



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit:

Anthropologische Fundamente der Existenzanalyse Viktor Frankls unter besonderer Berücksichtigung der Religion

Verfasserin:

Daniela Elisabeth Lukacs

angestrebter akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Oktober 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: Philosophie

Studienrichtung lt. Studienblatt: A 296

Betreuer: Univ. Prof. Dr. Erwin Bader

Es gibt nichts auf der Welt, das
einen Menschen so sehr befähigt,
äußere Schwierigkeiten oder innere
Bedenken zu überwinden, -
als: das Bewußtsein, eine Aufgabe
im Leben zu haben.

K. Franky

http://www.homepage-europa.at/archiv/hp-europa2005/_borders/Theresienstadt2.jpg, 21.08.2009

„Da weiß ich eines – jetzt habe ich es gelernt: So wenig meint Liebe die körperliche Existenz eines Menschen, so sehr meint sie zutiefst das geistige Wesen des geliebten Menschen, sein „So-sein“ (wie es die Philosophen nennen), daß sein „Dasein“, sein Hier-bei-mir-sein, ja seine körperliche Existenz überhaupt, sein Am-Leben-sein, irgendwie gar nicht mehr zur Diskussion steht.“ (Frankl 1992, S. 66)

Für meinen Vater

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
2. Bestimmung des Sinn-Begriffs.....	11
2.1. Wortursprung	11
2.2. Sinnverständnisse.....	12
2.2.1. Sinn als Wahrnehmung.....	12
2.2.2. Sinn als Zweck.....	13
2.2.3. Sinn als Bedeutung.....	13
2.2.4. Sinn als Wert	14
2.2.5. Sinn des Lebens	15
3. Logotherapie und Existenzanalyse	16
3.1. Viktor Frankl – Biografische Skizze	16
3.2. Definition von Logotherapie	20
3.3. Definition von Existenzanalyse.....	21
4. Das Menschenbild in der Existenzanalyse.....	23
4.1. Die drei Pfeiler der Logotherapie.....	24
4.1.1. Der Wille zum Sinn	24
4.1.2. Die Freiheit des Willens	25
4.1.3. Der Glaube an den Sinn des Lebens	25
4.2. Der Geistbegriff.....	26
4.2.1. Die Herkunft des Geistes	27
4.2.2. Frankls zwei Credos	28
4.2.3. Die unbewusste Geistigkeit.....	29

4.3. Selbsttranszendenz und Selbstdistanzierung.....	30
4.4. Der Freiheitsbegriff	32
4.5. Verantwortlichkeit.....	35
4.6. Das Gewissen.....	36
4.6.1. Das Gewissen als Sinnorgan	36
4.6.2. Die Transzendenz des Gewissens	38
4.7. Übersinn	39
4.8. Das Wertverständnis.....	41
4.8.1. Sinn-Universalien.....	41
4.8.2. Wertkategorien	42
5. Der Einfluss Max Schelers auf die Existenzanalyse.....	45
5.1. Zur Person Max Scheler	45
5.2. Die Anthropologie Max Schelers	47
5.3. Personenlehre	47
5.3.1. Die Weltoffenheit des Menschen.....	50
5.3.2. Die Selbsttranszendenz des Menschen	51
5.3.3. Die Freiheit des Menschen	53
5.4. Wertelehre	54
5.4.1. Die Ordnung der Werte.....	54
5.4.2. Werterfassen und die Liebe	56
5.4.3. Werte und Sollen	58
5.5. Der Einfluss der Personenlehre	59
5.6. Der Einfluss der Wertelehre	61
6. Die Beziehung der Existenzanalyse zur Religion	63
6.1. Die Wichtigkeit der religiösen Thematik	63
6.2. Die religiöse Frage in der Existenzanalyse.....	64
6.3. Die Existenzanalyse des Homo religiosus.....	66
6.4. Die Liebe als Gottesbeweis.....	68

6.5. Franks Beziehung zu Gott.....	69
6.6. Über-Ich-Prägung	70
6.7. Abgrenzung zur Theologie	72
7. Schlussbetrachtung	75
Literaturverzeichnis.....	79
Lebenslauf.....	88
Abstract.....	89

1. Einleitung

Entwickelt von dem Psychiater und Philosophen Viktor Frankl spielt die Logotherapie und Existenzanalyse heute wie damals eine bedeutende Rolle im Alltag leidender Menschen. Frankl spricht mit seiner Psychotherapierichtung das häufig auftretende Sinnlosigkeitsgefühl des Menschen an, das es zu lindern gilt. In der heutigen Zeit nehmen immer mehr Menschen Psychotherapie in Anspruch, viele beginnen, diese Art von Hilfestellung für sich persönlich zu nutzen. Umso größer ist jedoch noch immer die Scham, zu einem Therapeuten zu gehen. So bleiben psychische Leiden, die sich womöglich somatisch äußern, oft unerkannt.

In der vorliegenden interdisziplinär angelegten Diplomarbeit soll es vor allem um das Verhältnis von Philosophie und Psychotherapie gehen. Es soll auf das der Existenzanalyse zugrunde liegende Menschenbild näher eingegangen werden, um zu zeigen, wie philosophisch diese Psychotherapierichtung ausgerichtet ist. Im Stammbaum der Psychotherapie befindet sich die Logotherapie und Existenzanalyse, wie sie mit vollem Namen heißt, ganz auf Seite der philosophischen Psychotherapierichtungen - neben der Daseinsanalyse, die stark auf Martin Heidegger abstellt. Sie ist eine Richtung, die aufgrund ihres besonderen Menschenbildes und ihrer Methode als Existenzielle Psychotherapie bezeichnet wird.

Es handelt sich um eine sinnzentrierte Richtung, ihr zufolge besteht die primäre Motivation des Menschen im Willen zum Sinn. Daraus resultiert die philosophische Problematik, nach der seit jeher nach dem Sinn des Lebens gefragt wird. Die Fähigkeit, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu stellen, kommt letztlich nur dem Menschen zu. Nicht zuletzt aus diesem Grunde bezeichnete bereits Aristoteles den Menschen als *zoon logon echon* – als ein vernunftbegabtes Wesen, das sich durch Sprache verwirklicht. Vernunft wird in einem philosophischen Lexikon beispielsweise folgendermaßen definiert: „Vernunft bedeutet umgangssprachlich die Fähigkeit zu denken [...] synonym mit Verstand. Gelegentlich wird dafür auch der Begriff Geist verwendet. (Der allerdings vieldeutig ist.) Es wird dann von den geistigen Fähigkeiten des Menschen gesprochen.“ (<http://www.philolex.de/vernunft.htm>, 04.06.2010) Der Mensch allein hat aufgrund seiner Geisteigenschaft die Fähigkeit, den Sinn seines Lebens zu reflektieren.

Die Existenzanalyse stellt somit der psychoanalytischen Konzeption Sigmund Freuds die „Autonomie der geistigen Existenz“ entgegen. (Frankl 1988, S. 13) Dem Menschen als geistiges Wesen ist laut der Existenzanalyse das Verantwortlichsein als wesentlicher Grundzug eigen – sie ist somit, um es mit den Worten Frankls auszudrücken, eine „Analyse auf Verantwortlichsein hin“. (ebd.) Das Wort Existenz wurde für diese Analyse aus dem Grunde gewählt, da es „die zeitgenössische Philosophie für diese ausgezeichnete Seinsweise des Menschen zur Verfügung stellte [...]“. (ebd.)

Eben diese grundlegenden Eigenschaften des Menschen aus Sicht der Existenzanalyse sollen in der vorliegenden Arbeit thematisiert werden. Auch wenn die Untersuchung einer psychotherapeutischen Richtung möglicherweise in das Fach der Psychologie fällt, soll es sich hier um die Existenzanalyse aus philosophischer Sicht handeln.

Bei Durchforsten der Literatur darf es zudem nicht verwundern, dass das Thema Psychotherapie von Fachleuten unterschiedlicher Disziplinen behandelt wird: Darunter finden sich Psychologen, Philosophen, Theologen sowie Mediziner, die sich mit dem besagten Thema befassen. Denn schließlich beschäftigt sich die Psychotherapie mit den unterschiedlichsten Problemstellungen von Menschen.

Die Diplomarbeit gliedert sich in sieben Kapitel. Darunter wurden vier Schwerpunkte gewählt. Der erste Schwerpunkt findet sich im zweiten Kapitel: Die Beleuchtung des Sinn-Begriffs, der das Um und Auf der Existenzanalyse ist. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine Frage, die bloß dem Menschen zukommt. Darauf aufbauend wurde letztlich die Logotherapie und Existenzanalyse gegründet. Eine nähere Betrachtung des Sinn-Begriffs darf in einer philosophischen Betrachtung zu dem vorliegenden Thema nicht ausgelassen werden. Es wird auf den Wortursprung und die ursprüngliche Bedeutung des Sinn-Begriffs eingegangen. Zudem werden die unterschiedlichen Sinnverständnisse genauer erklärt.

Wenn von Sinn im Allgemeinen und in der Logotherapie und Existenzanalyse im Besonderen gesprochen wird, darf eine Beleuchtung der Gründerfigur, Viktor Frankl, nicht ausgelassen werden. Durch eine kurze Biografie im dritten Kapitel soll dargestellt werden, wie Frankl auf die Idee der Gründung einer neuen Psychotherapierichtung kommt. Die Definitionen von Logotherapie und Existenzanalyse sollen letztlich klären, was Frankl

darunter versteht. Knapp gesagt, bezieht sich erstere auf die Praxis, letztere auf die Theorie. Hier soll es ausschließlich um die Theorie gehen. Auf die Methoden der Logotherapie wird nicht eingegangen, da sie meiner Meinung nach den Bereich der Philosophie nur nebensächlich tangieren.

Der zweite Schwerpunkt der Arbeit findet sich im vierten Kapitel. Dabei geht es um das Menschenbild in der Existenzanalyse. Es werden darin die grundlegenden Eigenschaften des Menschen aus Sicht der Existenzanalyse beleuchtet. Der Mensch wird nach den drei Pfeilern der Logotherapie als ein nach Sinn strebendes Wesen charakterisiert. Dieses Wesen ist ein geistbegabtes - das herausragende Charakteristikum des Menschen. Desweiteren werden die spezifischen Eigenschaften Selbsttranszendenz, Freiheit, Verantwortlichkeit, Gewissen, Übersinn und Werte des Menschen thematisiert.

Im folgenden, fünften Kapitel wird wiederum verstärkt auf die Philosophie Bezug genommen, indem die Phänomenologie Max Schelers einer genaueren Betrachtung unterzogen wird. Viktor Frankl wurde von Scheler besonders beeinflusst und dieses Kapitel soll genau darauf hinweisen, welche Punkte Frankl von Scheler übernommen hat. Besonders die Personen- und die Wertelehre Schelers hat Frankl für die Logotherapie und Existenzanalyse fruchtbar gemacht. Durch dieses Kapitel erscheint die enge Beziehung von Philosophie und Logotherapie und Existenzanalyse verblüffend eng, da gezeigt wird, dass die Philosophie psychotherapeutisch nutzbar gemacht werden kann.

Im sechsten Kapitel wird schließlich der vierte Schwerpunkt gelegt: Die Beziehung der Existenzanalyse zur Religion. Es geht dabei um die Auffassung der Existenzanalyse zur Religion, Frankls persönliche Stellung zu dieser und ob letztlich die Religion aus Sicht der Existenzanalyse eine Hilfestellung zur persönlichen Sinnfindung bieten kann. In wie weit bedient sich die Existenzanalyse religiöser Mittel, um den Menschen aufmerksam auf den Sinn des Lebens zu machen? Dieser Frage soll eben dieses letzte, große Kapitel nachgehen.

Am Ende der Arbeit wird in der Schlussbetrachtung nochmals auf die wesentlichen Inhalte eingegangen, um ein letztes Mal auf das besondere Verhältnis von Philosophie und Logotherapie und Existenzanalyse hinzuweisen.

Meiner Mutter und meinem Bruder danke ich, da sie beim Verfassen der Diplomarbeit, aber auch während meiner gesamten Studienzeit an mich geglaubt haben.

Nicht zu vergessen sei mein Betreuer Erwin Bader, der mir durch seine Hilfsbereitschaft und große Geduld eine nicht zu unterschätzende Stütze war.

2. Bestimmung des Sinn-Begriffs

Der Begriff „Sinn“ „ist einer der komplexen wie auch schillernden Grundbegriffe der Geisteswissenschaft“ und durch zahlreiche Bedeutungen gekennzeichnet. (Sandkühler 1990, S. 283) Die Etymologie und ein kurzer Abriss über die heutigen Sinnverständnisse sollen deutlich machen, in wie vielen Gebieten der Begriff Gebrauch findet.

Wenn nach dem Sinn von etwas gefragt wird, müssen zunächst folgende Grundbedingungen gegeben sein: Es muss 1. sich um ein Geschehen handeln, 2. ein Träger von Sinn vorhanden sein, 3. das Geschehen ein Ziel haben, 4. das Geschehen einen Zweck aufweisen, 5. ein Sinnursprung vorhanden sein, 6. es muss ein vom Handelnden unabhängiges Sinnmaß existieren (vgl. Sandkühler 1999, S. 1467).

2.1. Wortursprung

Die sprachlichen Wurzeln des Sinn-Begriffs liegen im germanischen „sin“¹, lassen sich jedoch auch im gotischen Wort für Gang, „sin“² bzw. in dem Wort für gehen, „sin“³ finden. Der Wortstamm lässt sich später im althochdeutschen Wort „sinnan“ wiederentdecken, welches reisen, gehen, streben bedeutet. Eine übertragene Bedeutung erfährt das althochdeutsche Wort, wenn man an das neuhochdeutsche „sinnen“ denkt, also etwas geistig verfolgen oder geistig einer Sache nachgehen (vgl. ebd., S. 1467). Erst im Mittelalter kam es zur Trennung des Begriffs in eine räumliche und geistige Sphäre.

Was wir heute als Sinn oder Verstand bezeichnen, hieß im Mittelalter „sin“, Weg oder Richtung hingegen „sint“. Das lateinische Wort „sentire“ meinte ursprünglich einer Richtung nachgehen bzw. eine Richtung verfolgen und nahm seinen Ausgang von dem indogermanischen Wortstamm „sent“ (vgl. Biller 1995, S. 99). Erst später entwickelte sich aus dem Wort sentire die Bedeutung von fühlen (vgl. ebd., S. 100).

Die übertragene Bedeutung des Wortes Sinn in die geistige Sphäre geschieht folglich im Lateinischen und Germanischen (vgl. ebd.). Das Wort Sinn leitet sich jedoch nicht von

dem lateinischen *sensus* ab, sondern ist, obgleich der gemeinsamen indogermanischen Wurzel, ein germanisches Wort mit der Bedeutung von Verstand, Art und Weise, Richtung und Seite (vgl. ebd.).

Wenn wir nun davon sprechen einer Sache nachzugehen, meinen wir damit, dass wir uns etwas widmen, das außer uns ist. Karlheinz Biller schreibt:

Jemand, der den Sinn von etwas sucht, schlägt gedanklich eine Richtung ein, er sucht einen Weg oder eine Fährte, um z.B. aus einer ‚Krise‘ herauszukommen. All dies betont die Aktivität des Subjekts, die nur in sorgfältiger Abstimmung mit der umgebenden Welt erfolgreich sein kann. (ebd.)

2.2. Sinnverständnisse

In Lexika lassen sich unterschiedliche Aufzählungen von Sinnverständnissen finden. In der vorliegenden Arbeit ging es vor allem darum, diejenigen Verständnisse herauszuarbeiten, die für die Logotherapie und Existenzanalyse von Bedeutung sind.

Besonders die Bedeutung von Sinn als Zweck, Sinn als Bedeutung und Sinn als Wert sind dadurch essentiell, als sie die Selbstverantwortlichkeit des Menschen, Sinn zu produzieren, betonen: „[...] daß also etwas nur dann Sinn ‚hat‘, wenn es für den Menschen eine Bedeutung erkennen läßt, einen Zweck erfüllt oder einen Wert darstellt [...]. Er [der Mensch, Anm. D.L.] bestimmt somit über das Vorhandensein von ‚Sinn‘.“ (Biller 1995, S. 104)

2.2.1. Sinn als Wahrnehmung

Damit ist in biologischer Perspektive die Fähigkeit gemeint, durch Sinnesorgane Reize aufzunehmen (vgl. Burkard, Prechtel 1996, S. 476). „Da ‚Sinn‘ die Wahrnehmung der Welt voraussetzt, ist die Entfaltung und Funktionsfähigkeit der Körpersinne unerläßliche Voraussetzung“. (Biller 1995, S. 101) Durch das Aufnehmen von Reizen werden Empfindungen verursacht, welche, zusammen mit dem Verstand, dem Menschen

Erkenntnisse über die qualitative Beschaffenheit der Dinge liefern (vgl. Rehfus 2003, S. 616).

2.2.2. Sinn als Zweck

Sinn macht, was der Erreichung eines Zweckes dient (vgl. ebd., S. 102). Dabei gelten die Mittel als sinnvoll, die der Erreichung des Zieles oder des Zweckes dienen (vgl. Burkard, Prechtel 1996, S. 476) So kann nach Burkard und Prechtel die Ausübung eines bestimmten Berufes einen äußeren Zweck haben, so etwa die Entlohnung, oder einen inneren Zweck, indem der Beruf zu einer inneren Befriedigung führt (vgl. ebd.).

Nach Biller ist Wilhelm Dilthey zu diesem Sinnverständnis hinzuzuzählen. Dilthey ist Vertreter der Hermeneutik und als solcher der Meinung, dass Sinn im Verstehen von Gegenständen, Zeichen oder Handlungen erfasst wird. Sinn wird bei Dilthey mit Zweck gleichgesetzt, da der Begriff einer eigenen geisteswissenschaftlichen Erforschung, im Gegensatz zur Naturwissenschaft, zugänglich ist¹ (vgl. Rehfus 2003, S. 616). Die Frage nach dem Sinn kann häufig durch Angabe des Zweckes beantwortet werden, beispielsweise bei Gegenständen wie einer Heizung, die den Zweck hat, zu heizen (vgl. ebd.).

2.2.3. Sinn als Bedeutung

Die vorrangige Frage bei diesem Sinnverständnis ist dem Menschen: „Was bedeutet dies für mich? Was gibt es mir zu erkennen?“ (Biller 1995, S. 102)

¹ Dilthey ist ein wichtiger Vertreter der Hermeneutik im 19. Jahrhundert und unterscheidet methodisch eine Theorie der Naturwissenschaften und eine der Geisteswissenschaften gemäß dem Satz „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“. Der Sinn ist nur der geisteswissenschaftlichen Erforschung zugänglich, der Natur geht es weniger um den Sinn als um das bloße Vorhandensein.

Vor allem Gottlob Frege als Vertreter der analytischen Philosophie unterscheidet den Sinn eines Wortes von dessen Bedeutung (vgl. Burkard, Prechtel 1996, S. 47). Am Beispiel des Planeten Venus macht er dies anschaulich; denn „Morgenstern“ und „Abendstern“ haben zwar die gleiche Bedeutung, nämlich die Venus, jedoch nicht den gleichen Sinn² (vgl. ebd.). Der Sinngehalt des Morgensterns ist der Stern, der am Morgen als heller Punkt am Himmel erscheint, wohingegen der Sinn des Abendsterns in dem Stern besteht, der am Abend ebenfalls als heller Punkt am Himmel erscheint (vgl. Sandkühler 1999, S. 1468f).

Biller führt neben Frege noch Edmund Husserl an, der für dieses Sinnverständnis charakteristisch ist (vgl. Biller 1995, S. 102). Husserl ist der Meinung, dass die Welt³ nur Bedeutungen kennt. Da jeder Mensch in seiner eigenen Welt lebt, hat jede Bedeutung für Husserl einen subjektiven Sinn (vgl. ebd.).

Allgemein meint Biller zur wertphilosophischen Ausgangssituation folgendes: „In der wertphilosophisch-phänomenologischen Ausgangssituation hat dasjenige Objekt Sinn, das etwas bedeutet. Was ein Mensch nicht verstehen kann, ist für ihn sinnlos, wie das Beispiel einer willkürlichen Lautfolge belegen kann.“ (ebd., S. 101)

2.2.4. Sinn als Wert

Dass Sinn auch als Wert wahrgenommen werden kann, ist primär für die Logotherapie von Bedeutung. Erst im 18. Jahrhundert wird der Begriff „Wert“ vom Sinnbegriff abgelöst, wodurch die „ökonomische, politische und moralische Verselbstständigung des [...] Individuums zum Ausdruck“ kommt. (Gründer, Ritter 1995, S. 816) Sinn als Wert bedeutet ferner „die Empfänglichkeit für geistige Sachverhalte oder Werte, etwa den Sinn für Kunst, Musik oder für gutes Essen“. (Rehfus 2003, S. 616) Dieser Wert ist jedoch nicht nur subjektiv, sondern muss auch für andere gelten (vgl. Biller 1995, S. 103). Biller führt dabei Eduard Spranger⁴ an, dem sechs Wertgebiete zuzuschreiben sind: Biologisch-

² Diese Unterscheidung findet sich in Freges Aufsatz „Über Sinn und Bedeutung“ (vgl. Biller 1995, S. 101).

³ Husserl spricht hierbei von „Lebenswelt“.

⁴ Eduard Spranger ist ein Schüler Wilhelm Diltheys.

ökonomische, Erkenntnis-, ästhetische, soziale, Macht- und religiös-ethische Werte (vgl. ebd.).

2.2.5. Sinn des Lebens

Als Definition des Sinn des Lebens möchte ich vorweg folgendes Zitat schicken: „[...] mit dem S.d.L. 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.“ (Gründer, Ritter 1995, S. 816) Jeder kann sich im Laufe seines Lebens die Frage nach dem Sinn des eigenen Daseins stellen. Begünstigt wird die Frage durch die Erfahrung von Leid, aber auch durch Langeweile, Tod oder durch die Geburt eines Kindes (vgl. Sandkühler 1999, S. 1467). Viktor Frankl sieht in der Frage und im Streben nach Sinn im Leben die höchste Motivation des Menschen.

3. Logotherapie und Existenzanalyse

3.1. Viktor Frankl - Biografische Skizze

Viktor Emil Frankl erblickt als Sprössling einer jüdischen Beamtenfamilie am 26. März 1905 in Wien das Licht der Welt.⁵ Seine Mutter stammt aus einem Prager Patriziergeschlecht, sein Vater aus Südmähren, das damals noch zu Österreich-Ungarn gehörte. Über seine Mutter sagt Frankl, sie sei ein „seelensguter und herzensfrommer Mensch“ gewesen. (Frankl 2002, S. 1) Sein Vater hingegen war eher das Gegenteil: „Er besaß eine spartanische Lebensauffassung und eine ebensolche Vorstellung von Pflicht.“ (ebd., S. 3.) Frankl gerät mehr nach seinem Vater, der ebenfalls Perfektionist war und seinen Prinzipien treu blieb. Schon im Alter von drei Jahren ist Frankl dazu entschlossen, einmal Arzt zu werden.

Früh lernt Viktor Frankl die negativen Seiten des Lebens kennen. Als 1914 der 1. Weltkrieg beginnt, geht es der fünfköpfigen Familie Frankl⁶ sehr schlecht, die Kinder müssen um Brot betteln gehen um nicht zu verhungern.

In der hektischen Zwischenkriegszeit entdeckt Frankl die Naturphilosophen Wilhelm Ostwald und Gustav Theodor Fechner für sich. In seiner Zeit am Gymnasium befasst er sich genauer mit den Naturphilosophen und belegt Kurse über Angewandte Psychologie. 1923 beendet Frankl seine Gymnasialzeit mit der Abhandlung „Die Psychologie des philosophischen Denkens“. Bereits Jahre vor seinem Schulabschluss, im Alter von 15 oder 16, beschäftigt sich Frankl intensiv mit der Frage nach dem Sinn des Lebens und hält auch einen Vortrag darüber. Frankl schreibt über diese Zeit:

Bereits damals entwickelte ich zwei meiner Grundgedanken: Daß wir nach dem Sinn des Lebens eigentlich nicht fragen dürften, da wir selbst es sind, die da befragt werden: Wir sind es, die zu antworten haben auf die Fragen, die uns das Leben stellt. [...] Der andere Grundgedanke aber besagt, daß der letzte Sinn über unser Fassungsvermögen hinausgeht [...] daß es sich um einen Übersinn handelt, wie ich ihn nannte, *aber nicht etwa im Sinne von etwas Übersinnlichem*. An ihn können wir nur glauben. (ebd., S. 36f.)

⁵ Frankl wurde im 2. Bezirk in der Czerningasse 6 geboren.

⁶ Viktor Frankl hatte einen älteren Bruder, Walter, und eine jüngere Schwester, Stella.

Durch die Beschäftigung mit den beiden großen Themengebieten Philosophie und Psychologie lernt er die Psychoanalyse Sigmund Freuds kennen. Bald beginnt er, mit Freud in Briefkontakt zu treten. Frankl schreibt über diese beginnende Korrespondenz: „Ich sandte ihm Material ein, das von meiner umfangreichen interdisziplinären Lektüre her anfiel und von dem ich annehmen konnte, daß es ihn interessieren würde. Jeder Brief wurde von ihm prompt beantwortet.“ (ebd., S. 30) Freud veranlasst es, dass 1924 die Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse ein Manuskript Frankls⁷ veröffentlicht.

Auch wenn die Philosophie und die Psychologie von großer Bedeutung für Frankls Karriere sein werden, bleibt er seinem Traum aus Kindertagen treu: Er wird Medizinstudent. Unter dem Einfluss der Psychoanalyse verdichtet sich Frankls Wunsch, Psychiater zu werden. Erst jetzt lernt er Freud persönlich kennen, und das auch nur zufällig. Doch mit der Zeit stellt sich heraus, dass der Freud-Schüler Alfred Adler bedeutenderen Einfluss auf Frankls Denken ausüben soll, als Freud selbst. Adler kümmert sich auch um die Veröffentlichung Frankls zweiter wissenschaftlicher Arbeit⁸ 1925 in der Internationalen Zeitschrift für Individualpsychologie.

Das Verhältnis zu Alfred Adler spitzt sich über die Jahre hinweg zu, gipfelt schließlich mit Frankls Ausschluss aus dem Verein für Individualpsychologie. Dies soll seinen wachsenden Ruhm jedoch nicht schmälern.

Noch vor Frankls Studienabschluss in Medizin beginnt er, in der Psychotherapeutischen Abteilung der Psychiatrischen Universitätsklinik zu arbeiten, an der er nach seiner Promotion eine Stelle als Assistent antritt.

In seiner Tätigkeit als Arzt widmet sich Frankl besonders der Behandlung Depressiver sowie dem Problem des Suizids. Frankl zeichnet verantwortlich für die Einrichtung kostenloser Jugendberatungsstellen – zuerst in Wien und dann in sechs anderen Städten.

⁷ Das Manuskript trägt den Titel „Zur Entstehung der mimischen Bejahung und Verneinung“. (ebd., S. 30)

⁸ Die Arbeit hatte das Thema zum Inhalt, welches sich, wie Frankl meint: „wie ein roter Faden durch alle Arbeiten von mir zieht: *die Aufhellung des Grenzgebiets, das sich zwischen Psychotherapie und Philosophie erstreckt, unter besonderer Berücksichtigung der Sinn- und Wertproblematik der Psychotherapie.*“ (ebd., S. 39) Es handelt sich hierbei um Frankls Leitmotiv, das hinter all seinen Arbeiten steht.

Des Weiteren organisiert er 1930 erstmalig zur Zeit der Zeugnisvergabe eine Sonderaktion, die zur Folge hat, dass es in Wien nach vielen Jahren zu keinem einzigen Suizid unter Schülern kommt. Folglich wird er immer häufiger ins Ausland eingeladen, hält Gastvorträge in Berlin, an der Universität von Prag und Budapest.

Sein Leben lang befasst sich Frankl mit der Grenze zwischen Philosophie und Psychotherapie, Kerngebiet ist dabei die Sinnproblematik. 1926 fällt zum ersten Mal der Begriff „Logotherapie“.

Frankl macht eine neurologische Ausbildung und leitet bald darauf den „Selbstmörderinnenpavillon“ im Psychiatrischen Krankenhaus Am Steinhof in Wien. In dieser Zeit behandelt Frankl bestimmt 3000 Patienten jährlich und eröffnet 1937 seine Praxis als Facharzt für Neurologie und Psychiatrie.

Die Freude an der Tätigkeit währt allerdings nur kurz, 1938 kommt es zum Einmarsch Hitlers in Österreich. Bis 1942 fungiert Frankl als Leiter im Rothschild Spital, in dem ausschließlich jüdische Patienten behandelt werden⁹. Die Nazis beauftragen die Euthanasie von Geisteskranken, doch Frankl gibt unter Lebensgefahr falsche Diagnosen und verschiedene Stimulantien, um seine Patienten zu retten. Frankls Prinzip ist es „zu retten, solange ich kann“. (ebd., S. 58)

Frankl prägt 1939 den Ausdruck „Existenzanalyse“ in seinem Aufsatz „Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse“.

Nach Jahren hätte Frankl die Möglichkeit, mittels eines Visums nach Amerika auszureisen, sieht davon jedoch ab, um seine Eltern in Wien nicht im Stich zu lassen. In Wien geblieben, lernt er im Spital seine erste Frau Tilly kennen¹⁰. Mit ihr wird Frankl bereits neun Monate später, im Jahr 1942, nach Theresienstadt deportiert. Während seinen Geschwistern die Flucht gelingt, - Bruder Walter ist in Italien, Schwester Stella in Australien - werden seine Eltern ebenfalls nach Theresienstadt deportiert, wo sein Vater

⁹ Die Stimmung unter der jüdischen Bevölkerung war zu der Zeit katastrophal, so wurden zeitweise bis zu zehn Menschen mit versuchtem Selbstmord pro Tag eingeliefert.

¹⁰ Um der sofortigen Deportation in ein Konzentrationslager zu entgehen, musste die schwangere Tilly ihr ungeborenes Kind abtreiben lassen.

bald darauf stirbt. Viktor Frankl wird nach Auschwitz, Kaufering III und Türkheim deportiert, überlebt jedes Konzentrationslager und sieht trotz allem Durchlittenen seine Thesen über Schicksal und Freiheit bestätigt.

1945 wird Frankl von den Amerikanern aus dem KZ befreit und kehrt nach Wien zurück. Kaum in der Heimatstadt angekommen, erfährt er vom Mord an seiner Mutter, seiner Frau und des Bruders. Nur durch seine vorbildliche Haltung gegenüber dem Leben gelingt es ihm, die tiefgreifende Verzweiflung zu überwinden. Trotz all der Niederlagen und Verluste, die Frankl bis dato erdulden musste, wird er 1946 zum Vorstand der Neurologischen Poliklinik in Wien ernannt, was er die folgenden 25 Jahre auch bleibt. Weiters veröffentlicht er die rekonstruierte Fassung des Buches „Ärztliche Seelsorge“. Die Erstfassung des Buches erfolgte bereits 1940-1942. 1945 beginnt Frankl im Konzentrationslager, während er am Fleckfieber erkrankt ist, sich nachts wach zu halten um nicht einem Gefäßkollaps zu erliegen und schafft es so, das Buch zu rekonstruieren. Im selben Jahr diktiert er in nur wenigen Tagen das Buch „Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager“ („Man's search for meaning“). Im selben Jahr erscheint das Buch „...trotzdem Ja zum Leben sagen. Drei Vorträge.“¹¹ 1946, nach der Befreiung aus dem KZ, habilitiert er sich schließlich mit dieser Fassung.

1947 heiratet Frankl erneut, noch im selben Jahr bringt seine Frau Eleonore, geborene Schwindt, Tochter Gabriele zur Welt. In diesem Jahr erscheinen die Bücher „Psychotherapie in der Praxis“, „Zeit und Verantwortung“ und „Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit“.

Frankl reicht schließlich am Wiener Institut für Philosophie die Arbeit „Der unbewusste Gott“ ein und wird Doktor der Philosophie. Zu seinen eigenen kostbarsten Erlebnissen zählt Frankl die Diskussion mit Martin Heidegger in Wien (vgl. ebd., S. 91). Aber auch die Begegnungen mit Ludwig Binswanger, Karl Jaspers und Gabriel Marcel beeindruckten ihn.

Frankl wird zum Dozenten für Neurologie und Psychiatrie an der Universität Wien ernannt und gründet 1950 die Österreichische Ärztesgesellschaft für Psychotherapie. Die von ihm entwickelte Logotherapie setzt es sich zum Ziel, leidende Menschen zu trösten, wie Frankl

¹¹ Das Buch „...trotzdem Ja zum Leben sagen. Drei Vorträge“ sollte nicht verwechselt werden mit „...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager“, bei dem es sich um eine erweiterte Neuauflage handelt. Die Originalfassung wurde in Amerika in Millionenaufgabe verkauft.

in seinem Buch „Homo patiens. Versuch einer Pathodizee“ hervorhebt. Abgerundet wird das anthropologische Fundament der Logotherapie durch Frankls Ausführungen im Buch „Logos und Existenz“, das 1951 erscheint.

In den folgenden Jahren wird Frankl Universitätsprofessor in Wien und lehrt als Gastprofessor auch an zahlreichen ausländischen Universitäten.

1970 entsteht in San Diego das weltweit erste Logotherapie-Institut. Erst über 20 Jahre später, nämlich 1992, wird in Wien das „Viktor-Frankl-Institut“ gegründet.

In den letzten Lebensjahren verfasst Viktor Frankl noch die Autobiographie „Was nicht in meinen Büchern steht“. 1997 erscheint sein finales Buch „Man's search for ultimate meaning“.

Am 2. Dezember desselben Jahren stirbt Viktor Frankl in Wien an Herzversagen.

Der Begründer der Dritten Wiener Schule der Psychotherapie schreibt insgesamt über 30 Bücher, die in 24 Sprachen übersetzt werden und wird mit 29 Ehrendoktoraten ausgezeichnet.

3.2. Definition von Logotherapie

Voranschicken möchte ich eine Definition von Hedwig Raskob, die sie in ihrem Buch „Die Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls“ gibt. Ein womöglich beiläufig geschriebener Satz, der die Sache allerdings auf den Punkt bringt: „Die Logotherapie und Existenzanalyse, wie sein [Frankls, Anm. D.L.] Werk mit dem vollen Namen heißt, ist im Wesentlichen ein medizinisch-psychotherapeutisches System, allerdings mit einem umfassend dargelegten philosophischen Menschen- und Weltbild.“ (Raskob 2005, S. 1)

Der Begriff „Logotherapie“ wurde von Viktor Frankl zum ersten Mal 1926 in den Mund genommen und zwar im Rahmen eines öffentlichen Vortrages. (Frankl 1995, S. 44) Somit verwendete der erst 21jährige Frankl einen Begriff, der ihn ein ganzes Leben lang

begleiten sollte und durch den er berühmt werden würde. Letztlich ist „Logotherapie“ die Bezeichnung für die Therapiemethode, welche er in späteren Jahren entwickelt. Für die Logotherapie besteht die Motivation des Menschen im Willen zum Sinn (vgl. Pritz, Stumm 2007, S. 411). Oder wie Raskob schreibt: „Logotherapie ist Therapie vom Geistigen (Logos) her [...]“ (Raskob 2005, S. 41)

3.3. Definition von Existenzanalyse

Den Begriff „Existenzanalyse“ gebrauchte Frankl von 1933 an. (Frankl 1995, S. 44) Frankl bezeichnet ihn als alternativen Begriff zur Logotherapie (vgl. ebd.). Frankl sieht die Existenzanalyse „als Analyse des menschlichen Daseins auf Verantwortlichsein hin [...] als Bewußtmachen des Verantwortungshabens, des Verantwortlichseins und Freiseins des Menschen“. (Frankl 1947, S. 29). Die Aufgabe der Logotherapie ist anschließend „an die bewußt gewordene Freiheit zu appellieren“. (Frankl, 1990, S. 226) Er sagt auch: „Was die Existenzanalyse letztlich will, ist solche Selbstbesinnung des Menschen auf seine Freiheit, und was die Logotherapie letztlich will, ist diese Selbstbestimmung des Menschen aufgrund seiner Verantwortlichkeit und vor dem Hintergrund der Sinn- und Wertewelt, eben des ‚Logos‘ und Ethos.“ (ebd, S. 230) Vereinfacht heißt es an anderer Stelle: „Denn tatsächlich ist die *Existenzanalyse*, als *eine Deutung des Menschen*, als Deutung menschlichen Daseins, der Versuch einer *Antwort auf die Frage nach dem Sinn dieses Seins*.“ (Frankl 1947, S. 14f) Die Existenzanalyse zeigt dem Menschen letztlich auch jene „dialektische Wendung“, nach der der Mensch der vom Leben befragte ist und nicht umgekehrt (vgl. Frankl 1947, S. 15). Es geht in der Existenzanalyse darum, dem Menschen seine Verantwortlichkeit vor Augen zu führen, denn „Fragen, die uns das Leben stellt, [können wir, Anm. D.L.] nur dadurch beantworten [...], daß wir *unser Leben ver – antworten*.“ (ebd.)

Bei der Existenzanalyse und deren Anthropologie handelt es sich um die Grundlage der Logotherapie. Hedwig Raskob ist der Meinung, dass „–analyse“ in dem Wort falsch gewählt wurde. Es hat in dem Zusammenhang zumindest keine Bedeutung, da, wie sie meint, „Frankl jegliche Selbstbetrachtung und Selbsterfahrung aus seinem System

verbannen will“. (Raskob 2005, S. 41) Raskob ist der Ansicht, dass das Wort Existenzanalyse bloß in Anlehnung an die Psychoanalyse gewählt wurde (vgl. ebd.).

Nach der Definition der GLE¹² handelt es sich bei der Existenzanalyse um die „Analyse der Bedingungen für ein wertfühlendes, selbstgestaltetes und menschenwürdiges Leben“. (<http://www.gle.at/Was-ist-Existenzanal.108.0.html>, 13.07.2009) In dem Sinne muss der Ansicht Raskobs widersprochen werden, da die Existenzanalyse die Voraussetzungen analysiert, um ein sinnvoll gestaltetes Leben zu führen. Sinnvoll gestaltet bedeutet demnach „mit innerer Zustimmung leben“. (ebd.) Schon allein deshalb kann nicht davon ausgegangen werden, dass das Wort „-analyse“ schlecht gewählt wurde.

Dieser Meinung ist auch Erwin Bader, der die Definition von Existenzanalyse angelehnt an die der GLE als Analyse derjenigen Bedingungen der menschlichen Existenz versteht, die vor allem die geistige Gesundheit betreffen. Durch die entscheidende Eigenschaft des Geistes, nämlich das Bedürfnis und die Suche nach Sinn, werden Genesungsprozesse aktiviert.¹³

¹² Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse

¹³ Die Information erhielt die Verfasserin per Email am 16.04.2010 von Prof. Erwin Bader

4. Das Menschenbild in der Existenzanalyse und Logotherapie

Im Zuge des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie 1968 in Wien, hält Viktor Frankl einen Vortrag mit dem Titel „Der Mensch auf der Suche nach dem Sinn“. (Frankl 2008, S. 11) Darin formuliert Frankl gleich zu Beginn eine Definition, oder wie er sagt „zumindest eine Interpretation“ des Menschen (ebd.):

Eben als eines Wesens das letztlich und eigentlich auf der Suche nach Sinn ist. Der Mensch ist immer schon ausgerichtet und hingeeordnet auf etwas, das nicht wieder er selbst ist, sei es eben ein Sinn, den er erfüllt, oder anderes menschliches Sein, dem er begegnet. So oder so: Menschsein weist immer schon über sich selbst hinaus, und die Transzendenz ihrer selbst ist die Essenz menschlicher Existenz. (ebd.)

Was für ein Menschenbild liegt dieser Definition also zugrunde?

Im Grunde genommen kann man sagen, dass das Menschenbild der Existenzanalyse dadurch gekennzeichnet ist, dass jedes Leben einen Sinn hat. Dieser Sinn kann einem nicht genommen werden, nicht einmal durch Leid, Schuld oder Tod¹⁴ (vgl. Biller, de Lourdes Stiegeler 2008, S. 11). Die Grundeinstellung Frankls ist die, dass selbst im Leiden ein Sinn besteht und dass das „rechte Leiden“ eine Art Leistung ist, wenn man sich dadurch selbst im Inneren verwirklichen kann. Er meint: „Die geistige Freiheit des Menschen, die man ihm [dem Menschen, Anm. D.L.] nicht nehmen kann, lässt ihn auch noch bis zum letzten Atemzug Gelegenheit finden, sein Leben sinnvoll zu gestalten.“ (Frankl 1992, S. 109) Dabei kommt es auf die Einstellung des Menschen an und, wie bereits erwähnt, auf die Motivationskraft des Menschen zu Sinn.

Jeder, der sich mit Psychotherapie im Allgemeinen beschäftigt, erkennt, dass jeder Therapierichtung ein eigenes Menschenbild mit unterschiedlichen philosophischen Grundlagen zugrunde liegt. Das der Logotherapie wird durch die Existenzanalyse charakterisiert. Das Menschenbild in der Logotherapie ist somit für die therapeutische Arbeit von enormer Wichtigkeit (vgl. Raskob 2005, S. 129). In dieses Menschenbild fließen eindeutig philosophische Tendenzen ein, weshalb Raskob auch von „Frankls philosophischer Anthropologie“ spricht. (ebd. S. 131) Raskob ist der Ansicht, dass „zweifelloso von einer ausgewogenen und ganzheitlichen Sicht des Menschen in der

¹⁴ Von Frankl auch die „tragischen Trias“ genannt. (siehe z.B. Frankl 1998, S. 292)

Logotherapie“ ausgegangen werden kann. (ebd.) Dieses gilt es jedoch zu prüfen, da Frankl insbesondere auf die noetische Ebene abstellt.

Was Frankl als das Wesentliche an der Logotherapie erachtet, ist, dass sie es geschafft hat, die geistige und sinnausgerichtete Dimension des Menschen in die psychotherapeutische Praxis mit einzubeziehen (vgl. ebd., S. 132). Das ist etwas, was sowohl jeder psychotherapeutischen Richtung, als auch der Medizin im Allgemeinen wichtig sein sollte.

4.1. Die drei Pfeiler der Logotherapie

Frankls Grundkonzept der Logotherapie und Existenzanalyse basiert auf drei Säulen, bei denen es sich um philosophische Grundgedanken handelt: Der Freiheit des Willens, dem Willen zum Sinn und dem Sinn des Lebens¹⁵. Sie zielen auf die Suche des Menschen nach Sinn ab.

4.1.1. Der Wille zum Sinn

Frankl schreibt: „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.“¹⁶ (Frankl 1979, S. 101) Den Willen zum Sinn definiert er kurz als „das dem Menschen zutiefst innewohnende Bedürfnis, in seinem Leben oder vielleicht besser gesagt in jeder einzelnen Lebenssituation einen Sinn zu finden – und hinzugehen und ihn zu erfüllen!“ (ebd.) So leicht es auch klingen mag, Frankl weiß um den weitgehend verloren gegangenen Willen zum Sinn bescheid (vgl. ebd., S. 184). Der Mensch von heute leidet

¹⁵ Die Beschreibung der drei Säulen findet sich ausführlich auf der Seite www.franklzentrum.org zusammengefasst.

¹⁶ Frankl spielt damit auf Sigmund Freud und Alfred Adler an. Freuds Psychoanalyse legt großen Wert auf die Triebe, Adlers Individualpsychologie auf das Minderwertigkeitsgefühl und dem daraus resultierenden Willen zur Macht.

nicht selten an einem Sinnlosigkeitsgefühl, das mit einem Gefühl der Leere, welches Frankl auch als existentielles Vakuum bezeichnet, einhergeht (vgl. Frankl 1998, S. 18). Wie erklärt sich Frankl das vor allem in diesem Jahrhundert vorherrschende Sinnlosigkeitsgefühl? Auf diese Frage antwortet er:

Wenn Sie mich fragen, wie ich mir die Heraufkunft des Sinnlosigkeitsgefühls erkläre, dann kann ich nur sagen, im Gegensatz zum Tier sagt dem Menschen kein Instinkt, was er *muß*, und im Gegensatz zum Menschen in früheren Zeiten sagt ihm keine Tradition mehr, was er *soll* – und nun scheint er nicht mehr recht zu wissen, was er eigentlich *will*. So kommt es denn, daß er entweder nur will, was die anderen tun – und da haben wir den Konformismus -, oder aber er tut nur, was die anderen wollen, von ihm wollen – und da haben wir den Totalitarismus. (ebd., S. 184)

4.1.2. Die Freiheit des Willens

Wie bereits der Definition von Existenzanalyse zu entnehmen ist, ist der Mensch ein Wesen, dem zuweilen seine Freiheit erst bewusst gemacht werden muss. Die Logotherapie und Existenzanalyse hält an dem Gedanken der unbedingten Freiheit des Menschen fest. Diese angenommene Freiheit ist damit ein Kriterium zur Sinnfindung. Aber auch die „Freiheit des Menschen von etwas [...] und die Freiheit zu etwas, nämlich Werte zu verwirklichen [...]“ sind fixe Ansichten der Logotherapie. (Biller, de Lourdes Stiegeler 2008, S. 543) Frankl meint zu dem Thema Freiheit in der Ärztlichen Seelsorge:

Die Freiheit allen Entscheidens, die sogenannte Willensfreiheit, ist für den unvoreingenommenen Menschen eine Selbstverständlichkeit; er erlebt sich unmittelbar als frei. An der Willensfreiheit ernstlich zu zweifeln vermag überhaupt nur einer, der entweder in einer deterministischen philosophischen Theorie befangen ist oder an einer paranoiden Schizophrenie leidet und seinen Willen als unfrei, ‚gemacht‘, erlebt. (Frankl 1998, S. 121)

4.1.3. Der Glaube an den Sinn des Lebens

Die dritte Säule der Logotherapie lautet: „Bedingungsloser Glaube an einen unbedingten Sinn.“ (Frankl 1972, S. 195) Frankl möchte mit seiner Lehre vermitteln, dass jedem gelebten Augenblick ein Sinn innewohnt, den es zu verwirklichen gilt. Dieser Sinn muss

gefunden werden, er kann nicht selbst gegeben sein (vgl. Frankl 2008, S. 19). Das bedeutet, „dass das Sinnangebot des Augenblicks, obwohl objektiv gegeben, situations- und personengebunden ist und als solches einem fortwährenden Wandel unterliegt“. (<http://www.franklzentrum.org>, 29.09.2009) Der Sinn des Lebens jeder Person ist stets individuell. Er kann weder durch Leid, Schuld oder Tod zerstört werden. Frankl ist der Ansicht, dass Sinn sowohl im Leiden als auch trotz des Leidens gefunden werden kann. Als Hilfsmittel zur Sinnfindung und zur sinnvollen Gestaltung des Lebens dient letztlich die Logotherapie und Existenzanalyse.

4.2. Der Geistbegriff

Der Geist ist die grundlegende Schicht des Menschen. Er belebt, indem er jeden sich selbst sein lässt und gleichzeitig Gesellschaften zusammenführt. Oftmals vergisst der Mensch selbst, wie viel Macht das Geistige ihm sowohl im Alltag als auch in der Wissenschaft eigentlich beschert (vgl. Bader 2003, S. 70).

Für Frankl ist das Geistige „die eigentliche Dimension des Menschseins“. (Frankl 1987, S. 63) Um zu verstehen, welche Bedeutung dem Geist in Frankls Theorie zukommt, muss man wissen, dass es sich bei Frankls Modell um, wie er selbst sagt, eine „Dimensionalontologie“ handelt. (Frankl 1998, S. 46) Was ist darunter zu verstehen?

Angelehnt an dem Schichtenbau des Seienden von Nicolai Hartmann¹⁷ und dem Stufenbau des Psychischen von Max Scheler¹⁸, bezeichnet Frankl mit dem Begriff Dimensionalontologie die drei Dimensionen, wobei die eine jeweils die nächste bedingt: Körper, Seele und Geist. Der Mensch als Ganzheit besteht jedoch aus allen drei Dimensionen. Wichtig dabei ist, dass der Mensch kein Gefüge aus den dreien darstellt,

¹⁷ Der deutsche Philosoph Nicolai Hartmann begründete eine neue Ontologie und vertrat eine Kategorienlehre, nach der er das Sein in Unorganisches, Leben, Seele und Geist unterteilte. Es handelt sich dabei um eine Art Stufenmodell, bei dem die eine Stufe auf der jeweils nächsten aufbaut (vgl. <http://www.philolex.de/nhartman.htm>, 02.10.2009).

¹⁸ Max Schelers Stufenmodell besteht aus fünf Stufen. An unterster Stelle steht der Gefühlsdrang, es folgt der Instinkt, das assoziative Gedächtnis, die praktische Intelligenz und letztlich an fünfter und höchster Stelle befindet sich der Geist, der eben nur beim Menschen zu finden ist (vgl. <http://www.brgzell.salzburg.at/greiner/pages/Index%20Philo/anthropologie.html#scheler>, 04.10.2009).

sondern dass die Dimensionen des physischen, psychischen und des Geistigen voneinander abhängig sind. Auch wenn von den Elementen Körper, Seele und Geist gesprochen werden kann, essentiell ist dabei immer der ganze Mensch, nicht nur das Geistige an ihm. Bedeutung hat diese Ansicht für die Logotherapie und deren Neurosenlehre, nach der es somatische, psychische oder noogene Neurosen gibt (vgl. Raskob 2005, S. 134). Die Dimensionalontologie sichert die Logotherapie gegen den Vorwurf ab, einseitig zu sein.

Dass es Frankl um die Einheit des Menschen geht, belegt folgendes Zitat:

Nun, ich möchte den Menschen definieren als Einheit trotz der Mannigfaltigkeit. Denn es gibt eine anthropologische Einheit trotz der ontologischen Differenzen, trotz der Differenzen zwischen den unterschiedlichen Seinsarten. Die Signatur der menschlichen Existenz ist die Koexistenz zwischen der anthropologischen Einheit und den ontologischen Differenzen, zwischen der einheitlichen menschlichen Seinsweise und den unterschiedlichen Seinsarten, an denen sie teilhat. Kurz, die menschliche Existenz ist ‚Unitas multiplex‘, um mit dem Aquinaten zu sprechen. (Frankl 1972, S. 143)

4.2.1. Die Herkunft des Geistes

Alle Bewegungen, auch dessen wir uns nicht bewusst sind, sind vom Geist durchdrungen, solange sie mit Leben erfüllt sind (vgl. Bader 2003, S. 63). Der Geist nimmt eine wichtige Rolle in unserem Leben ein, ist er denn „Kern unserer Existenz“. (ebd., S. 68) Umso mehr muss es uns interessieren, woher dieser kommt bzw. woraus er entstanden ist. Frankl beschäftigt sich ausgiebig mit der Herkunft des Geistes, kann jedoch nur angeben, woher dieser nicht kommt:

Wir wissen also nicht, woher das Geistige, der personale Geist, zum organismischen Leiblich-seelischen hinzukommt; aber eines ist gewiss: aus den Chromosomen geht er keinesfalls hervor. Dies ergibt sich nämlich par exclusionem; denn die geistige Person, so sahen wir, ist wesentlich ein In-dividuum und In-summabile, sie ist wesentlich unteilbar und unverschmelzbar und kann als solche niemals aus Teilbarem und Verschmelzbarem hervorgehen. (Frankl 1975, S. 170)

Und weiter: „Der Mensch als geistige Person wird demnach von uns nicht geschaffen. So lautet die ontologische Formulierung des Sachverhaltes.“ (ebd., S. 171) Wenn für Frankl der Geist nicht von uns Menschen geschaffen wird, lässt sich daraus ableiten, dass Gott

als Schöpfer in Betracht gezogen wird (vgl. Raskob 2005, S. 139). Das würde auch Frankls Ansicht erklären, dass die Existenz des Psychophysicums nicht automatisch das Vorhandensein des Geistes sichert. Laut Raskob gesellt sich der Geist hinzu, „wenn die Bedingungen dafür vorhanden sind.“ (ebd.) Die Macht des Geistes kann sich nicht in jedem Fall durchsetzen, wie zum Beispiel im Falle einer Störung: „[...] denn mag er auch noch so sehr ein *im Wesen geistiges* Wesen sein – er bleibt *ein endliches Wesen*. [...] Weder ist die geistige Person durch die psychophysischen Schichten hindurch immer *sichtbar* noch immer *wirksam*.“ (Frankl 1959, S. 677)

Setzt sich die Macht des Geistes durch, resultieren daraus echte menschliche Leistungen wie Kultur, Religion und auch Wissenschaft. Diese Produktionen des Geistes sind in der Logotherapie und Existenzanalyse nicht im Sinne Freuds Sublimierungstheorie als Umwandlung von Triebwünschen zu verstehen (vgl. ebd.).

4.2.2. Frankls zwei Credos

In Bezug auf den Geist stellt Frankl sein erstes Credo auf: Seine Unzerstörbarkeit (vgl. ebd.). Genausowenig wie die Existenz des leiblich-psychischen des Menschen nicht unbedingt die Existenz des Geistigen hervorbringt, bedingt eine Störung des Körpers oder des Psychischen eine Störung des Geistes. Mag sein, dass sich dieser in einer derart gegebenen Situation nicht entfalten bzw. ausdrücken kann, doch zerstört werden kann er unter gar keinen Umständen, wie Frankl selbst betont:

Die geistige Person ist stöbar aber nicht zerstörbar – durch eine psychophysische Erkrankung. Was eine Krankheit zerstören, was sie zerrütten kann, ist der psychophysische Organismus allein. Dieser Organismus stellt jedoch sowohl den Spielraum der Person als auch deren Ausdrucksfeld dar. Die Zerrüttung des Organismus bedeutet demnach nicht weniger, aber auch nicht mehr als eine Verschüttung des Zugangs zur Person – nicht mehr. Und das möge unser psychiatrisches Credo sein: dieser unbedingte Glaube an den personalen Geist – dieser ‚blinde‘ Glaube an die ‚unsichtbare‘ aber unzerstörbare geistige Person. (Frankl 1975, S. 155)

Das zweite Credo, das von Frankl aufgestellt wird, betrifft die „Trotzmacht des Geistes“, wie er es bezeichnet. (ebd., S. 220) Damit meint Frankl, dass die Logotherapie „auf die geistige Person, auf die Macht des Geistes, sich dem Psychophysicum

entgegenzustellen, ihm zu trotzen [...]“, ausgerichtet ist. (ebd.) Es geht bei der Trotsmacht des Geistes um „die Distanzierungsfähigkeit der geistigen Person gegenüber den psychophysischen Bedingtheiten“. (Raskob 2005, S. 136) So gesehen ist die Trotsmacht des Geistes von großer Bedeutung sowohl für den Geist an sich, als auch für die Freiheit des Menschen bzw. den freien Willen. Es handelt sich dabei im wahrsten Sinne des Wortes um Macht - um die Macht des freien Willens und nicht um dessen Unterdrückung (vgl. Bader 2003, S. 63).

4.2.3. Die unbewusste Geistigkeit

Frankl und der Logotherapie geht es nicht nur um das Bewusste des Geistes, sondern - und da handelt es sich um eine Übereinstimmung mit der Psychoanalyse - auch um die unbewussten Schichten der geistigen Dimension (vgl. ebd., S. 140). Frankl zieht das geistig Unbewusste auch im Sinne von Verdrängen in Betracht (vgl. Frankl 1974, S. 44). Doch das gilt nicht nur für diesen Bereich, sondern auch für den Logos, der seinen Ursprung im Unbewussten hat, wie Frankl betont¹⁹:

[...] wir kennen und anerkennen nicht nur ein triebhaft Unbewußtes, sondern auch ein geistig Unbewußtes, und der Logos, den die therapeutische Ausgestaltung der Existenzanalyse, die Logotherapie, so sehr zum Woraufhin und Woher ihres Bemühens macht, wurzelt im Unbewußten. (Frankl 1959, S. 663)

Frankl bestreitet nicht, dass es ein triebhaft Unbewusstes gibt, doch er vereint ein „gesundes“ triebhaft Unbewusstes mit dem geistig Unbewussten, als auch ein religiöses Unbewusstes (vgl. Raskob 2005, S. 143). So gibt es neben „verdrängten Triebkonflikten [...] verdrängte geistige Konflikte einschließlich religiöser“. (ebd.) In diesem geistig Unbewussten wurzelt auch das Gewissen als das Sinnfindungsorgan, auf das in der vorliegenden Arbeit noch eingegangen wird. Genauso meint Frankl:

Nun gibt es nicht mehr bloß ein triebhaft Unbewußtes, sondern auch ein geistig Unbewußtes; das Unbewußte enthält nicht nur Triebhaftes, sondern auch Geistiges; der Inhalt des Unbewußten erscheint damit wesentlich erweitert und das Unbewußte

¹⁹ Das Zitat ähnelt in seinem ersten Satz stark dem zuvor bereits angeführten. Es zeigt deutlich, dass Frankl die Neigung zum Paraphrasieren.

selbst aufgegliedert in unbewußte Triebhaftigkeit und unbewußte Geistigkeit. (Frankl 1974, S. 16)²⁰

In jedem Fall verwendet Frankl die Theorie der unbewussten Geistigkeit in der Existenzanalyse in Anlehnung an die Psychoanalyse, auch wenn er sich gleichzeitig ganz klar davon abgrenzen möchte. (Raskob 2005, S. 141) Frankl gebraucht den Begriff „unbewusst“ im Sinne von „unreflektiert“: „Unter unbewußt wird in diesem Zusammenhang unreflektiert verstanden; die unbewußte Geistigkeit ermangelt des reflexiven Selbstbewußtseins, während das implizite Selbstverständnis erhalten bleibt.“ (Frankl 1993 S. 186)

4.3. Selbsttranszendenz und Selbstdistanzierung

Die Selbsttranszendenz ist eine Schutzmaßnahme, die Frankl in der Zeit entwickelte, die er in den verschiedenen KZs verbringen musste. Aus diesem subjektiven Erleben heraus wurde sie letztlich zu einem objektiven anthropologischen Prinzip innerhalb des Systems der Logotherapie (vgl. Raskob 2005, S. 111). Sie ist innerhalb der Logotherapie die „höchste Entfaltungsstufe menschlicher Existenz“. (Lukas 1998, S. 43) Frankl bezeichnet die Selbsttranszendenz, als auch die Selbstdistanzierung, als „die zwei fundamental-anthropologischen Charakteristika menschlicher Existenz“. (Frankl 1997, S. 20) Das Wort „Transzendenz“ ist dabei als dasjenige zu verstehen, was außer dem Subjekt liegt:

Die Selbst-Transzendenz markiert das fundamental-anthropologische Faktum, daß menschliches Dasein immer auf etwas verweist, das nicht wieder es selbst ist – auf etwas oder auf jemanden, nämlich entweder auf einen Sinn, den zu erfüllen es gilt, oder aber auf mitmenschliches Dasein, dem es begegnet. Wirklich Mensch wird der Mensch also erst dann und ganz er selbst ist er nur dort, wo er in der Hingabe an eine Aufgabe aufgeht, im Dienst an einer Sache oder in der Liebe zu einer anderen Person sich selbst übersieht und vergißt. Es ist wie mit dem Auge, das seiner Funktion, die Welt zu sehen, nur in dem Maße nachkommen kann, in dem es nicht sich selbst sieht. Wann sieht denn das Auge etwas von sich selbst? Doch nur, wenn es krank ist. (ebd.)

Am Beispiel des kranken Auges, das sich selbst sieht, verdeutlicht Frankl, dass der Blick auf sich selbst eine Fehlentwicklung darstellt. Die Selbstreflexion ist für Frankl somit

²⁰ Frankl spielt mit dem Zitat auf Freuds Psychoanalyse an, welche im Unbewussten im Wesentlichen nur das triebhaft Unbewusste als Zeichen verdrängter Triebe vorzufinden meinte.

etwas Pathologisches. Das gesunde Auge, das nach außen hin blickt, ist für Frankl demnach selbsttranszendent.

Sobald der Mensch keinen Sinn in seinem Leben mehr sieht, oder er an diesem Sinn grundlegend zweifelt, muss er sich auf die Suche nach Sinnmöglichkeiten begeben. Frankl sieht gerade im Zweifeln am Sinn des Lebens die Selbsttranszendenz bestätigt: „In dieser seiner [des Menschen, Anm. D. L.] Fähigkeit drückt sich aber eine der beiden spezifisch menschlichen Eigenschaften aus, nämlich die der Selbst-Transzendenz der Existenz.“ (ebd., S. 27) In der Selbsttranszendenz allein kann sich der Mensch verwirklichen, nämlich indem er über sich hinausgeht, sich an das „Außer ihm“ wendet. Er richtet sich an die Außenwelt und an die von ihr gebotenen Möglichkeiten, vor allem an andere Menschen, für die es sich lohnen mag, sich aufzuopfern. Jedoch geht es nicht nur um Aufopferung, es geht darum, für andere und anderes da zu sein. Darin sieht Frankl Sinnerfüllung. Frankl sagt: „Was ich unter *Selbst-Transzendenz* verstehe, hat nichts mit Jenseits zu tun, *sondern bedeutet, dass der Mensch um so menschlicher ist – dass er um so mehr er selbst ist, als er sich selbst übersieht und vergisst*, sei es in der Hingabe an eine Aufgabe, an eine Sache oder an einen Partner.“ (Frankl 1975, S. 66) Wesentlich dabei ist, dass diese Hingabe an etwas oder jemanden nicht an die Befriedigung eigener Bedürfnisse gekoppelt ist. Es geht allein um die Sache an sich oder die Person um ihrer selbst willen. Durch die Selbsttranszendenz wird verhindert, dass sich eine Person nur selbst darstellt: „Ein Dialog, der sich auf bloßes Sich-selbst-zum-Ausdruck-Bringen beschränkt, entbehrt jedoch der die menschliche Existenz auszeichnenden Selbst-Transzendenz. Denn die echte Begegnung ist nicht nur auf den Logos hin orientiert, sondern verhilft dem Partner auch dazu, auf den Logos hin sich selbst zu transzendieren.“ (Frankl 1991, S. 221)

Durch die Selbstdistanzierung gelingt es dem Menschen allein, sich selbst zu überschreiten, das heißt sich selbst zu transzendieren (vgl. Biller, de Lourdes Stiegeler 2008, S. 394). Dazu muss sich der Mensch erst einmal von der eigenen Person und von der aktuellen Situation entfernen, um seine Kraft anderen Personen oder anderen Dingen an sich zuzuwenden. Denn es ist letztlich die Absicht der geistigen Person, sich etwas zuzuwenden, was nicht wieder sie selbst ist (vgl. ebd.). Die Selbstverwirklichung geschieht hierbei dadurch, indem sich der handelnde Mensch selbst immer mehr vergisst. In der logotherapeutischen Praxis findet sich die Selbsttranszendenz in der Methode der Dereflexion wieder. Kurz gesagt geht es dabei darum, „den Patienten von einer

krankhaften Selbstbeobachtung zu befreien, indem andere Inhalte vorrangig im Blickfeld erscheinen.“ (Lukas 1995, S. 84)

Dennoch ist zu erwähnen, dass es der Logotherapie und Existenzanalyse nicht primär um Selbstverwirklichung geht, wie Lukas deklariert und gleichzeitig Frankl anführt (vgl. Lukas 1993, S. 18):

Allein, wer sich solcherart die Selbst-Verwirklichung zum Ziel setzt, übersieht und vergißt, daß der Mensch letzten Endes nur in dem Maße sich verwirklichen kann, in dem er einen Sinn erfüllt – draußen in der Welt, aber nicht in sich selbst. [...] die Selbst-Verwirklichung entzieht sich insofern der Zielsetzung, als sie sich im Sinne einer Nebenwirkung dessen einstellt, was ich die ‚Selbst-Transzendenz‘ der menschlichen Existenz nenne. (Frankl 1991, S. 16)

4.4. Der Freiheitsbegriff

Die Hauptfrage der Freiheitsthematik ist die, ob der Mensch ein uneingeschränkt freies Wesen ist, das auch beliebige Werte verwirklichen kann. Historisch lassen sich hier die Ansicht des Naturalismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und die der Existenzphilosophie unterscheiden (vgl. Lukas 1998, S. 26)²¹. So änderte sich das Verständnis des Menschen von einem seinem Schicksal Ausgelieferten zu einem zwar „ins Leben Geworfenen“, der jedoch für seine Handlungen selbst verantwortlich ist und selbstbestimmt agiert. (ebd.) Elisabeth Lukas sieht in dieser Form von Existenzphilosophie einen lebensbejahenden Ansatz, in dem letztlich die Logotherapie wurzelt. Unter Frankl kommt es zum Rückgriff auf die geistige Freiheit, nämlich zu den gegebenen Bedingungen Stellung zu nehmen, wie er selbst beschreibt:

Die Freiheit des Menschen ist selbstverständlich nicht eine Freiheit von Bedingungen, sei es biologischen, sei es psychologischen oder soziologischen; sie ist überhaupt nicht eine Freiheit *von etwas*, sondern eine Freiheit *zu etwas*, nämlich die Freiheit zu einer *Stellungnahme* gegenüber all den Bedingungen. 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 1998, S. 14)

²¹ siehe auch Lukas 1993, S. 34f.

Frankl verbindet mit der Freiheit das Schicksal, wenn er sagt: „*Zu unserem Schicksal haben wir zu stehen wie zu dem Boden, auf dem wir stehen – ein Boden, der das Sprungbrett für unsere Freiheit ist.* Freiheit ohne Schicksal ist unmöglich; Freiheit kann nur die Freiheit gegenüber einem Schicksal sein, ein freies Sich-verhalten zum Schicksal.“ (ebd., S. 119) Diese Freiheit, die Frankl im Auge hat, impliziert ebenso Bindungen. Was auf den ersten Blick widersprüchlich scheint - denn wie kann Freiheit durch Bindungen, durch Abhängigkeiten erfahren werden - ist eine Voraussetzung für das Erleben von Freiheit. Für Frankl selbst muss die Angewiesenheit auf Bindungen keine Abhängigkeit bedeuten (vgl. ebd.). Die Definition, die Frankl vom Menschen als freies Wesen gibt, ist jene:

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 diese Bestimmtheiten transzendiert, indem es sie überwindet oder gestaltet, aber auch noch während es sich ihnen unterwirft. (ebd., S. 120)

Der Mensch ist somit durch sein eigenes Schicksal frei, sowohl durch biologische Anlagen, als auch durch seine psychologische Konstitution und durch seine Umwelt. Der Mensch ist schon allein dadurch frei, da er Wahlfreiheit hat. Er kann so tun, als hätte er keine Entscheidungsfreiheit, was Frankl zugleich als „Tragikomik des Menschen“ bezeichnet. (ebd.) Das kann allein daran liegen, dass ihm eben diese Freiheit, Entscheidungen zu treffen, nicht bewusst ist. Dem unvoreingenommenen Menschen erscheint sie jedoch als Selbstverständlichkeit (vgl. ebd., S. 121). So hat „der Mensch [...] jeweils die Möglichkeit, über sein Sein frei zu entscheiden. Ein Entscheiden, das so weit geht, daß es auch noch die Möglichkeit der Selbstvernichtung ergreifen kann: der Mensch kann ‚sich selbst auslöschen‘“. (ebd.) Denn wie bereits erwähnt, ist Frankl zufolge der, der ernsthaft an der Willensfreiheit des Menschen zweifelt, entweder ein Anhänger einer deterministischen philosophischen Richtung oder ein Schizophrener (vgl. ebd.).

Das Schicksal ist der Freiheit des Menschen in dem Sinne gegensätzlich, als es sich dieser Freiheit wiederum entzieht. Das Schicksal steht nicht in der Macht des Menschen. Doch gleichzeitig kann sich Freiheit nur in Schicksalhafter entfalten (vgl. ebd., S. 122). Gleichsam ist die Freiheit dazu aufgerufen, durch das Schicksal, durch das Vergangene, das eben zum Schicksal geworden ist, zukünftig verantwortungsvoll zu handeln. Der Mensch hat sich vor seinen Taten ebenso zu verantworten. So verbindet die non-deterministische Auffassung der Logotherapie Freiheit mit Verantwortlichkeit und Schuld

(vgl. Lukas 1998, S. 28). Steht eine Entscheidung an, ist darauf zu achten, ob Wahlmöglichkeiten vorhanden sind. In dem Moment, wo wir wählen können, verbindet sich damit auch die Möglichkeit, schuldig zu werden. Das ist der Fall, wenn eine falsche Wahl getroffen wird. Wobei in der Logotherapie nicht gerne von „richtig“ oder „falsch“ gesprochen wird, sondern mehr von „mehr oder weniger sinnvoll“, was folglich an der konkreten Situation gemessen wird. (ebd.) Nach Ansicht der Logotherapie rechtfertigt das Schicksal auch nicht die Taten eines Menschen. Sie widerspricht also der Opferideologie, die den Menschen von Schuld freispricht, da er in einem Abhängigkeitsverhältnis steht. Vielmehr ist der Mensch Mitgestalter seines eigenen Schicksals (vgl. Lukas 1993, S. 38).

Das Schicksal wird durch das Verhalten des Menschen gestaltet. Es stellt somit das Material dar, mit dem der Mensch aufgerufen ist, etwas Sinnvolles daraus zu machen. Je nachdem, wie der Mensch dieses Material gestaltet, hilft es ihm, sich „für oder gegen eine Position, für oder gegen eine Disposition, eine Charakteranlage oder eine triebhafte Veranlagung“ zu entscheiden. (Frankl 1975, S. 211) In dieser Weise verhält es sich z.B. mit der Angst vor etwas (vgl. Lukas 1998, S. 27). Sobald Angst auftritt, lässt sie sich nicht vermeiden. In dem Sinne ist sie schicksalhaft. Es kommt darauf an, wie der Mensch auf diese Angst reagiert, „ob man sie ernst nimmt oder sich darüber hinwegsetzt, ob man wegen ihr davonläuft oder trotz ihr in der Situation ausharrt.“ (ebd.) An dem Beispiel zeigt sich, dass der Mensch frei in seiner Entscheidung ist, wie er sich zur Angst verhält. Lukas sagt dazu: „wir sind nicht frei ‚von‘ Angst, sondern frei, ‚trotz‘ Angst“. (ebd.) Die Logotherapie ist der Ansicht, dass der Mensch zu seinen Gefühlen geistig stets Stellung beziehen muss um zu entscheiden, was er aus diesen macht (vgl. ebd.). Der Mensch ist allein durch die noetische Dimension in der Lage, seinem Schicksal zu trotzen. Die noetische Dimension spielt somit auch in den Raum der Freiheit hinein, indem sie es ermöglicht, trotz des Determinismus „sich von seinen inneren Zuständen zu distanzieren, seinen äußeren Umständen Widerstand zu bieten oder seine Grenzen heroisch zu akzeptieren.“ (ebd.)

4.5. Verantwortlichkeit

Die Verantwortlichkeit des Menschen stellt neben der Geistigkeit und der Freiheit die dritte Existenziale des Menschen dar (vgl. Biller 1995, S. 150). Die Verantwortlichkeit bezieht sich somit auf den Menschen als geistige Person. Da sich der Mensch frei für oder gegen eine Sache entscheiden kann, muss er seine Entscheidung auch verantworten können. Wie bereits erwähnt, ist die Freiheit, die der Mensch besitzt, nicht eine Freiheit von etwas, sondern eine Freiheit zu etwas. Aus dieser Freiheit wird die Verantwortlichkeit des Menschen abgeleitet. Doch die Verantwortlichkeit wird auch durch unsere Vergänglichkeit bestimmt. Durch die Sterblichkeit des Menschen muss sich dieser bewusst werden, Verantwortung übernehmen zu können um vorhandene Möglichkeiten zu verwirklichen (vgl. Frankl 1997, S. 73).

Nicht immer weiß der Mensch über sein Verantwortlichsein auch bescheid: „Die Menschheit brachte es zu einem Maximum an Bewußtsein – an Wissen, an Wissenschaft – und zu einem Maximum an Verantwortung; aber zur gleichen Zeit brachte sie es zu einem Minimum an Verantwortungsbewußtsein. Der Mensch von heute weiß viel – mehr denn je; aber worum er weniger denn je weiß, ist dieses sein Verantwortlichsein.“ (Frankl 1990, S 313) Nicht nur, dass sich der Mensch des Öfteren seiner Verantwortung nicht bewusst ist, kann es zudem sein, dass er dieser auch noch entgehen will:

Ist es doch so, daß der Mensch allenthalben [...] ständig bemüht erscheint, seiner Verantwortung zu entgehen und, statt sich zu verantworten (vor wem immer, sei es nun vor der Gemeinschaft, dem eigenen Gewissen oder vor seinem Gott), sich zu entschuldigen. Das Bewußtsein seines Verantwortlichseins unterdrückt er; seine Freiheit verleugnet er, und zwar dadurch, daß er ständig den Gegenpart der Freiheit: das Schicksal, gegen die Freiheit ausspielt – und damit seine Freiheit verspielt. (Frankl 1991, S. 44)

Um von Verantwortung zu sprechen, muss man sich zunächst im Klaren werden, wofür der Mensch Verantwortung übernimmt und vor allem, vor wem (vgl. Wicki 1991, S. 131). Das Wofür betrifft die Sinnmöglichkeiten, die jeder Person geboten werden und denen sie sich zuwendet. Das Wovor allerdings, das beantwortet jeder Mensch für sich allein – mag es das eigene Gewissen, Gott oder was auch immer sein (vgl. ebd. u. Frankl 1991, S. 44).

4.6. Das Gewissen

Das Gewissen nimmt im täglichen Leben einen hohen Stellenwert ein, da Entscheidungen davon geleitet werden. Gewissensentscheidungen können für den Verlauf unseres Lebens essentiell sein und nehmen tatsächlich Einfluss auf den Sinn eines jeden Leben. Das Gewissen unterstützt den Menschen bei seinem Willen zum Sinn. Wie im Werte-Kapitel noch erwähnt wird, nimmt das Gewissen eine entscheidende Stellung in der Wertefrage ein. Nämlich dann, wenn es zu möglichen Kollisionen zwischen objektiven und subjektiven Wertvorstellungen kommt. In diesem Punkt tritt das Gewissen hinzu, das darüber entscheidet, was dem einzelnen Menschen wichtig ist und was ihm richtig erscheint. Raskob bezeichnet das Gewissen daher als „Umschlagsort zwischen objektiver Wertewelt und persönlichem Sinn“. (Raskob 2005, S. 180) Einen breiten Raum für seine Ausführungen über das Gewissen widmet Frankl besonders seinem Werk „Der unbewusste Gott“. Aus diesem Grund wurde für das Kapitel vor allem dieses Buch herangezogen.

4.6.1. Das Gewissen als Sinnorgan

Für Frankl ist es eindeutig, was unter dem Gewissen zu verstehen ist: „Das Gewissen gehört zu den spezifisch menschlichen Phänomenen. Es ließe sich definieren als die intuitive Fähigkeit, den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren. Mit einem Wort, das Gewissen ist ein *Sinn-Organ*.“ (Frankl 1998, S. 76)

Was fällt daran auf? Zum Ersten, dass das Gewissen anscheinend eine Erscheinung ist, die nur dem Menschen zuzurechnen ist. Zum Zweiten bringt Frankl den Begriff des Gewissens mit dem Begriff der Intuition in Verbindung. Das Gewissen ist nach Frankl also die Fähigkeit des Menschen, den Sinngehalt von Situationen aufzuspüren bzw. das zu erfassen, was in einer bestimmten Situation notwendig ist. Aus dem Grund ist das Gewissen auch Sinn- bzw. Sinnfindungsorgan.

Frankl spricht dem Gewissen desweiteren auch den Ausdruck „ethischen Instinkt“ zu. (Frankl 1974, S. 28) Das Gewissen als ethischer Instinkt befähigt den Menschen dazu,

„das Eine, was not tut“ und das eben kein Allgemeines ist, überhaupt zu sehen; denn das Gewissen allein vermag das ‚ewige‘, allgemein gefaßte ‚moralische Gesetz‘ gleichsam abzustimmen auf die jeweilige konkrete Situation einer konkreten Person. Ein Leben aus dem Gewissen heraus ist nämlich immer ein absolut persönliches Leben auf eine absolut konkrete Situation hin – auf das hin, worauf es in je unserem einmaligen und einzigartigen Dasein ankommen mag: das Gewissen begreift das konkrete ‚Da‘ meines persönlichen ‚Seins‘ immer schon ein. – Richtig verstanden, ist in diesen Ausführungen natürlich nichts gegen das ‚moralische Gesetz‘ gesagt – aber alles zu Ehren des Gewissens. (ebd., S. 29)

Weitere Prädikate, die Frankl dem Gewissen zuspricht sind „irrational [...] alogisch – oder, noch besser: praelogisch.“ (ebd., S. 26) Das Gewissen als Sinnorgan ist für ihn irrational, da es in einer unbewussten, unreflektierten Schicht des Menschen wurzelt, von daher wichtige Entscheidungen unbewusst erfolgen und weil es „niemals restlos rationalisierbar ist, immer [...] nur nachträglich [...] erschließbar“ (vgl. ebd.). So gesehen sieht Frankl das Gewissen als Teil einer unbewussten, unreflektierten, aber doch geistigen Schicht des Menschen. Was bedeutet nun aber praelogisch genau? Frankl sagt: „Denn genau so, wie es ein vorwissenschaftliches und ihm ontologisch noch vorgelagert ein praelogisches Seinsverständnis gibt, genau so gibt es auch ein praemoralisches Wertverständnis, das aller expliziten Moral wesentlich vorgängig ist – eben das Gewissen.“ (ebd.)

Das Gewissen gibt uns also Auskunft darüber, was dem einzelnen Menschen in einer bestimmten Situation wichtig ist und ist jene Instanz, die über sein Handeln entscheidet. Elisabeth Lukas stellt allerdings klar, dass das Gewissen dem Menschen objektive Werte erschließt und nicht subjektiv im Rahmen der Bedürfnisbefriedigung agiert. Sie sagt: „Es wäre sehr gefährlich, Gewissensentscheidungen bloß auf die Wahrnehmung des subjektiv ‚sinnvoll Erscheinenden‘ einzuengen.“ (Lukas 1993, S. 42) Ebenso wenig ist das Gewissen etwas Anerzogenes, es trägt jeder Mensch von Geburt an schon mit sich – es gehört zur existentiellen Grundsubstanz des Menschen (vgl. ebd., S. 44). Das Gewissen ist jedoch nicht die höchste Instanz des Menschen: „Diese Stimme [des Gewissens, Anm. D.L.] hört der Mensch nur ab – aber sie stammt nicht vom Menschen ab [...]“ (Frankl 1974, S. 46) Die Frage, die sich stellt, ist, woher die Macht des Gewissens kommt, den Menschen in seinen Handlungen und Haltungen den Weg zu weisen. Da das Gewissen auf Einzigartigkeit bzw. Individualität angelegt ist, außerdem auf Sinneswahrnehmungen beruht, ließe sich doch auch Unfug treiben, der allerdings dadurch gerechtfertigt wird, da auf das persönliche Gewissen rekurriert wird (vgl. Biller, de Lourdes Stiegeler 2008, S. 114f). Das Gewissen könnte sich doch auch durchaus einmal irren und der Mensch

aufgrund dessen die falsche Entscheidung treffen. Dessen ist sich auch Viktor Frankl bewusst, wenn er schreibt:

Aber das Gewissen kann den Menschen auch irreführen. Mehr noch: bis zum letzten Augenblick, bis zum letzten Atemzug weiß der Mensch nicht, ob er wirklich den Sinn seines Lebens erfüllt oder nicht vielmehr sich nur getäuscht hat: ignoramus et ignorabimus. Daß wir nicht einmal auf unserem Sterbebett wissen werden, ob das Sinn-Organ, unser Gewissen, nicht am Ende einer Sinn-Täuschung unterlegen ist, bedeutet aber auch schon, daß der eine nicht weiß, ob nicht das Gewissen des anderen recht gehabt haben mag. Das soll nicht heißen, daß es keine Wahrheit gibt. Es kann nur eine Wahrheit geben; aber niemand kann wissen, ob es er ist und nicht jemand anderer, der sie besitzt. (Frankl 1972, S. 26f)

Nicht zu wissen, ob das Gewissen einer Täuschung unterlegen ist oder nicht, ob es den Sinn einer Situation, oder allgemeiner des Lebens, erkannt hat oder nicht, hindert den Menschen allerdings nicht daran, eine Gewissensentscheidung zu treffen. Es ist trotz allem unsere Aufgabe, dem eigenen Gewissen zu gehorchen (vgl. Frankl 1998, S. 77). Ein unterdrücktes Gewissen würde entweder „zum westlichen Konformismus oder zum östlichen Totalitarismus“ führen. (Frankl 1974, S. 87)

4.6.2. Die Transzendenz des Gewissens

Nach Frankl können wir dem Gewissen eine doch nicht unerhebliche Macht zusprechen. Diese Macht erhält das Gewissen nicht von einem Menschen, sondern von etwas Außermenschlichem, nämlich von Gott. Das Gewissen stellt somit eine Verbindung zu Gott dar (vgl. Biller, de Lourdes Stiegeler 2008, S. 13). Für Frankl ist das Gewissen „nur die immanente Seite eines transzendenten Ganzen, das als solches aus der Ebene psychologischer Immanenz herausragt, diese Ebene eben transzendiert“. (Frankl 1974, S. 48) Das Gewissen entspringt also aus der Transzendenz:

Hinter dem Über-Ich des Menschen steht nicht das Ich eines Übermenschen, sondern das Du Gottes; denn nie und nimmer könnte das Gewissen ein Machtwort sein in der Immanenz, wäre es nicht das Du-Wort der Transzendenz.

Kein Über-Ich, kein ‚Ich-Ideal‘ könnte wirksam sein, wenn es lediglich aus mir stammte, wenn es nur ein von mir selbst entworfenes Vorbild wäre und nicht irgendwie vorgegeben, vorgefunden; nie könnte es wirksam sein, wenn es sich dabei nur um meine eigene Erfindung handelte. (ebd., S. 52)

Das Gewissen wäre somit als die Stimme Gottes interpretierbar, wenn es zu Kollisionen zwischen dem Ich und dem Gewissen kommt: „Sollte also die Sprache irren, wo sie von einer Stimme des Gewissens spricht? Denn das Gewissen könnte ja schon darum nicht ‚Stimme haben‘, weil es ja selber Stimme ‚ist‘ – Stimme der Transzendenz.“ (ebd., S. 46) Der Mensch ist somit über das Gewissen hinaus vor Gott verantwortlich (vgl. Frankl, Gebattel, Schultz 1959, S. 694). Interessanter Ansatzpunkt ist ebenso die Formel vom „unbewussten Gott“: Die Beziehung des Menschen zum Transzendenten muss dem Menschen nicht bewusst sein, er kann sie auch verdrängen. „Was nun unsere Formel vom ‚unbewußten Gott‘ meint, wäre dann die verborgene Beziehung des Menschen zum seinerseits verborgenen Gott.“ (Frankl 1974, S. 56) Das würde bedeuten, dass jeder Mensch schon allein durch sein Gewissen eine, wenn auch unbewusste, Beziehung zu Gott hat.

Das Gewissen bei Frankl stammt aus dem Innersten des Menschen, und somit setzt sich die Existenzanalyse bewusst von der Auffassung der Psychoanalyse ab, welche das Gewissen als Instanz des Über-Ich betrachtet (vgl. Raskob 2005, S. 182): „[...] die Psychoanalyse nennt das Gewissen Über-Ich, und dieses Über-Ich leitet sie ab von der Introjektion der Vater-Imago. Aber ebensowenig wie sich das Ich vom Es herleiten lässt, ebensowenig lässt sich das Über-Ich vom Ich herleiten.“ (Frankl 1974, S. 50)

4.7. Übersinn

Genauso wie es bei Frankl ein dem Ich übergeordnetes Über-Ich gibt, nimmt er auch einen den weltlichen Sinn übersteigenden Über-Sinn an. Aus dieser dem weltlichen Sinn übergeordneten Dimension kann man den konkreten Sinn ableiten. Der Über-Sinn übersteigt das sinnlich Wahrnehmbare und kann daher durchaus als religiöse Vorsehung verstanden werden, an die der Mensch glaubt (vgl. Biller, de Lourdes Stiegeler 2008, S. 483). Gleichzeitig bedeutet Übersinn nicht übersinnlich, sondern „übersinnvoll“ (vgl. Frankl 1975, S. 307). Die Frage nach dem Über-Sinn zählt neben Fragen nach Ziel und Zweck der Welt zu dem „Reservat des Glaubens“ eines jeden Menschen. (Frankl 1998, S. 61) So meint Frankl:

Müssen wir doch prüfen, ob es überhaupt erlaubt sei, nach dem Sinn des Ganzen zu fragen, ob also diese Frage selbst sinnvoll sei. Eigentlich können wir nämlich jeweils nur nach dem Sinn des Teilgeschehens fragen, nicht nach dem ‚Zweck‘ des Weltgeschehens. [...] Wir könnten daher den Sinn des Weltganzen höchstens in der Form eines sogenannten Grenzbegriffes fassen. Man könnte diesen Sinn sonach vielleicht als Über-Sinn bezeichnen; womit in einem ausgedrückt würde, daß der Sinn des Ganzen nicht mehr faßbar und daß er mehr als faßbar ist. (ebd., S. 62)

Frankl versteht den Über-Sinn als religiösen, ferner auch als Grenzbegriff, der an sich nicht fassbar ist, da er einerseits eine Denknöwendigkeit, andererseits eine Denkmöglichkeit darstellt.²² Frankl sagt: „Den Übersinn zu denken, ist unmöglich; so ist es notwendig, ihn zu glauben.“ (Frankl 1975, S. 307) So findet der Über-Sinn seinen Platz im Religiösen. Der Glaube an einen Übersinn ist für Frankl von eminenter Bedeutung, da er dem Gläubigen Stärke vermittelt. „Er [der Übersinn, Anm. D.L.] ist schöpferisch. Als echter Glaube innerer Stärke entspringend, macht er stärker. Für solchen Glauben gibt es letzten Endes nichts Sinnloses.“ (ebd., S. 65) Der Übersinn ist ein Ziel des Menschen, das die Welt transzendiert. Vom diesem Ansatzpunkt aus kann man dem Übersinn auch das Wort „Gott“ oder das Absolute zuschreiben (vgl. Wicki 1991, S. 103). Logisch kann gar nicht argumentiert werden, ob es einen Übersinn gibt oder nicht, denn dieser geht über das menschliche Sinnverständnis hinaus. Der Sinn des Ganzen ist für den Menschen nicht fassbar, da bei begrenztem Fassungsvermögen des Menschen das Ganze selbst nicht mehr überschaubar ist. Der Sinn des Ganzen übersteigt daher unser Fassungsvermögen (vgl. Frankl 1975, S. 307). Weiters meint Frankl, der Sinn Glaube sei im Sinne Kants eine transzendente Kategorie (vgl. Frankl 1991, S. 118). Bezogen auf Kant bedeutet das, dass wir über Raum und Zeit hinaus nicht fragen können, ohne diese beiden gleichzeitig vorauszusetzen. Genauso verhält es sich mit dem Sinn von Sein: „Der Sinn ist eine Mauer, hinter die wir nicht weiter zurücktreten können [...] : diesen letzten Sinn müssen wir deshalb annehmen, weil wir hinter ihn nicht zurückfragen können, [...] weil bei dem Versuch, die Frage nach dem Sinn von Sein zu beantworten, das Sein von Sinn immer schon vorausgesetzt ist.“ (ebd.) So gesehen ist ein Übersinn nicht beweisbar, was nach Frankl auch nicht nötig ist (vgl. Frankl 1975, S. 307). Er erklärt es sich dadurch, dass der Mensch es einsehen würde, wenn alles sinnlos wäre. Wenn es jedoch nichts Sinnloses gibt, sondern überall nur Übersinn vorhanden ist, wäre der Mensch gar nicht imstande, dieses Überall zu überblicken (vgl. ebd., S. 307f).

²² Frankl erwähnt in diesem Zusammenhang Kant und dessen Behauptungen zur Vernunft, mit welchen es sich ähnlich verhält (vgl. Frankl 1998, S. 62).

4.8. Das Wertverständnis

4.8.1. Sinn-Universalien

Die Wertefrage nimmt bei Frankl bestimmt einen genauso großen Stellenwert ein wie auch die Geistthematik. Dies ist durchaus auf den Einfluss der Wertethik Max Schelers und Nicolai Hartmanns zurückzuführen (vgl. Raskob 2005, S. 171). Nach Analyse Raskobs ist es für Frankl essentiell, die Wertfrage im Zuge der Persönlichkeitsarbeit und der Sinnfindung zu integrieren. Trotz Anlehnung an Scheler, liefert Frankl jedoch keinen Aufbau oder Hierarchie der Werte (vgl. ebd., S. 171).

Im Unterschied zum Sinn des Lebens, der an jede einzelne Person gebunden ist und der in jeder individuellen Situation gefunden werden muss, gibt es Werte, die Frankl auch als „Sinn-Universalien“ bezeichnet: „Während nun der Sinn an eine einmalige und einzigartige Situation gebunden ist, gibt es darüber hinaus Sinn-Universalien, die sich auf die condition humaine als solche beziehen, und diese umfassenden Sinnmöglichkeiten sind es, die Werte genannt werden.“ (Frankl 1998, S. 79) Bei diesen handelt es sich um umfassendere Sinnmöglichkeiten, die im Gegensatz zu dem konkreten Sinn noch nicht verwirklicht sind und einen abstrakten Charakter haben (vgl. ebd., S. 80). Allgemein geltende Werte, also moralische und ethische Prinzipien, haben sich im Laufe der Geschichte in der Gesellschaft entwickelt. Diese in der Gesellschaft etablierten Werte können einem Menschen sowohl angeboten, als auch aufgezwungen werden (vgl. ebd.). Die Werte, die Frankl mit dem Terminus „Sinn-Universalien“ bezeichnet, haben mit tradierten, gesellschaftlichen Werten zu tun. Ihre Geltung bezieht sich nicht nur auf einzelne Menschen, die sich mit individuellen Situationen konfrontiert sehen, sondern auf typische, sich ständig wiederholende Momente. Dies sind traditionelle Werte, die sowohl von Gesellschaft zu Gesellschaft Gültigkeit haben, als auch in verschiedenen Epochen. Diese Werte werden von Zeit zu Zeit geändert. Problematisch wird es für den einzelnen Menschen dann, wenn dieser in einer Situation vor eine Wertewahl gestellt ist, nämlich „vor die Wahl zwischen einander widersprechenden Prinzipien“. (ebd.) Hierbei kommt das Gewissen ins Spiel, das dazu verhilft, verantwortlich eine Entscheidung treffen zu können.

4.8.2. Wertkategorien

Frankl nennt drei Wertkategorien, deren Sinn es ist, die Chancen des Lebens entsprechend zu verwirklichen. In dem Sinne ist es auch legitim, von drei Sinnfindungsmöglichkeiten zu sprechen. Frankl nennt neben den „schöpferischen Werten“ „Erlebniswerte“ und „Einstellungswerte“. (ebd., S. 81)

Im Prinzip ist es dem nach Sinn strebenden Menschen ein Bedürfnis, durch die Verwirklichung von Werten einen Sinn im Leben zu sehen. Dem Menschen soll es möglich sein, bei der Wertverwirklichung nicht bei der einen Wertkategorie stehenzubleiben, sondern mühelos zu einer anderen hinüberzuwechseln, sollten sich hier Möglichkeiten zur Verwirklichung bieten (vgl. Frankl 1998, S. 81). Diese drei Gruppen von Werten sind von grundlegender Bedeutung, da sie „als solche dem einfachen, unmittelbaren Bewusstsein, dem Mann von der Straße, wie er sagt, zugänglich und plausibel sind“. (Raskob 2005, S. 171) Da die drei Wertkategorien eine Möglichkeit zur Sinnverwirklichung darstellen, kann auch von Sinn-Universalien gesprochen werden. Inwiefern unterscheiden sich die von Frankl genannten Wertkategorien voneinander? Dazu bedarf es einer Erläuterung.

Schöpferische Werte lassen sich durch ein Schaffen bzw. durch Arbeit verwirklichen. Es geht dabei um Aktivität, um die aktive Gestaltung des eigenen Lebens in jeder Hinsicht und der Welt im Allgemeinen. In dem Sinne werden schöpferische Werte verwirklicht. Frankl verbindet damit den Begriff des homo faber. (Frankl 1978, S. 81)

Erlebniswerte werden „im Erleben verwirklicht“. (Frankl 1998, S. 81) Bei diesen geht es nicht primär um Aktivität, denn: „Im Aufnehmen der Welt, z.B. in der Hingabe an die Schönheit von Natur oder Kunst, werden sie realisiert.“ (ebd.) So kann bereits ein Augenblick den Menschen verzücken. Mag es sich für einen musikalischen Menschen um die „eindruckvollsten Takte seiner Lieblingssymphonie“ handeln oder einem Kletterer, der „von der ganzen Herrlichkeit der Natur ergriffen ist, daß es ihm einfach kalt über den Rücken läuft“. (ebd., S. 82) Für diese Menschen genügt allein jener beglückende Moment, der ihnen zeigt, dass das Leben nicht sinnlos ist. Dieser erlebende, begegnende, liebende Mensch, der sich voller Ergriffenheit etwas hingibt, wird sich bewusst, dass sein Leben nicht vollkommen sinnlos ist. Aus diesem Grund bezeichnet Frankl diesen Menschen auch als „homo amans“. (Frankl 1978, S. 81) Doch selbst, wenn keine der beiden

genannten Wertkategorien erfüllt ist, muss das Leben noch nicht sinnlos sein: „Denn das Leben erweist sich grundsätzlich auch dann noch als sinnvoll, wenn es weder schöpferisch fruchtbar noch reich an Erleben ist.“ (Frankl 1998, S. 82)

Neben diesen beiden erwähnten Wertkategorien gibt es die Kategorie der Einstellungswerte, welche für Frankl zu den höchsten Werten gehört (vgl. ebd.):

Nicht nur das (der Arbeitsfähigkeit entsprechende) Schaffen kann nämlich dem Dasein Sinn geben – ich spreche dann von der Verwirklichung schöpferischer Werte -, nicht nur das (der Genußfähigkeit entsprechende) Erleben, Begegnen und Lieben kann das Leben sinnvoll machen – ich spreche dann von Erlebniswerten -, sondern auch das Leiden; ja hierbei handelt es sich nicht bloß um irgendeine Möglichkeit, sondern um die Möglichkeit, den höchsten Wert zu verwirklichen, um die Gelegenheit, den tiefsten Sinn zu erfüllen. (Frankl 1978, S. 80)

Bei den Einstellungswerten handelt es sich sozusagen um Leidenswerte (Raskob 2005, S. 172) und den dazugehörigen Menschen, dem homo patiens. (Frankl 1978, S. 81) Dies ist verständlich und ebenso nachvollziehbar, da es darum geht, sich mit Leid, Schuld und Tod auseinanderzusetzen und alle drei tapfer zu ertragen. Da dieser Mensch durch sein Leiden eine Leistung erbringt, ist der Sinn des Leidens dem des Schaffens oder dem des Erlebens dimensional überlegen (vgl. ebd.). Bei Einstellungswerten handelt es sich daher um die Einstellung einer Person zu dem eigenen Leben, das durch etwas eingeschränkt oder eingeengt wird.

Sollten also die ersten beiden Wertkategorien nicht erfüllt werden, sieht Frankl gerade in der Einstellung zu dem womöglich hoffnungs- und sinnlosen Leben die Chance, Werte zu verwirklichen. Es kommt dabei darauf an, „wie der Mensch sich zu einem unabänderlichen Schicksal einstellt.“ (Frankl 1998, S. 82) Die Chance besteht darin, dass sich der Mensch mit Tapferkeit und Würde den Schwierigkeiten, dem Scheitern und dem Leiden annimmt und dieses erträgt, auch, wenn es für ihn sinnlos erscheinen mag. Großen Wert legt Frankl darauf, dass es sich um schicksalhaftes Leid handeln muss, denn „unnötiges Leiden auf sich zu nehmen wäre keine Leistung, vielmehr Mutwille“. (Frankl 1978, S. 82) Es gehört zur menschlichen Pflicht, Einstellungswerte zu verwirklichen:

Das Leben des Menschen behält seinen Sinn bis ‚in ultimis‘ – demnach solange er atmet, solange er bei Bewußtsein ist, trägt er Verantwortung gegenüber Werten und seien es auch nur Einstellungswerte. Solange er Bewußt-sein hat, hat er Verantwortlich-sein. Seine Verpflichtung, Werte zu verwirklichen, läßt ihn bis zum

letzten Augenblick seines Daseins nicht los. Mögen die Möglichkeiten der Wertverwirklichung noch so eingeschränkt sein – Einstellungswerte zu verwirklichen, bleibt noch immer möglich. (ebd., S. 83)

Der Mensch ist verpflichtet, bis an sein Lebensende Werte zu verwirklichen. Gelingt es nicht, schöpferische oder Erlebniswerte zu verwirklichen, kann trotz allem die Einstellung zu unabänderlichen Schicksalslagen geändert werden.

5. Der Einfluss Max Schelers auf Viktor Frankls Existenzanalyse

Primäres Anliegen der Darstellung von Schelers Personen- und Wertelehre ist nicht, dessen Philosophie im Ganzen wiederzugeben. Die dargebotene Fassung von Schelers Philosophie soll vor allem Gemeinsamkeiten mit der Philosophie Viktor Frankls aufzeigen. Bei Gegenüberstellung der beiden wird ersichtlich, dass Scheler großen Einfluss auf die Grundgedanken Frankls hatte. Natürlich handelt es sich nicht um ein „Lehrer-Schüler-Verhältnis“, bei dem Frankl die Gedanken Max Schelers übernommen und bloß neu formuliert wiedergegeben hat. So ist Wicki der Ansicht, dass Frankl viel mehr durchgeführt hat, als die bloße Übernahme der Gedanken Schelers:

Neben vielen Akzentverschiebungen, Vereinfachungen, Weiterentwicklungen, Strukturierungen nach eigenen Gesichtspunkten, Neuverbindungen von Gedanken, die bei SCHELER vorhanden sind [...] hat FRANKL drei grosse Leistungen erbracht: Er hat diese Sicht von Mensch und Welt, soweit er sie übernommen hat, anderen modernen Auffassungen, vor allem jener von FREUD, gegenübergestellt. (Wicki 1991, S. 76)

Eine weitere wesentliche Beachtung findet Frankls Nutzbarmachung der abstrakten Gedanken Schelers für die Psychotherapie unter Einbezug der persönlichen Erfahrung. Unterschiede ergeben sich möglicherweise dadurch, da Scheler Vertreter der Phänomenologie, Frankl jedoch mehr als Existentialist zu verstehen ist.

5.1. Zur Person Max Scheler

Bei der Darstellung der anthropologischen Fundamente in Viktor Frankls Existenzanalyse, darf der Philosoph nicht außer Acht gelassen werden, der entscheidenden Einfluss auf Viktor Frankls Denken hatte. So schreibt Frankl selbst: „Vollends wurde ich durch Max Scheler aufgerüttelt, dessen ‚Formalismus in der Ethik‘ ich wie eine Bibel mit mir herumtrug.“ (Frankl 2002, S. 42) Schelers Hauptwerk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ beeinflusste sowohl Frankls Sicht der Werte, als auch der Person. Doch welche Philosophie vertrat Max Scheler, von der Frankl so beeindruckt war? Letztlich beruht die Logotherapie und Existenzanalyse weitgehend auf der

Phänomenologie, Philosophie und Anthropologie Max Schelers (vgl. Längle 1998, S. 289).

Max Scheler war ein deutscher Philosoph, wurde 1874 in München geboren und starb 1928 in Frankfurt am Main (vgl. Der Brockhaus 2004, S. 294). Er war zu seiner Zeit einer der einflussreichsten Denker, auch wenn er heutzutage stark in Vergessenheit geriet (vgl. Gritschneider 2005, S. 109). Viktor Frankls Denken wurde stark durch ihn beeinflusst, vor allem das Aufmerksamwerden auf seinen eigenen Psychologismus war Auslöser für heftige Selbstkritik (vgl. Frankl 2002, S. 42). Nicht nur an sich selbst übt Frankl daraufhin Kritik, sondern auch an Alfred Adler und an dessen mangelhaftem psychologischen Menschen- und Weltbild, was letztlich Frankls Ausschluss aus dem Verein für Individualpsychologie zur Folge hatte (vgl. Frankl 2002, S. 40ff). Während Alfred Adler den Menschen als ein Wesen ansah, dem ein angeborenes Minderwertigkeitsgefühl eigen ist, welches ständig zu überwinden gilt, sieht Frankl den Menschen als freies, geistiges Wesen, das seine Taten selbst bestimmen kann und das um die Verantwortlichkeit für seine Handlungen weiß. Frankl strebt also nach der Lektüre Schelers an, die Aufmerksamkeit auf das Geistige im Menschen zu richten und nicht an der von Adler propagierten psychischen als auch physischen Determiniertheit des Menschen stehenzubleiben (vgl. Gritschneider 2005, S. 110).

Scheler wendet sich zunächst während seines Studiums dem Neukantianismus zu, bis er die Phänomenologie Edmund Husserls für sich entdeckt. Er wird schließlich zur Entwicklung einer eigenen Phänomenologie angeregt und wesentlich von ihm beeinflusst (vgl. Wicki 1991, S. 7). Schon Husserl wandte sich gegen eine psychologistische Sicht der Logik, welche der Meinung ist, „die logischen Sätze seien nur Ausdruck der Funktionsgesetze des menschlichen Denkens und sie seien von den psychischen Gesetzen des Denkens und Urteilens abzuleiten.“ (ebd.) Husserls Ziel ist es, die unabhängige Gültigkeit der Sätze der Logik von psychischen Prozessen der Menschen aufzuzeigen. Auch wenn sich Schelers Untersuchungen im Gegensatz zu Husserls nicht der Logik widmen, sondern der Anthropologie, ist ihm die Suche nach allgemein gültigen Wahrheiten - den „Wesen“ - mit Husserl gemein (vgl. ebd., S. 7f).

Scheler grenzt sich somit von der formalen Ethik Kants ab und entwickelt durch sein Hauptwerk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ eine materiale Wertethik. In dieser haben die sittlichen Werte einen objektiven Stellenwert, sie werden

als unwandelbare Wesenheiten verstanden, welche in einem hierarchischen System ihrem Platz zugeordnet sind (vgl. Der Brockhaus 2004, S. 294).

Begründer der modernen philosophischen Anthropologie wird Scheler neben Helmuth Plessner durch seine späte Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, welche einerseits Einblick in die unvollendet gebliebene Anthropologie gibt, andererseits allerdings die Quintessenz der anthropologischen Untersuchungen Schelers bildet (vgl. ebd. und auch Gritschneider 2005, S. 111).

5.2. Die Anthropologie Max Schelers

Die Personenlehre Schelers wird ausführlich in seinem Werk „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ erläutert. Es handelt sich um eine späte Schrift Schelers, die 1928, kurz vor seinem Tod, veröffentlicht wurde. Die Kurzfassung - die längere Version wurde nicht mehr vollendet - erlangte allerdings posthum die größte Wirkung unter seinen Schriften (vgl. Good 1998, S. 83). In dieser Schrift analysiert er den Begriff des Geistes des Menschen als physisch-psychisch-geistiger Ganzheit, der für Viktor Frankl und die Logotherapie und Existenzanalyse von essentieller Bedeutung sein wird. Dennoch darf bei der Thematik das Hauptwerk Schelers „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ nicht vernachlässigt werden, welches im Ganzen wesentlichen Einfluss auf Viktor Frankl hatte.

5.3. Personenlehre

Die Person bildet nach Scheler den „existenziellen Kern des Menschen“ (vgl. Wicki 1991, S. 38). Scheler gibt in seiner Ethik eine Definition von Person, die folgendermaßen lautet:

Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich [...] allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußeren und inneren Wollens, äußeren und inneren Fühlens und Liebens, Hassens usw.) vorhergeht. Das Sein der Person ‚fundiert‘ alle wesenhaft verschiedenen Akte. (Scheler 2000, S. 382f)

Nach Scheler ist die Person also eine Seinseinheit, die alle Arten von Akten vollzieht. Die Akte erhalten ihren Zusammenhang und ihre Bedeutung erst durch die Person, welche diese durchführt. In dem Begriff ‚Seinseinheit‘ steckt die Einzigartigkeit der Person und des Geistigen trotz unterschiedlicher Akte (vgl. Good 1998, S. 91). Scheler bringt mit dem Begriff der Person eine Aktlehre in Verbindung, wenn er meint:

Die Person [...] ist das konkrete Sein, ohne das alle Rede von Akten niemals ein volles adäquates Wesen irgendeines Aktes trifft, sondern immer nur eine abstrakte Wesenheit; erst durch ihre Zugehörigkeit zu dem Wesen dieser oder jener individuellen Person konkretisieren sich die Akte von abstrakten zu konkreten Wesenheiten. Darum kann man auch – ohne vorherige Intention des Wesens der Person selbst – niemals einen konkreten Aktus voll und adäquat erfassen. Jeder ‚Zusammenhang‘ bleibt desgleichen ein bloßer Zusammenhang abstrakter Aktwesen, sofern nicht die Person ‚selbst‘ gegeben ist, in der ein ‚Zusammenhang‘ ist. (ebd., S. 383f)

Doch damit ist das Wesen der Person nicht hinreichend bestimmt. Scheler warnt davor, die Person bloß als Zusammenhang der Akte oder überhaupt als den Ausgangspunkt der Akte zu sehen (vgl. ebd., S. 385). Vielmehr lebt die Person in jedem von ihr vollzogenen Akt, sie durchdringt eben diese und jeder Akt gibt Auskunft über das Wesen der durch sie vollzogenen Person (vgl. ebd., S. 385f): „Vielmehr steckt in *jedem* voll konkreten Akt die *ganze Person* und ‚*variiert*‘ in und durch jeden Akt auch die ganze Person [...].“ (ebd, S. 384)

Die Person erlebt sich im konkreten Aktvollzug und die zuvor erwähnte Einheit ist demzufolge eine dynamische. Wenn Scheler von Variation der Person spricht, meint er eine bloß qualitative Veränderung (vgl. Wicki 1991, S. 34). Es geht um ein „*Anderswerden*“. (Scheler 2000, S. 384) Die Person darf nicht als eine sich räumlich oder zeitlich verändernde Substanz verstanden werden. Scheler resultiert:

Gewiß *ist* die Person und erlebt sie sich auch nur als *aktvollziehendes Wesen*, und ist in keinem Sinne ‚hinter diesen‘ oder ‚über diesen‘ oder etwas, das wie ein ruhender Punkt ‚über‘ dem Vollzug und Ablauf ihrer Akte stünde. Dies alles sind nur Bilder aus einer räumlich-zeitlichen Sphäre, die selbstverständlich für das Verhältnis von *Person* und *Akt* nicht besteht [...]. (Scheler 2000, S. 384)

Ein weiteres Charakteristikum der Person ist die Einzigartigkeit, Scheler sagt auch Individualität dazu, nämlich, „daß zur Person die Individualität wesensmäßig gehöre.“ (ebd., S. 504) Dazu zählt auch die geistige Individualität, denn Scheler kritisiert die

Annahme mancher Philosophen, „daß erst die Leiblichkeit die Person individualisiere.“
(ebd.) Er meint:

Ob und wie weit die an sich bestehende Verschiedenheit und Verschiedenwertigkeit der Personen auch für uns zur Gegebenheit gebracht oder gar ‚festgestellt‘ werden kann, ist damit noch nicht entschieden. Könnte sie es nicht – auf alle Fälle bestände sie vor der Idee des allliebenden und allwissenden Gottes. Gerade ‚vor Gott‘ haben wir uns also die Personen und ihre Individualwerte als schlechthin *verschieden* zu denken und nicht eine sog. ‚Gleichheit der Seelen vor Gott‘ anzunehmen [...]. (ebd., S. 500)

Wenn Scheler von der Individualität der Person spricht, nimmt er auch das Gleiche vom Geist an (vgl. Wicki 1991, S. 37). Der Begriff der Person und der des Geistes lassen sich nicht scharf voneinander abgrenzen und Wicki ist sogar der Meinung, dass Scheler die beiden Ausdrücke oft synonym verwendet (vgl. ebd., S. 38). Scheler gibt in einem Absatz in seiner Ethik eine längere, allerdings aussagekräftige Definition dessen, was er unter Geist versteht:

Wohl aber nehmen wir für die gesamte Sphäre der Akte [...] den Terminus ‚*Geist*‘ in Anspruch, indem wir alles, was das Wesen von Akt, Intentionalität und Sinnerfülltheit hat [...] also nennen. Daß aller Geist dann auch wesensnotwendig ‚*persönlich*‘ ist und die Idee eines ‚unpersönlichen Geistes‘ ‚widersinnig‘ ist, folgt dann ohne weiteres aus dem früher Gesagten. Keineswegs aber gehört ein ‚*Ich*‘ zum Wesen des Geistes [...] Vielmehr ist *Person* die wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes, sofern es sich um konkreten Geist handelt. (Scheler 2000, S. 388f)

Der Geist wird also beschrieben durch die Akte, die die Person vollzieht (vgl. Wicki 1991, S. 37): „Alle Akte und das durch sie Intendierte bilden zusammen den Bereich des Geistes.“ (ebd.) Der Geist umfasst sowohl die Vollzüge der Akte, als auch die Inhalte dieser Akte.

Scheler hegt zur Charakterisierung des Menschen den Schichtgedanken. Im Grunde geht es dabei darum, zu zeigen, dass es im Menschen nicht eine Dualität von Leib und Seele gibt, sondern eine von Leben und Geist (vgl. Wicki 1991, S. 38). Das Leben umfasst dabei Körper und Seele, wobei der Geist beiden überlegen ist: „Alle mögliche Verknüpfung zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen wird aber selbst nur dadurch möglich und verständlich, daß die *einheitliche ungeteilte* Wirksamkeit der *Person* sie vermittelt.“ (Scheler 2000, S. 476) Die Person hat natürlich eine gewisse Macht, da sie in der Lage ist, in das psychische Geschehen einzugreifen. Scheler bezeichnet dieses Geschehen als „*Stoff* ihres Lebens, den sie immer noch so oder anders gestalten kann.“ (ebd., S. 481)

Der Person steht es also frei, sich so oder so zu entscheiden. Im Kampf gegen das Psychische muss das nicht immer einfach sein. Trotz allen Gegebenheiten kann der Geist eben sein „Nein“ dazu sagen:

Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben, das heftig es durchschauert, prinzipiell *asketisch* – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d.h. ihnen Nahrung durch Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen *versagend* – verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, das immer ‚Ja‘ zum Wirklichsein sagt [...], ist der *Mensch der ‚Neinsagenkönner‘*, der *‚Asket des Lebens‘*, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit. (Scheler 1995, S. 55)

5.3.1. Die Weltoffenheit des Menschen

Scheler sieht den Geist als Hauptcharakteristikum des Menschen im Unterschied zum Tier. Er definiert das geistige Wesen, folglich den Menschen, folgendermaßen: „Ein ‚geistiges‘ Wesen ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚weltoffen‘: Ein solches Wesen hat ‚Welt‘.“ (ebd., S. 38) Mit dieser Definition erklärt er den Menschen als geistbegabtes Wesen, das in der Lage ist, einzelne Gegenstände losgelöst von ihrer Umwelt zu betrachten. Ihm ist es möglich, sich dem Ding an sich zuzuwenden. Er kann etwas bewundern, ohne jegliches persönliches Interesse daran zu hegen. Gerade diese Möglichkeit des Menschen bezeichnet Scheler letztlich als weltoffen. Der Unterschied zum Tier besteht eben darin, dass der Mensch an den einzelnen Gegenständen kein triebhaftes Interesse haben muss. Er denkt nicht an seine physischen Bedürfnisse. Das Tier jedoch sucht die Umwelt nach „etwas *zum* Essen, etwas *zum* Fortpflanzen, einem Ort *zum* Schlafen“ ab. (Gritschneider 2005, S. 111)

Um den markanten Unterschied zwischen Tier und Mensch noch weiter auszuführen und zu verdeutlichen, gibt Scheler zwei Skizzen an:

Die erste Skizze zeigt zunächst das Verhältnis des Tieres zu der Umwelt: $T \leftrightarrow U$ (vgl. Scheler 1995, S. 40).

T ist dabei der Zustand des Tieres, das auf die Umwelt reagiert. Der momentane Zustand bestimmt, was vom Tier eigentlich wahrgenommen werden soll. Das Tier reagiert auf die

von der Umwelt gebotenen Reize, um den eigenen Zustand zu verbessern. Es handelt sich dabei also um eine Wechselwirkung zwischen dem Tier und der Umwelt im Sinne von Reiz und Reaktion (vgl. ebd.).

Anders sieht dabei die Beziehung zwischen Mensch und Welt aus: $M \leftrightarrow W \rightarrow \dots$ (vgl. ebd.).

Auch hier besteht eine Wechselwirkung zwischen Mensch und Welt. Allerdings sucht der Mensch die Umwelt nicht nach Gegenständen ab, die eine Verbesserung des menschlichen Zustands erwarten lassen könnten. Der Mensch ist in der Lage, sich den Gegenständen an sich zuzuwenden. Aus diesem Grund besteht sein Verhalten nicht unbedingt darin, ein Ziel in der Umwelt zu verwirklichen. Die beiden rechtsgerichteten Pfeile, welche von der Welt ausgehen, zeigen, dass der Gegenstand in der Welt und ebenso die Welt selbst, eine Bedeutungsänderung erfahren kann, indem der Mensch, um Ziele zu verwirklichen, Triebe hemmt und enthemmt (vgl. ebd.). Der Mensch ist also im Unterschied zum Tier zu Selbstbestimmung fähig, indem er aus der Kette von Reiz und Reaktion ausbricht. Scheler bezeichnet den Menschen in dem Zusammenhang als „*das X, das sich in unbegrenztem Maße ‚weltoffen‘ verhalten kann.*“ (Scheler 1995, S. 40) Aus dem Grund ist die Umwelt für Scheler auch unbegrenzt erweiterungsfähig (vgl. Wicki 1991, S. 43).

5.3.2. Die Selbsttranszendenz des Menschen

Ein weiteres wesentliches Charakteristikum des Menschen ist das Vermögen zur Selbsttranszendenz:

So macht die Intention des Menschen über sich und über alles Leben hinaus eben sein *Wesen* aus. Das eben ist der eigentliche Wesensbegriff des ‚Menschen‘: Er ist ein Ding, das *sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert*. Sein Wesenskern – abgesehen von aller besonderen Organisation – ist eben jene Bewegung, jener geistige Akt des Sichtranszendierens! (Scheler 2000, S. 293)

Das bedeutet, dass ein mit Geist ausgestattetes Wesen in der Lage ist, nicht nur seine Umwelt zu verobjektivieren, sondern ebenso sich selbst, also seine eigenen psychischen

und physischen Zustände (vgl. Gritschneider 2005, S. 112). Scheler versteht unter der Selbstobjektivierung des Menschen dessen Fähigkeit, „*seine eigene physiologische und psychische Beschaffenheit* und jedes einzelne psychische Erlebnis, jede einzelne seiner vitalen Funktionen selbst wieder *gegenständlich* zu machen. (Scheler 1995, S. 42) Durch Selbstobjektivierung vermag der Mensch, sich über sich selbst zu erheben. Ironie und Humor sind spezifisch menschliche Eigenschaften, die ihm dabei zugute kommen:

Der Mensch allein – sofern er Person ist – vermag sich über sich – als Lebewesen – *emporzuschwingen* und von einem Zentrum gleichsam *jenseits* der raumzeitlichen Welt aus *alles*, darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen. So ist der Mensch als Geistwesen das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen. Als solches ist er auch der Ironie und des Humors fähig, die stets eine Erhebung über das eigene Dasein einschließen. (ebd., S. 47)

Der Mensch ist sowohl dazu imstande, sich selbst zu transzendieren, als auch dem Leben übergeordnete Werte, letztlich ausgerichtet auf Gott (vgl. Wicki 1991, S. 43). Scheler spricht das in seiner Ethik an: „[...] der Mensch ist Träger einer Tendenz, welche alle möglichen Lebenswerte transzendiert und deren Richtung auf das ‚Göttliche‘ geht, oder kürzer gesagt: er ist der Gottsucher [...].“ (Scheler 2000, S. 296) Kraft des Geistes gelingt es dem Menschen nicht nur, sich selbst zu transzendieren, sondern auch eigenen Trieben zu trotzen:

Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben, das heftig es durchschauert, prinzipiell *asketisch* – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d. h. ihnen Nahrung durch Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen *versagend* – verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, das immer ‚Ja‘ zum Wirklichsein sagt – auch da noch, wo es verabscheut und flieht -, ist der Mensch der ‚*Neinsagenkönner*‘, der ‚*Asket des Lebens*‘, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit. (Scheler 1995, S. 55)

Scheler erwähnt in diesem Zitat die Unterdrückung oder Verdrängung von Trieben, persönlich würde ich es als Triebhemmung bezeichnen, auf die er hier in Anlehnung an Freud anspielt. Die durchaus vorhandene Energie des Triebes fließt bei Scheler jedoch in geistige Tätigkeit (vgl. Scheler 1995, S. 56). In dem Zusammenhang sagt Scheler auch „Verlebendigung des Geistes“ dazu. (ebd., S. 63) Damit gemeint ist die „Belieferung [des Geistes, Anm. D.L.] mit Energie und damit seine Manifestationsfähigkeit.“ (ebd., S. 57) Scheler kritisiert an Freuds Triebtheorie sowohl dessen reduktionistische Sublimierungstheorie, nach der unausgelebte Triebe umgelenkt werden in geistige Leistungen, indem Scheler fundamentale Fragen stellt:

Was denn im Menschen negiert, was denn verneint den Willen zum Leben, was verdrängt Triebe? Und aus welchem verschiedenen Letztgrunde wird die verdrängte Triebenergie das eine Mal Neurose, das andere Mal zu kulturgestaltender Tätigkeit sublimiert. Wohin wird sublimiert? Und wieso stimmen die Prinzipien des Geistes [...] mit den Seinsprinzipien überein? Endlich: Wozu wird sublimiert, verdrängt, der Lebenswille negiert – um welcher Endwerte und Endziele willen? (ebd., S. 61)

Scheler ist somit der Ansicht, dass solche Fragen nur beantwortet werden können, wenn man einerseits eine „eigene selbständige Gesetzmäßigkeit des Geistes“ annimmt, und andererseits „die teilweise Identität seiner Prinzipien mit denen des Seins selbst.“ (ebd., S. 62)

5.3.3. Die Freiheit des Menschen

Der Mensch hat nach Scheler Entscheidungsfreiheit, da er den Einflüssen der Umwelt und deren stetigem Wandel nicht unterworfen ist (vgl. Gritschneider 2005, S. 113). Er kann somit von der Umwelt Abstand nehmen, sich zu ihr verhalten und auch Stellung beziehen. Der Mensch ist nach Scheler sowohl von inneren als auch von äußeren Faktoren des Lebens, sowie an der Wahl von Werten frei:

Diese Freiheit **von** inneren und äusseren Aspekten des Lebens ermöglicht dem Menschen die Verwirklichung der Werte um der Werte willen. Aber auch den Werten gegenüber ist der Mensch frei. Er hat die Wahl, die eingesehenen Werte wollend zu verwirklichen oder nicht zu verwirklichen; zwischen den erschauten Werten kann er wählen. (Wicki 1991, S. 44)

Die beiden erwähnten Freiheiten stellen jedoch relative Freiheiten dar. Die Freiheit von inneren und äußeren Aspekten des Lebens meint vorhandene Anlagen und gegebene Situationen und bleibt so in einem gewissen Rahmen. Der Rahmen bei der Wahlfreiheit zwischen Werten wird somit durch die erschauten Werte abgesteckt (vgl. ebd., S. 44f). Beiden Freiheiten ist jedoch gemein, dass eine Entscheidung des Menschen folgen muss. Wicki schreibt: „Mit der Freiheit ist deshalb notwendigerweise der Zwang zur Entscheidung mitgegeben, mit der Entscheidung aber auch die Verantwortlichkeit [...] Der Mensch ist frei um der Verantwortlichkeit willen.“ (ebd., S. 45) Selbst eine psychisch kranke Person kann der Verantwortung nicht enthoben werden: „[...] die psychische Erkrankung [hebt, Anm. D.L.] wohl die ‚Zurechenbarkeit‘ der betreffenden Handlungen zur

Person auf, keineswegs aber hebt sie die ‚*Verantwortlichkeit*‘ einer Person überhaupt auf, denn diese steht mit dem Sein einer Person in Wesenszusammenhang.“ (Scheler 2000, S. 478) Doch muss der Begriff der Verantwortlichkeit von dem der „sittlichen Verantwortlichkeit“ unterschieden werden (vgl. ebd., S. 479). Bei Ersteren handelt es sich um nach außen hin sichtbar vollzogene Handlungen. Bei Letzterem geht es um den im Inneren gebildeten Vorsatz. Scheler nennt als Beispiele Gesinnungsakte, potentielle Gesinnungen, Absichten, Vorsätze, Wünsche usw. (vgl. ebd.). Die Verantwortlichkeit besteht darin, dass die betreffende Person „in der Reflexion auf ihre Selbsttäterschaft *im* Vollzug ihrer Akte“ gewahr wird, denn (ebd.): „Alle Verantwortlichkeit setzt dies Erleben einer *Selbstverantwortlichkeit* als absolutes Erlebnis voraus.“ (ebd.) Es geht also um das Erleben der Selbsttäterschaft, denn die Voraussetzung für alle Verantwortung ist das Einstehen für einen Akt.

5.4. Wertelehre

Allgemein handelt Schelers Wertphilosophie davon, was Werte sind, wie wir sie wahrnehmen können und was sie für uns bedeuten (vgl. Gritschneider 2005, S. 116). Genauer betrachtet geht es um das ethische Erleben des Menschen und welchen Einfluss die Phänomenologie darauf haben kann. Darauf gibt vor allem Schelers Hauptwerk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ Antwort, in welchem er sich mit der Ethik Kants auseinandersetzt.

5.4.1. Die Ordnung der Werte

Scheler liefert eine Analyse des Strebens des Menschen und meint, Werte seien diesem Streben immanent (vgl. Scheler 2000, S. 56). Das heißt, jedes menschliche Streben ist auf einen Wert ausgerichtet. Diese Werte sind jedoch nicht subjektiv, sondern stellen einen „objektiven Seinsbereich“ dar. (Gritschneider 2005, S. 122) Untereinander gibt es eine Hierarchie der Werte, welche unabhängig von der Güterwelt existiert, in der sie in Erscheinung treten. Zu dieser Rangordnung der „*Wertmodalitäten*“ schreibt Scheler

(Scheler 2000, S. 122): „Die Werte des Edlen und Gemeinen sind eine *höhere Wertreihe* als die des Angenehmen und Unangenehmen; die geistigen Werte eine *höhere Wertreihe* als die vitalen Werte, die Werte des Heiligen eine *höhere Wertreihe* als die geistigen Werte.“ (ebd., S. 126)

Zusammengefasst lassen sich die Werte in aufsteigender Reihenfolge folgendermaßen gruppieren (vgl. ebd., S. 122ff):

1. Das Angenehme und das Unangenehme – Dieser Wertmodalität ist die Funktion des sinnlichen Fühlens eigen.
2. Das vitale Fühlen – Dieses schließt das Edle und das Gemeine ein.
3. Die geistigen Werte – Dazu zählen das Schöne und das Hässliche sowie das Rechte und das Unrechte.
4. Das Heilige und das Unheilige – Diese Wertmodalität besteht scharf abgegrenzt zu den anderen. Ihr entsprechen die Gefühle der Seligkeit und der Verzweiflung.

Besondere Beachtung findet bei Scheler das Gegensatzpaar von gut und böse: „Hier ist die Frage, welche Besonderheit die Werte ‚gut‘ und ‚böse‘ gegenüber den übrigen Werten haben, und wie sie mit diesen wesenhaft verknüpft sind.“ (ebd., S. 46) Ob etwas gut oder böse ist, „erschöpfe sich vollständig in der *gesetzmäßigen* oder *gesetzwidrigen* Form, nach der wir die Setzung einer Wertmaterie der anderen angliedern.“ (ebd.) Gut und böse sind „Materien des realisierenden Aktes (‚Wollen‘)“. (ebd., S. 48) Sie erscheinen an dem Willensakt und stellen nie selbst Werte verwirklichende Akte dar, sie erscheinen „auf dem Rücken“ des jeweiligen Aktes. (ebd.) Gut und böse machen die sittlichen Werte aus.

Scheler gibt mit der Hierarchie der Wertmodalitäten auch deren Fundierungsverhältnisse an. Er zeigt damit, dass letztlich alle Werte im höchsten Wert, dem Heiligen, fundiert sind. Dieser Wert ist absolut (vgl. ebd., S. 117). Alle Werte haben eine Beziehung zu diesem absoluten Wert und ihnen ist daher eine metaphysische Dimension eigen. Je höher die Werte, desto dauerhafter, desto weniger teilbar und desto weniger sind sie durch andere Werte fundiert, im Gegenteil, sie fundieren die niedrigeren Werte: „Alle möglichen Werte

aber sind ‚fundiert‘ auf den *Wert eines unendlichen persönlichen Geistes* und der vor ihm stehenden ‚Welt der Werte.‘“ (ebd., S. 113) Diese höheren Werte geben mehr Befriedigung und das Fühlen dieser Werte ist einer größeren Anzahl von Personen zugänglich (vgl. ebd., S. 107). Zu diesem Zusammenhang der Fundierungsverhältnisse gibt Scheler an:

So unabhängig nun aber die Wertreihe des *Edlen* und *Gemeinen* von der Wertreihe der eigentlich *geistigen* Werte (z.B. Erkenntnis, Schönheit usw.) ist, so ist doch auch diese Wertreihe noch in der letzteren ‚fundiert‘. Denn nur sofern das *Leben* selbst [...] Träger von Werten *ist*, die nach einer absolut objektiven Rangordnung der Werte eine bestimmte Höhe einnehmen, *hat* es ja faktisch diese Werte. Eine solche ‚Rangordnung‘ ist aber nur durch *geistige* Akte erfaßbar, die nicht selbst wieder vital bedingt sind. [...] Nur sofern es geistige Werte gibt und geistige Akte, in denen sie erfaßt werden, hat das *Leben schlechthin* [...] einen Wert. Wären die Werte ‚relativ‘ auf das Leben, so hätte das *Leben selbst keinerlei Wert*. Es wäre selbst ein wertindifferentes Sein. (ebd.)

Erwähnt werden in diesem Zitat auch die Träger von Werten. Auch unter den Trägern von Werten gibt es eine bestimmte Ordnung, die formale Ordnung²³ (vgl. ebd., S. 117ff). Anzumerken sei hierbei, dass nicht jedes Seiende Träger von beliebigen Werten sein kann. Bestimmte Werte können nur an bestimmtem Seienden in Erscheinung treten (vgl. Wicki 1991, S. 19). Der Person zum Beispiel kommen nur Werte der Person selbst und Tugendwerte zu. Personwerte sind für Scheler die höchsten Werte und nur die Person kann Träger des Heiligen sein (vgl. Scheler 2000, S. 117): „Personwert selbst ist uns die höchste Wertstufe und als solche allen Wertarten, deren Träger Wollen, Tun, Eigenschaften der Person sind, ebenso an Rang überlegen als den Sachwerten und Zustandswerten.“ (ebd., S. 499)

5.4.2. Werterfassen und die Liebe

Für das Erfassen von Werten – Scheler spricht auch von „Fühlen“ von Werten – ist das intentionale Fühlen zuständig (vgl. Scheler 2000, S. 262). Diese Art von Fühlen hat mit dem sinnlichen Fühlen nichts zu tun, sondern bezieht sich auf verschiedene Akte: „Es handelt sich um eine punktuelle, je nachdem vom Ich aus gegenständlich gerichtete, oder

²³ Die formale Ordnung der Werte ist für die vorliegende Arbeit und den Bezug zu Viktor Frankl nicht weiter von Bedeutung und wird aus diesem Grunde nicht näher angeführt.

auf das Ich zukommende Bewegung, in der mir etwas gegeben *wird* und ‚zur Erscheinung‘ kommt.“ (ebd.) Es geht um ein Fühlen, das auf einen Gegenstand gerichtet ist, nämlich den Wert. Aus diesem Grunde wird es auch als intentional bezeichnet. Das intentionale Fühlen ist eine Bewegung und zwar in dem Sinne, dass sich die Gegenstände auf den Menschen zu bewegen, dass sie ihm gegeben werden und er sie erfasst. Es wird eine bestimmte Wertqualität gefühlt. Scheler meint, dass wir im Vollzug des Fühlens und dessen jedoch nicht bewusst sind: „Es tritt uns nur eine Wertqualität von außen oder innen her ‚entgegen‘.“ (ebd., S. 264) Außerdem sagt Scheler: „Im Verlaufe des intentionalen Fühlens ‚erschließt‘ sich uns vielmehr die Welt der Gegenstände selbst, nur eben von ihrer *Wertseite* her.“ (ebd., S. 265) Damit der Mensch sich dieses Fühlens auch bewusst werden kann, bedarf es des Aktes der Reflexion.

Durch die Tätigkeiten des Vorziehens und des Nachsetzens wird die Höhe des Wertes gemäß der Rangordnung erfasst (vgl. ebd.). Der Mensch kann sich selbst dazu entscheiden, ob er die höherwertigen Werte auch verwirklicht. Beim Vorziehen oder Nachsetzen handelt es sich nicht um eine strebende Tätigkeit, wie etwa das Wählen, ebenso wenig ist es ein rein fühlendes Verhalten, vielmehr ist es „eine besondere Klasse emotionaler Akte.“ (ebd.) Die höchste Klasse des intentionalen emotionalen Lebens bilden Liebe und Hass. Die Liebe beschert dem Reich der Werte, das dem Menschen durch Fühlen zugänglich ist, eine Erweiterung. Der Akt der Liebe ist auch deshalb von großer Bedeutung, da er die Entdeckerrolle im Werterfassen spielt (vgl. ebd., S. 267). Der Akt der Liebe stellt eine Bewegung dar,

in deren *Verlauf* jeweilig *neue* und *höhere*, d.h. dem betreffenden Wesen noch völlig unbekannte Werte aufleuchten und aufblitzen. Er *folgt* also nicht dem Wertfühlen und Vorziehen, sondern schreitet ihm als sein *Pionier* und Führer voran. Insofern kommt ihm zwar nicht für die an sich bestehenden Werte überhaupt, aber doch für den Kreis und Inbegriff der jeweilig durch ein Wesen fühlbaren und vorziehbaren Werte eine ‚schöpferische‘ Leistung zu. (ebd.)

Der Liebe kommt ein noch weiterer, wesentlicher Faktor zu, indem der Mensch durch sie in der Lage ist, sich selbst zu transzendieren, um sich einem anderen Menschen hinzugeben. Diesen Punkt erwähnt Scheler allerdings in seiner Schrift „Ordo amoris“, wenn er von der Liebe sagt, sie sei „der Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses begrenzte Seiende zu sein – sich selbst verläßt, um an einem anderen Seienden als ens intentionale so teilzuhaben und teilzunehmen, daß beide doch nicht irgendwie reale Teile voneinander werden.“ (Scheler 1957, S. 356) Die Liebe besitzt

somit wertentdeckende Möglichkeiten, indem der liebende Mensch sowohl über sich selbst, als auch über den geliebten Menschen hinausschaut, sie ist somit offen für die Fülle der Werte: „Die Liebe liebt und schaut im Lieben immer etwas *weiter* als nur auf das, was sie in Händen hat und besitzt.“ (ebd., S. 358)

5.4.3. Werte und Sollen

Der Wesenszusammenhang zwischen Wert und Sollen besteht darin, dass jedes Sollen in Werten fundiert ist und dass nur Werte sein sollen oder eben nicht sein sollen. So sollen positive Werte sein und negative nicht (vgl. Scheler 2000, S. 100). In Verbindung dazu gebracht was Rechtens ist, ergibt sich folgendes: „So ist alles Sein eines (positiv) Gesollten recht; alles Sein eines Nichtseinsollenden unrecht; alles Nichtsein eines Gesollten unrecht; alles Nichtsein eines Nichtgesollten aber recht.“ (ebd.)

Scheler unterscheidet zwischen einem idealen Sollen und einem Pflichtsollen. Von idealem Sollen spricht er, da das Sollen auf einen Wert gründet, „der auf ein *mögliches* Realsein hin [...] betrachtet wird.“ (ebd., S. 194) Als Beispiel gibt er den Satz an: „Unrecht soll nicht sein.“ (ebd.) Das ideale Sollen ist nicht nur auf existierende Inhalte beschränkt, sondern bezieht sich auch auf nichtexistierende. Fundiert ist das ideale Sollen in der Beziehung von Wert und Realität.

Das Pflichtsollen hingegen wäre durch den Satz „Du sollst nicht Unrecht tun“ gegeben. (ebd.) Definiert wird das Pflichtsollen als Sollen, „das außerdem auch noch durch eine Beziehung auf ein mögliches, seinen Gehalt *realisierendes Wollen* hin betrachtet wird.“ (ebd.) Das Pflichtsollen ist beschränkt auf noch nicht existierende Werte. Dem Pflichtsollen geht es daher um die Realisierung eines noch nicht realisierten Wertes. Scheler erwähnt im Hinblick auf das Pflichtsollen auch das „Streben“. (ebd., S. 195) Damit meint er, dass das Pflichtsollen jeweils von dem Streben einer bestimmten Person abhängt.

Scheler wehrt sich gegen die Ansicht, dass das Sollen im Sinne eines Gesolltseins verstanden wird, also im Sinne der Nötigung oder einer Forderung. Ihm zufolge gründen

diese Imperative „in einem selbständigen *Sein*, im *Sein der Werte*“ selbst. (ebd.) Das Sollen ergibt sich deshalb aus der Beziehung zwischen Sollen und Realität. Wenn zu dem idealen Sollen noch ein Forderungscharakter an ein Streben hinzukommt, spricht Scheler demnach von Pflichtenollen:

Sofern ein idealer Sollensinhalt gegeben ist und auf ein Streben bezogen wird, ergeht von ihm an dieses Streben eine Forderung. Ein solches Forderungserlebnis ist also nicht etwa das ideale Sollen, sondern es ist eine Folge seiner. Diese Forderung wird, sei es durch das innere Kommando des Sich-verpflichtet-Wissens, sei es durch von außen kommende Akte wie ‚Befehl‘ und ‚Rat‘, resp. ‚Beratung‘, resp. ‚Empfehlung‘ irgendwie nachdrücklich gemacht. (ebd., S, 211)

Welche Werte dabei den genannten Forderungscharakter enthalten, wird durch dreierlei bestimmt: Durch Vorzugsregeln, durch die Situation und durch die Individualität der Person (vgl. Wicki 1991, S. 22f). Welche Werte dabei verwirklicht werden, ist zudem auch abhängig vom Gewissen des betreffenden Menschen (vgl. ebd.).

5.5. Der Einfluss der Personenlehre

Der Personenbegriff Schelers wurde von Frankl weitgehend übernommen. Zweifelsohne ist die Weltoffenheit des Menschen, insbesondere die Geistthematik, der Kerngedanke, den Frankl von Scheler übernimmt.

Eine geistige Person ist der Umwelt nicht wahllos ausgeliefert. Der Mensch handelt also nicht im Sinne eines Reiz-Reaktionsschemas. Ein sich darauf beziehender Punkt, hinsichtlich dessen Frankl Scheler häufig zitiert, ist die Kraft der Selbstobjektivierung des Menschen. Dieser Gedanke bildet den anthropologischen Kern, den Frankl von Scheler übernimmt (vgl. Gritschneider 2005, S. 114). Der Mensch ist in der Lage, seinen psychophysischen Zustand zu objektivieren und eben zu transzendieren. Er kann sich daher frei zu seiner Befindlichkeit verhalten.

In der vorliegenden Fassung von Schelers Personenlehre wird in dem Zusammenhang auch der Vergleich mit dem Tier hinsichtlich des Trieblebens erwähnt. Frankl spricht dabei

von einem „psychonoetischen Antagonismus“ und nimmt dazu Stellung, wenn er schreibt (Frankl 1990, S. 234):

Dieser Antagonismus entspricht eben durchaus *der Fähigkeit des Menschen, sich vom Psychophysicum zu distanzieren*. Anstatt sich mit den Trieben zu identifizieren, distanziert sich der Mensch von ihnen, - mag er, aus solcher Distanz heraus, auch Ja sagen zu ihnen. 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 ; [...] weil es sozusagen mit ihnen bereits identisch ist. [...] Das Tier kennt daher auch keinerlei Antagonismus, sondern lebt immer nur in psychophysischem Parallelismus – immer nur aus dem einheitlichen Psychophysicum heraus. (ebd.)

Die Freiheit des Menschen besteht eben gerade darin, sich über die Triebe hinwegzusetzen. Der Mensch ist durch seine Geistigkeit in der Lage, sich von der Umwelt und den Trieben zu distanzieren und letztlich sein Verhalten selbst zu bestimmen. Das bezeichnet sowohl Scheler als auch Frankl als „Selbsttranszendenz des Menschen“. Zu dieser Selbsttranszendenz ist nur ein geistbegabtes Wesen fähig. So meint Frankl: „So ist der Mensch überhaupt nur Mensch, sofern und soweit er – als geistiges Wesen – über sein leibliches und seelisches Sein *hinaus* ist.“ (Frankl 1987, S. 93) Bei Scheler wird im Unterschied zu Frankl auch der von Freud gebrauchte Begriff der Sublimierung verwendet wird. Es gibt dabei jedoch einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Auffassungen der Selbsttranszendenz. Während Scheler der Meinung ist, der Mensch solle auf Werte ausgerichtet sein, die den Lebenswerten übergeordnet sind, nämlich das Heilige, betont Frankl die Bezogenheit des Menschen auf etwas, das außer seiner selbst liegt und fasst keine bestimmten Werte ins Auge.

Sowohl Scheler als auch Frankl wehren sich gegen eine deterministische Sicht des Menschen, welcher durch seine Umwelt und seine Triebe bestimmt ist. Keineswegs ist Frankl jedoch der Meinung, stets von dieser „Trotzmacht des Geistes“ Gebrauch machen zu müssen um sich Trieben oder der Umwelt entgegenzusetzen: „[...] zum Glück müsse der Mensch von dieser Trotzmacht keineswegs immer Gebrauch machen; denn mindestens ebensooft wie trotz seiner Triebe, trotz seines Erbes und trotz seiner Umwelt behaupte sich der Mensch auch kraft seiner Triebe, dank seinem Erbe und dank seiner Umwelt.“ (ebd., S. 93f) Durch die Freiheit des Menschen bleibt es diesem überlassen, ob er sich distanzieren möchte oder nicht.

Das Thema Freiheit findet sich sowohl bei Scheler als auch bei Frankl. Bei letzterem ist es jedoch umfangreicher ausgeführt. Die Sinnbezogenheit des Menschen bildet zusammen mit der Freiheit und der Verantwortlichkeit den Mittelpunkt der Theorie Frankls (vgl. Wicki 1991, S. 48).

5.6. Der Einfluss der Wertelehre

Die Wertelehre Max Schelers dürfte auf Viktor Frankl nicht den Einfluss gehabt haben, wie es die Personenlehre bewirkte. Der Punkt, den Frankl keinesfalls von Scheler übernommen hat, ist die Hierarchie der Werte. Frankls Einteilung der Werte in schöpferische, Erlebnis- und Einstellungswerte sind auch nicht in Anlehnung an Scheler entstanden. Dennoch gibt es Punkte, die Frankl von Scheler übernommen haben dürfte. Schelers Aufruf zur Übernahme wertvoller Aufgaben hat Frankls Logotherapie und Existenzanalyse mit Sicherheit beeinflusst. Der Mensch als geistiges Wesen ist in der Lage, Werte durch den Akt des geistigen Fühlens wahrzunehmen und sich danach auszurichten.

Gemeinsam haben die beiden jedenfalls ihr Auftreten gegen den Hedonismus (vgl. Gritschneider 2005, S. 123). Scheler schreibt in seiner Ethik:

Brechen wir also ein für allemal mit der auch von Kant geteilten Voraussetzung des Hedonismus, der Mensch strebe ‚ursprünglich‘ nach ‚Lust‘ (oder gar noch nach Eigenlust)! Faktisch ist kein Streben dem Menschen ursprünglich fremder und keines ist später als dieses. Eine seltene (im Grunde pathologische) Verirrung und Perversion des Strebens [...], in der alle Dinge, Güter, Menschen usw. nur als wertindifferente mögliche ‚Lusterreger‘ gegeben sind, mache man doch nicht zu einem ‚Grundgesetz‘ menschlichen Strebens! (Scheler 2000, S. 56f)

Vermutlich vor diesem Hintergrund schreibt Frankl: „[...] denn dem wahren Menschen geht es nicht um irgendwelche Zustände in seiner Seele, sondern um die Gegenstände in der Welt: primär ist er auf sie hingeordnet und ausgerichtet, und es ist erst der neurotische Mensch, der nicht mehr, wie der normale, gegenständlich orientiert, vielmehr zuständlich interessiert ist.“ (Frankl 1987, S. 104)

Die wesentlichste Übereinstimmung zwischen Scheler und Frankl im Hinblick auf die Wertethematik bildet die Liebe. Auch Frankl betrachtet die Liebe als grundlegenden Akt der Werterfassung (vgl. Wicki 1991, S. 30). Die Liebe übersteigt das Gegebene und richtet sich an etwas, das außer diesem liegt. Die Liebe hat die Fähigkeit, den Blickwinkel der liebenden Person zu erweitern:

Die Liebe erhöht beim Liebenden die menschliche Resonanz für die Fülle der Werte. Sie schließt ihn auf für die Welt in deren Wertfülle, für das ganze ‚Wert-all‘. So erfährt der Liebende in seiner Hingegebenheit an ein Du eine innere Bereicherung, die über dieses Du hinausgeht: der ganze Kosmos wird für ihn weiter und tiefer an Werthaftigkeit, er erglänzt in den Strahlen jener Werte, die erst der Liebende sieht; denn bekanntlich macht Liebe nicht blind, sondern sehend – wertsichtig. (Frankl 1998, S. 167)

In diesem Sinne sind für Frankl die Werte „transsubjektive Gegebenheiten“. (ebd., S. 78)

6. Die Beziehung der Existenzanalyse zur Religion

6.1. Die Wichtigkeit der religiösen Thematik

Dass bei Betrachtung des Menschenbildes in der Existenzanalyse speziell die Religion nicht außer Acht gelassen werden darf, belegt ein Zitat Frankls, in dem er auf Albert Einstein rekurriert: „Wenn die Psychotherapie das Phänomen der Gläubigkeit nicht als ein Glauben an Gott, sondern als den umfassenderen Sinnglauben auffaßt, dann ist es durchaus legitim, wenn sie sich mit dem Phänomen des Glaubens befaßt und beschäftigt. Sie hält es dann eben mit Albert Einstein, für den die Frage nach dem Sinn des Lebens stellen religiös sein heißt.“ (Frankl 1974, S. 77f)

Frankl liegt die Religion persönlich am Herzen, wenn er in „Der unbewusste Gott“ von Krankheitsfällen religiösen Inhalts berichtet (vgl. Frankl 1988, S. 34ff). Für ihn ist der Bereich des Religiösen, der sich erst in Träumen manifestiert, etwas, das dem geistig Unbewussten angehört (vgl. ebd.). Frankl bringt auch den Leuten Verständnis entgegen, die ihre Religiosität vor der Öffentlichkeit verbergen um eventuellen Angriffen zu entgehen. Er ist der Meinung, dass es „nicht nur unbewußte oder verdrängte libido gibt, sondern auch unbewußte oder verdrängte religio.“ (ebd., S. 44) Die Wichtigkeit der religiösen Thematik ergibt sich schon allein dadurch, dass Frankl im Zusammenhang mit Erörterung der Neurose von diesen Krankheitsfällen religiösen Inhalts berichtet. Die Probleme und Träume werden ernst genommen, analysiert und es werden Kräfte zur Lösung von Lebensproblemen im Zusammenhang mit der Religion mobilisiert. Das rührt von Frankls Auffassung, dass in der Psychotherapie der Weg zur Transzendenz nicht versperrt werden sollte:

Und diesen transzendenten Wesenszug des Wesens Mensch hat eben die Anthropologie, die Wesenslehre vom Menschen, mitzuvollziehen. So hat sie es sich zu versagen, den Menschen vom Menschen her restlos verstehen zu wollen. Nur dann, wenn sie auf dieses Unterfangen verzichtet, kann sie eine Anthropologie werden, mit der sich der Nihilismus aufheben lässt, und wird sie eine Anthropologie sein, auf der man einen Humanismus aufbauen kann. Mit einem Wort: die Wesenslehre vom Menschen muss offen bleiben – offen auf Welt und auf Überwelt hin; sie muss die Tür zur Transzendenz offen halten. (Frankl 1975, S. 345)

Und weiter: „Das Bild vom Menschen ist im Rahmen der Immanenz nicht vollendbar. Entweder der Mensch versteht sich als Ebenbild Gottes - oder er missrät zum Zerrbild

seiner selbst.“ (ebd., S. 358) Nicht umsonst sieht Frankl Gott als „Urbild allen Heils“. (Längle 1998, 185) Die Logotherapie sieht somit bei der Bewältigung von Problemen den religiösen Aspekt als wesentlichen Teil an (vgl. Raskob 2005, S. 345).

Wie bereits angedeutet, sieht es Frankl als ungenügend an, den Menschen vom Menschen her vollkommen verstehen zu wollen. Die Existenzanalyse betrachtet es als notwendig, über sich selbst hinauszugehen, das heißt, sich selbst zu transzendieren.

Um den von Frankl verwendeten Begriff der Transzendenz noch einmal zu erörtern, sei erwähnt, dass darin drei Bedeutungen impliziert sind. Zum Einen ist mit Transzendenz die Selbsttranszendenz als wesentliche Fähigkeit des Menschen gemeint. Es geht dabei darum, sich selbst zu übersteigen und sich einem geliebten Menschen, einer Sache oder einer Aufgabe zuzuwenden. Zum Anderen ist mit Transzendenz das Gerichtetsein eines Menschen auf einen absoluten Wert hin gemeint. Die dritte Bedeutung des Begriffs Transzendenz wäre Gott. Die Transzendenz Erfahrung ist somit auch der wesentliche Faktor bei der Sinnerfahrung und Sinnerfüllung. Auf den eben genannten drei Aspekten der Transzendenz ist Sinn auch zu verwirklichen.

6.2. Die religiöse Frage in der Existenzanalyse

Für die Existenzanalyse bedeutet das Einbeziehen der Religion etwas Essentielles: „Mag nun die Religion für die Logotherapie auch noch so sehr ‚nur‘ ein Gegenstand sein [...] so liegt sie ihr doch zumindest sehr am Herzen, und zwar aus einem einfachen Grund: im Zusammenhang meint Logos Sinn. Tatsächlich geht menschliches Dasein immer schon über sich hinaus, weist es immer schon auf einen Sinn hin.“ (Frankl 1974, S. 76) In Bezug auf die Identifikation von religiöser Frage und Sinnfrage zitiert Frankl neben Einstein²⁴ auch Philosophen wie Ludwig Wittgenstein oder Paul Tillich. So meinte Wittgenstein: „An Gott glauben heisst sehen, dass das Leben einen Sinn hat...“ (Adler 1976, S. 27)²⁵ Für Tillich bedeutet religiös sein „leidenschaftlich nach dem Sinn unseres Lebens zu fragen

²⁴ Siehe das Eingangszitat in 6.1.

²⁵ Siehe Frankl 1975, S. 339f

und für Antworten offen zu sein, auch wenn sie uns tief erschüttern. [...] Sie [die Religion, Anm. D.L.] ist das Sein des Menschen, sofern es ihm um den Sinn seines Lebens und des Daseins überhaupt geht.“ (Tillich 1962, S. 8f.)²⁶

Auch wenn die Religion Bestandteil der Existenzanalyse ist, ist letztere nicht dazu ermächtigt, dem Klienten eine religiöse Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Daseins zu geben oder sich gar die Rolle des Priesters anzumaßen (vgl. ebd., S. 52). Was die Existenzanalyse letztlich nur weiß, ist: *„der Mensch ist auf der Suche. Aber sie vermag von sich aus niemals zu entscheiden: ob auf der Suche nach einem Gott, den der Mensch erfindet, oder auf der Suche nach dem Gott, den er nicht findet, oder dem Gott, den er findet, - oder auf der Suche nach sich selbst.“* (ebd., S. 53)

Für Frankl gibt es zwei Gründe, warum die religiöse Frage Bestandteil der Existenzanalyse ist. Der erste ist „die Relativierung des Relativen“ bzw. die Relativität des Menschen. (Frankl 1947, S. 50) Damit gemeint ist, dass die Existenzanalyse vor allem eine Anthropologie ist, die sich mit den charakteristischen Eigenschaften des Menschen beschäftigt. Dazu gehört ebenfalls zu erkennen, dass der Mensch nicht „sicut Deus“ ist. (ebd., S. 49) Der Mensch ist nicht derselben Art Gottes, er wurde nicht als dessen Abbild geschaffen. Daraus folgt, dass dem Menschen nicht die Eigenschaft des Absoluten zugeschrieben werden kann, da der Existenzanalyse ansonsten Theomorphismus vorgeworfen werden könnte (vgl. ebd.). Über das Absolute meint Frankl: „Innerhalb der Existenzanalyse ist das Absolute nur dazu da, *daß das Relative relativiert bleibe.*“ (ebd.) Das bedeutet, dass es einen Unterschied zwischen Mensch und Gott gibt, dass die Beziehung von Mensch zu Gott jener vom Relativen zum Absoluten gleichkommt.

Der zweite Grund des Einbeziehens der religiösen Frage in die Existenzanalyse ist laut Frankl „ein therapeutischer bzw. prophylaktischer“. (ebd., S. 50) Die Formulierung dieses zweiten Grundes ist nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich interessant. Der Mensch erfährt im religiösen Erleben Geborgenheit. Geborgenheit durch das Transzendente, durch „die eigene Bezogenheit auf das Absolute – also eigentlich auf ein ‚Unbeziehbares‘.“ (ebd., S. 51)

²⁶ Siehe Frankl 1974, S. 78

Auch wenn die Existenzanalyse sich im Raum der Immanenz aufzuhalten hat, soll die Tür zur Transzendenz nicht verschlossen bleiben (vgl. ebd., S. 53). Wenn schon das Leben allein eine Aufgabe für jeden einzelnen Menschen bereithält, jeder eine Mission zu erfüllen hat und auch dafür verantwortlich ist, sich um diesen Auftrag zu kümmern, steigert das religiöse Erleben diesen Umstand umso mehr. Die religiöse Einstellung schafft es: „wie kaum eine andere Einstellung gegenüber schicksalhaften Grenzsituationen [...] den Menschen diese Situationen bewältigen zu lassen.“ (ebd., S. 51) Und in eben diesem Erleben erfährt der Mensch besondere Geborgenheit, was in gewisser Weise auch von psychotherapeutischer Relevanz ist.

6.3. Die Existenzanalyse des Homo Religiosus

Die Aufgabe der Existenzanalyse ist es unter anderem, sich dem Erleben des „Homo religiosus“ zuzuwenden. (ebd., S. 37) Sie untersucht somit die Erlebnisweise des religiösen Menschen. Dieser sieht in seinem Dasein möglicherweise nicht nur eine Aufgabe, sondern einen von Gott persönlich gegebenen Auftrag (vgl. ebd., S. 36). „Persönlich“ bedeutet von Gott als Person, als die er nämlich vom religiösen Menschen verstanden wird (vgl. ebd., S. 37). Doch besteht dabei ein Problem: Wie ist es möglich, von etwas, das nicht beweisbar ist, als Person zu sprechen? Da Gott etwas ist, das ontisch nicht bewiesen werden kann, versagt der Verstand aufgrund dieser Schlussfolge. Möglicherweise sind alle Gottesbeweise bloß Gotteslästerungen, da nur Ontisches bewiesen werden kann, was letztlich bei Gott nicht der Fall ist (vgl. ebd.). Zu Gott führt nach Frankl nur ein ontologischer Weg, nämlich der, unser eigenes Sein als etwas zu verstehen, das von einem Urgrund getragen wird (vgl. ebd.).

Wie also über Gott reden? Frankl unterscheidet den metaphysischen Gottesbegriff vom sogenannten intentionalen Gebetsgott (vgl. ebd., S. 39). Dem intentionalen Gebetsgott werden anthropomorphe Eigenschaften zugeschrieben, nämlich „daß er liebe und zürne und räche, wie ein Mensch“. (ebd., S. 38) Gott kommen hierbei also menschliche Fähigkeiten zu, während beim metaphysischen Gottesbegriff bei „so unanschaulichen Redewendungen von einem ‚Absoluten‘, einem ‚Ens realissimum, a se‘“ mehr abstrakte Aussagen fallen. (ebd., S. 39)

„Das Absolute bleibt in der Transzendenz“ meint Frankl und richtet sich gegen die Versuche, Gott beweisen zu wollen. (ebd., S. 44) In der Welt werden sich keine Beweise finden, die auf Gott schließen lassen. Gott als das Absolute bleibt somit immer etwas Gesuchtes, jedoch nie Gefundenes (vgl. ebd., S. 46). Der Homo religiosus folgt auf der Suche nach Gott nicht dem Verstand, sondern seinem Herzen und dem „metaphysischen Herzensbedürfnis“. (ebd., S. 44) Auf dieser Suche rechnet er damit, entgegen dem Glauben eines Metaphysikers, dass er das Absolute, den letzten Seinsgrund, nicht finden wird (vgl. ebd., S. 45). Frankl ist sich gewiss:

das Dasein ist bodenlos. Und all unser Fragen nach dem letzten Seinsgrund, gerade nach ihm, findet keinen Widerhall im grenzenlosen Ozean des Seins [...] vom unendlich fernen, unendlich tiefen Grund des Seins her wird uns nur dann keine Antwort zuteil, wenn wir unsere Fragen - richtig adressiert haben. Denn dann bleiben wir gerade deshalb ohne Antwort, weil unsere Fragen - das Unendliche erreicht haben. (ebd.)

Für Frankl gibt es nur eine Wahrheit, nämlich die „große ‚Glaubenswahrheit‘ [...] die Wahrhaftigkeit, in der ein Glaube vollzogen wird, in der er als Leben gelebt wird“. (ebd., S. 46). Hierbei erinnert er an Pascal und dessen Argument für die Existenz Gottes.²⁷ Durch das Einbringen des Glaubens in das eigene Leben offenbart sich letztlich Gott.

Frankl hält also nichts von logischen Gottesbeweisen, er bevorzugt indes den „phänomenologischen Aufweis“, wie er ihn bezeichnet. (ebd.) Darunter versteht er beispielsweise den Satz von Pascal in dessen Schrift „Das Mysterium Jesu“, in dem Jesus Folgendes sagt: „Sei getröstet, du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest.“ (Pascal 1964, S. 301)

²⁷ Bei der sogenannten Wette Pascals handelt es sich nicht direkt um einen Gottesbeweis. Dennoch behauptet Pascal, die Wette gewinne auf jeden Fall der, der an Gott glaubt. Wenn es Gott gibt und man an ihn glaubt, so wird man belohnt. Wenn es Gott gibt und man glaubt nicht an ihn, wird man bestraft. Wenn man an Gott glaubt oder auch nicht und gibt es auch gar keinen Gott, ist alles sinnlos und es passiert überhaupt nichts (vgl. Kaufmann 1966, S. 49).

6.4. Die Liebe als Gottesbeweis

Anschließend an das letzte Kapitel muss festgehalten werden, dass es dabei nicht darum geht, die Existenz Gottes zu beweisen, sondern das metaphysische Bedürfnis nach Gott zur Gegebenheit zu bringen. Somit schließt Frankl auf Gott als Objekt des Liebens, indem er meint, dass das zu Liebende immer schon vor dem Akt des Liebens ist. Innerhalb der Welt, sozusagen des Ontischen, erschöpfen sich allerdings nicht die Objekte des Liebens. Unser Lieben findet seine Vollkommenheit nur in Gott - daraus schließt Frankl auf die Existenz Gottes (vgl. Frankl 1947, S. 40). Angelehnt an René Descartes folgert Frankl demnach: „Amo (Deum) ergo (Deus) est!“ (ebd.)

Daraus folgt, dass nicht nur die Existenz Gottes durch das Amo ergo est erschlossen wird, sondern auch das Ich als Subjekt. In diesem „Amo ergo sum“ ist zugleich das Du inbegriffen. (ebd., S. 41) Das Subjekt, das liebende Ich, bewirkt, dass:

Alles [...] sinnvoll [wird, Anm. D.L.] und das Äußerste wird möglich dem Menschen, sobald er nur es *jemandem zuliebe* tut oder läßt oder leidet. So gelangt der Mensch zur Verwirklichung seiner *letzten* Möglichkeiten nur in der *größtmöglichen*, in einer grenzenlosen Liebe. Die grenzenlose Liebe aber kann nur die Liebe zu einem unendlich liebens-würdigen Wesen sein. Ein solches Wesen aber wird Gott genannt. Je mehr ich liebe, um so mehr ‚bin‘ ich also (nur im grenzenlosen Lieben erreiche ich die Grenzen meiner Möglichkeiten): aber alles, was ich sein *kann*, bin ich erst dann, wenn ich das liebe, was der *größten* Liebe würdig ist. (ebd.)

Da das liebende Subjekt eines zu liebenden Objektes bedarf, und die Vollkommenheit des Liebens erst in der Liebe zu Gott erreicht ist, bezeichnet Frankl und die Existenzanalyse den vom religiösen Menschen zum personal gemachten Gott als „Ur-Du“. (ebd., S. 42) Dieser personale Gott ist „so wesentlich, daß man eigentlich gar nicht *von* ihm, in der dritten Person, sprechen kann, sondern jeweils nur - *zu* ihm, in der zweiten Person.“ (ebd.)

Dieses Ur-Du stellt zugleich einen Punkt dar, in welchem alles Werthafte zusammenfließt. Für Frankl und die Existenzanalyse ist Gott somit Ur-Du, der Eine, höchster Wert und zugleich die Wertperson. Er ist von existenzieller Bedeutung, „so daß vielleicht jede Wahrheit, zu Ende gedacht, Gott meint; und alle Schönheit, zu Ende geliebt, schaut Gott; und jeder Gruß, richtig verstanden, grüßt Gott.“ (ebd., S. 43) Es muss den Menschen bewusst gemacht werden, dass gerade dieser Monismus, der Glaube an einen Gott, die

unterschiedlichen Konfessionen zusammenhält und sie nebeneinander bestehen lässt. Denn das Ur-Du, der Urtatbestand ist derselbe (vgl. ebd., S. 48).

6.5. Frankls Beziehung zu Gott

Die besondere Beziehung Viktor Frankls zu Gott beschreibt Alfried Längle, langjähriger Vertrauter Frankls, sehr präzise. Für ihn steht zweifellos fest, dass Frankl ein sehr religiöser und gläubiger Mensch war, der allerdings wenig darüber gesprochen hat (vgl. Längle 1998, S. 184). In der Beziehung zu Gott hat Frankl vermutlich seine „tiefste Sehnsucht [...] nach Trost und Geborgenheit“ gefunden. (ebd., S. 134) Das deutet darauf hin, wenn er von Gott, wie bereits erwähnt, als dem Ur-Du spricht oder vom „Partner unserer intimsten Selbstgespräche“. (Frankl 1988, S. 114) Nicht zuletzt deswegen widmet er sich der „Existenzanalyse des Homo religiosus“. (Frankl 1997, S. 63ff, auch Frankl 1947, S. 37ff)

Was auf einen positiven Bezug von Frankl zur religiösen Welt weist, ist dessen zahlreiche Verwendung von Bibelzitate. So finden sich in den verschiedenen Büchern einige Zitate mit weisem Inhalt.²⁸ Bei zahlreicher Verwendung der Zitate, lässt auf Frankls enge Beziehung zur religiösen Welt schließen. Aber nicht nur die Bibelzitate, auch selbst gibt Frankl legt Zeugnis davon ab, dass er mit der Religion, insbesondere mit Gott, eine besondere Beziehung hat, wenn er schreibt: „Am Grunde unseres Seins liegt eine Sehnsucht, die dermassen unstillbar ist, dass sie gar nichts anderes meinen kann als Gott.“ (Frankl 1975, S. 364)

Frankl ist gewiss kein Theologe, auch wenn er auf theologische Verweise und Bemerkungen nicht verzichten möchte. Obwohl Frankl der Meinung ist, dass „alle sogenannten Gottesbeweise letztlich vielleicht Gotteslästerungen sind“, liefert er ebenso

²⁸ So seien beispielsweise in dem Buch „Theorie und Therapie der Neurosen“ folgende Zitate erwähnt: „Sei nicht zu gerecht und mache dich nicht zu weise! Warum willst du wahnsinnig werden?“ (S. 111) in Bezug auf eine 100% weise Erkenntnis bzw. Entscheidung findet sich in der Bibel sinngemäß in Kohelet 7, 16. Ein anderer Spruch: „Der Träge spricht: Ein Löwe ist auf der Gasse, und mitten in den Straßen könnte ich ermordet werden.“ (S. 130) in Bezug auf die Platzangst findet sich in der Bibel nachzulesen in Sprichwörter 22, 13.

einen Gottesbeweis, der abseits des rationalen Weges steht und vielmehr den emotionalen in Erwägung zieht (ebd., S. 63):

Ebenso wie aus der Sehnsucht heraus lässt sich ein Weg zu Gott von der Liebe her weisen: *Amo ergo est*. Diese These hat nicht mehr und nicht weniger Beweiskraft als die These *Cogito ergo sum*. Denn genau so wie die eine These vom Akt des Denkens auf das Ich als das Subjekt, so schliesst die andere vom Akt des grenzenlosen Liebens auf Gott als das Objekt. (Frankl 1975, S. 364f)

Dass die Religion ein Bereich ist, der ihm sehr am Herzen liegt, zeigt auch seine Auseinandersetzung mit der Seelen-Heilkunde und der Seelenheil-Kunde. (Frankl 1998, S. 271) Ersterer befasst sich mit ärztlicher Seelsorge²⁹, letztere mit der priesterlichen. Von Frankls Religiosität zeugt auch seine philosophische Doktorarbeit, der er den Titel „Der unbewußte Gott“ gab und in welcher er sich mit dem Thema Psychotherapie und Religion genauer auseinandersetzte (vgl. Raskob 2005, S. 347).

6.6. Über-Ich-Prägung

Zweifellos ist Frankls Religions- und Gottesverständnis von einem „Über“ generell geprägt. Frankl hat dabei immer etwas wie eine höhere Macht im Auge. So formuliert er in durchaus theologischer Sprache, wenn er vom Fortleben des Geistigen nach dem Tod hinaus spricht:

In diesem Sinne schlage ich vor, an Stelle von Fortleben der Person von *Überleben* zu sprechen – aber nicht so, als ob damit gemeint wäre, dass die geistige Person ihren leiblich-seelischen Tod überlebt, sondern in dem Sinne, in welchem wir bereits einmal vom ‚Übersinn‘ gesprochen haben – worunter wir ‚einen über menschliches Fassungsvermögen wesentlich hinausgehenden Sinn‘ verstanden haben -, also *im Sinne eines Über-Lebens*, das heisst eines Modus des Lebens, von dem wir uns keinen Begriff mehr machen, den wir nicht mehr fassen können. (Frankl 1975, S. 195)

Im Grunde geht es bei Frankls Religionsverständnis um Theonomie bzw. Fremdbestimmung gegenüber Selbstbestimmung (vgl. Raskob 2005, S. 358).

²⁹ Nicht zuletzt aus diesem Grunde lautet der Titel seines Hauptwerks über die Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse „Ärztliche Seelsorge“.

Das Problem, das sich möglicherweise aus Frankls Gottesbeziehung ergibt, ist dessen Betonung des Über-Ichs, mehr noch aller Über-Strukturen bei gleichzeitiger Negation der eigenen Innen- und Tiefenwelt (vgl. ebd.). Er zieht eine strenge Grenze zwischen der göttlichen und der menschlichen Seinsweise. Raskob sieht es als problematisch an, dass Frankl die Höhenpsychologie bejubelt, während die eigene Innenwelt sowohl im psychologischen wie auch im theologischen Bereich nahezu verschmäht wird (vgl. ebd.). Es ist hinreichend bekannt, welche Ansicht Frankl zu dem Thema Selbstverwirklichung und Selbsterfahrung vertritt. Für Frankl ist beides etwas Pathologisches und zwar aus dem Grunde, da man sich auf das eigene Selbst versteift. Diese Art der Selbstbespiegelung stellt in Frankls Augen etwas Krankhaftes dar. Es gibt somit eine strikte Trennung zwischen der menschlichen Erfahrungswelt und der göttlichen Über-Welt, welche der menschlichen Erfahrung nicht zugänglich ist. In Bezug auf die Sinnfrage kann ein Mensch einen letzten Sinn nicht erfahren, dieser kann nur erahnt werden:

[...] ich darf, was den Übersinn anbelangt, mich nichts wissen, nichts glauben machen. Dies muss ich umso mehr, als der Übersinn mich nichts wissen lässt. Denn der Übersinn ist erst und nur ‚im Effekt‘ gegeben, aber nicht in der Intention. Darum kann ich, was den Übersinn anbelangt, im voraus nichts wissen, ihn vielmehr immer nur im nachhinein erahnen. (Frankl 1975, S. 309f)

Erwähnenswert erscheinen mir in dieser Hinsicht die Gedanken und Ausführungen Hedwig Raskobs, die Frankls Gottesverständnis als ein autoritäres versteht. Sie vergleicht es mit einer normalen und einer fehlgeleiteten Erziehung eines Kindes (vgl. Raskob 2005, S. 361f).

So gehört es zu einer normalen, gesunden Entwicklung eines Kindes, Vater und Mutter als Über-Ich-Instanzen anzusehen. Deren Wünsche und Erwartungen werden respektiert und zu eigen gemacht. Aus diesem Stadium der Entwicklung sollte das Kind in einen Selbstfindungsprozess hineinwachsen, in welchem es Eigenverantwortung und Selbstbestimmung erlernt. Sein Selbstwert wächst, wenn es in der Erziehung als die Person geachtet wird, die es ist.

In einer fehlgeleiteten Erziehung kommt es nicht zur Ausbildung dieser Muster. Das Kind erliegt somit einer schlechten Über-Ich-Bildung mit den möglichen Konsequenzen der Unterwerfung unter Autoritäten, welche mit kompletter Selbstaufgabe einhergeht. Das Kind entwickelt kein intaktes Selbstwertgefühl und sieht in dieser Unterwerfung die einzige Möglichkeit, etwas für sich erreichen zu können bzw. sich selbst schützen zu können.

Nichtsdestotrotz fühlt sich das Kind bei seinen Eltern geborgen. Einfach aus dem Grund, da es von seinen Eltern abhängig ist und ihnen vertraut.

Genau in so einer fehlgesteuerten Erziehung erkennt Raskob Frankls Gottesbild wieder, das durch die Über-Struktur von Autorität geprägt ist. Auch in dieser Autoritätsbeziehung erlebt sich der Mensch in der Transzendenz geborgen. Dennoch wird es dem Menschen erschwert, eigenverantwortlich und selbstbestimmt zu handeln. Bei dem Vergleich von Gott und Eltern ist sich Raskob bewusst, dass Gegner dieser Ansicht natürlich meinen, dass die beiden Subjekte nicht gleichzusetzen wären. Dennoch ist der Gedanke interessant und enthält bestimmt mehr als nur ein Körnchen Wahrheit.

6.7. Abgrenzung zur Theologie

Weder die Philosophie, noch die Psychotherapie sind als „Ancilla theologiae“, also als Magd der Theologie, zu betrachten (vgl. ebd., S. 52). Es gibt laut Frankl nur eine Möglichkeit, Philosophie, Psychotherapie und Theologie zu verbinden: „Kooperation!“ (ebd., S. 58) Diese Kooperation gilt nicht nur in Bezug auf das Verhältnis von Arzt und Priester sowie religiösen und nicht religiösen Menschen, sondern auch auf das Verhältnis verschiedener Konfessionen untereinander. Bei letzteren lautet das Stichwort: „Toleranz!“ (ebd., S. 59) Frankl meint:

Im Sinne echter Toleranz bin ich einer andern Überzeugung und dem Glauben eines Andern gegenüber ja nicht deshalb tolerant, weil ich ihn nur im geringsten etwa *teile*, vielmehr nur deshalb, weil ich ihn *achte*. [...] und weil dieser Andere eben ein Mensch ist, und seine Überzeugung eine menschliche Überzeugung, und sein Glaube der Glaube *eines Menschen*; [...] Denn ich achte ja den Glauben eines Andern nicht deshalb, weil ich ihn teilen kann, sondern deshalb, weil ich den Andern selbst – lieben muß. (ebd., S. 59f)

Dass sich Frankl als Arzt und Psychotherapeut derart der Religion annimmt, wird nicht von jedermann gut geheißen. Dessen ist sich Frankl bewusst und bemüht sich daher um eine klare Abgrenzung der Gebiete (vgl. Raskob 2005, S. 350). Letztlich möchte Frankl der von ihm propagierten „strikten Neutralität der Existenzanalyse“ gerecht werden. (Frankl 1997, S. 79)

Frankls Formulierungen scheinen zunächst verwunderlich und widersprüchlich zu sein. In diesem Sinne meint Frankl sicherlich, vieles wieder zurücknehmen zu müssen, was er an religiösem Inhalt in die Logotherapie eingebracht hat. Er meint, es sei zu beachten, dass „die im folgenden skizzierten Überlegungen und Erwägungen zum anthropologisch-theologischen Grenzgebiet keineswegs für einen Bestandteil der Logotherapie gehalten werden dürfen.“ (ebd., S. 339) Im gleichen Atemzug bringt er Argumente für die Existenz Gottes und definiert Gott letztlich als Partner unserer intimsten Selbstgespräche. Der Logotherapie darf die „Tür zur Transzendenz“ (ebd., S. 345) nicht verschlossen bleiben, er fordert geradezu die Einbeziehung der Transzendenz inklusive der religiösen Frage.

Der Übersinn hat demnach „nicht das Geringste zu tun mit ‚übersinnlich‘, sondern besagt nur, dass es sich um einen über menschliches Fassungsvermögen wesentlich hinausgehenden Sinn handelt. [...] primär geht es dabei nicht um eine religiöse, sondern eine metaphysische Begriffsbildung.“ (Frankl 1975, S. 178) Interessant ist, dass Frankl in demselben Buch auf einer weiter hinten stehenden Seite meint, dass sich die Logotherapie neben dem Sinn mit einem letzten Sinn befasst, eben dem Übersinn. Gleichzeitig betont er, dass der religiöse Glaube letztlich ein Übersinn ist (vgl. ebd., S. 340).

In diesem Sinne ist auch die von mir bereits angeführte Unterscheidung Frankls von Seelenheil-kunde und Seelen-Heilkunde zu werten. Frankl spricht in dem entsprechenden Absatz in der Ärztlichen Seelsorge diese Abgrenzung der Medizin und Logotherapie zur Theologie an (vgl. Frankl 1998, S. 271). Es handelt sich dabei um völlig verschiedene Dimensionen, in die einerseits die Psychotherapie, andererseits die Religion eintauchen. Letztere ist eine höhere, umfassendere Dimension, die allerdings nicht im Wissen, sondern in einem Glauben verankert ist (vgl. ebd., S. 272). Da Frankl diese Unterscheidung eindrucksvoll aufzeigt, wird eben jene hier angeführt:

Wie verschieden diese beiden Zielsetzungen voneinander sind, mag daraus hervorgehen, daß der Priester um das Seelenheil seines Gläubigen unter Umständen ringen wird ganz bewußt auf die Gefahr hin, ihn eben dadurch nur noch in größere emotionale Spannungen zu stürzen – er wird es ihm nicht ersparen können; denn primär und ursprünglich liegt dem Priester jedes psychohygienische Motiv fern. Aber siehe da: Mag die Religion ihrer primären Intention nach auch noch so wenig um so etwas wie seelische Gesundheit oder Krankheitsverhütung bemüht und bekümmert sein, so ist es doch so, daß sie per effectum – und nicht per intentionem! – psychohygienisch, ja psychotherapeutisch wirksam wird, indem sie dem Menschen eine Geborgenheit und eine Verankerung sondergleichen ermöglicht, die er nirgendwo anders fände, die Geborgenheit und die Verankerung in der Transzendenz, im

Absoluten. Nun, einen analogen, unbeabsichtigten Nebeneffekt können wir auf seiten der Psychotherapie verzeichnen, insofern nämlich, als wir in vereinzelt Fällen sehen, wie der Patient im Laufe der Psychotherapie zurückfindet zu längst verschüttet gewesenen Quellen einer ursprünglichen, unbewußten, verdrängten Gläubigkeit. Aber wann immer solches zustande kommt, hätte es niemals in der legitimen Absicht des Arztes gelegen sein können, es sei denn, daß sich der Arzt mit seinem Patienten auf demselben konfessionellen Boden trifft und dann aus einer Art Personalunion heraus handelt – dann aber hat er ja von vornherein seinen Patienten gar nicht als Arzt behandelt. (ebd., S. 271f)

Frankl sieht sich angesichts des viel gehörten Vorwurfs, die Logotherapie sei ein religiöses System dazu angehalten, mit Rücksicht auf die Neutralitätsforderung der Existenzanalyse, vieles, was er in das System an religiösen-metaphysischen Inhalt eingebracht hat, revidieren zu müssen (vgl. Raskob 2005, S. 352). Es bringt ihn letztlich dazu, Grenzen zu ziehen ebenso wie Verleugnungen auszusprechen (vgl. ebd.). Um auf das zuletzt angeführte Zitat zurückzukommen, wäre es jedoch nicht vollkommen abwegig, das Seelenheil, das der Psychotherapeut im Auge hat und jenes, um das sich der Seelsorger bemüht, zu vergleichen. Schließlich ist nach Paul Tillich das Wort „Heilung“ im umfassenden, ganzheitlichen Sinn zu verstehen (vgl. Tillich 1972, S. 486). Das religiöse Heil und das psychische Heil wären somit nicht zwei unterschiedliche, sondern ein einheitlicher Prozess.

Dennoch ist nicht abzustreiten, dass es Frankl Schwierigkeiten bereitet, eine strikte Grenze zwischen Medizin und Psychotherapie einerseits und Theologie andererseits zu ziehen. Es ist zudem nicht verwunderlich, wenn er bei so manchen Menschen mit seiner Art von Religionsauffassung eine Art von Unbehagen hinterlässt und sie sich mit seinem Angebot schwer tun.

Letztlich ist die Logotherapie und Existenzanalyse eine psychotherapeutische Richtung, welche einen Platz für das Religiöse vorgesehen hat. Das bleibt auch unumgänglich, wenn man die Probleme der Klienten umfassend wahrnehmen möchte. Nichts desto trotz geht es um die letzten Fragen der menschlichen Existenz, nämlich die Sinnfrage und die möglicherweise damit verbundene Gottesfrage.

7. Schlussbetrachtung

Mit der vorliegenden Schlussbetrachtung soll zum einen noch einmal auf das gesteckte Ziel der Arbeit eingegangen werden, zum anderen wird eine kurze Zusammenfassung des Verfassten geliefert. Ziel dieser Arbeit war zu zeigen, welche Macht der Philosophie auch heute noch in den unterschiedlichen Disziplinen zukommt. Auch wissenschaftliche Bereiche, die scheinbar mit der Philosophie nur wenig zu tun haben, werden grundlegend von ihr beeinflusst. So steht es auch mit der Psychotherapie, allen voran der philosophisch ausgerichteten Logotherapie und Existenzanalyse.

Die Philosophie spielt auch heute noch in nahezu alle Lebensbereiche hinein und sie hat keineswegs, wie es womöglich noch immer eine verbreitete Meinung ist, ihre Zeit gehabt (vgl. Jaspers 1983, S. 183). Die Philosophie hat nichts von ihrer Popularität eingebüßt, wenn es um die Frage nach dem Sinn des Lebens geht. Sie nimmt damit eine existenzielle Frage des Menschen auf, die sich ihm zwangsläufig im Laufe seines Lebens stellt. Genau mit dieser Frage beschäftigt sich auch die Logotherapie und Existenzanalyse. Es scheint beachtlich und bewundernswert, dass Frankl trotz seiner schwierigen Vergangenheit der Verfolgung und der Deportation den Optimismus bewahrt hat, in Grenzsituationen den Blick auf das Positive nicht zu verlieren. Das ist mit Sicherheit ein Grund, die Logotherapie und Existenzanalyse als authentische Psychotherapierichtung anzusehen. Mit diesem Lebenswerk verwirklichte Frankl sein Anliegen, das Grenzgebiet von Philosophie und Psychotherapie zu erhellen.

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, wurde speziell auf die Existenzanalyse Bezug genommen, um das eindeutige Verhältnis zur Philosophie herauszuarbeiten. Viktor Frankl, der selbst Philosophie studierte, schaffte schließlich mit seiner Psychotherapierichtung das Gerüst, auf dem Philosophie und Psychotherapie zusammenwachsen. Das war auch stets die Leitidee hinter seinen Arbeiten: Die Schnittstelle der beiden Disziplinen aufzuzeigen. Genau dieses Unterfangen war auch Ziel der vorliegenden Arbeit. Wobei zugegeben werden muss, dass eine dritte große Wissenschaft in das Thema hineinspielt, nämlich die Theologie. Es ging somit ebenso um die Frage, wie weit die Existenzanalyse theologische Antworten auf das Thema um den Sinn des Lebens gibt.

Ausgangspunkt der Arbeit war eigentlich eine zutiefst philosophische Frage – die Frage nach dem Sinn des Lebens. Nur der Mensch ist dazu imstande, sich diese Frage zu stellen. Das ist ein Beweis dafür, dass er geistbegabt ist. Der Existenzanalyse geht es darum, den Sinn der jeweiligen Situation für die individuelle Person erkennbar zu machen, die Aufgabe, die das Leben an uns stellt oder den Auftrag, der uns von einem Absoluten, womöglich Gott, gegeben wird, zu erfüllen.

Unter Sinn, wenn vom lateinischen *sensus* ausgegangen wird, wird das Verfolgen einer Richtung durch Verstandeskraft verstanden. Der Mensch strebt also aktiv danach, einer Fährte nachzugehen bzw. aus einer Krise herauszukommen um einen Sinn in der aktuellen Situation zu finden. Der Sinn von etwas ist ein subjektiver Wert, der sich oftmals durch ein einschneidendes Ereignis im Leben wie durch Tod, aber auch durch die Geburt eines Kindes stellt. Das Streben des geistbegabten Menschen nach Sinn, ist nach Frankl die höchste Motivation des Menschen. Den Menschen, die vom Weg abgekommen sind, dient die Existenzanalyse als Hilfsmittel, wieder zur Besinnung zu kommen um sich wertphilosophische Fragen zu stellen: Was ist mir wichtig und wozu lohnt es sich zu leben? Diese Fragen sind auch für das Zusammenleben der Menschen bedeutsam. Gerade dem Menschen kommt aufgrund seiner Geistbegabung Macht zu. Aus diesem Grund muss er ein verantwortungsvolles Leben führen. Vor wem sich der Mensch verantwortlich zeigt, bleibt diesem überlassen – vor sich selbst, vor anderen oder vor Gott. Wichtig ist das Übernehmen von Verantwortung an sich. Damit betont Frankl die hohe Eigenverantwortlichkeit des Menschen. Dass wir unser Leben verantworten – um es im Sinne Frankls auszudrücken – ist ihm womöglich das größte Anliegen. Darum geht es der Existenzanalyse: Den Menschen sich ihrer Verantwortung bewusst zu machen.

Das verantwortliche Handeln ist das Resultat des Willens zum Sinn. Dieser Wille ist von solcher Stärke, dass selbst im Leiden ein Sinn gefunden werden kann. Es geht darum, ermöglicht durch den Geist und die Freiheit des Menschen, bis zum letzten Atemzug das Leben sinnvoll zu gestalten. Ziel ist es, durch Leiden sich selbst im Inneren zu verwirklichen. Der Existenzanalyse geht es dabei nicht um rücksichtslose Selbstverwirklichung des Menschen, sondern darum, das Leben hin auszurichten auf etwas, was nicht wieder er selbst ist. Der Mensch soll zu sich selbst finden, indem er sich selbst vergisst und sich anderen widmet. Ermöglicht wird das allein durch die noetische Macht des Menschen. Trotz der unbestrittenen Wichtigkeit des Geistigen darf nicht darauf vergessen werden, dass die Existenzanalyse nicht zuletzt von drei Dimensionen des

Seienden ausgeht, was durch den Begriff der Dimensionalontologie vermittelt werden soll – Körper, Seele und Geist bilden eine Ganzheit. Trotz dieser Ganzheit kann die Existenz von Körper und Seele nicht automatisch das Vorhandensein von Geist garantieren. Beispielsweise kann sich durch eine Störung die Macht des Geistes nicht durchsetzen. Es gibt trotz allem zwei Eigenschaften des Geistes, die ihm nicht abgesprochen werden können. So ist der Geist unzerstörbar und er ist in der Lage, dem leiblich-psychischen zu trotzen, das heißt sich ihm entgegen zu stellen. Die Freiheit des Menschen, sich entscheiden zu können, ist ein Privileg, das ihm auch bei Schicksalhafterm zugutekommt. Das Schicksal veranlasst den Menschen, sich frei für oder gegen etwas zu entscheiden, sowie in Zukunft verantwortungsvoll zu handeln. Es zeigt sich somit im Menschenbild der Existenzanalyse, dass folgende drei Eigenschaften des Menschen von besonderer Wichtigkeit sind: Das Geistige, die Freiheit und die Verantwortlichkeit. Sie bilden den Hintergrund eines jeden Handelns. Ob der Mensch letztlich durch seine Taten den Sinn einer Situation erfasst, muss das Gewissen beurteilen, welches als Sinnorgan fungiert. Instinktiv spürt es den Sinngehalt von Situationen auf und entscheidet über das Handeln.

Die Existenzanalyse sieht den Menschen somit als freies, geistiges Wesen an, das verantwortungsvoll über sein Tun zu entscheiden hat. Den Blick vorrangig auf das Geistige zu richten, wurde durch die Lektüre der Werke Max Schelers maßgeblich beeinflusst. Scheler widmete sich darin der philosophischen Anthropologie, die mit Sicherheit die Grundlage der Existenzanalyse bildet. Vor allem die Personen- und die Wertelehre Schelers machte Frankl für die Existenzanalyse fruchtbar. Wichtig für die Auseinandersetzung der Existenzanalyse mit der Religion ist unter anderem die Ansicht Schelers, aller Werte des Menschen streben in Richtung einer göttlichen Existenz. Scheler bezeichnet den Menschen demnach als Gottsucher.

Da die Religiosität ebenso ein Wesenszug des Menschen sein kann, setzt sich die Existenzanalyse ebenso mit der Gottsuche und der Religion auseinander. Für Frankl ist es erlaubt, sich in der Psychotherapie mit Glaubensfragen zu befassen, da er den Glauben an Gott als umfassenden Sinnglauben auffasst. Das Tor zur Transzendenz soll schon aus anthropologischen Gründen offen gehalten werden, da der transzendente Wesenszug des Menschen mit einbezogen werden muss. Die Religion spielt oft eine unbewusste Rolle, wird sie, aus welchen Gründen auch immer, verdrängt. Dennoch spielt sie bei der Bewältigung von Problemen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Religiös sein und die Frage nach dem Sinn des Lebens zu stellen, scheint eng miteinander verknüpft

zu sein. So schafft es oftmals der religiöse Mensch, durch die persönliche Einstellung gegenüber Schicksalhafterm über schwierige Situationen hinauszublicken. Er findet in der Transzendenz Geborgenheit., Das versucht die Existenzanalyse zu verdeutlichen: Vorhandene religiöse Bewusstseinsinhalte helfen nicht nur, den Sinn von Situationen und ferner des Lebens wahrzunehmen, sondern auch in zwischenmenschlichen Beziehungen den Respekt und die Liebe zu bewahren – sowohl zu sich selbst als auch zu den Mitmenschen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Frankl, Viktor E. (1947): Zeit und Verantwortung. Wien: Franz Deuticke.

Frankl, Viktor E. (1959): Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. In: Viktor Emil Frankl, Victor Emil Gebattel, Johannes Heinrich Schultz (Hg.): Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. Bd. III: Spezielle Psychotherapie I. München, Berlin: Urban & Schwarzenberg, S. 663-736.

Frankl, Viktor E. (1974): Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. München: Kösel-Verlag.

Frankl, Viktor E. (1975): Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Hans Huber.

Frankl, Viktor E. (1978): Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. 3. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag.

Frankl, Viktor E./Kreuzer, Franz (1986): Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Ein Gespräch. München: Piper Verlag.

Frankl, Viktor E. (1987): Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten. Mit einer Einführung von Giselher Guttman. München: Piper Verlag.

Frankl, Viktor E. (1988): Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. 7. veränd. Aufl. München: Kösel-Verlag.

Frankl, Viktor E. (1990): Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. München: Piper Verlag.

Frankl, Viktor E. (1991): Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. 4. Aufl. München: Piper Verlag.

Frankl, Viktor E. (1992): ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. 11. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Frankl, Viktor E. (1993): Theorie und Therapie der Neurosen. (= UTB für Wissenschaft; Bd 457) 7. aktual. Aufl. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag.

Frankl, Viktor E. (1997): Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. 4. Aufl. München: Piper Verlag.

Frankl, Viktor E. (1997): Die Sinnfrage in der Psychotherapie. 7. Aufl. München: Piper Verlag.

Frankl, Viktor E. (1998): Ärztliche Seelsorge. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Frankl, Viktor E. (2001): Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. 13. Aufl. München: Piper Verlag.

Frankl, Viktor E. (2002): Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.

Frankl, Viktor E. (2005): ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Und ausgewählte Briefe 1945 – 1949. Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke. Bd. 1. Hg. v. Alexander Batthyany, Karlheinz Biller, Eugenio Fizzotti. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.

Frankl, Viktor E. (2008): Die Psychotherapie in der Praxis. Und ausgewählte Texte über angewandte Psychotherapie. Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke. Bd. 3. hg. v. Alexander Batthyany, Karlheinz Biller, Eugenio Fizzotti. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.

Frankl, Viktor E. (2008): Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.

Sekundärliteratur

Batthyany, Alexander/**Biller**, Karlheinz/**Fizzotti**, Eugenio (Hg.) (2006): Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke. Bd. 2. Psychologie des Konzentrationslagers. Synchronisation in Birkenwald. Und ausgewählte Briefe 1945-1993. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.

Batthyány, Dominik/**Zsok**, Otto (Hg.) (2005): Viktor Frankl und die Philosophie. Wien, New York: Springer Verlag.

Biller, Karlheinz (1995): Der Begriff der Verantwortung und des Gewissens. In: Wolfram Kurz/Franz Sedlak (Hg.): Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven. Tübingen: Verlag Lebenskunst, S. 146-157.

Biller, Karlheinz (1995): Der Begriff „Übersinn“. In: Wolfram Kurz/Franz Sedlak (Hg.): Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven. Tübingen: Verlag Lebenskunst, S. 158-166.

Biller, Karlheinz (1995): Der Geist-Begriff. In: Wolfram Kurz/Franz Sedlak (Hg.): Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven. Tübingen: Verlag Lebenskunst, S. 130-145.

Biller, Karlheinz (1995): Der Sinn-Begriff als zentrales Theorem der Logotherapie. In: Wolfram Kurz/Franz Sedlak (Hg.): Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven. Tübingen: Verlag Lebenskunst, S. 99-116.

Biller, Karlheinz (1995): Der Wert-Begriff. In: Wolfram Kurz/Franz Sedlak (Hg.): Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven. Tübingen: Verlag Lebenskunst, S. 117-129.

Gritschneider, Moritz (2005): Der Einfluß der Philosophie Max Schelers auf die Logotherapie Viktor E. Frankls. In: Dominik Batthyány/Otto Zsok (Hg.): Viktor Frankl und die Philosophie. Wien, New York: Springer Verlag, S. 109-124.

Hahn, Udo (1994): Sinn suchen – Sinn finden. Was ist Logotherapie? (= Transparent; Bd. 15). Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.

Lukas, Elisabeth (1990): Geist und Sinn. Logotherapie – die dritte Wiener Schule der Psychotherapie. München: Psychologie Verlags Union.

Lukas, Elisabeth (1998): Lehrbuch der Logotherapie. Menschenbild und Methoden. München, Wien: Profil Verlag.

Lukas, Elisabeth (1993): Von der Trotzmacht des Geistes. Menschenbild und Methoden der Logotherapie. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Raskob, Hedwig (2005): Die Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls. Systematisch und kritisch. Wien, New York: Springer Verlag.

Stolberg, Johanna (1994): Die Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls und die Humanistische Psychologie – Abgrenzung und Vergleich in Theorie und Praxis. Wien: Univ. Dipl.

Verlag Franz Deuticke/ORF (Hg.) (1982): Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Franz Kreuzer im Gespräch mit Viktor E. Frankl. Wien: Franz Deuticke Verlagsgesellschaft.

Wicki, Beda (1991): Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik. (= Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung; Bd. 13). Bern, Stuttgart: Verlag Paul Haupt.

Yalom, Irvin D. (2005): Existentielle Psychotherapie. 4. Aufl. Bergisch Gladbach: Edition Humanistische Psychologie.

Weitere verwendete Literatur

Bader, Erwin (2003): Geistige Macht und praktische Vernunft. In: Bader, Erwin (Hg.): Die Macht des Geistes. Festgabe für Norbert Leser zum 70. Geburtstag. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 59-70.

Good, Paul (1998): Max Scheler. Eine Einführung. Düsseldorf, Bonn: Parerga Verlag.

Hartmann, Thomas (2009): Der Sinn im Leiden. Was uns heilen kann. Düsseldorf: Patmos Verlag.

Hauser, Jan (2004): Vom Sinn des Leidens. Die Bedeutung systemtheoretischer, existenzphilosophischer und religiös-spirituelle Anschauungsweisen für die therapeutische Praxis. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Jaspers, Karl (1983): Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. 3. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Kaufmann, Walter (1966): Religion und Philosophie. München: Szczyzny Verlag.

Längle, Alfred (Hg.) (1988): Entscheidung zum Sein. Viktor E. Frankls Logotherapie in der Praxis. München: Piper.

Lukas, Elisabeth (1995): Auch dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundheit. 3. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Lukas, Elisabeth (1983): Von der Tiefen- zur Höhenpsychologie. Logotherapie in der Beratungspraxis. Mit einem Vorwort von Werner Scheid. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Mayerhofer, Sandra (2004): Der Sinn des Lebens bei Viktor Frankl. Wien: Univ. Dipl.

Miklin, Martha (2006): Das Kommunikationsverständnis in der Psychotherapie unter besonderer Berücksichtigung von „Gesprächspsychotherapie“ und „Logotherapie und Existenzanalyse“. Wien: Univ. Dipl.

Orth, Ernst Wolfgang (Hg.) (1994): Studien zur Philosophie von Max Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium ‚Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs‘ Universität zu Köln 1993. (= Phänomenologische Forschungen, Bd. 28/29) Freiburg, München: Verlag Karl Alber.

Pascal, Blaise (1964): Gedanken. 6. Aufl. Bremen: Carl Schünemann Verlag.

Scheler, Max (1957): Ordo amoris. In: Maria Scheler (Hg.) (1957): Max Scheler. Schriften aus dem Nachlass 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bd. 10. 2. durchges. u. erw. Aufl. Bern: Francke Verlag. S. 345-376.

Scheler, Max (2000): Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. In: Manfred Frings (Hg.): Max Scheler. Gesammelte Werke. Bd. 7. durchges. u. überarb. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag.

Scheler, Max (1995): Die Stellung des Menschen im Kosmos. Hg. von Manfred Frings. 13. verb. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag.

Tillich, Paul (1962): Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg: Furche-Verlag.

Lexika

Biller, Karlheinz/**de Lourdes Stiegeler**, Maria (2008): Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.

Burkard, Franz-Peter (1996): Sinn. In: Peter Prechtl/Franz-Peter Burkard (Hg.): Metzler-Philosophie-Lexikon: Begriffe und Definitionen. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 476-477.

Der Brockhaus (2001): Sinn. In: Der Brockhaus: Psychologie. Fühlen, Denken und Verhalten verstehen. Mannheim, Leipzig: Brockhaus, S. 557-558.

Gaede, Peter-Matthias (Hg.) (2007): Sinn. In: Peter-Matthias Gaede (Hg.): Philosophie. Ideen, Denker, Visionen. (= GEO Themenlexikon; Bd. 14: A-Z). Mannheim: Bibliographisches Institut, S. 319-320.

Gerhardt, Volker (1995): Sinn des Lebens. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9: Se-Sp. Basel: Schwabe & Co Verlag, S. 815-824.

Henke, Roland W.(2003): Sinn. In: Wulff D. Rehfus (Hg.): Handwörterbuch Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 616.

Hügli, Anton/**Lübcke**, Poul (Hg.) (1997): Sinn. In: Anton Hügli, Poul Lübcke (Hg.): Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart. (= rowohlt's enzyklopädie). Vollst. überarb. u. erw. Neuausg. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 578-579.

Kurz, Wolfram/**Sedlak**, Franz (Hg.) (1995): Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven. Tübingen: Verlag Lebenskunst.

Längle, Alfred/**Tutsch**, Lilo (2007): Existenzanalyse. In: Gerhard Stumm, Alfred Pritz (Hg.): Wörterbuch der Psychotherapie. Wien, New York: Springer-Verlag, S. 182-183.

Längle, Silvia (2007): Sinn. In: Gerhard Stumm, Alfred Pritz (Hg.): Wörterbuch der Psychotherapie. Wien, New York: Springer-Verlag, S. 646-647.

- Lier**, Doris (2007): Sinn (aus Sicht der Analytischen Philosophie). In: Gerhard Stumm, Alfred Pritz (Hg.): Wörterbuch der Psychotherapie. Wien, New York: Springer-Verlag, S. 647.
- Lleras**, Fernando (2007): Existenzphilosophie. In: Gerhard Stumm, Alfred Pritz (Hg.): Wörterbuch der Psychotherapie. Wien, New York: Springer-Verlag, S. 184-185.
- Lotz**, Johannes B. (1976): Sinn. In: Walter Brugger (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. 14. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, S. 352-354.
- Längle**, Silvia (2001): Sinn. In: Gerd Wenninger (Red.): Lexikon der Psychologie in fünf Bänden. Bd. 4: Reg – Why. Heidelberg, Berlin: Spektrum Akademischer Verlag, S. 174.
- Messmann**, Alfred (1990): Sinn. II. S. im Kontext von Subjektwissenschaften und Gesellschaftsgeschichte. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 4: R-Z. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 289-292.
- Rattner**, Josef (1995): Viktor E. Frankl. In: Josef Rattner: Klassiker der Psychoanalyse. 2. Aufl. Weinheim: Psychologie Verlags Union, S. 726-747.
- Schmitz**, Edgar (2001): Sinnerleben. In: Gerd Wenninger (Red.): Lexikon der Psychologie in fünf Bänden. Bd. 4: Reg – Why. Heidelberg, Berlin: Spektrum Akademischer Verlag, S. 175-176.
- Slunecko**, Thomas (2007): Sinn (aus Sicht der Wissenschaftstheorie). In: Gerhard Stumm, Alfred Pritz (Hg.): Wörterbuch der Psychotherapie. Wien, New York: Springer-Verlag, S. 646.
- Thürnau**, Donatus (1999): Sinn. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 2: O-Z. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 1467-1469.
- Thürnau**, Donatus (1990): Sinn. I. Sinn als philosophischer Begriff. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 4: R-Z. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 283-289.
- Wicki**, Beda (2007): Logotherapie. In: Gerhard Stumm, Alfred Pritz (Hg.): Wörterbuch der Psychotherapie. Wien, New York: Springer-Verlag, S. 411.
- Wirtz**, Ursula/**Zöbeli**, Jürg (2007): Sinn. In: Gerhard Stumm, Alfred Pritz (Hg.): Wörterbuch der Psychotherapie. Wien, New York: Springer-Verlag, S. 645-646.

Internetquellen

http://www.homepage-europa.at/archiv/hp-europa2005/_borders/Theresienstadt2.jpg
(21.08.2009).

<http://www.philolex.de/vernunft.htm> (04.06.2010).

<http://www.gle.at/Was-ist-Existenzanal.108.0.html> (13.07.2009).

<http://www.philolex.de/nhartman.htm> (02.10.2009).

<http://www.brgzell.salzburg.at/greiner/pages/Index%20Philo/anthropologie.html#scheler>
(04.10.2009).

<http://www.franklzentrum.org> (29.09.2009).

Lebenslauf

Daniela Elisabeth Lukacs, geboren am 27.02.1985 in Wien

Schulbildung

09/2000 - 06/2003	Bundesgymnasium Erlgasse, Wien 12
09/1995 - 06/2000	Bundesgymnasium Rosagasse, Wien 12
09/1991 - 06/1995	Volksschule Rohrwassergasse, Wien 12

Studium und Ausbildung

seit 08/2010	Praktikum im Psychosozialen Tageszentrum Regenbogenhaus
seit 10/2009	Psychotherapie-Propädeutikum beim APG
10/2005 – 10/2008	Diplomstudium Rechtswissenschaften, Universität Wien
10/2003 - 07/2005	Diplomstudium Zahnmedizin, Universität Wien
seit 10/2003	Diplomstudium Philosophie, Universität Wien

Berufspraxis

01/2009 – 08/2010	Angestellte, <i>Tabakfachgeschäft</i>
07/2008 - 11/2008	Geringfügige Beschäftigung, <i>Tabakfachgeschäft</i>
01/2008 – 04/2008	Geringfügige Beschäftigung, <i>WMWP Rechtsanwälte</i>
08/2007 – 08/2008	Aushilfe bei Anna Maurer, <i>Psychotherapeutin</i>
08/2006	Ferialpraktikantin, <i>Wiener Städtische Versicherung</i>
08/2005	Ferialpraktikantin, <i>Wiener Städtische Versicherung</i>
08/2004	Ferialpraktikantin, <i>Wiener Städtische Versicherung</i>
08/2003	Ferialpraktikantin, <i>Wiener Städtische Versicherung</i>
07/2002	Ferialpraktikantin, <i>Wiener Städtische Versicherung</i>

Abstract

Was ist der Sinn des Lebens und wie wird er gefunden? Wenn es in der Immanenz keinen Sinn zu geben scheint, wird der Mensch erst in der Transzendenz fündig? Dies und mehr fragt sich nahezu jeder Mensch im Laufe seines Lebens – doch wer vermag bei so komplexen, hochphilosophischen Fragen Antwort zu geben?

Viktor Emil Frankl, Begründer der Dritten Wiener Schule der Psychotherapie – der Logotherapie und Existenzanalyse - hat es sich aufgrund eigener schwieriger Vergangenheit zur Lebensaufgabe gemacht, den Menschen den Sinn jedes einzelnen Lebens zur Erkenntlichkeit zu bringen.

In der vorliegenden Arbeit werden die philosophischen Komponenten der Existenzanalyse einer genaueren Betrachtung unterzogen. Die grundlegenden Eigenschaften des Menschen werden beschrieben, um einer philosophischen Anthropologie gerecht zu werden. Zu den spezifisch menschlichen Charakteristika zählen der Wille des Menschen zum Sinn, der menschliche Geist, die Fähigkeit der Selbsttranszendenz, Freiheit, Verantwortung, das Gewissen, der Übersinn und das Wertverständnis. Jede einzelne Eigenschaft wird philosophisch zu beleuchten versucht und ihr die Bedeutung beigemessen, die sie in Frankls philosophischem Weltbild aufweist.

Woher Frankl die Mehrheit seiner Ansichten hat, wird durch die Auseinandersetzung mit dem Philosophen ersichtlich, der Frankl nachhaltig beeinflusste – Max Scheler. Dem Phänomenologen ist ein eigenes Kapitel gewidmet, um zu verdeutlichen, welches Naheverhältnis die Existenzanalyse zur Philosophie aufweist. Zunächst wird Schelers Personen- und Wertelehre angeführt, um aus diesen beiden die zentralen Gedanken herauszufiltern, die von besonderer Bedeutung für die Existenzanalyse sind.

Um der Frage nach dem Sinn des Lebens noch einmal nachzugehen, wird eine weitere wissenschaftliche Disziplin hinzugezogen – die Theologie. Welchen Einfluss nimmt die Religion auf das Sinnbedürfnis des Menschen? Es wird geklärt, wie die Existenzanalyse mit religiösen Fragen umgeht und welchen persönlichen Zugang Frankl zur Religion hat. Der religiöse Mensch aus Sicht der Existenzanalyse wird einer Untersuchung unterzogen, aber auch die Eigenschaften eines Absoluten, nämlich Gott, bleiben nicht unerwähnt.

Trotz intensiver Beschäftigung Frankls mit der Theologie schafft er es, sich von dieser abzugrenzen.

Welche Einstellung die Existenzanalyse zur Religion im Allgemeinen hat und welche Eigenschaften sie ihr zuschreibt, wird letztlich einer philosophischen Betrachtungsweise unterzogen.