“ (ebd.) Dies gilt gleichermaßen für alle oben genannten Wertkategorien: nicht nur was schöpferisch verwirklicht wurde, sondern auch ein Augenblick des Erlebens ist für Frankl in diesem Sinne, wenn er einmal vergangen ist, „unverlierbar geborgen.“ (ebd.)

Dies ist die Verantwortung des Menschen und seine Chance auf ein sinnerfülltes Leben: in der Einzigartigkeit und Einmaligkeit seiner Existenz die Verantwortung in Hinblick auf seine Endlichkeit wahrzunehmen: auf sein Gewissen zu achten und ihm zu folgen und damit in der je konkreten Situation den besten Wert zu intendieren und nach Möglichkeit zu verwirklichen.

4.1.6) Zusammenfassung des Sinnbegriffs

Wir haben nun eine hinlängliche Tiefe in der Analyse des Franklschen Sinnbegriffs erreicht. Es möge verziehen sein, dass im Rahmen dieser Untersuchung nicht alle Details und Aspekte aufgewiesen werden konnten und können. Wir haben vielleicht noch Gelegenheit einige blinde Flecken in der Analyse der anthropologischen und metaphysischen Grundlagen zu erhellen. Wir wollen nun kurz zusammenfassen, was wir über das Sinnverständnis Viktor Frankls bis jetzt aussagen können und uns danach seinem Begriff von Glück widmen.

In einem ersten Schritt haben wir gezeigt, wie Viktor Frankl in Abgrenzung zu reduktionistischen Menschenbildern verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen die Irreduzibilität der geistigen Dimension des menschlichen Daseins einfordert und zum Ausgangspunkt seiner philosophischen Anthropologie macht. Unter dieser Perspektive konnten wir aufweisen, dass Frankl dem Menschen aus seiner geistigen Dimension heraus in Bezug auf seine biologischen, psychischen und soziologischen Bedingungen, die ihn determinieren, einen Rest von Autonomie zuspricht. Der Mensch bleibt frei trotz und gegenüber den ihm gegebenen Bedingungen. In weiterer Folge konnten wir zeigen, dass Frankl als Prinzip menschlicher Motivation den Willen zum Sinn setzt. Freiheit ist keine willkürliche Auswahl beliebiger Möglichkeiten, sondern Frankl denkt den Menschen als einem objektiven Sinn gegenübergestellt, nach dessen Verwirklichung er strebt. Ausschließlich das Wahrnehmen seiner Freiheit in der Verwirklichung von Sinn führt zu einem authentischen Erfülltheitsgefühl und zum wahren Menschsein. In der Konkretisierung dieser Sinnerfüllung haben wir gezeigt, dass der Mensch den Sinn nur aus seiner jeweiligen einmaligen konkreten Situation herausdeuten und verwirklichen kann. Es ist ihm nicht möglich den Sinn des Ganzen zu erfassen. Ein Übersinn ist dem Mensch nur im Glauben zugänglich. Darin liegt auch begründet, dass Frankl uns keinen konkreten Sinnbegriff vorlegen kann, sondern dass dieser unbestimmt bleibt. Als Organ, mit dem Menschen den Sinn in der konkreten Situation erfüllen können, haben wir mit Frankl das Gewissen ausgewiesen. In der Folge haben wir gezeigt, dass dem Menschen prinzipiell immer Sinnerfüllung möglich ist, da er in jeder Lebenslage Werte zu verwirklichen vermag. Wir

haben diesbezüglich die drei Wertkategorien Frankls aufgewiesen: Schöpferische Werte, Erlebniswerte und Einstellungswerte, die sich auf jede denkbare menschliche Situation ausweiten lassen. Damit haben wir auch ein Argument dafür gewonnen, dass der Mensch immer wertvoll bleibt, unabhängig von seinen biologischen oder gesellschaftlichen Gegebenheiten. Durch die Wertkategorien hat sich uns eröffnet, wie sich auch negative Aspekte des Lebens unter dieser Perspektive als sinn- und wertvoll zum Leben zugehörig denken lassen. Die Endlichkeit und der Tod haben sich dabei als konstitutiv für Sinn erwiesen. Im letzten Schritt konnten wir zu einer zusammenfassenden Definition des Sinnbegriffs gelangen, nach der der Mensch Sinn dann erfüllt, indem er auf sein Gewissen hört und damit in der je konkreten Situation den besten Wert zu intendieren und nach Möglichkeit zu verwirklichen trachtet.

4.2) Der Glücksbegriff in Frankls Werk

Dem Begriff Glück wird in Frankls Theorie nur eine untergeordnete Rolle beigemessen. Dies liegt darin begründet, dass Frankl einerseits ein Glücksverständnis zugrundelegt, das nahe am Begriff der Lust und des Lustgewinnes liegt. Frankl spricht an den wenigen Stellen, in denen die Glücksthematik berührt wird, in einem Atemzug auch vom Lustgewinn oder vom Genuss.⁸⁹ Bezeichnend dafür ist auch, dass er in seinem Werk „Ärztliche Seelsorge“ zu einer Auseinandersetzung mit Glück an der Stelle kommt, an der er sich mit sexueller Erfüllung befasst.⁹⁰

Andererseits liegt die Geringstellung darin begründet, dass er Glück und Lust als ein Epiphänomen der Sinnerfüllung betrachtet: „die Lust [ist] eine Nebenwirkung der Sinnerfüllung.“ (Frankl 1996, 11) Für Frankl ist jegliches Glücksstreben des Menschen damit zum Scheitern verurteilt und kann damit auch nicht zum Lebensziel erhoben werden. Glück und Lust können eben, weil sie Epiphänomene der Sinnerfüllung sind, selbst nicht intendiert werden. Die direkte Intention einer Nebenwirkung geht ins Leere, Glück scheidet als höchstes Lebensziel aus:

⁸⁹ Vgl. etwa Frankl 1996, 9 f. und Frankl 1987, 195

⁹⁰ Vgl. Frankl 1987, 195

Pleasure, happiness, joy – Frankl uses these Words interchangeably here – all these refer to some inner condition; hence it cannot be pursued as a goal, but rather comes as an unintended consequence. (Leontinev 2005, 61)

Nur dort, wo der Mensch Sinn intendiert, kann sich Glück gewissermaßen als Nebenwirkung einstellen. Der gesunde Mensch strebt also prinzipiell gar nicht nach Glück, sondern nach Sinnerfüllung, in der die Ursache für Glück verortet ist:

Um dies zu verstehen, brauchen wir nur das Vorurteil zu überwinden, dass der Mensch im Grunde darauf aus sei, glücklich zu sein; was er in Wirklichkeit will, ist nämlich einen Grund dazu zu haben. Und hat er einmal einen Grund dazu, dann stellt sich das Glücksgefühl von selbst ein. In dem Maße hingegen, in dem er das Glücksgefühl direkt anpeilt, verliert er den Grund, den er dazu haben mag, aus den Augen, und das Glücksgefühl sackt in sich zusammen. Mit anderen Worten, Glück muß er-folgen und kann nicht er-zielt werden. (Frankl 1982, 20)

Dies verdeutlicht auch nochmal den Ausgangspunkt Frankls, an dem er sich vom Lustprinzip Freuds und vom Geltungsstreben Adlers abstößt und demgegenüber einen Willen zum Sinn zugrundelegt:

Wie können wir uns das aber erklären? Nun, wovon der Mensch zutiefst und zuletzt durchdrungen ist, ist weder der Wille zur Macht noch ein Wille zur Lust, sondern ein Wille zum Sinn. (Frankl 1996, 6)

Glück liegt in der Erfüllung von Sinn begründet und in dem Maße, in dem der Mensch in der Erfüllung von Sinn über sich hinausweist, auch in der Selbsttranszendenz bzw. im Ausgerichtetsein auf eine andere Person:

Aufgrund seines Willens zum Sinn ist der Mensch darauf aus, Sinn zu finden und zu erfüllen aber auch anderem menschlichen Sein in Form eines Du zu begegnen, es zu lieben. Beides, Erfüllung und Begegnung, gibt dem Menschen einen Grund zum Glück und zur Lust. (Frankl 1996, 10)

Happiness is not only the result of fulfilling a meaning but also more generally the unintended side effect of selftranscendence. (Frankl 1982, 256)

Eine Abwendung vom Willen zum Sinn, eine direkte Intention des Glücks ist für Frankl pathogen, ein Grund für Neurosen und nur eine untergeordnete Strebensform:

Damit ist gesagt, dass alle Abbiegungen seines Strebens vom jeweiligen Gegenstand der Intention auf diese selbst, vom Ziel des Strebens (dem ‚Grund‘ des Glücklichseins) auf die Lust (die Folge des Zielerreichens) – gleichsam einen abkünftigen Modus menschlichen Strebens darstellen. Diesem abkünftigen Modus geht die Unmittelbarkeit ab. (Frankl 1987, 195)

Frankl sieht im Erlangen von Glück im Verhältnis zur Lustgewinnung durchaus eine höhere Form der Intentionalität: „Die bloße Befriedigung des sexuellen Triebs bietet Lust, die Erotik

des Verliebten die Freude, die Liebe bietet Glück. Darin gibt sich eine zunehmende Intentionalität kund.“ (Frankl 1987, 186) Nichtsdestotrotz ist Glück dabei nicht das Ziel der Intention selbst (in diesem Fall wäre es die geliebte Person). Menschliches Streben bleibt also durch den Willen zum Sinn bestimmt, dieser ist dem Glück vorausgesetzt.

Dem Glück im Sinne erfreulicher Lebensumstände wird keine übergeordnete Stellung beispielsweise gegenüber negativen Aspekten des Lebens zugeordnet. So kann – wie wir gesehen haben - das Leiden des Menschen ebenso Ausdruck und Weg seiner Sinnerfüllung sein.⁹¹

Wir können zusammenfassen, dass Frankl den Willen zum Sinn dem Glück als vorausgesetzt erachtet, insofern das Glück nur als Wirkung der Sinnerfüllung zu erlangen ist. Glück scheidet für Frankl als Lebensziel aus, er grenzt sich mit diesem Argument von eudaimonistischen Strömungen ab. Dabei wird Glück als Zustand gedacht, der nahe an der Lust steht und eng mit ihr verbunden ist.

5.) Anthropologische & Metaphysische Grundlagen

Bevor wir nun die aristotelische mit der frankelschen Theorie ins Gespräch bringen, sollen einige metaphysische und anthropologische Voraussetzungen untersucht werden, die den beiden Theorien zugrundegelegt sind. Diese Analyse kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Wir wollen versuchen, Aspekte herauszustellen, die nochmal ein vertieftes Verständnis der oben ausgearbeiteten Begriffe von Sinn und Glück ermöglichen und wir sind bemüht, auch darüber hinausgehend begriffliche Unterschiede aufzudecken, die sich aus den jeweiligen philosophischen Kontexten ergeben. Dies soll insbesondere Begriffe und Themen umfassen, die in beiden Theorien in Hinblick auf das Lebensziel eine wichtige Stellung einnehmen (Individuum, Gemeinschaft, Seele, Geist, Freiheit etc). Für eine Gegenüberstellung beider Theorien wird diese Vorarbeit von großem Nutzen sein.

⁹¹ Vgl. Frankl 1987, 187

5.1) Anthropologische & Metaphysische Voraussetzungen bei Aristoteles

Ergänzend zu den bereits in der Analyse des Glücksbegriffs von Aristoteles vorgenommenen Ausführungen, sollen in der Folge einige Aspekte seines Menschenbildes und seiner Metaphysik herausgearbeitet werden.

Im Rahmen seiner Substanzenlehre legt Aristoteles seiner Anthropologie zugrunde, dass der Mensch als konkretes Einzelwesen in Erscheinung tritt: er ist Individuum, unteilbare Einheit. Aristoteles bestimmt den Menschen als natürliches Wesen, das sich selbst erzeugt. Ihm kommt die Seele als Prinzip des Lebendigen zu, die, wie wir gesehen haben, beim Menschen die Vermögen des Vegetativen, des Strebevermögens und der Vernunft umfasst. Darüberhinaus bestimmt Aristoteles den Menschen als ein Wesen, das auf Gemeinschaft hin ausgerichtet ist. Der Mensch ist durch seine Vernunftfähigkeit in der Lage, durch Überlegung und Wollen vorsätzlich zu handeln. Er ist damit frei und für sein Handeln verantwortlich. Von anderen Lebewesen unterscheidet sich der Mensch durch die Sprach- und durch die Vernunftbegabung - durch den denkenden Teil seiner Seele, die Geist-Seele. Die Geist-Seele ist in Einheit mit dem Körper sterblich aber zugleich die Dimension des Menschen, in die auch der unsterbliche ewige Geist hereinbricht. Durch seine Geistseele hat der Mensch Anteil an der göttlichen Vernunft. Die göttliche Vernunft ist erstes Prinzip, die Ursache und Ziel alles Seienden. Sie wirkt gleichsam „erotisch“ als teleologisches Prinzip, indem sie von allem erstrebt wird. Somit ist es auch die Bestimmung des Menschen, sich möglichst der göttlichen Vernunft anzunähern. Er erfüllt sie durch den guten Gebrauch seiner Vernunftfähigkeit. Dies sind die wichtigsten Aspekte der aristotelischen Anthropologie und Metaphysik, die wir nun in aller Kürze als Basis für die weitere Untersuchung behandeln möchten.

5.1.1) Wesensbestimmung, Individuum & Gemeinschaft

Der Mensch als konkretes Einzelnes – also ein bestimmter Mensch – ist bei Aristoteles Substanz⁹² und damit eine unteilbare Einheit: „Jede Substanzen scheinen ein bestimmtes Einzelnes zu meinen. [...] worauf hier hingewiesen wird, ist eine unteilbare und auch zahlenmäßige Einheit.“ (Aristoteles 1997, 379) Ontologisch ist der einzelne Mensch also ein Individuum. Als natürliches Wesen ist ihm eigen, den „Anfang von Wandel und Bewegung in sich selbst zu haben“ (Aristoteles 1997, 198) und sich aus sich selbst heraus zu reproduzieren:

⁹² vgl. Aristoteles 1997, 375

„denn aus einem Menschen entsteht ein Mensch.“ (Aristoteles 1997, 199) Weiters ist er als Werdevorgang aufgefasst „hin zum (vollendeten) Wesen.“ (ebd.) Erst „die (erreichte) Form ist also das natürliche Wesen.“ (ebd.)

Dem Menschen ist weiters eigen, auf Gemeinschaft hin ausgerichtet zu sein: er ist auf andere Menschen angewiesen, ohne die er nicht bestehen kann. Es ist „naturgemäßes Streben des Menschen [...] ein anderes Wesen zu hinterlassen, das einem selbst gleich ist“, (Aristoteles 1997, 166) insofern sind das Weibliche und Männliche der Fortpflanzung wegen aufeinander angewiesen. Die Gemeinschaft von Mann und Frau ist damit auch die zeitlich anfängliche, darüberhinaus hat sich der Lebenserhaltung wegen die Gemeinschaft des Regierenden und des Regierten zuerst in der Dorfgemeinschaft und dann in der höchsten Form, im Staat entwickelt. Im Staat ist für Aristoteles die höchstmögliche Autarkie erreicht, die, wie wir oben gesehen haben, einen besonderen Wert für Aristoteles darstellt. Der Mensch ist „von Natur aus ein staatenbildendes Lebewesen.“ (Aristoteles 1997, 167) Der Staat ist Naturzustand des Menschen, er ist „das Ziel und das Beste“ (ebd.) und erst in ihm ist die vollkommene Entwicklung des Menschen zur Erfüllung gelangt, indem sie die höchstmögliche Autonomie erreicht hat. Der Einzelne vermag „nicht autark für sich zu leben“, (Aristoteles 1997, 168) damit ist der Staat „von Natur“ aus gegeben und „die Menschen haben von Natur den Drang zu einer solchen Gemeinschaft.“ (ebd.) Darin liegt für Aristoteles auch der Grund für freundschaftliche Beziehung zwischen Menschen im Allgemeinen und insbesondere des glücklichen Menschen:

Der Mensch ist nämlich ein Wesen, das auf die staatliche Gemeinschaft angewiesen und von Natur aus auf das Zusammenleben angelegt ist. Dies kommt auch dem Glücklichen zu. Denn er besitzt das, was von Natur aus gut ist und es ist gewiss besser, die Zeit mit Freunden und mit Guten zu verbringen als mit Fremden und Beliebigen. Folglich braucht der Glückliche Freunde. (Aristoteles 2008, 1169 b15)

5.1.2) Freiheit & Verantwortlichkeit

In seiner Untersuchung über das Wollen und den Vorsatz, die wir dem dritten Buch der Nikomachischen Ethik entnehmen können, schreibt Aristoteles dem Menschen die Fähigkeit zu, vorsätzlich zu handeln. Er definiert Vorsatz als „ein mit Überlegung verbundenes Streben nach den Dingen, die in unserer Macht stehen.“ (Aristoteles 2008, 1113 a10) Der Vorsatz ist dabei etwas Gewolltes.

Zum Begriff des Gewollten kommt Aristoteles in Abgrenzung zum Ungewollten, das aus Zwang oder aus Unwissenheit geschieht. Das Gewollte hingegen ist das, „dessen Ursprung im Handelnden selbst liegt, wobei er die einzelnen Bedingungen kennt, unter denen die Handlung stattfindet.“ (Aristoteles 2008, 1111 a20) Das Wissen um die Bedingungen ist dabei so zu verstehen, dass wir beispielsweise Fehler begehen können, weil wir die Umstände nicht genau erfassen konnten, wie wenn wir beispielsweise ungewollt und ohne Absicht jemanden verletzen. Es ist jedoch nicht so zu verstehen, dass prinzipiell Unwissenheit jeden Fehler verzeihbar macht. Im Gegenteil, der schlechte Mensch zeichnet sich nach Aristoteles gerade dadurch aus, dass er allgemein nicht weiß, was das Förderliche für ihn ist und wie man handeln soll, dafür ist er jedoch selbst verantwortlich. Dies ist nicht als ungewollt zu bezeichnen. Auch wenn Unwissenheit aus Sorglosigkeit entsteht, ist sie eher als Schlechtigkeit als als Ungewolltheit einzuordnen. Die Unwissenheit, aus der ungewollte Handlungen entstehen, bezieht sich also nur auf die Unkenntnis einzelner konkreter Umstände.⁹³

Aristoteles geht davon aus, dass der Mensch in den Fällen, in denen er keinem Zwang unterliegt „Ursprung und Erzeuger seiner Handlungen“ (Aristoteles 2008, 1113 b15) ist. Er ist für seine Handlungen und damit auch für Tugend und Laster verantwortlich. Auf Handlungen aus Vorsatz „beziehen sich [...] die Betätigungen der Tugenden. Also liegt auch die Tugend bei uns, und ebenso das Laster.“ (Aristoteles 2008, 1113 b5) Dies erklärt für Aristoteles auch, warum Handlungen aus Vorsatz eher gelobt oder getadelt werden, als Handlungen aus Zwang oder Unwissenheit. Der Vorsatz geht insofern über das Gewollte hinaus, als dass er mit Überlegung und Denken einhergeht. Wir überlegen dabei die Dinge, die wir „durch unser Handeln bewirken können“, (Aristoteles 1112 a30) nicht das, was ohnehin aus Notwendigkeit geschieht oder was wir nicht beeinflussen können. Im Gegensatz zum Wunsch bezieht sich der Vorsatz immer auf ein Mögliches. Gegenstand der Überlegung ist der Weg, wie wir durch unser Handeln unsere Ziele erreichen können.

Der schlechte Mensch, der beispielsweise ungerecht oder unmäßig handelt, ist für Aristoteles ebenso für dieses Handeln verantwortlich, denn auch dies geht für Aristoteles aus dem Wollen hervor. Selbst, wenn ihm durch seine Dispositionen nicht mehr möglich ist, die werthaftern Ziele zu erkennen, liegt die Verantwortung bei ihm, denn wie wir gesehen haben, entsteht die

⁹³ Vgl. Aristoteles 2008, 1110 b25

Disposition aus Gewöhnung und daher liegt es im Anfang bei jedem Menschen „so oder nicht so zu handeln.“ (Aristoteles 2008, 1115a)

Wir können also zusammenfassen, dass Aristoteles dem Menschen Willensfreiheit und Verantwortung für seine Tugenden und Laster zuspricht, insofern er nicht unter Zwang steht oder in Unkenntnis der konkreten Umstände ist. Die tugendhaften Handlungen gehen aus dem Wollen und aus der richtigen Überlegung hervor. Für die Dispositionen, im richtigen Moment die richtigen Überlegungen anstellen zu können, ist der Mensch insofern von Beginn an verantwortlich, als dass sie aus Gewöhnung entstehen.

5.1.3) Teleologie, unbewegter Beweger

Für das Verständnis des aristotelischen Glücksbegriffs und seiner Theorie des menschlichen Geistes ist es von Vorteil, wenn wir uns kurz seiner Metaphysik und im Besonderen seinem Gottesbegriff, dem Begriff des unbewegten Bewegers widmen.

Aristoteles kommt zu seiner Bestimmung des Göttlichen aus der Fragestellung heraus, wie es möglich sei, dass in der Natur immer Bewegung stattfindet, ohne abzubrechen und was die Ursache dieser Bewegung sei. Aristoteles schließt aus dieser Frage die Notwendigkeit, dass es ein erstes Prinzip gibt, „das immer bewegt, ohne selbst bewegt zu werden.“ (Wolf 2002, 244) Das erste Prinzip kann nach Aristoteles nicht aus Materie bestehen, da dieser Passivität und Hemmung immanent ist, sondern muss reine Form und Aktivität sein. Da es Aktivität ist, ist es nach Aristoteles lebendig. Die Definition des Göttlichen erschließt sich aus diesen Voraussetzungen:

Aristoteles versteht daher das erste oder göttliche Seiende als Lebewesen, das kontinuierlich in Tätigkeit ist, ohne selbst bewegt zu werden (der sogenannte „unbewegte Beweger“). Dieses Lebewesen ist der *nous* und seine Tätigkeit besteht im *theōrein*. Da er keine Teile hat, schlechthin einfach ist, kann seine Tätigkeit nichts anderes zum Zweck haben, als sich selbst; der *nous* betrachtet ununterbrochen das beste Seiende, sich selbst. (Wolf, 2006, 245)

Das Göttliche – der *nous* – ist als sich selbst denkendes Denken Ursache aller Bewegung in der Natur, aller Bewegung der Lebewesen und damit auch für alles menschliche Handeln. Es ist Ursache in einem teleologischen Sinn: Es wird von allem Seienden geliebt und erstrebt und „alles [versucht] ihm möglichst ähnlich zu werden.“ (Wolf 2002, 245)

Im Vermögen der Seele zu Denken und zu Erwägen, hat der Mensch Anteil am *nous*. In der Tätigkeit dieses Seelenteils nähert sich der Mensch dem Göttlichen an, darin liegt auch seine

höchste Glücksmöglichkeit. Wir haben gesehen, dass der Mensch als zusammengesetztes Wesen, die Tätigkeit des *nous* jedoch nicht kontinuierlich ausüben kann. Dies und damit die höchste Form der *eudaimonia* kommt nur dem Göttlichen zu, der Mensch kann zeitweise im *theōrein* verharren und in der *eupraxia* durch vernunftgemäßes Handeln eine sekundäre, menschliche Form der *eudaimonia* verwirklichen.

Eine strittige Frage bleibt, ob der *nous* als Seelenteil des Menschen vom Menschen abtrennbar und ewig ist oder Teil der sterblichen Seele. Diese Frage und damit die Frage nach dem menschlichen Geist wollen wir in der Folge untersuchen.

5.1.4) Seele, Geist und Denken

Beseelt zu sein kommt nach Aristoteles allem Lebendigen zu: die Seele kommt als Form den natürlichen Körpern zu, die potentiell belebt sind. Sie ist die „sich erhaltende Wesenheit für den Körper“, (Aristoteles 1997, 55) ist Entelechie, hat also ihren Zweck immanent, ihr „Ziel in sich selbst.“ (Aristoteles 1997, 464) Seele ist das Prinzip des Lebendigen, sie ist das Formsetzende und Zielgebende, das im Lebendigen selbst verortet ist. Die Seele ist als Entelechie vom Körper nicht abtrennbar, aber sie ist auch nicht der Körper selbst. Sie ist am Körper. Die Seele als Entelechie kann „weder ohne Leib, noch [...] selbst ein Leib sein. Sie ist zwar kein Leib, aber sie gehört einem Leibe an.“ (Aristoteles 1997, 59)

Wenn Aristoteles von Seele spricht, spricht er nicht nur von der menschlichen, sondern auch von der pflanzlichen und tierischen Seele. Aristoteles untersucht die Seele gewissermaßen systematisch nach ihren erkennbaren Funktionen und unterscheidet, wie wir schon gesehen haben, verschiedene Seelenteile, wobei sich drei Seelenvermögen besonders stark unterscheiden: die vegetative Seele, die Empfindungsseele und die Geist-Seele. Letztere kommt nur den Menschen zu, Empfindungsseele Mensch und Tier und die vegetative Seele ist Mensch, Tier und Pflanze gemeinsam. Aristoteles denkt die Seelenteile dabei in einem Bedingungsverhältnis, die höheren Seelenstufen bedingen die niederen Seelenstufen: „ohne Ernährungsvermögen gibt es keine Empfindung“, (Aristoteles 1997, 61) ohne Empfindung kein Denken.⁹⁴

⁹⁴ Nikolai Hartmann wird sich auf diesen „Schichtungsgedanken“ (vgl. Hartmann 1943) beziehen: die höheren Seelenstufen können nicht ohne die niederen existieren, umgekehrt ist dies möglich. In seiner Dimensionalontologie – die eine wichtige Voraussetzung auch für die Theorie Viktor Frankls darstellt –

Was den Menschen auszeichnet, ist die Geistseele, das Seelenvermögen des Denkens. Aristoteles unterscheidet die Vernunft selbst, das reine Denken, das keiner Einwirkung von außen unterworfen ist und an der wir Anteil haben, von der äußeren Einwirkungen zugänglichen Vernunft. Das reine Denken, der *nous* ist mit den Objekten seines Denkens identisch, diese sind materiellos:

Die reine denkende Erkenntnis und das durch das reine Denken zu Erkennende sind eines und dasselbe. [...] die Vernunft ist das Vermögen, mit diesen Objekten eins zu werden, ohne ihre Materie. (Aristoteles 1997, 102)

An dieser Vernunft haben wir mit unserem denkenden Seelenteil Anteil. Sie bricht gewissermaßen in die menschliche Seele herein, als einzige abgetrennte, göttliche Kraft, die in der Seele von außen dazukommt: „So bleibt nur, dass allein die Vernunft von außen eingedrungen und allein göttlich ist, da nur an ihr körperliche Betätigung wirklich unbeteiligt ist.“ (Aristoteles 1959, 87) In dieser Hinsicht hat der denkende Seelenteil des Menschen für Aristoteles an etwas vom Leib Getrenntem, Unsterblichem Anteil.

Die reine Vernunft ist uns gewissermaßen nicht vollständig verfügbar, „wir behalten keine Erinnerung, weil die reine Vernunft für äußere Eindrücke unempfänglich ist.“ (Aristoteles 1997, 103) Dem Menschen verfügbar hingegen ist der leidensfähige Geist, dieser ist äußerer Einwirkung zugänglich und vergänglich.⁹⁵ Das abgetrennte Denken, das Denken des „ungeteilten Einfachen, des Begriffs“ (Aristoteles 1997, 103) ist die unsterbliche und ewige Wahrheit, dort gibt es keinen Irrtum. Irrtum entsteht erst dort, wo der Mensch die Begriffe zu Einheiten verknüpft.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass die Seele das Prinzip des Lebendigen ist und dass das spezifisch Menschliche der Seele darin liegt, dass über die Seelenvermögen der Ernährung und der Wahrnehmung (die wir mit Pflanze oder Tier teilen) hinaus, der Mensch im geistigen Aspekt der Seele Anteil an der abgetrennten göttlichen Vernunft hat, wenngleich der menschliche Geist, insofern er äußeren Einflüssen zugänglich ist, endlich und fehlbar ist.

begegnet uns dieser Gedanke wieder: Die höheren Stufen sind von unten her bedingt, stellen aber immer auch ein Novum gegenüber den niedrigeren Stufen dar, indem bei ihnen ein Prinzip hinzukommt, das sich nicht gänzlich aus der darunterliegenden Stufe ableiten lässt.

⁹⁵ vgl. Aristoteles 1997, 103

5.2) Anthropologische & Metaphysische Voraussetzungen bei Viktor Frankl

Frankl denkt den Menschen als Einheit aus Leib, Seele und Geist. Zugrundegelegt ist hierbei eine von Nicolai Hartmann beeinflusste und schon bei Aristoteles angelegte Ontologie, die Leib, Seele und Geist durch das Ineinandergreifen von verschiedenen dimensional Stufen erklärt. Den einzelnen Dimensionen werden unterschiedliche Gesetzmäßigkeiten zugeschrieben, ohne die Möglichkeit einer wechselseitigen Bedingtheit und Wirksamkeit auszuschließen. Die höchste Dimension unter der sich das menschliche Dasein betrachten lässt, ist die geistige Dimension.

Der menschliche Geist – der im Zentrum aller frankelschen Theoriebildung steht – ist im Gegensatz zum Psychophysikum nicht an Raum und Zeit und Kausalität gebunden. Er ist daher auch nicht zeugbar und auch nicht sterblich. Wir können keine Aussagen über eine Existenz vor und nach dem Tod machen, da diese sich auf etwas beziehen würden, das über die Form hinausgeht, in denen uns der Geist erscheint: in Ko-existenz mit dem endlichen Psychophysikum.

In der geistigen Dimension schreibt Frankl dem Menschen drei Existentialien zu: er ist unteilbar, unsummierbar und je ein absolutes Novum. Darüberhinaus ist er frei, sich gegenüber den Bedingungen der anderen Dimensionen (Psyche, Physis) zu verhalten. Der menschliche Geist ist auf die Erfüllung von Sinn ausgerichtet. Sinn wird dabei als objektiv in der Welt liegend und als teleologisch wirkendes Prinzip gedacht. Wir sind nach Frankl von einem Willen zum Sinn durchdrungen und dabei intentional auf Gegenstände oder andere Menschen ausgerichtet. In dieser Ausrichtung ist der Mensch selbsttranszendent, übersteigt sich selbst, indem er über sich hinaus verweist – auf den Sinn einer Sache oder auf eine andere Person. Dem Individuum ist es in bestimmten Gesichtspunkten möglich, Sinnerfüllung für sich selbst zu finden. In vielerlei Hinsicht ist er jedoch auch von einer sozialen Finalität bestimmt und somit auf Sinnerfüllung in der Gemeinschaft hin ausgerichtet.

Der Mensch ist auf Sinn und Werte hin ausgerichtet. Er transzendiert sich, indem er auf Werte ausgerichtet ist, die höher sind, als die menschlichen. Der allerhöchste Wert ist für Frankl der „Übersinn“ der von Frankl auch als „Überperson“ im Sinne eines personalen Gottes gedacht wird. Der Übersinn ist uns jedoch nicht zugänglich, wir können den Sinn nicht als Ganzes erfassen, vielmehr stellt uns das Leben in jeder konkreten Situation vor Aufgaben, die wir bewältigen müssen, um Sinn zu erfüllen. Organ, um den Sinn in der konkreten Situation wahrzunehmen, ist das Gewissen. Das, was uns als Menschen zu tun bleibt, ist in jeder Situation nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln.

Wir wollen nun einige wichtige Aspekte dieser anthropologischen Voraussetzungen einer etwas tieferen Untersuchung unterziehen:

5.2.1) Leib, Seele & Geist

Inspiziert von der Anthropologie Max Schelers und der Ontologie Nicolai Hartmanns denkt Viktor Frankl den Menschen als Einheit verschiedener ontologischer Stufen oder Seinsarten. Menschsein erstreckt sich für ihn in die Dimensionen des Leiblichen, des Seelischen und des Geistigen.⁹⁶

Diesen drei Seinsarten schreibt Frankl einen dimensional Unterschied zu, wobei die jeweils höhere Dimension die zugrunde liegende miteinschließt und bedingt, gleichzeitig jedoch einen qualitativen, einen dimensional Sprung darstellt. Die niederen Dimensionen sind notwendige (aber nicht hinreichende) Bedingungen für die höheren. Der Mensch ist in seiner körperlichen Dimension mit ihren physischen Funktionen (Ernährung, Organfunktionen etc.) wie eine Pflanze, in seiner psychischen Ebene (Triebe, Instinkte etc.) gleicht er einem Tier, aber durch die geistige Dimension (Fähigkeit zur Stellungnahme, Sinnorientiertheit...) eben auch mehr als das. Die geistige Dimension wird als die höchste und die spezifisch menschliche Dimension gedacht. Die Dimensionen, die Seinsarten des Menschen mit ihren jeweils eigenen Gesetzmäßigkeiten widersprechen dabei einander nicht, sondern die jeweils höhere baut auf die niedere auf und transzendiert sie. Der Mensch ist eine Einheit von ontologisch differenten Seinsweisen, er ist nach Frankl eine „Einheit trotz der Mannigfaltigkeit.“ (Frankl 1987, 46)

Nun lässt sich der Mensch selbstverständlich unter der Perspektive einer bestimmten Dimension betrachten, indem man ihn etwa auf seine biologischen oder psychologischen Eigenschaften reduziert. Dies hat jedoch unweigerlich zur Folge, dass Widersprüche zu anderen Perspektiven auf das Menschsein auftreten. Im Rahmen seiner Dimensionalontologie kann Frankl diese Widersprüche auflösen, indem er auf den qualitativen Sprung hinweist, den er zwischen physischer, psychischer und geistiger Dimension annimmt und er kann zeigen, dass Widersprüchlichkeit aus der Projektion einer höheren Dimension auf eine niederere entstehen. Wir haben in unserer Nachzeichnung der Kritik des Reduktionismus bereits dargelegt, wie Frankl die Irreduzibilität der geistigen Dimension damit stark macht.

⁹⁶ vgl. Frankl 1987, 46

Der Mensch ist also ausgezeichnet durch die geistige Dimension. Diese erscheint uns jedoch nie ohne Psychophysikum, sie erscheint nur in der Einheit mit Leib und Seele. Frankl nimmt eine Wechselwirkung zwischen Leib, Seele und Geist an, wobei Psyche und Physikum enger miteinander verbunden sind:

So lässt sich z.B. nicht bestreiten, dass zwischen Psychischem und Physischem zweifelsohne eine gewisse Parallelität zum Vorschein kommt: nicht ganz zu unrecht spricht man daher von psychophysischem Parallelismus. (Frankl 1996, 77)

Der geistigen Dimension kommt insofern eine Sonderstellung zu, als sie sich zum Psychophysikum distanzieren kann, dem Menschen ist möglich „geistig über dem Psychosomatischen“ (Frankl 1996, 77) zu stehen.

Wie die Wechselwirkung zwischen Physis, Psyche und Geist von statten geht, bleibt bei Frankl unbestimmt. Frankl lässt auch offen, wie und woher der Geist zum Psychophysikum dazutritt und bezieht sich dabei auf Aristoteles Lehre von der hereinbrechenden Vernunft, die wir bereits angesprochen haben: „nach Aristoteles ist der Geist *thyrathen*, das heißt er kommt ‚zur Tür herein‘; aber wir wissen nicht, woher er kommt.“ (Frankl 1996, 117)

Der Geist ist nicht vom Leiblichen her gezeugt, das Leibliche ist vielmehr nur das Trägermedium, das Material für die potentielle geistige Existenz:

Die Eltern geben bei der Zeugung eines Kindes die Chromosomen her – aber sie hauchen nicht den Geist ein. [...] Was alleine fortpflanzbar ist, ist eine leiblich-seelische Möglichkeit, eine psychophysische Potenz; was alleine fortpflanzbar ist, ist der leiblich-seelische Spielraum – aber nicht die geistige Freiheit innerhalb seiner. (Frankl 1996, 114)

Die geistige Existenz denkt Frankl als unabhängig von Raum und Zeit:

Nur Dasein in Raum und Zeit und, in einem damit, im Leibe – nur solches Dasein ‚hat‘ die Zeit, ‚hat‘ eine Vergangenheit und eine Zukunft. Geistiges Sein jedoch, als geistiges, ‚ist‘ nicht ‚da‘; es ist, im Gegensatz zum ‚da-sein‘, ein Sein jenseits von Raum und Zeit. (Frankl 1996, 133)

Der Geist erscheint dem menschlichen Bewusstsein nur in seiner Gebundenheit an die anderen Dimensionen des Menschseins: „*Geistige Existenz ist uns nicht anders bekannt, als in Ko-existenz mit dem Psychophysikum.*“ (Frankl 1996, 134) Jede Aussage über darüber hinaus gehende Existenz, also Existenz des Geistigen vor der Geburt oder nach dem Tod „entbehrt des Sinnes.“ (ebd.) Auch wenn wir es uns nicht vorstellen können, ist für Frankl jedoch notwendig, dass das Geistige unsterblich ist, da es offensichtlich nicht den Gesetzen von Raum und Zeit unterworfen ist. Er schlägt in diesem Zusammenhang vor, von einem uns nicht mehr fassbaren „Überleben“ zu sprechen, das bedeutet „einen Modus des Lebens, von

dem wir uns keinen Begriff mehr machen, den wir nicht mehr fassen können.“ (ebd.) Dieses Über-Leben kann in unserem endlichen, an den Leib gebundenen Bewusstsein nicht gefasst werden.

Dies weist auch darauf hin, dass Frankl den Geist nicht mit den Inhalten unseres Bewusstseins gleichsetzt. Frankl geht davon aus, dass es neben dem psychischen auch ein geistiges Unbewusstes geben kann, ein sich nicht selbst reflektierendes Gewusstes:

Alles scheint dafür zu sprechen, dass geistige Akte ein Objekt auch intendieren können, ohne hierbei sich selbst – das Subjekt zum Objekt machend - zu intendieren, demnach ohne zu reflektieren. Was man gemeinhin Bewusstsein nennt, ist jedoch dasselbe wie dieses rückzügliche, auf sich selbst hin reflexive Bewusstsein [...] dieses Selbstbewusstsein. Solchem Bewusstsein = Selbstbewusstsein hätten wir sonach gegenüberzustellen ein – unmittelbares *Gewusstsein*. (Frankl 1996, 134 f.)

Der Geist ist für Frankl das, was das Psychophysikum transzendiert, was sich über seine Bedingtheiten hinwegsetzen kann. Er ist „*das jeweils Entgegengesetzte, das sich jeweils Gegenüberstellende*.“ (Frankl 1996, 147) Dabei fußt in der menschlichen Existenz der Geist auf den beiden anderen Dimensionen, auf Leib und Seele, er steht mit den Trieben in einem „*korrelativen Verhältnis*“, (Frankl 1996, 147) wobei dies anders als beim Psychophysikum nicht als Parallelismus, sondern als Antagonismus zu denken ist. In seiner geistigen Dimension offenbart sich also ein Moment der Freiheit, der Mensch ist zur Selbstbestimmung fähig. Diese ist nicht willkürlich, sondern durch Orientiertheit auf einen objektiv gegebenen Sinn ausgezeichnet, der letztlich als Übersinn, als das Absolute, als Gott gedacht wird: „solcher Selbstbestimmung schwebt jedoch allemal die objektive Welt des Sinnes und der Werte, des Logos und des Ethos vor [...] bewirkt ist die geistige Person von der ‚Transzendenz‘ das heißt vom ‚Übersinn‘, von einem Absoluten und bestimmt von der objektiven Sinnwelt [...] von einem Sinnhaften, einem Objektiven her.“ (Frankl 1996, 139)

5.2.2) Intentionalität & Selbsttranszendenz

Frankl nähert sich seiner Analyse des Geistes auch von erkenntnistheoretischer Seite. Er legt in Abgrenzung zu Materialismus und Idealismus eine realistisch-erkenntnistheoretische Position zugrunde. Wir können diese im Rahmen unserer Untersuchung nicht vollständig detaillieren⁹⁷ und wollen die Eckpunkte dieser Position kurz erhellen:

⁹⁷ vgl. dazu Frankl 1996, 83 ff.

Geistig Seiendes zeichnet sich für Frankl dadurch aus, dass es weder räumlich noch zeitlich ist. Es ist charakterisiert durch „Bei-Sein“ (Frankl 1996, 88) bei anderem Seienden oder „Bei-einander-sein“ (Frankl 1996, 91) im Falle von einem geistigen Gegenüber, einem anderen Menschen. Das geistige Bei-Sein ist für Frankl dem Denken, Sprechen und Wahrnehmen vorgängig: „Dieses ursprüngliche Vermögen [...] geistigen Seins ist also selber die Bedingung weiterer Möglichkeiten – nämlich des Wahrnehmens, des Denkens und des Sprechens.“ (Frankl 1996, 90)

Geistige Akte zeichnen sich durch Frankl dadurch aus, dass sie intentionale, auf Objekte gerichtete „Vollzugswirklichkeiten“ (Frankl 1996, 85) sind: „intentional [...] heißt nichts anderes, als dass sie [die geistigen Akte, G.D.] ihrerseits Objekte haben, auf die sie eben [...] gerichtet sind.“ (Frankl 1996, 170) Wie diese Gerichtetheit vonstatten geht, wie das Bei-Sein sich vollzieht, lässt sich nach Frankl nicht angeben:

Tatsächlich vermag eine Ontologie der Erkenntnis nicht mehr aufzuweisen [...] als dass geistig Seiendes ‚irgendwie‘ bei anderem Seienden ist: nur diese Dassheit ist ontologisch zu erlangen – nicht aber die Washeit, nicht das Wesen des Beiseins. (Frankl 1996, 90)

Die Intentionalität ist nach Frankl nicht direkt, „von außen“ analysierbar. Ihre Objekte entschwinden unserem Blickfeld, sobald wir die Intentionalität selbst zum Objekt machen. Es muss also in der Analyse geistiger Akte der Vollzug des Aktes selbst bewahrt bleiben:

Solange ich über einen intentionalen Akt nur reflektiere, kann ich niemals den transzendenten Gegenstand erfassen; dies kann ich vielmehr erst, sobald ich ihn, durch den immanenten Bewusstseinsinhalt hindurch intendiere – mit einem Wort: sobald ich den intentionalen Akt vollziehe. (Frankl 1996, 131)

Geistig Seiendes ‚ist‘ immer nur im Vollzug seiner selbst. (Frankl 1996, 85)

Dies macht jede Selbstbezüglichkeit im geistigen Akt, jede Selbsterkenntnis problematisch:

Was auch immer ich (intentional) ‚habe‘ das bin ich nicht (bin ich nicht ‚existentiell‘). Und umgekehrt gilt wiederum: Was ich existentiell bin, kann ich nicht (intentional) ‚haben‘. (Frankl 1996, 85)

Frankls These ist es, dass der menschliche Geist an einem objektiven Sinn bzw. an objektiven Werten ausgerichtet ist. Es handelt sich „bei diesen Objekten [des Geistes, G.D.] in erster Linie um die – objektiven! – Werte.“ (Frankl 1996, 170) Im Ausgerichtet-Sein auf diese Objekte die letztlich Sinnstrukturen sind, transzendiert der Mensch sich selbst, er stößt durch den „bewusstseinsimmanenten ‚Inhalt‘ [...] zu einem bewusstseins-transzendenten ‚Gegenstand‘“ (Frankl 1996, 171) vor:

Sofern der Mensch ein im Wesen (also essentiell) geistiges Wesen ist (also über Physis und Psyche hinausgeht), ist Logos (Sinn) der objektive Aspekt und Existenz (das spezifisch Humane) der subjektive Aspekt solcher Geistigkeit. Sozusagen überbrückt und miteinander verbunden werden beide Aspekte jedoch durch die wesentlichen Selbst-Transzendenzen des Menschseins, die ich definiere als das Übersichselbsthinausweisen auf etwas oder auf jemanden hin – auf einen zu erfüllenden Sinn oder einen begegnenden Mitmenschen hin. (Frankl 1996, 171)

In der Selbsttranszendenz, in der Gerichtetheit auf einen objektiven Sinn, sieht Viktor Frankl einen Grundantrieb des Menschseins angelegt:

Der eine Aspekt der Selbsttranszendenz, das Verlangen und Übersichselbsthinauslangen nach einem Sinn wird auch mit dem motivationstheoretischen Konzept eines „Willens zum Sinn“ angepeilt, wie ich ihn zu nennen pflege. Dieses Konzept ist inzwischen auch empirisch validiert worden. (Frankl 1987, 202)

Ein wesentlicher Aspekt ist dabei auch, dass der Wille zum Sinn für Frankl - beziehungsweise auf S. Kratochvil, I. Planova und A. Maslow - nicht auf weitere Motive zurückgeführt werden kann, sondern ein „Motiv sui generis“ (ebd.) ist und damit als primäres Handlungsmotiv betrachtet werden kann.

5.2.3) Höchste Werte, Teleologie, Gott

Wir haben bereits angesprochen, dass die geistige Person nach Frankl von einem Absoluten, vom Über-Sinn, von einem Göttlichen her bewirkt ist.⁹⁸ Dieses Göttliche ist der höchste Wert, der Logos, der objektive Sinn, an dem wir teleologisch ausgerichtet sind und der uns übersteigt:

Sofern ich existiere, existiere ich auf Sinn und Werte hin; sofern ich auf Sinn und Werte hin existiere, existiere ich auf etwas hin, das mich selbst notwendig an Wert überragt, das wesentlich von höherem Wertrang ist, als mein eigenes Sein. (Frankl, 1996, 232)

Das den Menschen übersteigende Göttliche ist für Frankl „undenkbar und unsagbar.“ (Frankl 1996, 234) Frankl kann daher ein teleologisches Konzept nicht positiv argumentativ stark machen, sondern spricht davon, dass man im Sinne einer „negativen Teleologie“ nur darüber sprechen kann, „was Gott nicht ist.“ (Frankl 1996, 15) Dies ist in dem dimensional, qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Gott begründet:

Nicht ebenbürtig kann Seiendes ebensogut auch sozusagen nach oben hin sein. Und so kommt es denn, dass der Mensch etwa auch für Gott, als ihm überlegenes Sein, kein ‚volles‘

⁹⁸ vgl. 5.2.1) Leib, Seele und Geist

Verständnis aufzubringen vermag. [...] Da des weiteren Gott kein relativ Seiendes ist, sondern ein Absolutes, das Absolute, eben das Sein selbst, haben wir es in diesem Falle [...] zu tun [...] mit etwas qualitativ (und nicht bloß quantitativ-graduell) Anderem. (Frankl 1996, 91 f.)

Trotz dieser Transzendenz, obwohl wir Gott nicht erkennen können, erklärt Frankl das teleologische Ausgerichtetsein am Sinn zur vorrangigen Lebensaufgabe und Bestimmung. Den Zweifel am Übersinn aufgrund seiner Uneinsehbarkeit lehnt er als „Überschätzung und Vergötzung“ der Rationalität, die „bis in die Lehre, in die Theorie, in die Philosophie“ (Frankl 1996, 227) hineinreicht, ab. Letztlich bleibt dem Menschen nur, sich mit der „Uneinsehbarkeit des Übersinns“ (ebd.) abzufinden: „Der Sinn ist eine Mauer, hinter die wir nicht weiter zurücktreten können, die wir vielmehr hinnehmen müssen.“ (Frankl 1982, 118)

Die Uneinsehbarkeit des Sinnganzen entbindet den Menschen nicht von seiner Verantwortung, Werte zu realisieren, die ihm durch sein Gewissen zugänglich sind. In der Verantwortung wird uns das teleologische Prinzip deutlich: „Verantwortung ist dasjenige, wozu man gezogen wird.“ (Frankl 1987, 67)

Wenn der Mensch sich eine Offenheit gegenüber Gott, dem höchsten Geistigen, den höchsten Werten bewahrt - auch wenn sich dieses „Andere“ in einer naturwissenschaftlichen oder rein rationalen Ebene nicht abbilden lässt, wenn der Mensch damit sein Handeln an den objektiven Sinnstrukturen, am Übersinn orientiert, entgeht er nach Frankl dem Sinnlosigkeitsgefühl, den noogenen Neurosen, der existentiellen Frustration und der Verzweiflung.

5.2.4) Individuum & Gemeinschaft

In den ersten drei seiner zehn Thesen über die Person⁹⁹ bringt Frankl seine anthropologischen Grundlagen über Einheit und Ganzheit des Menschen zum Ausdruck: der Mensch ist unteilbar, darüberhinausgehend jedoch auch unverschmelzbar und ein absolutes Novum.

Als Individuum, als Unteilbares ist der Mensch als geistige Person immer Einheit. Diese geistige Einheit hat in ihrem seelischen Empfinden und in Ihrem Körper sozusagen Werkzeuge, die sie zum Ausdruck bringen.¹⁰⁰ Auch wenn - wie im Falle einer Schizophrenie oder einer Psychose - diese Werkzeuge einer Störung unterliegen, steht für Frankl die Einheit

⁹⁹ Vgl. Frankl 1982, 118-118

¹⁰⁰ Vgl. Zsok 2005, 165

der geistigen Person, das Individuum niemals in Frage. Er sieht immer „die hinter und über aller (auch seelischer) Krankheit stehende (geistige) Person.“ (Frankl 1992, 152)

Die geistige Person ist nicht nur unteilbar, sondern auch unverschmelzbar. Wir haben bereits angesprochen, dass sie nach Frankl nicht durch die Eltern gezeugt wird, sondern zu dem gezeugten Körper auf nicht bestimmbare Weise dazukommt:

Die Eltern können den personalen Geist und die geistige Individualität an das Kind nicht weitergeben, denn Teilbarkeit und Verschmelzbarkeit können nur in Bezug auf den psychophysischen Organismus gelten. (Zsok 2005, 165)

Die Eltern schaffen mit der Vereinigung ihrer Gene nur die „psychophysische Potenz“, zu der der Geist, die Person als „absolutes Novum“ hinzutritt: „das absolut Neue liegt in der *geistigen Existenz* des Kindes.“ (Zsok, 2005, 167) Diese entsteht nicht etwa aus der Verschmelzung des Geistes der Eltern.

Der Mensch ist für Frankl nicht nur Einheit und Novum, sondern auch „Ganzheit.“ (Frankl 1982, 108) In der Unverschmelzbarkeit liegt begründet, dass er immer Person bleibt und sich nicht in der Masse oder Typologien auflöst:

Als solche geht sie [die Person, G.D.] auch unmöglich in höheren Ordnungen ganz auf – wie etwa in der Masse, in der Klasse, in der Rasse: all diese der Person überordenbaren ‚Einheiten‘ bzw. ‚Ganzheiten‘ sind keine personalen Entitäten, sondern höchsten pseudopersonal. [...] Der Mensch, der in ihnen aufzugehen meint, geht in Wirklichkeit in ihnen bloß unter; in ihnen ‚aufgehend‘, gibt er sich selbst als Person eigentlich auf. (Frankl 1982, 109)

Frankl erkennt sowohl eine soziale Kausalität als auch Finalität an. Wir sind durch unser soziales Umfeld gleichermaßen geprägt, als wir auch auf den sozialen „Gesamtorganismus“ (Frankl 1987, 133) hin ausgerichtet sind. Ohne Gemeinschaft ist sinnerfülltes Menschsein nicht vorstellbar: „Der Sinn der Individualität erfüllt sich erst in der Gemeinschaft.“ (Frankl 1987, 115) Gemeinschaft ist dabei jedoch als Gemeinschaft von Individuen, von einzigartigen Existenzen zu denken, „für die ein Mensch als Einzigartiger Wertbedeutung hat“ (ebd.) und nicht als Masse misszuverstehen.

Frankl lässt keine vollständige Bedingtheit des Menschseins durch soziale Aspekte zu: „die soziologischen Gesetze [determinieren] das Individuum niemals vollständig“, sondern es „behält auch dem sozialen Schicksal gegenüber [...] einen Spielraum freier Entscheidungsmöglichkeiten.“ (Frankl 1987, 133) Auch die soziale Finalität bleibt nur ein Aspekt des Menschseins und darf nicht zum Endpunkt einer soziologischen Reduktion werden: „Der Standpunkt, dass wertvoll nur das sei, was der Gemeinschaft nütze, ist nicht

haltbar.“ (Frankl 1987, 134) Frankl argumentiert, dass es durchaus Werte gibt, die man „jenseits aller menschlichen Gemeinschaft“ (ebd.) auch für sich als Individuum verwirklichen kann, wie zum Beispiel Erlebniswerte in einer künstlerischen oder einer Naturerfahrung.

6.) Aristoteles und Frankl im Gespräch, ein hermeneutischer Versuch

Nach der etymologischen und philosophiehistorischen Untersuchung der Begriffe Sinn und Glück haben wir die Stellung dieser beiden Begriffe in der Philosophie des Aristoteles und Frankls herausgearbeitet. Soweit für das Verständnis erforderlich, haben wir versucht, die wichtigsten Aspekte der anthropologischen und metaphysischen oder ontologischen Konzepte, in denen diese Begriffe bei beiden Philosophen verortet sind, zu erhellen. Selbstverständlich können wir im Rahmen dieser Untersuchung dabei in keinem Punkt Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Wenn bis an diese Stelle gelungen ist, eine hinlängliche Basis für eine Analyse des Verhältnisses beider Theorien zueinander zu schaffen, dann haben wir unser Ziel erreicht.

Wir sind damit an dem Punkt dieser Arbeit angelangt, an dem wir versuchen wollen, Aristoteles mit Frankl ins Gespräch zu bringen. Wir haben dieses Vorhaben unter die Orientierung eines „hermeneutischen Versuchs“ gestellt, wobei dem Autor verziehen sein soll, dass der Begriff hier in einer sehr offenen Lesart verwendet ist: er dient dafür, uns im Bewusstsein zu halten, dass es sich bei Aristoteles und Frankl um Philosophen und Ärzte aus völlig unterschiedlichen geschichtlichen und philosophischen Epochen und Lebenswelten mit einer je einzigartigen Lebensgeschichte handelt. Gerade etwa die Erlebnisse, die Viktor Frankl im Konzentrationslager gemacht hat, haben mit Bestimmtheit einen großen Einfluss auf seine Philosophie gehabt. Selbstverständlich ist in der Zeit zwischen Aristoteles und Frankl in Philosophie und in allen anderen Wissenschaften unüberblickbar viel geleistet worden. Zu diesen geschichtlichen Vorbedingungen kommt noch der Umstand, dass wir uns aus einer dritten Perspektive, aus der Perspektive einer Interpretation im Jahr 2010 diesen historischen Texten nähern. Wir sind jedoch überzeugt, dass dieser Versuch gerade dadurch fruchtbar ist, dass wir einen neuen Blickwinkel auf diese Theorien einnehmen können und sich damit gewissermaßen geistige Akte von drei Jahrtausenden verbinden. Unsere grundlegende Annahme ist, dass sich der philosophische Gehalt historischer Texte niemals

erschöpft. Gerade vor dem Hintergrund des aktuellen Wiedererstarkens einer tugend- und wertorientierten Ethik im philosophischen Diskurs, scheint uns dieses Vorhaben lohnenswert.

6.1) Konsense und Dissense

In der Folge werden wir zeigen, welche Gedankenfiguren und Denkbewegungen sich aus den Theorien Frankls und Aristoteles' extrahieren lassen, die in ihrer argumentativen Stoßrichtung eine große Ähnlichkeit oder Deckungsgleichheit erkennen lassen. Gleichzeitig sind wir darum bemüht, aufzuzeigen, an welchen Punkten die Theorien differieren und zu anderen Schlüssen kommen.

6.1.1) Die Erfüllung des Menschen liegt in der Verwirklichung von Werten

Die augenscheinlichste Ähnlichkeit in den ethischen Theorien Aristoteles' und Viktor Frankls lässt sich als das Ausgerichtetsein des Menschen am Absoluten, am Göttlichen beschreiben. Der Mensch wird in seinem Handeln vom Absoluten, vom höchsten Gut, von der absoluten Vernunft teleologisch zur Verwirklichung von Werten gezogen.¹⁰¹ Bei Aristoteles wie Frankl hängt die Frage nach einem erfüllten Leben davon ab, inwieweit sich der Mensch der Verwirklichung von Werten hingibt oder inwieweit er durch seine Bedingtheiten - die er prinzipiell durch seine Vernunftbegabung überwinden kann - von dieser Verwirklichung abbringen lässt.¹⁰² Die zu erfüllenden Werte entsprechen dabei jeweils dem Handeln im Sinne der göttlichen Vernunft, die wir als endliche Wesen jedoch nicht absolut erlangen können, die uns transzendiert, an der wir nur unvollkommen teilhaben.¹⁰³

Ist es bei Aristoteles die Schlechtigkeit, das durch falsche Erziehung oder Gewöhnung entstehende Laster, das den Menschen davon abhält, das zu tun, was er soll, so würde es in der Diktion von Viktor Frankl so formuliert sein, dass der Mensch der Werte nicht ansichtig geworden ist oder seine Freiheit zu ihrer Verwirklichung nicht wahrgenommen hat.¹⁰⁴ In

¹⁰¹ Vgl. Kapitel 4.1.3), 5.1.3) und 5.2.3)

¹⁰² Vgl. Kapitel 4.1.5) und 3.1.7)

¹⁰³ Vgl. Kapitel 4.1.4.1) und 3.1.7.1)

¹⁰⁴ Vgl. Kapitel 3.1.7.2.2) und 4.1.3)

beiden Philosophien ist der Mensch durch seine Vernunftbegabung, die den Menschen als solches erst ausmacht, jedoch grundsätzlich frei, das Werthafte zu erkennen und zu verwirklichen. Bei Viktor Frankl reicht diese Freiheit soweit, dass durch das Hören auf sein Gewissen in jedem Moment eine richtige Entscheidung möglich ist.¹⁰⁵ Bei Aristoteles hingegen ist der Mensch durch die Ausbildung von Dispositionen viel stärker an seine Gewöhnung gebunden und wird es viel schwerer haben, schlechte Eigenschaften abzulegen, wenn er es von Grund auf versäumt hat, sich am Werthafte zu orientieren. Darin spiegelt sich einer der grundlegenden Unterschiede beider Theorien wieder: Aristoteles denkt ein erfülltes menschliches Leben als ein kontinuierliches Ausgerichtetsein, ein stetiges, aktives Verwirklichen des Werthafte. Dieses ist nur durch Ausbildung der entsprechenden Dispositionen durch Erziehung und Gewöhnung und durch kontinuierlich gutes Handeln möglich.¹⁰⁶ Viktor Frankl hingegen sieht im Menschen durch das intuitiv gegebene Gewissen die Möglichkeit angelegt, sich in jedem Moment für oder gegen die Erfüllung von Werten zu entscheiden. Kontinuität keine notwendige Bedingung: ein einziger sinnerfüllter Moment kann bei Frankl einem ganzen Leben Sinn geben.¹⁰⁷

6.1.2) Gott als das höchste Geistige, das Absolute, die Vernunft

Es ist offensichtlich, dass Aristoteles und Frankl den Menschen und die Welt von einem Absoluten her denken. Aristoteles nähert sich, wie wir gesehen haben in seiner Metaphysik einer Begründung für die Notwendigkeit, das Absolute zu denken über die Frage der nie abreißen Kette an Bewegung. Dieses Problem löst er, indem er einen unbewegten Beweger annimmt, der letztlich die sich selbst betrachtende Vernunft ist.¹⁰⁸

Frankl hingegen sieht keine Denknötigkeit des Göttlichen, dieses ist nur glaubbar und dem Menschen ist gerade in der Möglichkeit zur Entscheidung zu diesem Glauben ein Moment der Freiheit gegeben.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Vgl. Kapitel 4.1.4.2)

¹⁰⁶ Vgl. Kapitel 3.1.7.1) und 3.1.7.2.2)

¹⁰⁷ Vgl. Frankl 1987, 146

¹⁰⁸ Vgl. Kapitel 5.1.3)

¹⁰⁹ Vgl. Kapitel 4.1.4.1)

Wir können jedoch ein in großen Zügen übereinstimmendes Gottesbild bei Frankl und Aristoteles zeichnen. Göttlich ist in beiden Theorien das höchste geistig Seiende, ist die Vernunft an der wir teilhaben, göttlich ist das Sein selbst. Es ist immateriell, steht über Raum und Zeit, es ist absolut, Ursache von allem. Das Göttliche transzendiert den Menschen, es ist für den endlichen menschlichen Geist nie vollkommen zu erfassen, er kann nur daran teilhaben, ist selbst Teil. Es ist der höchste Wert, an dem wir uns orientieren und zu dessen Verwirklichung im Rahmen unserer endlichen Möglichkeiten wir gezogen sind. Das Göttliche als der höchste Wert wird in Übereinstimmung mit der philosophisch-begriffsgeschichtlichen Entwicklung bei Frankl zum Sinn.¹¹⁰

Über Aristoteles hinaus denkt Frankl das Absolute auch als personalen Gott: in dem Sinne in dem der Mensch Person ist, muss das den Menschen Übersteigende auch Über-Person sein. Für Frankl löst sich das Personale im Absoluten nicht auf, sondern es ist mitgehalten und transzendiert ins Über-Personale. Es bleibt für uns, wenn auch nicht fassbar, als Person adressierbar, wir können ihm begegnen. Die Form der Begegnung ist für Frankl die persönliche Ansprache „Du“ im Gebet.¹¹¹

6.1.3) Situationsbezogenheit der Werte

Aristoteles wie Frankl legen uns in ihrer Ethik keinen konkreten Katalog an werthafter Handlungen vor, an dem wir uns orientieren könnten. Dies liegt darin begründet, dass beide Autoren die Werte, die der Mensch verwirklichen kann, auf das Individuum und seine Situation beziehen. Für jeden Menschen ist zu jedem Zeitpunkt das jeweils Werthafte an die Situation gebunden, der Situation zu entnehmen und nicht allgemein beschreibbar. Dies bedeutet jedoch in beiden Theorien nicht, dass die Werte subjektiv sind. Im Gegenteil, im Sinne der absoluten Vernunft sind sie objektiv, der Welt sozusagen eingeschrieben, der Mensch jedoch ist endlich und einzigartig, durch seine Endlichkeit ist auch jede seiner Situationen einzigartig und daher auch der je zu verwirklichende Situationswert. In der Transzendenz der absoluten, immateriellen Vernunft gegenüber dem zusammengesetzten Wesen Mensch bei Aristoteles, oder des aufgrund unserer Endlichkeit uneinsehbaren, uns

¹¹⁰ Vgl. Kapitel 5.1.3), 5.1.4), 5.2.3)

¹¹¹ Vgl. Frankl 1996, 236 f.

übersteigenden Über-Sinnes bei Frankl, liegt begründet, dass der Mensch den Sinn des Ganzen nicht erfassen kann.¹¹²

Aristoteles legt in der Nikomachischen Ethik eine Auflistung an Tugenden und den entgegengesetzten Lastern vor, die er einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Dies kann als empirische Analyse menschlichen Strebens gelesen werden. Letztlich bleibt jedoch auch hier an jedem Punkt offen, welches Verhalten an den Tag zu legen ist, indem das Richtige als Mitte zwischen zuviel und zuwenig bestimmt wird. Es bleibt dem Menschen nur, sich in jeder Situation mittels seiner Vernunfttugenden den Weg des werthafte[n], der Situation angemessenen Verhaltens zu erschließen. Dieser Vorgang entspricht, auf den Moment bezogen, dem Handeln gemäß der Stimme des Gewissens bei Frankl.¹¹³

6.1.4) Leib / Seele / Geist, Dimensionalontologie, Sonderstellung der Vernunft

Aristoteles und Frankl legen ein annähernd deckungsgleiches anthropologisches Schichtenmodell zugrunde: die menschliche Seele hat bei Aristoteles die Aspekte des vegetativen Teils, des Strebevermögens und des vernunftbegabten Teils, Frankl wird dies als Physis, Psyche und Geist begrifflich fassen. Wir müssen dabei auf einen grundlegenden begrifflichen Unterschied hinweisen: Frankl spricht wenn er von Psyche oder Seele spricht, von Affekten und Trieben, bezieht sich also nur darauf, was dem Seelenteil des Strebevermögens bei Aristoteles entspricht. Seele bei Aristoteles umfasst ebenso die Vernunft, die vegetativen Vermögen etc. ist also viel weiter gefasst.

Beide Autoren sehen im Aspekt des vegetativen Teils bzw. der Physis den Menschen mit einer Pflanze gleichzusetzen, durch die Wahrnehmung und die Triebe, durch das Strebevermögen, durch die Psyche sind wir Tiere. Das spezifisch Menschliche verorten beide Philosophen in der Vernunftbegabung.¹¹⁴ Die jeweiligen Seinsweisen des Menschseins fassen Aristoteles wie Frankl als aufeinander aufbauende Dimensionen, wobei die jeweils niederere in der höheren aufgehoben ist und die höhere die niederere bedingt. Beide Autoren verwenden

¹¹² Vgl. Kapitel 3.1.7.2.2), 4.1.4), 4.1.4.1)

¹¹³ Vgl. Kapitel 3.1.7.2.2) und 4.1.4.2)

¹¹⁴ Vgl. Kapitel 3.1.6), 5.1.4), 5.2.1)

die Geometrie als Gleichnis für dieses dimensionale Verhältnis der menschlichen Seinsweisen zueinander.¹¹⁵

Der geistigen Dimension kommt bei Aristoteles wie Frankl eine Sonderstellung zu. Sie ist im Gegensatz zu Psyche und Physis nicht materiell und daher nicht an Raum und Zeit gebunden. Die geistige Dimension kommt bei beiden Philosophen auf unbestimmte Weise zum Psychophysikum hinzu. Aristoteles denkt, wie wir gesehen haben, dieses Hinzukommen als Hereinbrechen der göttlichen Vernunft in die menschliche Seele und Frankl bezieht sich explizit auf diese Formulierung. Die geistige Dimension wird in beiden Philosophien als das spezifisch Menschliche und zugleich als das dem Göttlichen am nächsten Stehende gewertet und als diejenige Dimension, in der Freiheit gegenüber dem Psychophysikum möglich ist.¹¹⁶

Frankl und Aristoteles sind sich darüber einig, dass uns der menschliche Geist nur in Verbindung, in Ko-Existenz mit dem Psychophysikum erscheint. Während Aristoteles den individuellen menschlichen Geist als leidensfähigen Seelenteil annimmt, in den der absolute Geist hereinbricht, wobei der individuelle menschliche Teil auch mit der Existenz des endlichen Psychophysikums untergeht, nimmt Frankl an, dass auch der individuierte Geist über Raum und Zeit steht und somit unsterblich ist. Über eine Existenz des Geistes, die über der Verbindung mit dem Psychophysikum steht, lassen sich nach Frankl jedoch keine empirischen Aussagen treffen.¹¹⁷

6.1.5) Gemeinschaft / Individualität, soziale Finalität

Eine wichtige Säule der aristotelischen Philosophie, die Politik, befasst sich mit dem Menschen als *zoon politikon*, als von Natur aus staatenbildendem Lebewesen. Für Aristoteles ist der Staat ursprünglicher als der einzelne Mensch, er ist der angestrebte Naturzustand des Menschen und erst im Staat kann die Entwicklung des Menschen zu ihrem Höhepunkt gelangen. Das individuelle Streben tritt bei der Orientierung am Werthafte gegenüber dem, was für die Gemeinschaft nützlich ist, in den Hintergrund.

¹¹⁵ Vgl. Frankl 1992, 125 f. , Aristoteles 1995 414b

¹¹⁶Vgl. Kapitel 3.1.6), 5.1.4), 5.2.1)

¹¹⁷Vgl. ebd.

Auch Frankl erkennt an, dass der Mensch in vielerlei Hinsicht auf die Gemeinschaft hin ausgerichtet und von ihr bestimmt ist. Wie wir gesehen haben, wird bei Frankl jedoch das Individuum, die einzelne Person gegenüber der Gemeinschaft viel stärker gemacht. Sinnerfüllung muss nicht immer auf die Gemeinschaft hin ausgerichtet sein, sondern kann in Fällen der Verwirklichung von Erlebnis- und Einstellungswerten teils vom Individuum für sich selbst erzielt werden. Der Mensch ist gegenüber der sozialen Kausalität und Finalität frei und nicht vollständig von ihr bestimmt.¹¹⁸

6.1.6) Lust

Wir haben gesehen, dass Viktor Frankl und Aristoteles der Lust als Grundlage menschlicher Motivation sehr abwertend gegenüberstehen. Für Aristoteles gleicht ein Leben, das an sinnlicher Lust orientiert ist, dem Leben des Viehs: es wird dem spezifisch Menschlichen nicht gerecht. Menschen, die an sinnlicher Lust orientiert sind, sind nicht tugendhaft, sondern schlecht, sie orientieren sich nicht am Werthafte, am Göttlichen der Vernunft und können ein erfülltes Leben auf diesem Wege nicht erlangen.¹¹⁹

Viktor Frankl nähert sich dem Thema von einer wissenschaftlichen Perspektive, die bei Aristoteles in dieser elaborierten Form noch unbekannt war, von der psychologischen Theorie her. Lust ist für ihn unintendierbar, sie ist ein Effekt, ein Epiphänomen von sinnorientiertem Handeln und wird nur beim neurotischen Menschen zum Handlungsziel selbst. Immer dann, wenn der Mensch jedoch die Lust selbst intendiert, geht diese Intention ins Leere, da ein Epiphänomen selbst nicht zum Ziel werden kann. Auch bei Frankl ist ein erfülltes Leben nicht durch eine Orientierung an Lust zu erlangen. Der gesunde Mensch ist prinzipiell am Sinn orientiert, er sucht nach Gründen für Glück und Lust. Er ist von einem Willen zum Sinn durchdrungen und kann daher auch im Leiden Erfüllung finden. Er ist damit letztlich an der göttlichen Vernunft orientiert.¹²⁰

Zu erwähnen ist, dass Aristoteles eine höhere Form der Lust annimmt, die über der sinnlichen Lust steht: die Tätigkeitslust. Diese entspringt gerade aus dem am Werthafte orientierten

¹¹⁸ Vgl. Kapitel 5.1.1) und 5.2.4)

¹¹⁹ Vgl. Kapitel 3.1.5.1), 3.1.7.2.3), 3.1.8.1)

¹²⁰ Vgl. Kapitel 4.1.2.1), 4.1.5.5.3), 4.2)

Handeln und ist damit nur dem Glücklichen, dem *eudaimon*, der zu einer solchen hohen Form der Lebensführung gelangt ist, zugänglich.¹²¹

Wir können annehmen, dass Frankl implizit ebenso eine Form der Lust voraussetzt, die eine Orientierung am Werthafte mit sich bringt: wenn er etwa über die Momente von Erfüllung spricht, die aus einer wunderschönen Natur- oder Kunsterfahrung erwachsen, können wir schließen, dass es sich bei diesem Gefühl der Erfüllung um eine hohe Form der Lust handelt.

6.1.7) Sinn versus Glück / eudaimonia

Frankl grenzt sich in seiner Theorie explizit vom Eudaimonismus ab. Wir werden auf Aspekte beider Theorien zu sprechen kommen, die auch im Falle von Aristoteles eine Differenzierung notwendig erscheinen lassen. Der konkreten Abgrenzung von eudaimonistischen Konzepten, die von Frankl vorgenommen wird, möchten wir jedoch in Bezug auf die Nikomachische Ethik entgegenhalten, dass sie gemäß unserer Lesart des aristotelischen Glücksbegriffes nicht greift.

Frankl kritisiert die eudaimonistischen Strömungen gerade vor dem Hintergrund seines Verständnisses von Glück, das sehr nahe am Lustbegriff liegt. Dass Aristoteles Glück als höchstes Lebensziel setzt, scheint vor dem Hintergrund, dass man Glück nach Frankl nicht intendieren kann, sondern nur als Effekt der Sinnerfüllung erlangen kann, auf den ersten Blick ein Grund dafür zu sein, diese beiden Konzepte als widersprüchlich ansehen zu müssen.¹²²

Doch es liegt für Aristoteles bei genauer Betrachtung seines Glücksbegriffs das Glück ja gerade im Handeln, das am Werthafte orientiert ist - im vernunftgemäßen Handeln oder im Ansichtig werden der höchsten Werte in der *theōria*. Der glückliche Mensch ist damit, soweit es ihm als endliches Wesen möglich ist, am Werthafte, Göttlichen und damit in der Terminologie Frankls am Sinn orientiert. Aristoteles wie Frankl lehnen eine direkte Intention der Lust ab.¹²³ Dass Aristoteles das Glück als höchstes Lebensziel setzt, widerspricht sich also unserer Lesart nach in dieser Frage keineswegs mit dem von Frankl zugrundegelegten Willen

¹²¹ vgl. Kapitel 3.1.8.1)

¹²² Vgl. Kapitel 4.2)

¹²³ Vgl. Kapitel 6.1.6)

zum Sinn, sondern entspringt der unterschiedlichen inhaltlichen Differenzierung des Begriffs *eudaimonia* bei Aristoteles und Glück bei Frankl.

Die Möglichkeiten der Wertverwirklichung, die Frankl darlegt, sind schöpferische Werte, Erlebniswerte und Einstellungswerte. Frankl denkt diese drei Wertkategorien hierarchisch, wobei Einstellungswerte die höchste Form der Wertverwirklichung darstellen, gefolgt von den Erlebniswerten und den schöpferischen Werten.¹²⁴ Man könnte die aristotelischen Lebensformen der *eudaimonia* analog auf diese Wertkategorien umlegen: die schöpferischen Werte finden in der *eupraxia*, dem guten Handeln ihre Entsprechung, Erlebnis- und Einstellungswerte wären in der Diktion des Aristoteles der höheren Form des Glücks, der *theōria* zuzuordnen, dem Ansichtig-Werden des Werthafte in der Welt oder gegenüber seinem eigenen Schicksal.

Ein Punkt an dem die frankelschen Vorbehalte gegenüber der Orientierung am Glücksbegriff auch in theoretischen Differenzen zwischen Aristoteles und Frankl ihren Niederschlag findet, ist, dass bei Aristoteles die Erfüllung des Menschseins viel stärker an ein äußerlich gelingendes Leben und an eine kontinuierliche Ausübung der werthafte Tätigkeit gebunden ist. Für Aristoteles ist es für die Ausübung einiger Tugenden notwendig, auch in einer entsprechenden körperlichen oder gesellschaftlichen Situation zu sein. Wer eine schlechte Erziehung genießt, wird kaum die richtigen Dispositionen zum werthafte Handeln ausbilden. Man kann auch etwa nur großzügig sein, wenn man auch die Mittel dazu hat und ein von Geburt an sehr hässlicher Mensch hat es viel schwerer, gewandt und anderen angenehm zu sein. Auch vom Schicksal macht Aristoteles das menschliche Glück zu einem gewissen Teil abhängig, wer große Schicksalsschläge erleidet und beispielsweise viele geliebte Menschen verliert, dem kommt nach Aristoteles *eudaimonia* nicht vollkommen zu. Wohl verliert der tugendhafte Mensch die *eudaimonia* nie vollständig, wenn er am Werthafte orientiert bleibt und tapfer die Wechselfälle des Lebens erträgt, aber ein vollkommen erfülltes Leben wird ihm nicht zugesprochen.¹²⁵

An dieser Stelle wird eine Differenz zwischen der frankelschen und der aristotelischen Theorie offenbar. Frankl sieht gerade in unvermeidbarem Leiden, die größte Aufgabe, vor die der Mensch gestellt sein kann und damit auch die höchste Form der Sinnerfüllung, die er in

¹²⁴ Vgl. Kapitel 4.1.5.2)

¹²⁵ Vgl. Kapitel 3.1.8.2)

seiner Einstellung zum Leiden potentiell erlangt. Es gibt für Frankl keine sozialen, körperlichen oder andersartigen Bedingungen, die ein vollkommen sinnerfülltes Leben in Frage stellen, im Gegenteil, je schwieriger die Bedingungen, desto größer die Aufgabe und desto höher die mögliche Wertverwirklichung.¹²⁶

Wir wollen uns nicht des Psychologismus schuldig machen und zu sehr den philosophischen Gehalt einer Lehre mit den lebensweltlichen Umständen unter denen sie entstanden sind in Beziehung setzen. An dieser Stelle jedoch wagen wir, für das besser Verständnis, woher möglicherweise die Gründe für unterschiedliche Gewichtungen von Aspekten auf theoretischer Ebene rühren, auf den augenscheinlichen Unterschied der geschichtlichen Epoche und persönlichen Erfahrung von Aristoteles und Frankl hinzuweisen. Wie wir gesehen haben, war für die Griechen eines der philosophischen Hauptthemen, die Wechselfälle des Lebens zu überwinden, um zu einem möglichst kontinuierlich werthaftern, autarken und damit glücklichen Leben zu gelangen. Für Viktor Frankl stellt sich vor dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrungen im Konzentrationslager die Frage nach einem erfüllten Leben in einem tragisch-drastischen Licht anders: wie trotz unfassbaren, unaussprechlichen Leidens das Leben Sinn behalten kann.

Eine weitere Differenz, die wir bereits angesprochen haben, ist, dass Aristoteles nur dann von (soweit dem Menschen möglich) vollkommener *eudaimonia* spricht, wenn Kontinuität in der Wertorientierung gegeben ist¹²⁷, während Frankl einem Menschen, der noch in der letzten Sekunde eines mißglückten Lebens einen werterfüllten Moment der Einsicht erlebt, Sinnerfüllung zuspricht, wie er es am Bild der Geschichte vom „Tod des Iwan Iljitsch“ von Tolstoi festmacht.¹²⁸

Aristoteles bindet ein erfülltes menschliches Dasein stärker an dauerhaft gelungene und auch an äußere Lebensumstände, während Frankl noch im Leid oder in der Umkehr eine rein innerliche Erfüllungsmöglichkeit verortet. Darin liegt der augenscheinlichste Unterschied zwischen dem Lebensziel der *eudaimonia* des Aristoteles und dem Lebensziel des Sinns bei Viktor Frankl.

¹²⁶ Vgl. Kapitel 4.1.5.5.3)

¹²⁷ Vgl. Kapitel 3.1.8.2)

¹²⁸ Vgl. Frankl 1987, 146

7.) Ergebnissicherung

Wir können nun zusammenfassen, zu welchen Ergebnissen wir in dieser Untersuchung gelangen konnten:

7.1) Begriffliche Grundlagen

Im ersten Teil dieser Untersuchung wurden die Begriffe Sinn und Glück sowohl einer etymologischen als auch einer kurzen philosophiehistorischen Analyse unterzogen. Die für unser thematisches Feld relevante praxeologisch-axiologische Bedeutung von Sinn wurde gegenüber anderen Bedeutungsfeldern abgegrenzt. Weiters konnte gezeigt werden, dass der Begriff Sinn hinsichtlich seiner Bedeutung als Lebenssinn in philosophischer Tradition eine Weiterführung der Begriffe Wert, Zweck, Ziel, telos ist und an den Diskurs der Bestimmung des Menschen anknüpft, der sich bis in die Antike verfolgen lässt und dort vorrangig mit der Frage nach dem Glück gleichzusetzen war. Dadurch ließ sich eine direkte philosophiehistorische Verbindung zwischen Begriffen Glück und Sinn als den Lebenszielen in der Nikomachischen Ethik und der frankelschen Theorie darlegen. Bei der Analyse des Begriffs Glück konnten wir feststellen, dass der philosophische Begriff *eudaimonia* dem Übergang von einem begrifflichen Verständnis des Lebensglücks als schicksalhaft und auf äußere Güter bezogen, hin zu einem innerlichen, vom Menschen zu erlangenden Glück folgt. Es wurde philosophiehistorisch aufgewiesen, dass bis zur Zeit Frankls und bis heute eine große Vielfalt an inhaltlichen Glücksbestimmungen diskutiert wurden und werden, wobei der Eudaimonismus des Aristoteles immer wieder eine beeinflussende Rolle spielt.¹²⁹

7.2) Sinn und Glück bei Aristoteles

Im zweiten Teil haben wir uns der Detailanalyse des Glücksbegriffs des Aristoteles gewidmet. Wir konnten sehen, dass Aristoteles die Notwendigkeit eines höchsten Guts annimmt, an dem gute Handlungen orientiert sind und dass Glück die Stellung als dieses höchste Gut einnimmt.

Aus seiner Metaphysik heraus ließ sich zeigen, dass Aristoteles die Kriterien Autarkie und absolute Zielhaftigkeit für das höchste Gut vor dem Hintergrund seiner teleologischen Konzeption des unbewegten Bewegers, der göttlichen Vernunft ableitet. Es konnte daraus

¹²⁹ Siehe Kapitel 2.)

geschlossen werden, dass für Aristoteles Glück darin besteht, dass wir uns als Menschen möglichst dieser autarken göttlichen Vernunft annähern - wobei dies als endlicher Mensch nicht vollständig möglich ist - und dass dies das zielhafteste Ziel ist. Mittels der Analyse des *ergon*-Arguments konnte, neben dem metaphysischen Argumentationsgang, auf zweitem Wege gezeigt werden, dass für Aristoteles die Gutheit des Menschen im guten Gebrauch der Vernunft besteht. Wir haben daher aus der aristotelischen Seelenlehre die Seelenteile herausgestellt, die Anteil an der Vernunft haben (Strebevermögen und Vernunft) und festgestellt, dass die Vernunftbegabung dem Menschen eigentümlich ist. Dementsprechend wurden die zwei Lebensformen untersucht, die den vernunftbegabten Seelenteilen entsprechen, die *eupraxia* und die *theōria*. Dabei erwies sich, dass die *theōria* die am meisten autarke, dem Göttlichen am nächsten kommende Lebensform ist, die jedoch für den Menschen kaum kontinuierlich zu realisieren ist. Als zusammengesetztes und soziales Wesen findet der Mensch daher auch in der *eupraxia*, dem guten vernunftgemäßen Handeln Glück. Es konnte weiter konkretisiert werden, dass Aristoteles das gute Handeln als am Werthafsten, am *kalon* ausgerichtet bestimmt, das wir mit Wolf als eng an die göttliche Vernunft gebunden interpretiert haben. Es wurde mit Aristoteles das gute Handeln konkretisiert als Mitte zwischen Über- und Untermaß, die der einzelne Mensch individuell in der je konkreten Situation realisieren muss. Die dazu nötigen Dispositionen entwickelt der Mensch aus Gewöhnung. Weiters haben wir aufgewiesen, dass eine möglichst kontinuierliche Tätigkeit im Sinne der Gutheit für Aristoteles notwendig ist, um von *eudaimonia* zu sprechen und dass eine gewisse Bedingtheit von äußerlichen Gegebenheiten bestehen bleibt.¹³⁰

Bei der Analyse des Verhältnisses der aristotelischen Theorie zum Begriff Sinn konnten wir herausstellen, dass dieser erst Jahrhunderte nach Aristoteles in den philosophischen Diskurs eingeführt wurde, dass die philosophische und etymologische Bedeutungsgeschichte von Sinn jedoch viele Berührungspunkte und Überschneidungen mit der aristotelischen teleologischen eudaimonistischen Konzeption aufweist. Sowohl die Aspekte des Richtungsweisenden, Zielorientierten, des aufs Werthafte Bezogenen, als auch die mit dem Denken verbundene Bedeutung von Sinn konnten wir mit Aristoteles in Verbindung bringen.¹³¹

¹³⁰ Siehe Kapitel 3.1) und Zusammenfassung 3.1.9)

¹³¹ Siehe Kapitel 3.2)

7.3) Sinn und Glück bei Frankl

Der dritte Teil der Arbeit befasste sich mit den philosophischen Aspekten und den Begriffen Sinn und Glück in der Logotherapie und Existenzanalyse Frankls. Wir haben bezüglich dem Begriff Sinn drei Hauptthesen herausgestellt: 1) die Irreduzibilität der geistigen Dimension des Menschen 2) die Freiheit und Sinnorientiertheit des Menschen in der geistigen Dimension 3) die Objektivität des Sinnes, an dem der Mensch orientiert ist.

Im ersten Schritt wurde Frankls Argumentation für die Annahme einer irreduziblen geistigen Dimension nachgezeichnet. Wir konnten zeigen, dass Frankl es in Abgrenzung zu verschiedenen Reduktionismen als unzulässig erachtet, geistiges Sein vollständig auf Gesetzmäßigkeiten anderer Seinsweisen etwa der Körperlichkeit oder sozialen Finalität zurückzuführen. Diese Sichtweisen würden nur eine Dimension des Menschseins berücksichtigen, während Frankl eine mehrdimensionale Ontologie des menschlichen Daseins zugrundelegt. Wir haben gesehen, wie Frankl reduktiven Perspektiven auf den Menschen durchaus Relevanz zuschreibt, jedoch ihre Generalisierung für unzulässig erachtet und demgegenüber die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit des Geistigen stark macht. Der Mensch hat sich dadurch als niemals vollständig durch seine Gegebenheiten bedingt, sondern als frei zur geistigen Stellungnahme gegenüber Bedingungen erwiesen.

Im zweiten Schritt wurde gezeigt, wie Frankl unter diesem Gesichtspunkt psychologische Theorien seiner Zeit ins Blickfeld nimmt und versucht in Abgrenzung dazu eine Theorie zu finden, die der geistigen Dimension und Freiheit des Menschen gerecht wird. Der Psychoanalyse Freuds und der Individualpsychologie Adlers und ihren motivationstheoretischen Konzepten des Lustprinzips und des Willens zur Macht wurde mit Frankl als Prinzip des geistigen Seins der Wille zum Sinn entgegengesetzt. Dem Homöostaseprinzip Freuds, also dem Bestreben des Menschen, sich von Trieb- und Bedürfnisspannungen zu befreien und zu einem Gleichgewicht zu gelangen, wurde mit Frankl das Ausgerichtetsein der geistigen Person auf Sinn- und Wertverwirklichung, ein Angesprochen- und Aufgefordertsein durch die Welt, eine natürlich Spannung zwischen Sein und Sollen im Hinauslangen über sich selbst gegenübergestellt.

Wir haben uns daraufhin im dritten Schritt mit dem frankelschen Freiheitsbegriff befasst. Es wurde gezeigt, dass Frankl dem Menschen die Freiheit zuschreibt, in jeder Situation aus den ihm gegebenen Möglichkeiten die beste zu wählen und, dass menschliches Sein sich durch diese Entscheidung selbst gestaltet. Mensch-Sein wurde damit als sich selbst entscheidendes Sein qualifiziert und es wurde aufgewiesen, dass der Mensch Verantwortung für die

Gestaltung seines Schicksals trägt. Freiheit wurde dabei nicht als willkürliche Wahl von Möglichkeiten, sondern als an einem objektiven, der Welt zu entnehmenden Sinn teleologisch ausgerichtet bestimmt. Dieser Sinn ist nicht in Bezug aufs Weltganze zu erfassen, sondern kann nur der je konkreten Situation mittels des Sinn-Organ - mittels des Gewissens entnommen werden.

Im letzten Schritt haben wir uns mit der Konkretisierung der Sinnerfüllung befasst. Diese konnte mit Frankl als die Erfüllung von Werten in drei möglichen Kategorien definiert werden: Erfüllung von 1) schöpferischen Werte, in der aktiven Lebensgestaltung 2) Erlebniswerten, im Genuss von Natur- oder Kunstschönheit oder der Begegnung mit Anderen 3) Einstellungswerten in der Distanznahme und der Einstellung zu unabänderlichem Schicksal. Dabei wurde gezeigt, dass der Mensch in ausnahmslos jeder Situation unabhängig von allen Bedingungen auch in sehr eingeschränkten Situationen frei und verantwortlich bleibt, zumindest in der Einstellung zu seinem eigenen Schicksal sein Bestes zu geben und sich am Sinn zu orientieren. Gleichzeitig konnte mit Frankl damit grundgelegt werden, dass der Mensch unabhängig von seinen Voraussetzungen und Einschränkungen in jeder Situation als geistige Person anzuerkennen ist und wertvoll bleibt. Abschließend wurden die Aspekte Liebe, Arbeit und Leiden und die Problematik der Sterblichkeit besprochen. Liebe und Arbeit haben sich als Möglichkeiten zur Wertverwirklichung erwiesen, nicht jedoch als notwendige oder hinreichende Bedingungen. Es konnte gezeigt werden, dass sich auch und gerade in negativen Aspekten des Lebens - im Leiden - Werterfüllung realisieren lässt. Sterblichkeit & Tod haben sich als konstitutiv für Sinn herausgestellt, insofern erst aus der Endlichkeit des Menschen die Einzigartigkeit jedes Augenblickes seines Daseins und damit die Verantwortung für die Entscheidungen im Hier und Jetzt erwachsen.¹³²

Die Analyse des Glücksbegriffes Viktor Frankls hat ergeben, dass Glück in seiner Theorie eine untergeordnete, abgewertete Rolle einnimmt. Es konnte gezeigt werden, dass Frankl Glück eng an den Lustbegriff bindet, die Begriffe teils synonym verwendet und Glück wie Lust als Epiphänomene der Sinnerfüllung erachtet. Eine direkte Intention von Glück geht für Frankl ins Leere, wird als neurotische Verschiebung des ursprünglicheren Willens zum Sinn gekennzeichnet und Frankl lehnt Glücksstreben im Hinblick auf ein erfülltes Leben ab. Es

¹³² vgl. Kapitel 4.1) und Zusammenfassung 4.1.6)

wurde festgestellt, dass Frankl durch diese Argumente auf den ersten Blick klar von eudaimonistischen Strömungen abgegrenzt scheint.¹³³

7.4) Anthropologische und Metaphysische Grundlagen

Als Vorbereitung für die Gegenüberstellung der Theorien Frankls und Aristoteles haben wir im vierten Teil der Arbeit einige Voraussetzungen in Bezug auf die Menschenbilder und metaphysischen Konzepte, die uns für die folgende Arbeit wichtig erschienen, einer näheren Untersuchung unterzogen.

7.4.1) Anthropologische und Metaphysische Grundlagen bei Aristoteles

Bei Aristoteles haben wir im ersten Schritt das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft untersucht. Wir konnten zeigen, dass Aristoteles den Menschen ontologisch als unteilbare Substanz, als Individuum denkt. Zugleich ist der Mensch als Werdevorgang aufgefasst, hin zu seinem natürlichen Wesen, zu seiner vollendeten Form. Diese liegt jedoch in der Gemeinschaft, der Mensch ist auf Staatenbildung hin ausgerichtet und erreicht seine vollkommene Entfaltung und höchstmögliche Autarkie somit im Staat.

Wir haben uns im zweiten Schritt mit dem aristotelischen Freiheitsbegriff befasst und konnten festhalten, dass dem Menschen prinzipiell Willensfreiheit zugesprochen wird. Das Gewollte konnte als Abwesenheit von Zwang & Unwissenheit konkreter Sachverhalte bestimmt werden. Wir konnten zeigen, dass Aristoteles den Menschen für seine Handlungen verantwortlich spricht, sofern diese beiden hinderlichen Umstände nicht gegeben sind. Handelt der Mensch gewollt und mit der richtigen Überlegung, so handelt er vorsätzlich und gut. Die Fähigkeit, die richtigen Überlegungen anzustellen, erwirbt er sich durch Gewöhnung.

Darauffolgend haben wir uns dem Begriff des Göttlichen gewidmet und gezeigt, dass Aristoteles die göttliche Vernunft, den *nous* als unbewegtes Bewegendes denkt, das teleologisch wirkt, und von allem Seienden erstrebt wird. Es wurde als reine Form bestimmt, deren Aktivität im *theōrein* liegt, in der ununterbrochenen Betrachtung des besten Seienden – sich selbst. Nur so ist es als absolut autark und zielhaft zu denken.

¹³³ vgl. Kapitel 4.2)

Im letzten Schritt konnten wir zeigen, dass der Mensch an diesem göttlichen *nous* Anteil hat. Wir haben uns dem genähert, indem wir die Seele als Prinzip des Lebendigen bestimmt haben und mit Aristoteles die drei Seelenteile vegetative Seele, Empfindungsvermögen und Geistseele unterschieden haben. Die Geistseele haben wir als spezifisch menschlich bestimmt. Sie ist der Seelenteil, in den die absolute, göttliche Vernunft auf nicht näher spezifizierte Weise hereinbricht. Durch die Verbindung mit der Materie im zusammengesetzten Wesen Mensch ist der menschliche Geist leidensfähig und unvollkommen und kann nicht im reinen begrifflichen Denken verharren.¹³⁴

7.4.2) Anthropologische und Metaphysische Grundlagen bei Viktor Frankl

Bei der Analyse der philosophischen Aspekte im Werk Frankls wurde im ersten Schritt gezeigt, dass seine Auffassung menschlichen Daseins als aufeinander aufbauende, sich bedingende dimensionale Stufen (Physis, Psyche, Geist) ein der aristotelischen Seelenlehre deckungsgleiches Schichtenmodell zugrundelegt. In Bezug auf die Frage, wie die Vernunft in der spezifisch menschlichen Dimension des Geistigen zum Psychophysikum hinzutritt, konnte nachgewiesen werden, dass Frankl sich explizit auf Aristoteles und die Formulierung vom Hereinbrechen der göttlichen Vernunft in die menschliche Seele bezieht. Wir konnten damit zeigen, dass Frankl den menschlichen Geist durch die göttlichen Vernunft bewirkt und als Teilhabe an ihr denkt.

Im zweiten Schritt haben wir nähere Bestimmungen des Geistigen nachgezeichnet, die Frankl voraussetzt: es ist 1) immateriell, 2) nicht an Raum und Zeit gebunden und daher auch 3) nicht von den Eltern gezeugt. Der individuelle menschliche Geist erscheint uns 4) an ein Psychophysikum gebunden. Frankl nimmt jedoch an, dass er 5) unsterblich ist, wobei er eingesteht, dass sich darüber keine empirischen Aussagen treffen lassen. Der Geist ist 6) nicht mit dem Bewusstsein gleichzusetzten, ein geistiges Unbewusstes ist möglich. Er steht dem Psychophysikum gewissermaßen antagonistisch gegenüber, ist ihm gegenüber 7) frei zur Selbstgestaltung. Diese Freiheit ist durch das Bewirkt-Sein durch die göttliche Vernunft, die als Über-Sinn gedacht wird, 8) sinnorientiert und auf die Verwirklichung von Werten hin ausgerichtet.

¹³⁴ vgl. Kapitel 5.1)

In einem dritten Schritt wurden die Begriffe der Intentionalität und der Selbsttranszendenz untersucht. Es wurde gezeigt, dass für Frankl geistige Akte intentionale, auf Objekte bezogene Vollzugswirklichkeiten sind. Es ist dem Geist eigen ist, ein Bei-Sein bei anderem Seienden zu sein. Im Vollzug dieser geistigen Akte (die nicht „von außen“ analysiert, sondern nur nachvollzogen werden können) transzendiert sich der Mensch selbst, indem er über seine Bewusstseinsinhalte auf bewusstseinstranszendente Gegenstände, die für Frankl letztlich Sinnstrukturen sind, hinausweist. Wir konnten zeigen, dass Frankl das Verlangen nach diesem Übersichselbsthinausweisen - nach Sinn, als primäres menschliches Handlungsmotiv, als Willen zum Sinn bestimmt.

Im vierten Schritt haben wir die Teleologie Frankls detailliert. Es wurde gezeigt, dass Frankl keine positive Argumentation seines teleologischen Konzepts verfolgt. Er denkt den Menschen am Göttlichen, am Über-Sinn orientiert und teleologisch von ihm angezogen. Da der Über-Sinn selbstverständlich den Menschen übersteigt, bleibt dieser jedoch uneinsehbar und nur glaubbar. Wir konnten zeigen, dass Frankl die Akzeptanz dieser Uneinsehbarkeit des Sinns einfordert, dass er den Menschen auch dann in seinem Handeln gegenüber einem Sinn verantwortlich erklärt, wenn dieser nicht vollständig überblickbar ist. Er stellt sich gegen die Generalisierung einer Rationalität, die den Übersinn aufgrund dessen dieser Uneinsehbarkeit ablehnt.

Abschließend haben wir uns dem Verhältnis von Individualität und Gesellschaftlichkeit bei Frankl gewidmet. Wir haben gesehen, dass die geistige Person 1) unteilbare Einheit ist, zugleich jedoch auch 2) unverschmelzbar (nicht von den Eltern zeugbar) und 3) unsummierbar (nicht in Masse oder Rasse auflösbar). Es wurde festgestellt, dass der Mensch für Frankl zwar ein soziales Wesen ist, insofern er kausal, durch Sozialisierung bestimmt ist und auch im Sinne einer sozialen Finalität auf Gemeinschaft hin ausgerichtet ist, dass sich sein Dasein jedoch nicht gänzlich in der sozialen Komponente erschöpft, sondern dass er auch ihr gegenüber potentiell frei ist und teils auch als Individuum für sich selbst Sinnerfüllung verwirklichen kann.¹³⁵

¹³⁵ vgl. Kapitel 5.2)

7.5) Aristoteles und Frankl im Gespräch

Im letzten Kapitel des Hauptteils dieser Arbeit wurden die verbindenden Elemente und die Dissense zwischen den Theorien des Aristoteles und Frankls untersucht.

7.5.1) Konsense

Es konnte gezeigt werden, dass wesentliche argumentative Grundpfeiler beider Theorien große Übereinstimmungen aufweisen: 1) Die ethischen Aspekte beider Werke beruhen darauf, dass gutes menschliches Handeln an der göttlichen Vernunft ausgerichtet ist und in der Verwirklichung von entsprechenden Werten besteht. 2) Dem Menschen ist die Vernunftfähigkeit eigentümlich, die als Teilhabe an der göttlichen Vernunft gedacht wird. 3) Durch sie ist der Mensch prinzipiell frei und kann 4) potentiell mittels gutem Gebrauch seiner Vernunftbegabung seine Bedingtheiten überwinden und gut handeln.

Wir konnten 5) eine große Ähnlichkeiten im Gottesbegriff nachweisen: das Göttliche ist immateriell, unabhängig von Raum und Zeit, es ist Vernunft, höchstes geistiges Seiendes, höchster Wert, es ist Ursache von allem, das Sein selbst, alles Seiende ist teleologisch an ihm ausgerichtet. 6) Der Mensch kann durch seine Endlichkeit den göttlichen Status niemals vollkommen erfassen und erlangen, sondern nur an ihm teilhaben und in der konkreten Situation das Wertvolle entnehmen. 7) Die Wertverwirklichung ist daher immer an die je konkrete Situation gebunden und besteht im wertorientierten, der Situation angemessenen Handeln. 8) Die Werte werden nicht vom Menschen gesetzt, sondern wirken durch das objektive Göttliche, an dem wir teleologisch ausgerichtet sind.

Es konnte gezeigt werden, dass Aristoteles und Frankl 9) ein deckungsgleiches Schichtenmodell des Menschen mit den Dimensionen des Physischen, Psychischen und Geistigen zugrundelegen, wobei die Dimensionen aufeinander aufbauen und sich gegenseitig bedingen. bei Aristoteles wie Frankl kommt 10) der Dimension des Geistigen eine Sonderstellung zu, sie ist spezifisch menschlich, immateriell und dem Göttlichen ähnlich und mit ihm verbunden.

11) Dem Begriff Lust wurde in beiden Theorien eine abgewertete Stellung nachgewiesen. Aristoteles wie Frankl lehnen direktes Luststreben als nicht wertorientiert ab und zeigen (mit unterschiedlichen Begründungen), dass es nieder und für ein erfülltes Leben nicht zuträglich ist.

Wir haben daraufhin als vorrangiges Ziel dieser Arbeit die Begriffe Sinn und *eudaimonia* und ihre Stellung als Lebensziele bei Frankl und Aristoteles gegenübergestellt. Wir konnten – und dies stellt unsere Hauptthese dar - 12) aufzeigen, dass der Begriff *eudaimonia* durchaus die von Frankl eingeforderte und als Prinzip nicht fehlgeleiteten menschlichen Handelns gesetzte Sinnorientierung miteinschließt. Bei Frankl wie bei Aristoteles ist das Lebensziel letztlich die tätige Verwirklichung und das Ansichtig-Werden von Werten. Zu beidem sind wir mittels unserer Vernunftfähigkeit frei und begabt und zu beidem werden wir teleologisch von der göttlichen Vernunft gezogen. Die frankelschen Kategorien der Werterfüllung konnten auf diesem Wege mit den aristotelischen Lebensformen der *eudaimonia*, der *eupraxia* und der *theōria* in Verbindung gebracht werden. Unsere These ist daher, dass sich die Theorien Frankls und Aristoteles in diesem Hinblick in ihren Grundzügen überschneiden und zur selben Kategorie von Ethik gezählt werden können. Wie sich das Verhältnis zwischen Tugendethik und Wertethik darstellt, die in diesem Zusammenhang als mögliche Kategorie in Frage kommen, wäre in Bezug auf Frankl und die Nikomachische Ethik eine eigene Untersuchung wert. Wir werden sehen, dass sich insbesondere hinsichtlich der Frage von Leid und der Kontinuität in der Verwirklichung des Lebensziels auch Dissense aus den Begrifflichkeiten Sinn und *eudaimonia* ergeben, die in dieser Frage einer Berücksichtigung bedürfen.

7.5.2) Dissense

Die aristotelische Philosophie und die philosophischen Inhalte der frankelschen Theorie unterscheiden sich selbstverständlich in vielerlei Gesichtspunkten. Wir konnten bei der Gegenüberstellung in Hinblick auf Sinn oder Glück als Lebensziel folgende Aspekte hervorstreichen, die unseres Erachtens für die Fragestellung unserer Untersuchung relevant sind: Die Entstehung von Tugenden und somit vom guten Handeln erklärt Aristoteles durch die Ausbildung und Einübung von Dispositionen. Nur richtige Dispositionen ermöglichen, dass wir in einer konkreten Situation das Richtige empfinden, uns richtig verhalten und uns am Werthafte orientieren. Wir erwerben sie durch Gewöhnung, sie entstehen langsam durch das Handeln und können auch nur langsam gleichsam durch Umerziehung verändert werden. Frankl greift zwar durchaus den Gedanken auf, dass wir uns durch unser Handeln selbst verändern und bestimmen, jedoch liegt die Fähigkeit das Werthafte zu Erkennen im Gewissen, das intuitiv gegeben ist. Es steht hier also 1) das Modell der durch Gewöhnung ausgeformten Disposition dem intuitiven Gewissen gegenüber. 2) Frankl denkt die Erfüllung

von Sinn in einem besonderen Moment potentiell als ausreichend, um von einem erfüllten Leben zu sprechen, während Aristoteles nur dann von vollkommener *eudaimonia* spricht, wenn diese kontinuierlich und lebensumspannend gegeben ist. 3) Aristoteles bindet seinen Glücksbegriff stärker an ein gelungenes Leben und an erfreuliche äußere Lebensumstände während Viktor Frankl in jeder Situation - auch und gerade im Erleiden von Schicksalsschlägen - die Möglichkeit zur Erfüllung von Sinn gegeben sieht. Es wurde gezeigt, dass 4) Aristoteles das *zoon politikon* Mensch als Lebewesen denkt, das sich erst im Staat seine vollständige Form entwickelt, während Frankl das individuelle Moment der Sinnerfüllung stärker macht. Frankl denkt die soziale Kausalität und Finalität als eine mögliche aber nicht notwendige Form der Sinnerfüllung, sie ist eine Bedingtheit des Menschen, die dieser transzendiert und durch die er nicht vollständig bestimmt wird. Wir konnten weitere Dissense aufweisen, etwa in der Frage nach der Sterblichkeit des individuellen Geistes oder bezüglich des Gottesbegriffs, die jedoch in Bezug auf das Lebensziel und die ethischen Aspekte keine weitere Bedeutung erlangt haben.

8.) Schlussbemerkung & Ausblick

Tugendethik und Wertethik haben insbesondere in Abgrenzung zur formalistischen Ethik Kants im 20. Jahrhundert eine Renaissance erfahren. Wir haben die Gegenüberstellung der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, der ja als Begründer der Tugendethik bezeichnet wird, mit der Theorie Viktor Frankls, dessen Philosophie stark von der Wertethik Schellers beeinflusst war, zum Inhalt dieser Arbeit gemacht. Wenn uns gelungen ist, aufzuzeigen, dass sich im Falle dieser beiden Ethiken sowohl eine philosophiehistorische, begriffliche Verbindung als auch eine besondere Übereinstimmung im grundsätzlichen Argumentationsgang nachweisen lässt und dass es für die gegenwärtige Debatte fruchtbar sein kann, sich mit beiden Autoren unter diesem Gesichtspunkt auseinanderzusetzen, dann haben wir unser Ziel erreicht. In weiterer Folge wäre es als Fortführung dieses Forschungsansatzes aus Sicht des Autors sinnvoll, die erlangten Ergebnisse mit aktuellen Diskursen abzugleichen und zu prüfen, welche Konsequenzen sich daraus für die ethischen Kategorien Tugend und Wert und für zeitgenössische ethische Theorien im Allgemeinen ableiten lassen.

Glossar der griechischen Begriffe

agathon ti	Gut
aretē	Gutheit, Tugend, Vortrefflichkeit
autarkeia	Selbstgenügsamkeit
dianoia	Denken
dynamis	Vermögen, Fähigkeit, Anlage
energeia	Tätigkeit, Aktivität, Verwirklichung
ergon	Funktion, eigentümliche Leistung
aretē ēthikē	Charaktertugend, sittliche Tugend
aretē dianoēthikē	Vernunfttugend
eudaimonia	Glück
eupraxia	gutes Handeln, Wohlergehen
ethos	Gewohnheit, Sitte
ēthos	Verhaltensgewohnheit, Charakter
hēdonē	Lust, Freude
hexis	Disposition, Grundhaltung, Eigenschaft
kalos	werthhaft, edel, angemessen, richtig
logos	Vernunft, Grund, Wort, Überlegung...
makarios	selig, glücklich
nous	intuitive Vernunft, Geist, Intellekt
pathos	Affekt, Leidenschaft
ploutos	Reichtum
praxis	Handlung
prohairesis	Vorsatz, Willensentscheidung
technē	Herstellungswissen, Kunst, praktisches Können
telos	Ziel
theōria	Betrachtung, geistige Schau, Philosophie
timē	Ehre

Quelle: Aristoteles 2008, 382–384

Literatur

ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik*. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.

ARISTOTELES: *Glieder der Geschöpfe. Zeugung der Geschöpfe*. Hg. von Paul Gohlke, Paderborn: Schöningh 1959

ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2008

ARISTOTELES: *Über die Seele*. Hrsg. von Horst Seidl, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH 1995

DUDEN: *Herkunftswörterbuch*. Mannheim: Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus AG 2001

CAMUS, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. 6. Auflage. Reinbeck bei Hamburg, 2004

FRANKL, Viktor E.: *...trotzdem ja zum Leben sagen*. 22. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002

FRANKL, Viktor E.: *Ärztliche Seelsorge*. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1987

FRANKL, Viktor E.: *Der leidende Mensch*. 2. Auflage. Bern: Verlag Hans Huber 1996

FRANKL, Viktor E.: *Der Wille zum Sinn*. 3. Auflage. Bern: Verlag Hans Huber 1982

FREUD, Sigmund: *Abriss der Psychoanalyse*. 10. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2004

FREUD, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. 1. Auflage. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1930

HORN, Christoph / RAPP Christof (Hg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München: Beck 2002

HARTMANN, Nicolai: *Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie* Berlin:Verlag der Akademie der Wissenschaften 1943

KANT; Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reiner 1914

KANT, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Leipzig: Reclam 1943

- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner 2003a
- KANT, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Meiner 2003b
- LESER, Norbert: „Viktor E. Frankls Kampf gegen den Reduktionismus“ in BATTHYÁNY Dominik, ZSOK Otto (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*. Wien: Springer 2005, 1-12
- LEONTINEV, Dmitry: „The Meaning vs. Happiness Issue“ in BATTHYÁNY Dominik, ZSOK Otto (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*. Wien: Springer 2005, 1-12
- MARTEN, Rainer: *Lebenskunst*. München: Fink 1993
- MITTELSTRASS, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Band 1, Mannheim, Wien, Zürich: Bibliographisches Institut 1980
- MITTELSTRASS, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Band 3, Stuttgart: Metzler 1995
- RITTER, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe 1971-2004 (verwendete Bände: Band 1: 1971, Band 3: 1974, Band 9: 1995)
- PRECHTL, Peter / BURKARD, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definitionen* Stuttgart / Weimar: Metzler 1999.
- PIEPER, Annemarie (Hg.): *Aristoteles*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1997
- SCHILDHAMMER, Georg: *Glück*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels-AG 2009
- SEIFERT, Josef: „Viktor E. Frankls philosophischer Sinnbegriff“ in BATTHYÁNY Dominik, ZSOK Otto (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*. Wien: Springer 2005, 69-93
- WOLF, Ursula: *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002
- ZSOK, Otto: „Was heißt, dass jede Person ein ‚absolutes Novum‘ ist?“ in BATTHYÁNY Dominik, ZSOK Otto (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*. Wien: Springer 2005, 163-181

Kurzzusammenfassung

Thema der Diplomarbeit ist die Untersuchung der philosophischen Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls in Gegenüberstellung zu der Nikomachischen Ethik des Aristoteles in Hinblick auf die höchsten Lebensziele Sinn und Glück und der damit verbundenen ethischen Schlussfolgerungen. Zentrale Forschungsthese ist, dass der aristotelische Glücksbegriff die Sinnorientierung der frankelschen Theorie miteinschließt und dass bemerkenswerte Übereinstimmungen in der philosophischen Argumentation beider Ethiken nachzuweisen sind. Es wird gezeigt, dass eine Abgrenzung Frankls von eudaimonistischen Konzepten im Falle von Aristoteles zu kurz greift und auf Unterschiede im begrifflichen Verständnis des Begriffs Glück zurückzuführen ist. Es kann aufgewiesen werden, dass Sinn in philosophischer Tradition als Fortführung der Frage nach der Bestimmung des Lebens bei Aristoteles zu sehen ist und dass eine begriffshistorische Verbindung besteht. Ziel der Arbeit ist es, Konsense und Abgrenzungspunkte beider Theorien aufzuweisen und vor dem Hintergrund der Renaissance von Tugend- und Wertethik Frankl und Aristoteles in Kontext zu setzen. Dies wird in vier Hauptblöcken umgesetzt: 1) etymologische und philosophiehistorische Analyse von Sinn und Glück 2) Untersuchung der Stellung von Glück und Sinn bei Aristoteles und 3) bei Viktor Frankl und 4) Gegenüberstellung beider Theorien in Hinblick auf ihre Konsense und Dissense. Die Arbeit orientiert sich vorrangig an der Interpretation der Primärliteratur.

Curriculum Vitae

Gerald Dittel

geb. 08.06.1980 in Grieskirchen

Ausbildung:

- Bundesgymnasium Dr. Schauerstraße Wels, Matura 1998
- vor dem Studium: Tätigkeit in der Privatwirtschaft und Zivildienst
- Universität Wien:
Studium der Philosophie (2003-2010)
- Universität für Musik und darstellende Kunst Wien:
Studium der Instrumental- und Gesangspädagogik (2007-2010)
- APG Wien:
Psychotherapeutisches Propädeutikum (seit 2010)