Logos und Krisis

Auseinandersetzung mit der Logotheorie Viktor E. Frankls im Hinblick auf eine pädagogische Begründung des Zusammenhangs zwischen Sinn und Krisenbewältigung

Dissertation
zur Erlangung des wissenschaftlichen Grades eines
Doktors der Philosophie [Dr. phil.]
der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg /
Universität der Bundeswehr Hamburg

vorgelegt von:
Ralph Schlieper-Damrich

Erstgutachter:
Univ. Prof. Dr. Harald Geißler

Zweitgutachter:
Univ. Prof. Dr. Ewald Stübinger

Tag der Disputation: 13.2.2014

Danke

Mein besonderer, herzlicher Dank gilt meinem Doktorvater, Herrn Professor Dr. Harald Geißler für seine zu allen Zeiten bereichernde persönliche und auch geduldige Betreuung und die vielen Inspirationen im Rahmen seiner intensiven Beratung. Auch Herrn Professor Dr. Ewald Stübinger sage ich ein herzliches Danke für seine mich erfreuende Bereitschaft zur Zweitbegutachtung meiner Arbeit.
Meiner Mutter und –posthum– meinem Vater danke ich dafür, mir vor vielen Jahren die Grundsteinlegung meiner akademischen Ausbildung ermöglicht zu haben. Und natürlich darf der Dank an meine Frau nicht fehlen, deren Gelassenheit die beste Unterstützung dafür war, diese Arbeit zu ihrem Ende zu führen. Aber fraglos darf einer nicht fehlen, dessen Lehre mein Leben und meine Arbeit bis heute nachhaltig beeinflusst. Professor Dr. Viktor E. Frankl. Danke!

Inhaltsverzeichnis

0. Doch 6
1. Zielsetzungen und Struktur der Arbeit 10
2. Die Person Viktor E. Frankl 15
3. Frankl und der Mensch in der Krise 18
4. Frankl und die Phänomenologie 25
4.1 Transzendentale Phänomenologie 26
4.2 Daseins-Phänomenologie 32
4.3 Phänomenologie der Werte 35
5. Frankl und die Existenzphilosophie 39
5.1 Max Scheler 45
5.2 Martin Heidegger 49
5.3 Karl Jaspers 57
6. Frankl und die Existenzielle Psychotherapie 62
7. Existenzanalyse 65
7.1 Sein und Geist 71
7.2 Zeit und Verantwortung 76
7.3 Person und Wesen 80
7.3.1 Thesen zur Person 83
7.3.2 Dimensionalontologie 87
7.3.3 Gewissen 91
7.3.4 Existenz 104
7.3.4.1 Der Einfluss Kants auf die Existenzanalyse 105
7.3.4.2 Der Einfluss Schelers auf die Existenzanalyse 123
7.3.4.3 Der Einfluss Heideggers auf die Existenzanalyse 127
7.3.4.4 Der Einfluss Jaspers auf die Existenzanalyse 131
7.4 Sinn 139
7.4.1 Freier Wille zum Sinn? 141
7.4.2 Sinntheoretischer Sinnbegriff 150
7.4.3 Sinnverwirklichung und Selbstverwirklichung 153
7.4.4 Werte 156
7.4.5 Systemtheoretischer Sinnbegriff 158
7.4.6 Unverzichtbarer Sinn 164

7.5 Sinnzentrierte Therapie 170
8. Krise 173
8.1 Krisentheorie 177
8.2 Krisenmodelle 181
8.3 Krisenspirale nach Schuchardt 187
8.4 Krisendynamik 192
8.5 Sinnkrise 197
9. Krisenpädagogik 202
10. Logopädagogik 211
10.1 Logopädagogische Thesen zur Person 215
10.2 Logopädagogische Krisenintervention 219
10.3 Sinnzentrierte logopädagogische Krisenberatung 223
11. Biografie 229
11.1 Biografieforschung 231
11.2 Sinnzentrierte Biografie 235
11.3 Sinnzentrierte Biografie in der logopädagogischen Krisenberatung 237
12. Abschließende Bewertung 243
Abbildungsverzeichnis 248
Abkürzungsverzeichnis 249
Literaturverzeichnis 250
Eidesstattliche Erklärung 264

0. Doch

Friedrich-Krupp-Hüttenwerk Rheinhausen
Duisburg-Rheinhausen, 1960er Jahre
Photographie, Bundesbildstelle, Bonn

Aus verschiedenen lebensgeschichtlichen Perspektiven möchte ich beschreiben, wie es zu dieser Arbeit, zu diesem Thema kommt. Wieso Frankl, wieso Krise, wieso sinnzentrierte Beratung? Und wozu?

Der Weg zu dieser Arbeit ist ein biographischer. Er führt mich in die Mitte der 70er Jahre. Nach Duisburg-Rheinhausen, auf die andere Rheinseite meiner Heimatstadt. Ich bin 13 Jahre alt und sehe mich mit meinem Vater vor den Werkstoren der Krupp-Stahlwerke die Menschen besuchen, die in *der* Krise ihres Berufslebens stecken und Mahnwache halten. Ich sehe frustrierte Gesichter und verstehe, dass viele nach dem Wegbruch der Kohleförderung in den 60er-Jahren eine neue Arbeit in der Stahlproduktion fanden - einer zuerst boomenden Industrie, die sich aber nun, nach dem Ölpreisschock von 1973 einer internationalen Konkurrenz und einer veränderten Produktionsweise hin zu material- und energiesparenden Prozessen, insbesondere durch den Einsatz von Kunststoffen in der Automobilindustrie, gegenüber sah. Über zehn Jahre sollte der Überlebenskampf der Stahlkocher andauern, ein Kampf um die eigene Identität und Existenz.

Wieder dreizehn Jahre weiter sitze ich in Trier und schreibe meine Diplomarbeit zum Thema Unternehmensethik. Mein Studium der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, in dem ich von Anbeginn Schwerpunkte im Personal- und Organisationsmanagement, im Marketing und in der Sozialpsychologie legte, führt mich an seinem Ende zu fundamentalen Fragen und Kriterien für gutes und schlechtes Handeln, zu Reflexionen und Bewertungen von Motiven und ihren Konsequenzen. Erst viele Jahre später werde ich beim Durchblättern dieser Arbeit den Namen Viktor Emil Frankl wieder entdecken.

Und erneut sind es dreizehn Jahre, in denen ich mit ganzem Herzen als ‚Personaler' im HR- und Bildungsmanagement verschiedener Konzernunternehmen und Institutionen mit zunehmender Ressourcenverantwortung arbeite. Das Ende dieser Zeit als angestellter Manager markiert die bis dahin größte Fusion in der europäischen Pharmabranche, die ich in der Leitung des Bereiches Führungskräfte-/ Kulturentwicklung und Coaching begleite.

Mit fast vierzig Jahren stelle ich die Weichen in Richtung Selbständigkeit. Und eine der ersten Dienstleistungen wird die Beratung im Coaching von Führungskräften. Umfassend und durch professionelle Ausbilder für diese Rolle qualifiziert und bereits einige Jahre als interner Coach für Führungskräfte und in der Leitung eines Coachingbereiches für eine Vertriebsorganisation arbeitend, trete ich in einen Markt ein, der sich durch Begriffsunklarheit, Tabus, Defizit- und Problemfokus auszeichnet.

In den ersten Jahren, in denen ich als Business-Coach[1] Führungskräfte aus verschiedenen Branchen begleite, werden mir immer wieder Anliegen vorgetragen, die meine Klienten als ‚problematische Entscheidungssituation' und als ‚Wendepunkt' in ihrem Leben bezeichnen. Immer öfter fällt der Begriff ‚sinnlos' und immer öfter suchen Klienten das Gespräch, weil ihnen in meinem Beratungsunternehmen die Kompetenzen aus den Bereichen Führungskräfteentwicklung, Laufbahnberatung, Visionsarbeit, Konflikthandhabung, Kommunikation, Krisenmanagement und Coaching als hilfreiche Dienstleistung zusagen.

Während des Übergangs vom Management in die Arbeit als selbständiger Kleinunternehmer werde ich durch das Thema Wissensmanagement inspiriert. Viele Unternehmen investieren in Prozesse des Wissenstransfers, der Internet-Hype scheint Quantensprünge in der ‚Vernetzung der Köpfe' zu ermöglichen, die Bücherregale füllen sich mit Literatur zum Thema, der Begriff der Lernenden Organisation gefällt mir sehr, und ich besuche zahlreiche Veranstaltungen, um à jour zu bleiben. In dieser Zeit mache ich einen ersten Anlauf, wissenschaftlich das Phänomen der Wissenskrise zu ergründen, denke ich doch, mit den Errungenschaften des Wissensmanagements auch meinen Klienten in ihren Krisenerlebnissen helfen zu können, die sich durch einen Mangel an Vernetzung, fehlender spezialisierter Kompetenz, unpassenden Lernplattformen oder – gravierender – durch die Erkenntnis, dass

[1] Unter Business-Coaching versteht der Autor im Einklang mit dem von ihm mitbegründeten Deutschen Bundesverband Coaching [DBVC] die ergebnis- und lösungsorientierte Beratung, Begleitung und Unterstützung von berufstätigen Personen [Klienten] zur besseren Gestaltung individueller Lern- und Leistungsprozesse verstanden. Sie dient der Optimierung individueller Potenziale für die wertschöpfende und zukunftsgerichtete Entwicklung des Unternehmens, in dem der Klient arbeitet. Im Coaching wird der Klient angeregt, die Problemursachen zu erkennen und für sie eigene Lösungen zu entwickeln und umzusetzen. Im späteren Verlauf der Arbeit wird der Begriff Beratung mit dem Begriff Coaching analog verwendet – eine Ausdifferenzierung der Unterschiede ist nicht Inhalt dieser Arbeit.

die eigene Wissensbasis plötzlich und erwartet kaum mehr etwas wert sein kann, ergeben. Das Projekt Promotion wird begonnen – und muss doch bald wieder ruhen, denn im Jahr 2004 wird die eigene Unternehmenssituation angespannt. Die Schere zwischen Erträgen aus Aufträgen und Kosten aus Investitionen wird größer, und ich merke für einige Zeit den frostigen Wind, der sich einstellt, wenn ein Wendepunkt naht. Es gilt, die Energie neu zu bündeln, und der Turnaround wird dank neuer Kunden bald geschafft.

Vor dem Hintergrund dieser Turbulenzen haben meine Frau und ich eine Entscheidung getroffen – der gemeinsame Beginn einer umfassenden weiteren Ausbildung. Neben anderen Gründen, aus meiner Perspektive jedoch insbesondere angeregt durch die vielen Sinnfragen, die mir meine Klienten stellen, suchen wir nach einer passenden Qualifizierung. Und wir finden sie unter dem mir bis dahin völlig unbekannten Begriff der ‚Logotherapie'.[2] Ich studiere das Curriculum des Süddeutschen Instituts für Logotherapie und finde den Namen *Frankl*. Irgendwo ist mir dieser Name doch schon begegnet? Das Literaturverzeichnis meiner Diplomarbeit zum Thema ‚Unternehmensethik' bringt Klarheit – damals jedoch stand dieser Name nicht prominent im Raum, eher beiläufig hatte ich Frankl zitiert.

Als Vorbereitung auf die Ausbildung, die wir am 2. September 2004 beginnen, lese ich ‚Trotzdem Ja zum Leben sagen', das Buch, mit dem der Neurologe und Psychiater Frankl sein Überleben in deutschen Konzentrationslagern beschreibt. Dieses Buch in der eigenen Krisensituation zu lesen, wird förmlich ein innerer Anruf im Sinne eines ‚jetzt erst recht', eines: ‚*Doch*'.

Zwischen 2005 und 2007 findet die Vollausbildung und nach der Prüfung vor dem Gesundheitsamt auch die Gründung einer eigenen logotherapeutischen Praxis statt. Wichtiger als das ist mir jedoch die Erinnerung an eine Situation, die sich 2005 zuträgt. Auf einer Veranstaltung zu ‚Trends und Entwicklungen der Personalentwicklung', zu der ich mich Monate zuvor angemeldet habe, wird mir deutlich, dass ich dieses Thema einst zwar *wollte* – denn es entsprach all dem, was ich viele Jahre beruflich bewegt hatte –, ‚tief im Inneren' nun aber nicht mehr *brauchte*. Dieses seltsame Empfinden führte mich zu meinen Klienten, die sich mit ihren Worten doch so oft so ähnlich ausdrückten. Als ich mich frage, worin das Wesentliche besteht, das ich für diese Menschen bislang leiste, formt sich der Satz: ‚Ich leiste einen Beitrag dafür, dass Menschen sich nicht verfehlen.' Das ist es was ich spüre, wenn meine Klienten davon sprechen, etwas sei in ihnen leer geworden, sinnlos, nur noch funktionierend. Meine Klienten sorgen sich, sich zu verfehlen – dieser Satz verändert alles.

---

[2] logos, gr. = Sinn

Nicht nur, dass seither die Fokussierung auf die Aspekte der Werteentwicklung und Sinnfindung zu einer Reihe neuer Dienstleistungen führte. Auch die ruhende wissenschaftliche Arbeit kann nun neu justiert werden – weg vom einstigen Kontext ‚Wissen und Krise' hin zu ‚Sinn und Krise' – zu ‚Logos und Krisis'. Wie kann das, was Frankl mit seiner Logotherapie[3] in die Welt getragen hat, dazu genutzt werden, um jenseits des von ihm bearbeiteten therapeutischen Feldes, Menschen in Krisensituationen zu unterstützen? Wie kann seine Sinntheorie Eingang finden in die Beratung? Wie sieht eine Beratung aus, das auf der Lehre Frankls beruht? Worauf richtet sich eine solche Beratung oder ein Coaching aus, wenn der Klient ein Anliegen äußert, das er als einen ‚brisanten oder erschütternden Wendepunkt' beschreibt? Wie gelingt es, dass der Klient sein ‚Doch' und damit einen Weg aus der Krise besser findet?

Die Duisburger Stahlkocher hatten damals diese Antwort: **‚Wir kämpfen bis zum Letzten!'**[4]

Diese Arbeit sucht nach weiteren Antworten – denn für die psychische Gesundheit und Lebenszufriedenheit scheint es unabdingbar zu sein, im eigenen Sein einen Sinn zu entdecken und nicht nur zu wissen, warum und dass man etwas tut, sondern vielmehr *wozu* man etwas tut, *wohin* man möchte, *weshalb* man etwas erreichen will.

Persönliche Sinnorientierung fördert eine günstige Bewältigung von Stress, Belastungen und kritischen Lebensereignissen[5]. Wo die Identifikation individueller Lebensbedeutungen als Basis für die Definition und Priorisierung von Lebenszielen scheitert, resultieren unter anderem innere Leere, Sinnlosigkeitsgefühle, lähmende Ziellosigkeit, Langeweile, ungerichtete Rastlosigkeit, Entscheidungsunfähigkeit, beständige Unzufriedenheit, Selbstzweifel, schwindende Selbstachtung, Selbstwertprobleme, Angst, Frustration und Niedergeschlagenheit bis hin zu schwerer Deprimiertheit. In einem solchen Zustand suchen berufstätige Menschen unter anderem auch Hilfe durch Beratung und Coaching, und diese Zustände mit einem – zumindest kleinen – Beitrag zu verbessern, ist das Wozu dieser Arbeit.

---

[3] Im Folgenden werden ‚Logotherapie' und ‚sinnzentrierte Therapie' synonym verwendet.

[4] Nitschmann [2007], S. 14

[5] vgl. Böckmann [1981], S. 210

1. Zielsetzungen und Struktur der Arbeit

In seinen Tagebüchern aus dem Jahr 1846 schreibt Soren Kierkegaard: „Es geht den meisten Systematikern im Verhältnis zu ihren Systemen, wie wenn ein Mann ein ungeheures Schloss baut und selber daneben in einer Scheune wohnt. Sie leben nicht selber in dem ungeheuren systematischen Gebäude. Aber in den Verhältnissen des Geistes ist und bleibt das ein entscheidender Einwand. Geistig verstanden müssen die Gedanken eines Mannes das Gehäuse sein, in dem er wohnt, sonst ist es verkehrt.“[6] Der Hinweis Kierkegaards macht deutlich, dass neben dem Inhalt des Denkens auch der Vollzug des Denkens durch den Wissenschaftler zu beachten ist, mithin das Streben nach Objektivität zu ergänzen ist um den Zusammenhang, aus dem heraus der Erkennende denkt.

Ein erstes – persönliches – Ziel dieser Arbeit besteht somit darin, sie sowohl den redlichen Maßstäben an wissenschaftliche Prozedere zu stellen als auch zu vermeiden, sie in einer Weise vom Forschenden zu depersonalisieren, dass die in ihr getroffenen Aussagen einen spekulativ-artifiziellen Charakter einnehmen. Möglicherweise wird dabei eine Reflexion von Kant zum Zuge kommen, der einmal sagte, „er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen“[7] und sich damit in einen Gedanken einreiht, der weit vor ihm schon in Platons Apologie des Sokrates im Sinne des ‚ich weiß, dass ich nichts weiß; während ihr gerade nicht wisst, wie wenig ihr wirklich wisst‘[8] begründet wurde.

Meisterlich formuliert Kierkegaard den Umstand, ein subjektiver Denker wisse, dass er als Existierender nie zum Objektiven gelangen wird, mithin die Subjektivität sich gänzlich darauf ausrichte, als Endlichkeit ihre eigene Unendlichkeit zu erlangen und so ‚strebend‘ zu sein. „Die Leidenschaft der Unendlichkeit ist das Entscheidende, nicht ihr Inhalt, denn ihr Inhalt ist sie eben selbst. So ist das subjektive Wie und die Subjektivität die Wahrheit.... Die objektive Ungewißheit, festgehalten in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit, ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt.... Aber die gegebene Bestimmung der Wahrheit ist eine Umschreibung des Glaubens. Ohne Risiko kein Glaube. Glaube ist gerade der Widerspruch zwischen der unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit und der objektiven Ungewißheit.“[9]

---

6 Kierkegaard [1975], S. 42
7 Kant [1990a], B XXX
8 vgl. Platon [2005], Apologie 21a–22a
9 Kierkegaard [1989], S.194 f.

In concreto heißt dies für den hier Forschenden, dass das über zwei Jahrzehnte aufgebaute Wissen über die Kontexte ‚Krise', ‚Coaching als Beratungsform' und ‚sinn-zentrierte Psychotherapie' in dieser Arbeit an Grenzen stoßen wird, bei deren Berührung es nur noch um die Qualität der vollzogenen Annahmen und Annäherungen gehen kann – geht es doch in dieser Arbeit um Fragen, die in einer in Großbritannien durchgeführten Studie als ‚unbeantwortbar' eingestuft wurden und die Frage, ‚was ist der Sinn des Lebens' dabei auf den ersten Platz kam.[10]

Das zweite – informative – Ziel besteht in der hermeneutischen Darlegung der Existenzanalyse als Anthropologie der Sinntheorie Viktor E. Frankls. Diese Vorgehensweise dient der darauf folgenden Annäherung an die Frage: **Kann ein Mensch auf Sinn verzichten, um eine Krise zu bewältigen?**

Dabei gilt es nicht, die Position Frankls dahingehend zu beurteilen, ob sie wahr oder falsch ist. Vielmehr interessiert die Frage, wie diese Perspektive entstanden ist und welche Antworten sie auf die Frage gibt, welche psychologischen Kräfte die subjektive Welt eines Individuums organisieren und ‚im Innersten' zusammenhalten. Hierbei wird von Bedeutung sein, ob es die Theorie und die auf ihr aufbauenden Konzepte vermögen, einen ganzheitlichen Blick auf den Menschen zu werfen, in dem das Fühlen und Denken, Empfinden und Handeln ebenso Beachtung finden wie die Aspekte der individuellen Ideale und Strebungen. Ferner interessiert, ob sie Auskunft darüber geben kann, wie sich Menschen an [Krisen-]Situationen anpassen und welche innere Didaktik diesen Prozessen hinterlegt ist. Und letztlich steht die Frage im Raum, ob die Theorie aufzuzeigen vermag, auf was ein Individuum auf zwingende Weise nicht verzichten kann, um eine Krisensituation konkret *handelnd* zu überwinden. Obzwar hierauf im Themenbereich sinnzentrierter Beratung[11] detaillierter eingegangen werden wird, sei dazu hier kurz angemerkt, dass sich die Wirkung von Beratung und Coaching nicht einzig in der Besserung der Wahrnehmungsfähigkeit, Reflexionsstärke oder Sensibilisierung für systemisch geprägte Ursachen darstellt, sondern insbesondere darin, dass der belastete Mensch [Klient] gestärkt wird, einen mit ihm im Einklang stehenden Weg aus einer gegebenen [Krisen]-Situation zu finden und mit konkretem Handeln einen gelingenden Vollzug dieses Weges vorzunehmen.

In der Sinntheorie Viktor Frankls wird diese Wirkung postuliert. Den dafür in der Psychologie einzigartigen Zugang legt Frankl, indem er den Menschen als ‚Einheit und Ganzheit' versteht, die sich in

10 vgl. BBC [2010]

11 Krisenberatung und Krisencoaching werden in dieser Arbeit analog verwendet.

den drei ‚Seinsweisen'[12] *somatisch* [das Leibliche], *psychisch* [das Gemüt, differenziert in den kognitiven und affektiven Bereich] und *noetisch* [das Geistige] aktualisiert[13].

Im Mittelpunkt seiner Motivationslehre, die den Menschen als *sinnstrebiges* Wesen ansieht, steht dabei die *geistige Dimension*. Das Geistige ist keine statische, fassbare oder materielle Größe – es wird konkretisiert in humanen Ausdrucksweisen wie z.B. Intention, Entscheidung, Wertstrebigkeit, Liebe, Freiheit oder Verantwortung. Das Verhältnis des Geistigen zum Psychischen und Somatischen zu betrachten wird so zu einem zentralen Thema in Frankls Logotheorie[14], in der auf die Bedingungen geschaut wird, die die Existenz eines Menschen begründen. Die dabei zentrale Bedingung stellt der ‚Sinn' dar – er ist die primäre Motivation, durch gefundenen Sinn macht sich ein ‚Selbst verständlich'. Hinter diese Selbstverständlichkeit kann ein menschliches Wesen nicht zurückfallen, sie ist für Frankl per se gegeben und er betont: Sinn ist ein ‚a priori'[15]. Sinn geht dem Wollen voraus. Sinn kann nicht gemacht, gedacht, gesetzt oder erfunden werden – er muss gefunden, entdeckt und abgetastet werden. Und dies nicht nur, aber insbesondere in Krisensituationen.

Aus diesen Anmerkungen ergibt sich das **dritte – qualitative – Ziel.** Es gilt herauszuarbeiten, ob und wie fundiert die Hypothese aufrechtzuerhalten ist, dass eine pädagogische Begründung des Zusammenhangs zwischen Sinn und individueller Krisenbewältigung aus logotheoretischer Perspektive vorgenommen werden kann. Die Beantwortung dieser – den Gegenstand der vorliegenden Arbeit darstellenden – Frage unterliegt dabei dem besonderen Reiz, dass Krisen und ihre ‚Träger' je einzigartige Struktur- und Verlaufsmerkmale aufweisen, die in ihrem Gesamtkontext stets als ‚Einzelfall' angesehen werden müssen – auch, wenn in Krisensituationen Menschen allgemein Gefahr laufen, das ‚Stoppelfeld der Vergänglichkeit vor sich zu sehen, aber die vollen Scheunen ihrer Vergangenheit zu übersehen'.[16] In Anbetracht einer eingetretenen Krise wenden sie sich dann womöglich zurück, sehen nicht ihre Ressourcen, sondern beklagen eigene Verfehlungen, Mißachtungen, Versäumnisse oder Ausblendungen. Sprachlich gefärbt ist diese Rückschau oft durch einen conjunctivus irrealis, ein ‚hätte ich doch nur' oder ein ‚warum musste mir das passieren?'.

---

12 Frankl spricht in diesem Kontext bewusst von ‚Dimensionen' und nicht von ‚Kategorien'.

13 vgl. Frankl [1959], S. 667

14 Logotheorie und Sinntheorie werden in dieser Arbeit analog verwendet.

15 vgl. Frankl [2005c], S. 314

16 vgl. a.a.O., S. 134

Eine sinn- und werteorientierte und pädagogisch fundierte Stellungnahme zum Umgang mit dem Krisenereignis – so die weitere Hypothese in dieser Arbeit – könnte im Beratungskontext einen Orientierungsrahmen anbieten, der den Klienten zum ‚*selbst-verständlichen*' Handeln ermutigt. Ein derart vollzogener pädagogischer Impetus würde in der Krisenberatung neben der in ihr zumeist stattfindenden Werte*klärungs*arbeit einen Prozess der Werte*bildung* etablieren helfen, der einen nachhaltigeren Beitrag zur Bewältigung des aktuellen Geschehens und in der Folge zur krisenrobusteren Lebensgestaltung verspricht als Prozesse ohne Durchdringung derart existentieller Lebensfragen.

Zur Hinführung auf diese drei Zielsetzungen wird in einem ersten Schritt das Werk Frankls in dem es einspannenden Rahmen der Phänomenologie, der Existenzphilosophie und der existenziellen Psychotherapie verortet [Kapitel 4-6]. Diesen Grundlagen folgt aufgrund ihrer besonderen Bedeutung in der Sinntheorie Frankls ein umfassender Einblick in die von ihm entwickelte Existenzanalyse [Kapitel 7], in dessen Mittelpunkt eine sorgfältige Analyse der zentralen Begriffe steht sowie die inhaltlichen Querverbindungen zu vier Philosophen aufgezeigt werden, deren Einfluss auf das Werk Frankls als unmittelbar angesehen werden kann: Immanuel Kant, Karl Jaspers, Martin Heidegger und Max Scheler.

„Wer von denen, die das Konzentrationslager erlebt haben, wüßte nicht von jenen Menschengestalten zu erzählen, die da über die Appellplätze oder durch die Baracken des Lagers gewandelt sind, hier ein gutes Wort, dort den letzten Bissen Brot spenden? Und mögen es auch nur wenige gewesen sein — sie haben Beweiskraft dafür, daß man dem Menschen im Konzentrationslager alles nehmen kann, nur nicht: die letzte menschliche Freiheit, sich zu den gegebenen Verhältnissen so oder so einzustellen. Und es gab ein ‚So oder so'!"[17]

So beschreibt Frankl, der Begründer der Logotherapie und Existenzanalyse, die Wolfgang Soucek als ‚Dritte Wiener Schule der Psychotherapie' nach Freud und Adler bezeichnete, in seinem berührenden Werk ‚... trotzdem Ja zum Leben sagen', die dreieinhalb Jahre, die er in verschiedenen KZ erlebt hat. Diese Zeit prägte sein Denken, seine Fragen nach dem Sinn, sein Ringen um tragfähige und multiperspektivische Antworten, die ihn später als Arzt, Psychologe und Philosoph sowohl zu einer Therapieform als auch zu einer sie grundierenden Anthropologie führten.

Was aber ist Sinn? Zum Ende des siebten Kapitels führen wir diese Frage einer, verschiedenste Perspektiven beleuchtenden Beantwortung zu – um dann, aufbauend auf Frankls existenzanalytischem Menschenbild den Sprung in den krisentheoretischen Kontext zu unternehmen [Kapitel 8]. Nach einer Orientierung stiftenden Analyse der Krisenbegriffe, Krisenformen und Krisenmodelle, wenden wir uns hier im Schwerpunkt dem Modell der Krisenverlaufsspirale von Erika Schuchardt zu und fragen,

---

17 Soucek [1948], S. 594

welche jeweilige Didaktik den Phasen eines Krisenbewältigungsprozesses zugrunde liegt. Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit einer Reflexion darüber, wie die Lehren, die Menschen aus Krisen ziehen, durch den Faktor ‚Sinn' beeinflusst werden und ob Menschen in Krisen auf Sinn verzichten können.

Mit ‚Logos und Krisis' wird der Brückenschlag zwischen der Sinntheorie Frankls und aktuellen Krisenkonzepten geschlagen. Obzwar diese Arbeit eine pädagogisch-philosophische sein wird, so bleibt zu beachten, dass der Begriff ‚Logos' hier nicht ohne die mit ihm verbundene psychologische Wissensbasis und seine psychotherapeutische Operationalisierung auskommt. Letztere wird in dieser Arbeit nur kurz betrachtet werden, wenn nach vollzogener Verbindung von ‚Logos' und ‚Krisis' die Nutzbarmachung der Erkenntnisse in der Arbeit mit Klienten mit Individualkrisen diskutiert wird. Der Blick in die Psychologie wird dann angemessen erfolgen, wenn die Prozesse des individuellen Umgangs mit Krisensituationen beleuchtet werden – zudem ist er wertvoll und wichtig, da Frankl nicht die Philosophie zur Darlegung seiner psychologischen Praxis herangezogen hat, sondern im Gegenteil sein bereits in der Jugend praktiziertes philosophisches Fragen ihn zu dieser Praxis hingeführt hat. Steht also zwar die Frage nach der Schlüssigkeit seines philosophischen Fragens und Denkens im Vordergrund, so darf doch die ‚psychologische' These Frankls, mit der von ihm entwickelten Logotherapie eine Antwort auf die für ihn drängendste Frage des Menschen im 20. und 21. Jahrhunderts gefunden zu haben, nicht ausgeblendet werden. Diese drängende Frage ist die Frage nach dem Sinn im Leben. Sie nicht beantworten zu können, führt nach Frankl ins Gegenteil der existenziellen Erfüllung: ins existentielle Vakuum oder in die noogene Neurose.[18]

In Rückkehr zum Gegenstand der Arbeit, den sinntheoretisch hergestellten Zusammenhang zwischen Sinn und Krisenbewältigung pädagogisch zu erhellen, führt uns dieser Bezug über die Darstellung der Teildisziplin ‚Krisenpädagogik' [Kapitel 9] geradewegs hinein in das Feld der sinnzentrierten Pädagogik – der Logopädagogik – und der sinnzentrierten logopädagogischen Krisenberatung [Kapitel 10].

Nach Einengung dieses Feldes auf die Reflexions- und Erkenntnisebene der Biografie und einer noch stärkeren Verdichtung auf die Intervention der sinnzentrierten Biografie [Kapitel 11], wird im letzten Kapitel die Anknüpfung an den Ausgangspunkt dieser Arbeit im Rahmen einer abschließenden Bewertung vorgenommen.

---

18 vgl. Frankl [2005c], S. 22

2. Die Person Viktor E. Frankl

Viktor Emil Frankl wird am 26.3.1905 in Wien geboren. Als Schüler beschäftigt er sich mit Naturphilosophie und besucht Volkshochschul-Kurse über Angewandte Psychologie. Seine Matura legt er mit dem Thema ‚Zur Psychologie des philosophischen Denkens' ab. Als Obergymnasiast korrespondiert Frankl mit Sigmund Freud [geboren am 6. Mai 1856], der 1924 seinen Aufsatz: „Zur mimischen Bejahung und Verneinung" zur Veröffentlichung an die ‚Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse' weiterleitet. Wohl diese ihn erfreuenden Erfahrungen führen Frankl dazu, Freud zu fragen, wo er eine Lehranalyse absolvieren könne, um später als Psychoanalytiker arbeiten zu können. Freud verwies ihn an den Sekretär der psychoanalytischen Vereinigung, Paul Federn. Frankl erschien zum vereinbarten Termin[19] und wurde ins Arbeitszimmer geführt, an dessen Ende Federn am Schreibtisch saß und, ohne von Frankl Notiz zu nehmen, in seiner Arbeit fortfuhr. Nach langer Zeit wortlosen Stehens und Wartens wies er Frankl mit einer Handgeste einen Stuhl zu und fragte eine für Frankl unerwartete Frage: „Nun, Herr Frankl, was ist Ihre Neurose?" Frankl erzählte nervös etwas von seinen ‚analen Zügen' und beschrieb dann Aspekte seines belasteten Gefühls- und Seelenlebens. Am Ende dieses ‚Gesprächs' schlug ihm Federn vor, er solle zuerst das Medizinstudium beenden und dann erneut vorsprechen. Frankl fühlte sich schlecht nach diesem Treffen. Was war da passiert? Ihm wurde bewusst – trotz des Wissens um die Methode des Wartenlassens, des emotionslosen Platzanweisens, der peitschenartigen Frage nach seiner Neurose, eines fehlte ihm: Die menschlichen Züge. Diese Kälte ließ Frankl erschaudern. Und die Reduktion auf ‚seine Neurose', der auf seine Pathologie minimierte Mensch machten Frankl schlagartig klar, dass die von Freud begründete Psychoanalyse für ihn nicht die beste Methode für die Begleitung von Menschen sei. Was Frankl erlebte, empfand er würdelos. Dieses Erlebnis sollte die Geburtsstunde der Logotherapie werden.

Zuvor jedoch wandte er sich der Individualpsychologie Alfred Adlers [geboren am 7. Februar 1870] zu und absolvierte dort seine Ausbildung und Examen.[20] 1925 wird sein Beitrag ‚Psychotherapie und Weltanschauung' in der ‚Internationalen Zeitschrift für Individualpsychologie' publiziert, mit dem er den Übergang zwischen Psychotherapie und Philosophie im Kontext der Sinn- und Wertproblematik aufgreift.

---

19 Zu dieser Beschreibung vgl. Zsok [2005], S. 31 f.; vgl. Längle [o.J.]

20 vgl. Raskob [2005], S. 18 ff.

Seine auf dem dritten internationalen Kongress der Individualpsychologie vertretene, unorthodoxe Meinung, „dass das neurotische Arrangement und der sekundäre Krankheitsgewinn nicht die einzige Motivationskraft des neurotischen Menschen sein können, sondern dass er auch als Person zu sehen sei, die ihr Dasein zu verstehen trachtet und auch nach einem Sinn im Leben sucht“[21] wurde als Affront gegen die Lehren der Individualpsychologie gewertet, der letztlich zum Ausschluss aus dem Verein für Individualpsychologie durch Alfred Adler führte.[22]

Inspiriert durch Karl Theodor Jaspers [geboren am 23. Februar 1883], Martin Heidegger [geboren am 26. September 1889] und insbesondere durch „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ von Max Scheler [geboren am 22. August 1874] studierte Frankl an der Universität Wien neben Medizin auch Philosophie. Auf verschiedenen Kongressen, führte er 1926 den Begriff Logotherapie ein[23], um diesem dreizehn Jahre später den Begriff Existenzanalyse zur Seite zu stellen, mit der Frankl das anthropologische Fundament der Logotherapie beschreibt und damit seiner Sinntheorie eine umfassende Struktur verleiht. Nach seiner Promotion in Medizin 1930 und der Facharztausbildung in Neurologie [der nach dem Krieg auch ein Doktorat in Psychologie folgen sollte] war Frankl leitend am Psychiatrischen Krankenhaus am Steinhof in Wien tätig. Aufgrund seiner jüdischen Abstammung wurde es ihm verboten, ‚arische‘ Patienten zu behandeln und so wechselte er ans jüdische Rothschild-Spital, bis zu dessen Schließung 1942. Frankl und seine Familie wurden nach Theresienstadt deportiert. Er verbrachte drei Jahre in vier Konzentrationslagern. In seinem letzten Lager in Dachau erkrankt er an Fleckfieber und übersteht diese Zeit, indem er sich nachts wachhält, um sein Buch „Ärztliche Seelsorge“ zu rekonstruieren, dessen Manuskript ihm bei seiner ersten Internierung bereits weggenommen wurde.

Nach seiner Befreiung im April 1945 erfährt er, dass außer seiner nach Australien emigrierten Schwester seine ganze Familie in Konzentrationslagern umgekommen war. Das Viktor Frankl Zentrum Wien informiert weiter[24]: 1946 wird Frankl wird Vorstand der Wiener Neurologischen Poliklinik. Mit seinem Werk „Ärztliche Seelsorge“ habilitiert er sich. Die englische Ausgabe des Buches „Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager“ [Man's Search for Meaning] wird später mehrere Millionen Mal verkauft werden. 1949 promoviert Frankl in Philosophie mit dem Thema: „Der unbewusste Gott“. 1951 und 1954 folgen die Werke „Logos und Existenz“ und „Theorie und Therapie der Neurosen“.

---

21 Längle [o.J.], o.S.

22 vgl. Raskob [2005], S.19

23 vgl. a.a.O., S.32

24 vgl. http://www.viktorfrankl.org/d/person.html

1955 erhält Frankl eine Professur an der Wiener Universität und in späteren Jahren Gastprofessuren an den Universitäten San Diego, Dallas, Pittsburgh und Harvard. Frankls Gesamtwerk umfasst mehr als 300 Bücher und Schriften in mehreren Dutzend Sprachen – 29 Ehrendoktorate und zahllose Ehrungen und Auszeichnungen, u.a. die Ehrenbürgerschaft der Stadt Wien und das Große Verdienstkreuz mit Stern des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland rahmen sein Lebenswerk ein. 1970 wird an der United States International University das weltweit erste Logotherapie-Institut gegründet, 1992 dann das Viktor-Frankl-Institut in Wien. Frankl stirbt am 2. September 1997.

3. Frankl und der Mensch in der Krise

Wenn Frankl von einem weitreichenden Defizit an Sinn spricht, so spiegeln sich in dieser Aussage seine lebensgeschichtlichen Erfahrungen und hierbei insbesondere seine Wissenschaftskritik an Sigmund Freud[25], wenn er emotionalisiert anmerkt: „In einer Zeit, deren Forschungsstil durch das teamwork charakterisiert ist, können wir den Spezialisten weniger denn je entraten. Aber die Gefahr liegt gar nicht darin, daß sich die Forscher spezialisieren, sondern daß die Spezialisten — generalisieren. Wir alle kennen die sogenannten terribles simplificateurs. Ihnen an die Seite stellen ließen sich nun die terribles generalisateurs, wie ich sie nennen möchte. Die terribles simplificateurs vereinfachen alles; sie schlagen alles über einen Leisten. Die terribles generalisateurs aber bleiben nicht einmal bei ihrem Leisten, sondern verallgemeinern ihre Forschungsergebnisse. Als Neurologe stehe ich dafür ein, daß es durchaus legitim ist, den computer als ein Modell zu betrachten, sagen wir, das Zentralnervensystem. Der Fehler liegt erst in der Behauptung, der Mensch sei nichts als ein computer. […] Der Nihilismus demaskiert sich nicht durch das Gerede vom Nichts, sondern maskiert sich durch die Redewendung ‚nichts als'."[26]

Frankl sieht in einer wissenschaftlichen ‚*der Mensch ist nichts als ...*'-Haltung eine unangebrachte Verallgemeinerung entstehen, die für ihn gleichbedeutend ist mit einer reduzierenden und verabsolutierenden Betrachtung der Wirklichkeit. Dabei attestiert er, „der Nihilismus behauptet keineswegs, daß in Wirklichkeit nichts sei"[27], sondern – und dies scheint ihm von noch größerer Bedeutung zu sein –, „je nachdem, auf welche Restbestände die Realität jeweils reduziert, bzw. von welchen sie jeweils deduziert wird, lassen sich in der Hauptsache drei Abarten oder Spielformen des Nihilismus unterscheiden. Erfolgt nämlich die Reduktion auf die physische Wirklichkeit, dann tritt der Nihilismus in Form eines Physiologismus auf, während er im Falle einer Reduktion auf die psychische Wirklichkeit im Gewande des Psychologismus und im Falle einer Reduktion auf die soziologische Wirklichkeit in dem eines Soziologismus auftritt. So oder so: in jedem Falle schrumpft die Wirklichkeit zusammen zum bloßen Effekt, Produkt und Resultat, sei es physiologischer, sei es psychologischer, sei es soziologischer Fakten. Wo bloßer Effekt gesehen wird, kann auch kein Sinn gesehen werden. Das Sein wird des Sinns beraubt. Zugleich wird klar, woher es rührt, daß diese drei Spielformen des Nihilismus: Physiologismus, Psychologismus und Soziologismus — zur Erfahrung eines Sinns gar nicht gelangen

---

25 vgl. zur Ablehnung Frankls von insbesondere behaviouristischen und psychodynamischen ‚Artefakten', die den Menschen als Wesen sehen, das nur auf Reize reagiert oder nur seine Triebe abreagiert: Frankl [1997], S. 163; vgl. Frankl [2002b], S. 105 ff.

26 Frankl [2005c], S. 46 f.

können: In ihrer Weltsicht beschränken sie sich auf je eine Seinsschicht — auf das leibliche, das seelische bzw. das gesellschaftliche Sein —, wobei sie jedoch gerade jenes Sein außeracht lassen, innerhalb dessen so etwas wie Intentionalität überhaupt erst zutage treten kann, — nämlich das geistige Sein.“[28] Mit dieser Analyse verweist Frankl auf sein – heute würde man es wohl ‚ganzheitlich‘ nennen – Bild vom Menschen, der für ihn physiologisch-psychologisch-soziologisch untrennbar ist, dessen Einheit durch den Logos – den Sinn – begründet wird und dessen Nachweis sich Frankl vornimmt.

Ohne der Erklärung der von Frankl benannten verschiedenen Sinnkategorien [vgl. Kapitel 7.4.2] zuvorzukommen, soll der hier verwendete Sinn-Begriff darauf hinweisen, dass die geistige Dimension [das geistige Sein, das Geistige] für Frankl das Einheitsprinzip über dem leiblich-seelisch-sozialen Sein darstellt. Durch das Geistige wird der ‚Sinn von Handlung‘ erfahrbar und das Sein des Menschen als geistbegabtes Wesen begründet. Und noch weitreichender und auf Freud gemünzt schreibt Frankl: „Den reductionism könnte ich definieren als ein scheinwissenschaftliches Vorgehen, durch das die spezifisch humanen Phänomene auf subhumane Phänomene reduziert bzw. von ihnen deduziert werden. Wie denn überhaupt der Reduktionismus definiert werden könnte als Subhumanismus. Hinter der Liebe stehen nunmehr nur noch sogenannte zielgehemmte Triebe, und das Gewissen ist dann nichts als das Über-Ich [...]. Mit einem Wort, spezifisch humane Phänomene wie Gewissen und Liebe werden zu bloßen Epiphänomenen gemacht. Dann ist der Geist nichts als die höchste Nerventätigkeit, um auf die bekannte Arbeit eines berühmten Forschers anzuspielen. Welch eine Epiphänomenologie des Geistes …“[29]

In diametraler Ausfassung sieht Frankl nicht im Trieb, sondern im Sinn das spezifisch Humane. Und will man „den Psychologismus nun einmal gegen ihn selbst [.] kehren, [...] sozusagen den Spieß umdrehen und den Psychologismus in gewissem Sinne an ihm selbst anwenden, indem wir ihn auf seine eigene Psychogenese hin untersuchen, also auf die Motive hin, die ihm zugrunde liegen mögen“[30] dann wäre zu fragen: „Welche ist seine verdeckte Grundhaltung, seine geheime Tendenz? Wir antworten: Eine Entwertungstendenz, und zwar gegenüber den jeweils in Frage stehenden geistigen Inhalten der von ihm bewerteten seelischen Aktvollzüge. Aus dieser Entwertungstendenz heraus will er ständig demaskieren, ist er stets krampfhaft darauf aus, zu entlarven, ist er immer wieder auf der Suche nach uneigentlichen, nämlich neurotischen Motivationen. Allen Fragen nach der Geltung —

---

27 Frankl [2005b], S. 163
28 ebd.
29 Frankl, [2005c], S. 48
30 a.a.O., S.57

etwa auf religiösem oder künstlerischem, aber auch auf wissenschaftlichem Gebiet — weicht er aus, indem er sich *aus der Inhaltssphäre in die Aktsphäre flüchtet*. So ist der Psychologismus letztlich auf der Flucht vor der übermächtigen Fülle erkenntnismäßiger Gegebenheiten und entscheidungsmäßiger Aufgaben, auf der Flucht demnach vor den Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Daseins."[31]

Frankls Menschenbild ist geprägt von Geist, Sinn und der Freiheit gegenüber allen Bindungen und der Freiheit des Geistes gegenüber der Natur.[32] Für ihn kommt das Subjekt in seinem Bezug zur Welt über sich selbst hinaus [Transzendenz, vgl. Kapitel 7] und kontert damit die Vorstellung, die Person zur triebhaften Sache machen zu können, etwas Subjektives zu objektivieren.[33] „Das ausgehende 19. Jahrhundert und das beginnende 20. Jahrhundert haben das Bild des Menschen insofern völlig verzerrt dargestellt, als sie den Menschen vorwiegend in seiner vielfältigen Gebundenheit sehen ließen und damit in seiner vermeintlichen Ohnmacht gegenüber den Bindungen."[34] Die Akzeptanz dieser ‚Ohn-Macht', dieses Pointieren von Triebfülle und dieses Nichtwahrnehmen von Sinnleere mag Frankl für die wissenschaftliche Disziplin, deren Augenmerk auf der psychischen Gesundheit des Menschen liegt, nicht hinnehmen. Und ganz vehement kritisiert er dabei Freud [und dessen auf der seinerzeit herrschenden Lehre des – von August Comte begründeten – Positivismus beruhenden, alles Transzendente abweisenden Haltung], der einen Menschen als krank wähnt[35], der die Frage nach Sinn und Wert des Lebens[36] fragt. Über den ‚gelehrten Nihilismus' wie Frankl die psychodynamisch-reduktionistische Auffassung Freuds ansah, so zeigt sich für ihn der ‚gelebte Nihilismus' durch das Krisenerleben des Menschen in Form einer inneren Leere, abgründigen Sinnlosigkeit, dem Verlust von Instinktsicherheit, dem Entgleiten der Geborgenheit in Traditionen[37] – förmlich dem Verlust der aus seiner Sicht ‚gesunden' Frage nach dem Sinn. Ein Verlust, der zudem dadurch in seiner Wirkung verstärkt wird, da „in der Wohlstands- und Überflußgesellschaft weite Bevölkerungsschichten

---

31 Frankl [2005c], S. 57 f.

32 vgl. ebd., S. 55 f.

33 vgl. Frankl [2005b] S.170 f. und in Analogie zum von ihm diagnostizierten Soziologismus vgl. ebd. 188 f.

34 Frankl [2005c], S. 58 f.

35 vgl. Frankl [1995a], S. 46

36 Leben versteht Frankl phänomenologisch hinsichtlich seiner Subjektbezogenheit. „Was niemals abwesend ist, ohne vorgestellt oder intendiert sein zu müssen, nennen wir [...] ‚Leben' — und zwar als jenes absolut phänomenologische Leben, welches ich unmittelbar als das meinige empfinde und das mir in keinem Augenblick fehlen kann." [Kühn, 2005, S.249] Und mit Scheler sieht Frankl das Leben als Urphänomen, hinter das nicht zurückgetreten werden kann, denn es ist der den Menschen tragende Grund. [vgl. Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S. 160 f.]. „Das Lebens ist nicht etwas – es ist die Gelegenheit zu etwas." [Frankl, 1981, S. 101]

37 vgl. Frankl [1997], S. 139

zwar Geldmittel [haben], aber keinen Lebenszweck; sie haben genug, *wovon* sie leben können, aber ihr Leben hat kein *Wozu*, eben keinen Sinn.“[38]

Rücken wir diese von Frankl beobachteten Phänomene in den Kontext von ‚Krise‘, so zeigt sich, dass die meisten Menschen eine Krise als Bruch in ihrem Leben, als Störung, als Katastrophe beschreiben, selten vorrangig als Aufbruch, Chance oder Möglichkeit. Läge hingegen ein Verständnis des Begriffes im etymologischen Sinne zugrunde, bei dem das griechische ‚krisis‘ mit ‚*entscheidende* Wendung‘ zu begreifen ist, so würde mit ‚Wendung‘ zwar der plötzliche und unerwartete Umschwung einer normalen Lebenssituation in eine bedrohliche illustriert, wohingegen mit ‚entscheidende‘ eine durch eigene Planung, persönlichen Willen und Vernunft vollzogene Veränderung umrissen würde.[39] Wieso ist aber meist die erste Frage [auf die Wendung bezogen]: *Warum* ist mir das geschehen? und nicht [auf den Entscheid]: „*Wozu* ist mir das geschehen?“

Folgten wir hier dem Konstruktivismus in lernpsychologischer Hinsicht, so würde interessieren, die kognitiven Konstruktionsprozesse zu ergründen, die Individuen in Krisensituationen durchlaufen. Würde dieser Pfad dann erkenntnistheoretisch weiterbeschritten, stünden Fragen im Raum wie: Welche Erkenntnisse des Individuums können im Kontext seiner ‚Krisenkonstruktion‘ als wahr oder verlässlich bezeichnet werden? Welche äußeren Bedingungen führt das Individuum an, so dass seine Überzeugung, in einer Krise zu sein, als gültig angesehen werden können? Welche innerpsychischen Kriterien hat das Individuum herangezogen, um seine Meinung, in einer Krise zu sein, als gerechtfertigt anzusehen? Wie entsteht die Gewissheit des Individuums in Bezug auf sein Krisenerleben? Dieser Pfad würde dazu führen, dass in dieser Arbeit die Relation zwischen Theorie- und Empirieebene fokussiert würde, und er würde münden in der Frage ‚*Was* ist der Mensch, das Wesen in der Krise?‘

An dieser Stelle soll kurz ausgeführt werden, warum der Autor diesen Weg nicht zu gehen gedenkt, sondern darauf fokussieren wird, ob und wie Sinn [Logos] als wegweisende Instanz den Menschen zum Entscheid zur Wende [Krisis] führt und diese Perspektive die Frage aufwerfen wird: ‚*Wofür* ist der Mensch in der Krise?‘

---

38 Frankl [2005b], S. 43

39 vgl. Adl-Amini [2004], S. 157

Warum nicht *‚Was ist der Mensch'*: „Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist so alt wie die Menschheit selbst. Schon immer hat es zum Wesen des Menschen gehört, aus innerster Not heraus nach seinem Wesen zu fragen".[40] Trotz der fundamentalen geistesgeschichtlichen Bedeutung der anthropologischen Frage war es zuerst Kant, der die Frage nach dem „Was ist der Mensch?" als Generalthema der Philosophie herausstellte. Weder von ihm noch nach ihm wurde diese Frage mit einer finalen Antwort versehen.[41]

Es wundert daher nicht, dass Max Scheler, der als Begründer der philosophischen Anthropologie und für die sinntheoretischen Überlegungen Viktor Frankls als maßgeblich gilt, klagt, dass bei aller Fülle wissenschaftlichen Wissens über den Menschen „zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist wie in der Gegenwart."[42] Später wird auch Heidegger feststellen, dass „keine Zeit [.] so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt [hat] wie die heutige ... Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen".[43]

---

40 Schüz, G. [2001], S.8

41 vgl. a.a.O., S.9

42 Scheler, M. [2010], S.7 - Vor wenigen Jahren wurde das Lebenswerk von Charles Darwin medial hervorgehoben, um die mit seinem Werk ‚Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl' [1859] begründete Evolutionstheorie zu würdigen, in der die Sonderstellung des Menschen, wie sie etwa für das christliche Weltbild gilt, in Frage gestellt wird. Wurde durch ihn der Mensch nun nicht als etwas Besonderes und Unvergleichliches beschrieben, sondern auf den Status eines hoch entwickelten Tieres reduziert, warf diese fundamentale Neuerung des Bildes eines Menschen, der - dem Tiere gleich - mit einem genetischen Programm, mit Instinkten und Trieben, ausgestattet sei, eine Vielzahl von Fragen auf. Zuvorderst wird gefragt, wie der Mensch ob seiner reinen Instinkthaftigkeit in Verantwortung und Selbstbestimmung zu handeln vermag. Oder wie es sich mit dem Phänomen der Angst verhält, das im Sinne Kierkegaards nur Wesen zuzuschreiben ist, die zu selbstbewusster Freiheit und freiem Selbstbewusstsein bestimmt sind, wobei Kierkegaard Angst als ein Daseinsphänomen versteht, dessen existentiales Wesen durch verallgemeinerndes Denken nicht wirklich zu erfassen ist. Der Versuch der Verallgemeinerung des *Begriffes* Angst am *Phänomen* Angst stößt an eine Grenze, weil in der Angst dem Denken ‚das Unbegreifliche' in der Gestalt ‚der Unbegreiflichkeit seiner selbst' begegnet [vgl. Wenz [2006], S. 48]. „Denken und Begreifen sind auf Allgemeinheit ausgerichtet. Die Besonderheit der Angst ist aber von inkommensurabler Singularität, sofern sie am Einzelnen haftet, dessen Individualität sich dem Begriff gerade dort entzieht, wo der Einzelne sich ängstigt." [ebd.] Max Scheler kritisiert in ‚Die Stellung des Menschen im Kosmos' [1929] diese Theorie. „Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben, […] prinzipiell asketisch — die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend […] verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, das immer ‚Ja' zum Wirklichen sagt — auch da noch, wo es verabscheut und flieht —, ist der Mensch der »Neinsagenkönner« […], der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit. Das ist ganz unabhängig von Weltanschauungs- und Wertfragen; ob man […] diesen Aufschwung des Geistes zur unwirklichen Sphäre der Essenzen als Endgültigkeitsziel sucht, weil man Realität selbst schon als Übel wertet […], oder ob man aus der Sphäre der Essenzen — wie ich es für recht halte — immer wieder zurück zur Wirklichkeit und ihrem Jetzt-Hier-Sosein zu kehren sucht, um sie besser zu machen […] und in dieser ewigen Rhythmik zwischen Idee-Realität, Geist-Drang […] das wahre Leben und die wahre Bestimmung des Menschen sieht. Auf alle Fälle ist der Mensch […] nie sich beruhigend mit der ihn umringenden Wirklichkeit, immer begierig, die Schranken seines Jetzt-Hier-So-seins zu durchbrechen, immer strebend, die Wirklichkeit, die ihn umgibt, zu transzendieren — darunter auch seine eigene jeweilige Selbstwirklichkeit. […] Und nur weil er das ist, — durch dieses nicht gelegentliche, sondern konstitutionelle »Nein« zum Triebe — kann der Mensch seine Wahrnehmungswelt durch ein ideelles Gedankenreich überbauen, […] d. h. der Mensch kann seine Triebenergie zu geistiger Tätigkeit ‚sublimieren'. Scheler [2010], S.48 f.

43 Heidegger M. [1973], S. 203

Warum *‚Wozu ist der Mensch'*: Der Mensch ist das Wesen, das zur Realität, zu seiner Umwelt und den Regungen des Lebens auch ‚Nein' sagen kann. Dabei fühlt er wohl die Regungen des [tierischen] Lebens, ist aber nicht von ihnen dependent. Einer Causa ‚Reiz – Instinkt – Reaktion' kann sich der Mensch entsagen. „Ein ‚geistiges' Wesen ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei' und, wie wir es nennen wollen, *‚weltoffen'*: Ein solches Wesen hat *‚Welt'*. […] Ein solches Wesen vermag ferner die auch ihm ursprünglich gegebenen ‚Widerstands'- und Reaktionszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat […], zu *‚Gegenständen'* zu erheben und das *Sosein* dieser Gegenstände prinzipiell *selbst* zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebsystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt."[44]

Der Mensch hat im Vergleich zum Tier demnach Sphären mit einer ihnen eigenen sinnhaften Binnenstruktur, in denen er Akte autonomer Gesetzlichkeit vollziehen kann. Ein Tier vermag so zum Beispiel nicht, einen Wert in abstracto einem anderen Wert gegenüber zu präferieren – ein Mensch sehr wohl, kann er sogar die Erhaltung und Verwirklichung eines geistigen Wertes wie z.B. dem der Würde sogar dem höchsten Lebenswert, der Erhaltung des eigenen Daseins, vorziehen.[45]

Scheler unterscheidet – wie oben gesehen - das Sein des Menschen in Leben und Geist. Das Leben ordnet er dabei dem Psychophysikum zu, während der Geist gegenüber der psychophysischen Welt frei ist. Die ‚geistige, noetische Dimension', wie sie Frankl später angelehnt an Scheler nennen wird, ermöglicht dem Menschen, sich von seiner Umwelt zu distanzieren und sie zum Gegenstand seiner Anschauung zu machen. Die geistige Dimension selbst ist jedoch gegenstandsunfähig, denn die geistige Person geht im Vollzug ihrer Akte auf. Der Mensch reicht also hinaus „über alles mögliche Milieu des Lebens."[46] Dabei ist der Mensch auf Bildung angewiesen. Scheler sieht in der Autonomie der Bildung – die über eine funktional-biologische Zwecksetzung hinausreicht – eben den Drang des Menschen, über sich hinaus zu gehen und im niemals abgeschlossenen Prozess der ‚Menschwerdung' zu wachsen, die für Scheler bedeutet, dass der Mensch seine göttliche Natur verwirklicht.[47]

Auch für Frankl ist die „eigentliche Dimension des Menschseins insofern, als sich der Mensch als solcher überhaupt erst konstituiert in jenen [geistigen] Akten, in denen er sich sozusagen aus der soma-

---

44 Scheler [2010], S. 28

45 vgl. Scheler [1976] S. 99 f.

46 ebd., S. 100

47 vgl. zum Begriff der ‚Selbstdeifizierung': ebd., S. 101

tisch-psychischen Ebene heraus in die geistige Dimension erhebt.“[48] Frankl stellt sich damit, wie gezeigt wurde, vehement gegen psychologistische Reduktionismen. Für ihn ist der Mensch frei von biographischer und sozialer Determiniertheit, seine Freiheit ist immer auch Freiheit zu seiner Verantwortung gegenüber dem ‚Logos’, dem Sinn im Leben. Der Wille zum Sinn ist die den Menschen gegenüber allen anderen Wesen auszeichnende Motivation. Dieser Wille ist der eigentliche, weltoffene Repräsentant der geistigen Dimension, „daß der Mensch in seiner geistigen Dimension ‚weltoffen‘ ist, heißt für Frankl, daß er eigentlich oder zumindest ursprünglich über sich selbst hinaus nach etwas langt, das nicht wieder er selbst ist, nämlich entweder nach einem Sinn, den zu erfüllen es gilt, oder nach einem Sein, dem zu begegnen oder zu lieben es gilt.“[49]

Zudem, und dies untersuchte Elisabeth Lukas in ihrer Dissertation bei Frankl, ist es ein Zeichen eines aktiven Sinnfindungsprozesses, wenn ein Mensch Interesse am eigenen Wohlergehen zeigt. „Da gewöhnlich das Interesse an jenen Dingen groß ist, nach welchen das Bedürfnis wenig befriedigt werden kann, ist es sicher, daß auch das Interesse am eigenen Wohlergehen mit zunehmender Not steigt, also dort vorherrscht, wo es den Menschen eben „nicht wohl“ ergeht. Der Kampf ums Dasein selbst scheint somit schon hohe Sinnerfüllung zu geben“[50] und Lukas meint weiter, dass „dieser Kampf um die Existenz eine mögliche Konkretion des ‚Willen zum Sinn‘ bietet.“[51]

Der Mensch in der Krise mit seinem, wie Frankl es nennt, frustrierten Bedürfnis nach Sinn sucht nach Wegen, diesen Zustand zu wenden. Die sinnzentrierte Psychotherapie leistet hierzu einen Beitrag bei erkrankten Personen mit unzureichenden Selbststeuerungsfähigkeiten. Ob und wie das sinntheoretische Konzept Frankls auch in Übertragung auf Beratungsprozesse mit Menschen in Krisensituationen begründet eingesetzt werden kann, wird später in Frage stehen.

---

48 Frankl [1999], S. 48; „Die geistige Dimension „beinhaltet“ [nicht *„ist“, A.d.V.*] die freie Stellungnahme des Menschen zu sich und zur Welt, eigenständige Willensentscheidungen [Intentionalität], Einfälle und Ideen, Interesse [Dazwischen-Sein], eigenständiges Schaffen und Gestalten, Glauben, Hoffen, Lieben, Gewissen und Wertverständnis.“ Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S.109

49 Frankl [1972], S. 218

50 Lukas, in: Frankl [1997], S. 308 f.

51 a.a.O., S. 309

4. Frankl und die Phänomenologie

Viktor Frankl begründete die sinnzentrierte Psychotherapie [Logotherapie, Kapitel 7.5] und die mit ihr verbundene Existenzanalyse [Kapitel 7] als eine phänomenologische, die einzelne Person adressierende Methode, die einen Beitrag dafür leistet, den Patienten wieder zu einem freien Erleben, zu authentischen Stellungnahmen und einem eigenverantwortlichem Umgang mit sich selbst und seiner Umwelt zu führen. „Vor allem wird es [.] notwendig sein, das Aufzeigen der Verantwortlichkeit als eines Grundzuges menschlichen Daseins dem Verständnis des schlichten Menschen näherzubringen, in einer möglichst konkretisierenden Alltagssprache, die sich in manchen Fällen nicht scheuen darf, sich geeigneter Gleichnisse zu bedienen. Was […] folgt, ist selbstredend Produkt persönlicher Erfahrung in derartigen weltanschaulichen Diskussionen mit Kranken, es haftet alldem sonach nicht nur die Note des Praktischen, sondern, naturgemäß, auch der Charakter des Fragmentarischen und Subjektiven an, wie eben aller persönlichen Empirie.“[52]

Eindeutige Aussagen darüber, welche Philosophie seine Existenzanalyse und Logotherapie besonders prägt, finden sich in Frankls Werk zwar nicht, jedoch beruft er sich deutlich auf die Phänomenologie und schreibt dazu in „Psychotherapy und Existentialism“, es seien insbesondere zwei miteinander verknüpfte Aspekte, die ihn leiten – zum einen, sich durch keinerlei Theorievorgabe den Zugang zum alltäglichen oder ‚präreflexiven ontologischen Selbstverständnis des Menschen‘ zu verschütten und zum anderen, sich von den Aussagen des Patienten leiten zu lassen, um ihn zu verstehen und nicht diese zu deuten.[53] Aufbauend auf Max Schelers Einsicht, der Grundzug der Phänomenologie sei eine „Einstellung des geistigen Schauens“, bildet Frankl die phänomenologische Erkenntnishaltung als Fundierung seines Werkes aus, weil sie den Menschen in seiner Eigenart belässt und sich nach dem richtet, was sich als Phänomen von selbst zeigt.

52 Frankl [2002b], S.22

53 vgl. Frankl [1967], S. 59

4.1 Transzendentale Phänomenologie

Die Bedeutung der Phänomenologie für die Anthropologie und Psychotherapie und damit auch für die Logotherapie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann dabei kaum überschätzt werden, war sie doch zu Lebzeiten Frankls „das dominierende philosophische Paradigma [.], an dem sich fast alle Wissenschaften orientierten.“[54] Husserl [1859-1938], der Hauptvertreter der Phänomenologie[55], wandte sich wie Frankl gegen den zu dieser Zeit sehr verbreiteten Psychologismus, bei dem aus der Entstehung eines geistigen Aktes auf die Geltung seines Inhaltes und Gehaltes geschlossen wurde und setzte dieser Idee seine ‚Lehre von den Erscheinungen‘ gegenüber. Als Mathematiker strebte Husserl nach einer präzisen, methodisch stringenten Letztbegründung[56] und übertrug diese Haltung auch auf den Umgang mit philosophischen Erkenntnissen. Mit seinem intentionalen Bewusstsein gibt sich der Mensch den Dingen und Gegenständen hin, die er als ‚seiend‘ auffasst. Die so seiende Welt ist für den Menschen der beständige Gesamtzusammenhang der Erfahrbarkeit, die damit verknüpfte Einstellung zeichnet sich durch Weltgläubigkeit und Subjektvergessenheit aus. Demgegenüber nimmt die Phänomenologie die reflexive Perspektive des unbeteiligten Beobachters ein, verabschiedet sich von allen ‚Vor-Urteilen‘ und kehrt zu einem radikalen Nichtwissen zurück. Mit einer derart deutlichen Absage an die Wissenschaft und ihrer stetigen Erklärungsabsicht, kommt Husserl ‚zur Sache selbst‘,

---

54 Adl-Amini [2005], S.146

55 Der Begriff ‚Phänomenologie‘, der sich bei Husserl schon an Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ anlehnt, hat seinen Ursprung in der griechischen Antike, wo er im Wortstamm als ‚sich zeigen‘, ‚ans Licht treten‘, ‚das Offenbare‘, ‚der Schein‘, ‚die Erscheinung‘ verstanden wird. Dabei wird er negativ wie positiv interpretiert. Im disqualifizierenden Sinne wird zum Ausdruck gebracht, dass etwas nicht um die Sache selbst geht, sondern um seinen Schein, sein Abbild. Im positiven Sinne *scheint* etwas, was sich jedoch nicht zeigt. Soweit die Philosophie vor Husserl mit dem Phänomenbegriff operiert oder sich selbst als Phänomenologie bezeichnet, legt sie das negative Phänomenverständnis zugrunde. In diesem Sinne ist Kants Phänomenologie zu verstehen, wenn er in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ von Erscheinung oder Phänomen spricht und dabei stets die Erscheinungsweise eines dahinter liegenden Dinges an sich meint, das zwar prinzipiell unerkennbar, nur durch menschlich eingebrachte Raum-Zeit-Verständnisse zugänglich wird, auf das aber doch nicht verzichtet werden kann, soll der Begriff der Erscheinung überhaupt denkbar werden. Kants theoretische wie praktische Philosophie wird nur verständlich vor dem Hintergrund eines ‚Ding an sich‘ und seiner ‚Erscheinung‘. Auch Hegel, der eines seiner zentralen Arbeiten mit ‚Phänomenologie des Geistes‘ titelt, meint damit die Erscheinungslehre des absoluten Geistes und beschreibt dessen empirische *Erscheinungsweisen*, die durch die Differenz von Bewusstsein und Sein, von Wissen und Gewusstem gekennzeichnet sind, während der *absolute Geist* die Einheit der Bewusstseinsrelata bildet und durch den Zusammenfall von Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Sein charakterisiert ist. Die Phänomenologie des Geistes soll den Aufstieg durch die empirischen Erscheinungsformen hindurch zum absoluten Geist verfolgen, der dann in der ‚Wissenschaft der Logik‘ – Hegels weiterem Hauptwerk – entfaltet wird. Auch Hegels Phänomenologie wäre nicht verständlich ohne das In-Erscheinung-Treten des Geistes – des Logos –, der sich selbst aber entzieht und hinter seinen Erscheinungen steht, zumindest solange, wie Bewusstheitsdifferenzen und -relationen auftreten. Und wenn Fichte in seiner ‚Erscheinungs- und Scheinlehre‘ von Phänomenologie spricht, dann ebenso im Verständnis einer ‚Erscheinungsweise des Absoluten‘ oder des ‚Daseins‘ des Absoluten, nicht des Seins desselben, das sich dem Bewusstsein des menschlichen Subjekts aufgrund seiner Differentialität verschließt. Zur weiteren Vertiefung: Holzhey,H., Röd, W. [2004], S. 133 ff.

56 Adl-Amini [2005], S. 146

zum Gegenstand in seiner direkten Gegebenheit als theoriefreiem Phänomen. Im Verständnis einer radikal vorurteilsfreien Erkenntnis versteht Husserl als ‚Phänomen' „nichts anderes als das in der Welt ‚an sich' Seiende, aber rein so, wie es sich in der subjektiven Jeweiligkeit des subjektiven ‚Für-mich' zeigt."[57] Um vom real vermeinten Ding als Seiendem zum Phänomen, dem intentionalen Gegenstand eines konkreten physischen Erlebnisses zu gelangen [eidetische Reduktion], ist eine *Einstellungsänderung* im Wahrnehmenden nötig. Sie bedingt ihrerseits einer philosophischen Haltung – der ‚Epoché' –, der Enthaltung eines unreflektiert hingenommenen Glaubens an die Existenz der Welt. Nur das unmittelbar Gegebene, das völlig Vorurteilslose steht in der Betrachtung. Im Kontext einer existentialen Epoché verbieten sich selbst die Urteile, bei denen, wie etwa bezüglich der Existenz des eigenen Ich, eine absolute Evidenz vorliegt. Dabei steht das Dasein ‚der Welt' nicht in Abrede, sondern die Geltung, die ihm durch Urteile ‚hineintranszendiert' wird. Jedwede Form der Seinsgeltung gilt es zugunsten der Perspektive ‚Wie-es-erscheint' aufzugeben. „Die negative Bedeutung von Erscheinung und Schein hebt auf diesen Differenzbezug ab, indem sie im wertenden Sinne verdeutlicht, daß es sich bei der Erscheinung eben nur um die Erscheinungsweise des dahinter sich verbergenden Etwas handelt, also um den bloßen Schein, nicht um die Wahrheit. Die positive Bedeutung hebt diesen Differenzbezug auf, indem sie von der Koinzidenz der Relata ausgeht. Das Etwas und seine Erscheinungsweise sind hier nicht getrennt, vielmehr zeigt sich in der Erscheinung die Sache selbst, so wie sie an sich und von sich her ist. […] Sie geht dann voll und ganz in diesem Sich-Zeigen auf, so daß nichts Dahinterliegendes, Verborgenes bleibt."[58]

Neben dieser Betrachtungsrichtung ist zudem wichtig zu erkennen, dass von der Art und Weise der Auslegung des ‚Etwas' auch die Auslegung der ‚Erscheinung des Etwas' abhängt. Ein physikalischer Gegenstand als Raum-Zeit-Konstrukt verstanden, ‚erscheint' als Empfindungskomplex aus Farben, Gerüchen, Tönen usw. [subjektiver Phänomenalismus]. Versteht man jedoch das erscheinende Etwas als etwas hinter allen physikalischen Konstruktionen liegendes, dann erscheint das Wesen des Etwas [objektiver Phänomenalismus].

Mithilfe einer derartigen ‚eidetischen Reduktion'[59], der geistigen Umstellung vom Phänomen zum Wesen eines Etwas, gelangt man zur ‚Wesensschau'. Methodisch stellt Edmund Husserl mit der ‚eidetischen Variation' einen Weg vor, auf dem der phänomenologisch Wahrnehmende verschiedene Variationen eines Etwas auf dessen allgemeine Struktur hin erschaut, indem er alle im Denkakt erzeugten

---

57 Held [1998], S.16

58 Gloy [2006], S.41

59 vgl. Husserl [1998], S.255 ff.

individuellen Besonderheiten im Sinne eines ‚es kann auch anders sein' ablegt, um zum Notwendigen des Wesens, im Sinne eines ‚es kann nicht anders sein' vorzudringen. Obzwar man sich einen Bewusstseinsakt ohne jeden Bezug auf einen Gegenstand nicht vorstellen kann, ist dies kein Hindernis, denn für die Methode ist es ‚unwesentlich', ob das Etwas tatsächlich existiert oder ob sich das Bewusstsein des Erschauenden in der Beschreibung des Erlebten irrt. Wesentlich ist die Intentionalität des Bewusstseins, die Grenzen der Variationen solange zu erkunden, bis ‚die Sache selbst' in ihrer Substanz erscheint.

Das *Wesen* zeigt sich dem Betrachter demnach durch eine unmittelbare Anschauung – es hat keinerlei metaphysischen Charakter. Husserl ist der Überzeugung: „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der ‚Intuition' originär, [sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit] darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, dass eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte."[60] Diese Anschauung ist „von prinzipiell eigener und neuer Art [...] und speziell gegenüber der Anschauung im gewöhnlichen engeren Sinne, d.i., der individuellen Anschauung."[61] Es ist also die Wesenserschauung, eine originär gebende, „das Wesen in seiner ‚leibhaften' Selbstheit erfassend[e]"[62] Anschauung. Was also in der originär gebenden Anschauung gegeben ist, ist eben das Wesen in seiner leibhaften Selbstheit. „Das Wesen [Eidos] ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so ist das Gegebene der Wesensanschauung ein *reines Wesen.*"[63]

60 Husserl [1976], S. 51
61 a.a.O., S. 15
62 ebd.
63 a.a.O., S. 14

Aus der transzendentalen Phänomenologie, in deren Fokus die Gegenstände des reinen Bewusstseins stehen, kommt Husserl in letzter Konsequenz über die ‚transzendentale Reduktion', einer Radikalisierung der Epoché, zur Transzendentalphilosophie.[64]

In der *transzendentalen Reduktion* werden Gegenstände und Erfahrungen auf die intentionalen Akte zurückbezogen, in denen sie konstituiert werden. Die Bedingungen der Erfahrung, die diesen Akten vorausgehen und deren Charakter prägen, versteht Husserl als ‚transzendental', ihr Subjekt ist das ‚transzendentale, reine Ich'. Mit der transzendentalen Reduktion erweitert Husserl seine Argumentation um eine Aussage über die Existenz der Welt: Das Sein der Dinge wird Bewusst-Sein. Die auf diese reine Erkenntnis zielende Philosophie wird zur Transzendentalphilosophie, in der das transzendentale Subjekt in Form reiner Bewusstseinstätigkeit mit der reinen Idee der Phänomene korrespondiert.

Für Frankls Sinnlehre ist die Haltung, von vornherein nichts aus dem Erscheinenkönnen auszuschließen, sondern das, was jeweils im intentionalen Bewußtsein als ‚Gegebenheit' erscheint, vollen Anspruch auf sein immanentes Sein zuzugestehen, von elementarer Bedeutung. Sie führt über die Anerkennung individuell einmaliger Erscheinensweisen – ohne einer in den 1930er und 1940er Jahren weit verbreiteten psychopathologischen Zuordnung in äußere, physische oder psychische Kategorien – zu einer fulminanten Öffnung zum geistig Wesentlichen [vgl. hierzu die Ausführungen zur Dimensionalontologie in Kapitel 7.3.2].

---

64 Husserls anfängliche Phänomenologie verstand sich als deskriptive Psychologie. „Es kommt darauf an zu beschreiben, nicht zu erklären oder zu analysieren. In dieser ersten Weisung, die Husserl der beginnenden Phänomenologie gab, nämlich ‚beschreibende Psychologie' zu sein oder ‚zu den Sachen selbst' zurückzukehren, liegt als erstes eine Nichtanerkennung der Wissenschaften. Ich bin nicht das Ergebnis oder der Kreuzungspunkt der vielfachen Kausalitäten, die meinen Körper oder mein Psychisches bestimmen, ich kann mich weder als einen Teil der Welt denken, als das einfache Objekt der Biologie, der Psychologie und der Soziologie, noch mich ganz im Universum der Wissenschaften erschöpfen. Alles, was ich von der Welt weiß, selbst durch die Wissenschaft, weiß ich von meiner Sicht oder Erfahrung der Welt aus, ohne welche die Symbole der Wissenschaft keinen Sinn besäßen. Das gesamte Universum der Wissenschaften ist auf der erlebten Welt errichtet […]" Buhr [1970], S. 835 ff.
Diesem Verständnis folgte dann die transzendentale Phänomenologie. Sie "ist Phänomenologie des konstituierenden Bewußtseins und somit gehört kein einziges objektives Axiom [bezüglich auf Gegenstände, die nicht Bewußtsein sind] in sie hinein... Das erkenntnistheoretische Interesse, das transzendentale, geht nicht auf objektives Sein und auf Aufstellung von Wahrheiten für objektives Sein, somit nicht auf objektive Wissenschaft. Das Objektive gehört eben der objektiven Wissenschaft an, und was der objektiven Wissenschaft hier an Vollendung fehlt, das zu erreichen ist ihre Sache und nur ihre allein. Das transzendentale Interesse, das Interesse der transzendentalen Phänomenologie, geht vielmehr auf das Bewußtsein als Bewußtsein, es geht nur auf Phänomene, Phänomene im doppelten Sinn: 1] im Sinne der Erscheinung, in der Objektivität erscheint, 2] andererseits im Sinne der Objektivität bloß insofern betrachtet als sie in Erscheinungen eben erscheint und zwar ‚transzendental', unter Ausschaltung aller empirischen Setzungen... Diese Zusammenhänge zwischen wahrhaftem Sein und Erkennen klarzulegen und so überhaupt die Korrelationen zwischen Akt, Bedeutung, Gegenstand zu erforschen, ist die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie [oder transzenden-talen Philosophie]." [Husserl [1950], S.X]
Zum Vergleich deskriptiver und transzendentaler Phänomenologie: vgl. Marcuse [1981] S. 239 ff.

Durch das reduktive Vorgehen der Phänomenologie verlässt der derart Anschauende den Raum der Physikalität und tritt ein in die Dimension, in der sich die Phänomenalität zeigt. So zeigt sich alles was zum Beispiel als Gegenstand oder Situation erscheint, aus Distanz ansichtig [z.B. für die Wahrnehmung des Auges] oder was als Idee, Wert oder Situationssinn erscheint, aus Distanz einsichtig [z.B. für die Erschauung durch das ‚innere Auge']. Das Dimensionale in der Konzeption Frankls läßt somit in ebensolcher Stringenz wie in der Transzendentalphilosophie Husserls keinerlei anderes Erscheinen zu.[65]

In der logotherapeutischen Arbeit als operativer Umsetzung der Sinntheorie Frankls stellt das, was Max Scheler[66] als ‚Einstellung des geistigen Schauens' über die Phänomenologie sagte, eine charakteristische Arbeitshaltung dar. Sie belässt die Eigenart des Menschen, vermeidet ein ‚der Mensch *ist*' und orientiert sich an dem, was das Phänomen von sich selbst her zeigt. Gerade wegen dieser respektvollen Offenheit ist die Phänomenologie das Mittel der Wahl, um in existenzanalytischen Gesprächen die Person zu erreichen. Phänomenologie ist daher die angemessene Vorgangsweise in Existenzanalyse und Logotherapie und erhält zentralen Stellenwert.[67] Zu den Dingen selbst, vor aller Erkenntnis, zurückzukehren, bedeutet, die Welt nicht als Objekt zu verstehen, sondern als das natürliche Milieu aller individuellen Gedanken und Wahrnehmungen. Die Wahrheit ‚wohnt' nicht nur im „inneren Menschen" […], oder vielmehr: „es gibt keinen inneren Menschen, der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt."[68] Merleau-Ponty deutet damit an, dass der Mensch nicht zuerst sich und dann die Welt wahrnimmt oder umgekehrt, vielmehr erfährt er sich in der Welt gleichursprünglich, intentional.

Bei allen Phänomenen geht es sowohl um eine intendierende Handlung als auch um ein intendiertes Objekt. Ziel der Phänomenologie Husserls ist es gewesen, Klarheit über das Bewusstsein des Menschen von sich selbst und der Welt zu gewinnen. Dabei ist die Welt nicht die Summe der gegebenen Tatsachen, sondern Horizont möglicher Verstehensleistungen des Bewusstseins. Bereits Husserls Lehrer Brentano hatte in Abgrenzung zur empirischen Psychologie den Begriff des *intentionalen Bewusstseins* gebildet. Dieser ist Ausdruck der Überzeugung, dass Bewusstsein niemals ohne Bezug auf etwas ist: *Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas*. Akte des Bewusstseins sind z.B. Wahr-

---

65 vgl. Kühn [2005], S. 243 und in Bezug auf die Frage, ob das Leben mit der Existenz letztlich identisch ist oder eine tiefere phänomenologische Ursprünglichkeit beinhaltet die Hinweise zu Gott

66 Schelers materiale Wertethik baut auf Husserls Werk auf.

67 vgl. Längle & Holzhey-Kunz [2007], S. 18

68 Merleau-Ponty [1966], S.7

nehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Gefühle, Reflexionen usw. Diese Erkenntnis ebnete den Weg zu einem der grundlegenden philosophischen Probleme - der Spaltung der Welt in Subjekt und Objekt. Auf Grundlage des intentionalen Charakters des Bewusstseins konnte dieses Problem aus einer neuen Perspektive bearbeitet werden. Dass etwas für jemanden bedeutsam wird oder einen Sinn bekommt, wird „weder subjektiv aus der Psyche der Person noch objektiv aus der Sache erklärt, sondern aus der intentionalen und situierten Person-Umwelt-Interaktion."[69]

Der Gedanke der Intentionalität ist Grundlage geworden für Frankls Verständnis des Geistigen und seiner Vorstellung von *Person*. Besonders die Weiterentwicklung des Gedankens durch Scheler in ein eigenständiges Wertfühlen [vgl. Kapitel 4.3] vor aller Reflexivität ist für die Existenzanalyse bedeutsam geworden. Es gibt keinen Existenzvollzug oder Lebensvollzug ohne Wertausrichtung. Alle sinnlichen Erfahrungen sind nicht gegenständlich in der Welt wahrnehmbar, sie färben sich atmosphärisch ein, ausgehend von unseren Sinneserfahrungen.

69 Graumann [1996], S. 97

4.2 Daseins-Phänomenologie

Während die *deskriptive* Phänomenologie die exakte Beschreibung der Phänomene umfasst, so wie ein Forscher in neutraler, d. h. wertfreier Haltung beschreibt, was er sieht und damit die charakteristischen Merkmale eines Etwas hervorhebt, und die *transzendentale* Phänomenologie das Wesen, das Überhaupt [Eidos, Noesis] und nicht die Erscheinung und damit das letzte Konzentrat aller Erfahrung erschaut, zielt die *Daseins*-Phänomenologie [Existenzialontologie] auf den Sinn des Daseins. Martin Heidegger, Schüler von Husserl, kritisierte, dass in der phänomenologischen Epoché nicht die den Menschen auszeichnende Existenz beschrieben werden könne. Als Begründer der Existenzialontologie geht er daher einen Schritt weiter und fragt nach dem ‚Wesen des Seins', nach dem ‚Sein des Seienden'. Das menschliche Sein hat für Heidegger eine spezifische Seinsqualität, die er als „Da-sein" bezeichnet und die sich formal durch ‚Befindlichkeit in der Zeit und in der Welt' bestimmen lässt. Jeder Mensch ‚befindet' sich ‚in der Zeit' und ‚in der Welt', Dasein ist somit ‚In-Sein'. „In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Weltseins hat."[70] Inhaltlich lässt sich das Sein des Daseins bestimmen durch den ‚Sinn des Daseins'. Fragt der Mensch nach dem ‚Sein' seines eigenen Daseins, will er den ‚Sinn' dieses Daseins begreifen. Sinn aber kann nur verstanden werden, und verstehen kann nur eine bestimmte Seinsart, nämlich das Dasein, also der Mensch. Somit sind Menschen nicht Wesen, die *unter anderem* auch fähig sind zu verstehen, vielmehr sind Menschen ursprünglich verstehende Wesen. „Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck ‚etwas verstehen' in der Bedeutung von ‚einer Sache vorstehen können', ‚ihr gewachsen zu sein', ‚etwas können'. Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart als Seinkönnen. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein."[71] Hinter das Verstehen lässt sich mithin für Heidegger nicht zurückgehen, hier liegt für ihn das Eidos. „Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten."[72] Wird das Verstehen derart ausgebildet und der Mensch damit zur ‚Auslegung' befähigt, so gilt zu erkennen, dass Auslegung existenzial im Verstehen gründet und nicht umgekehrt.[73] Das Verstehen geht also der Auslegung voran, es ist als Möglichkeit schon vor dieser da. Das Ursprüngliche und Existenziale im menschlichen Dasein, nämlich das Verstehen, ermöglicht es, nach Sinn zu fragen und Sinn auszulegen. Die Beschaffenheit menschlichen Daseins ist somit eine verstehende Beschaffenheit. Wir

---

70 Heidegger 1949, S. 54
71 a.a.O., S. 143
72 a.a.O., S. 148
73 vgl. ebd.

können gar nicht in der Welt sein, ohne verstehend zu sein. Mit der existenzialen Grundfähigkeit ‚Verstehen' hat der Mensch die unabwendbare Möglichkeit, nach dem Sinn der eigenen Existenz zu fragen. Fragt der Mensch vom Grunde seines Daseins aus nach dem Sein seines eigenen Daseins, erschaut er den Sinn. „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält."[74]

Menschliches Sein als ein ‚In-Sein' wird durch seine Zeitlichkeit bestimmt, als verstehendes Da-Sein hat der Mensch einen Sinn des Seins. Versteht der Mensch den Sinn seines Daseins, dann expliziert er durch die ihm gegebenen Gestaltungsmöglichkeiten seine Existenz. Im Krisenkontext dieser Arbeit würde zum Beispiel ein Mensch, der nach einem Unfall entstellt ist, seine berechtigte Verzweiflung durch einen neuen Lebensentwurf ablösen. Versteht er sein Da-Sein, das hinter allem Psychophysischen besteht, als sinngebende Möglichkeit, so tritt das Leidhindernis hinter die Existenzgestaltung zurück. „Auch die phänomenologische ‚Wesensschau' gründet im existenzialen Verstehen [...] Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. [...] Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten."[75]

Der Bezug zu Frankl ist unmittelbar. Der geistige Akt, das Mögliche im Entwurf vorwegzunehmen und auf seine Realisierung hinzuwirken, ist dem menschlichen Da-Sein vorbehalten, denn der Mensch ist im Grunde ein Wesen, das intentional nach Sinn strebt und nicht nur in sich Triebe und Bedürfnisse erfüllen will. Der Mensch weist über sich selbst hinaus, er ist ausgerichtet auf die Welt, in der es gilt, einen Sinn zu erfüllen oder anderen liebend zu begegnen.[76] Menschliche Existenz impliziert für Frankl Sinn, der verstehende Mensch ist als geistige Person sinnverstehend. Wäre er es nicht, dann wäre das von Frankl als existenzielles Vakuum, im Sinne eines existenziell bedrohenden Empfindens von Sinnleere, pointierte Phänomen nicht möglich. Sinnleere kann damit als temporäres Unvermögen verstanden werden, den verborgenen Sinn in einer Situation zu finden, respektive das eigene Sein auf Möglichkeiten zu entwerfen. Hier ist eine Brücke zur Pädagogik zu schlagen, indem der Mensch befähigt wird, seinen Sinnfindungsprozess lernend zu gestalten, denn „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird."[77] Wenn Heidegger daseinsphänomenologisch formuliert: „Sinn ‚hat' nur das Dasein. […]

---

74 Heidegger 1949, S. 52 f.

75 a.a.O 147 f.

76 vgl. Fleckenstein [1975], S. 104; Frankl [1947a], S. IX; Frankl [1975], S. 235

77 Heidegger 1949, S. 151

Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein“[78] transformiert dies der Arzt Frankl, indem er dem Sinnleere empfindenden Da-Seienden sagt, dass die Primärmotivation, der ‚Wille zum Sinn‘, zeitweise ‚frustriert‘ sein kann, das Dasein jedoch stets einen Sinn hat, selbst wenn der Mensch ihn aktuell nicht zu sehen vermag und entsprechend negativ emotional reagiert. Diese aus Sicht des Betroffenen sinnentleerte Existenz ist nach Heidegger ein Ort, an dem sich die Welt dem Menschen aufdrängt, seine Aufmerksamkeit erregt und emotionale Reaktionen auslöst. Die Art und Weise, wie einem ‚ist‘ in der Welt, erschließt das Gestimmtsein. Phänomenologisch kann dies so verstanden werden, dass „dieses emotionale Zugänglichmachen meines Seins in der Welt [.] die Verstehensweise meiner Faktizität [ist], und sie ist ursprünglicher als jedes sonstige Erkennen meines Seins in der Welt, als jede Wissenschaft.“[79] Belässt Heidegger einen Menschen, dessen Dasein diesem als sinnlos erscheint, in dieser Gestimmtheit, so steht ihr mit Frankl das Phänomen des Sinnerlebens entgegen. Die damit verbundene Argumentation wird in Kapitel 7 erfolgen, die Möglichkeit eines solchen Diskurses verdankt das sinntheoretische Gebäude Frankls jedoch zu einem großen Teil Heidegger, entfaltet dieser doch die Phänomenologie des Verstehens hin zur Hermeneutik. Diese hat „die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein.“[80]

78 Heidegger [1949], S. 151

79 Lleras [2000], S. 169

80 Heidegger [1995], S. 15

4.3 Phänomenologie der Werte

Nachdem Frankl 1926 erstmals den Begriff Logotherapie auf einem öffentlichen Vortrag einbrachte und sein damit verbundenes anthropologisches Fundament letztlich zum Ausschluß aus dem Verein für Individualpsychologie von Alfred Adler führte, fokussierte er immer stärker auf die geistige Dimension des Menschen und deren Bedeutung für die Psychotherapie. Seine Begegnung mit Schelers materialer Werteethik sollte ihn in seinen sinntheoretischen Überlegungen so stark prägen, so dass „ich endgültig meinen eigenen Psychologismus durchschaute.“[81]

Bereits in seiner Dissertation hatte sich Scheler mit der Frage „Was ist der Wert?“ befasst und ausgeführt, „sofern das ‚ist‘ als Ausdruck der Existenz [und nicht als bloße Kopula] gemeint ist: Der Wert *ist* überhaupt nicht. Der Wert ist sowenig einer Definition fähig wie der Begriff des Seins.“[82] Hatte Husserl behauptet: „Werte sind ihrem Wesen nach fundierte Gegenstände, [...] Werte sind *sekundäre Gegenstände*“[83] und damit gesagt, Werte seien als volle intentionale Korrelate des wertenden Aktes[84] immer nur „*in der Einheit eines synthetischen Gefühls*“[85] gegeben und wertende Akte oder das Wertfühlen würden stets in objektivierenden Akten gründen, kontrastiert Scheler mit seinem Verständnis von Werten als „Urphänomene“, bzw. „unreduzierbaren Grundphänomenen der fühlenden Anschauung“.[86] Für Scheler sind Werte stets „selbst *anschaulich*“[87], als materiale Apriori in der phänomenologischen Wesensschau und im Wertfühlen selbst gegeben und stellen „einen eigenen Bereich von *Gegenständen*“, von Wertqualitäten und „idealen Objekten“ dar.[88] „Wenn man also Werte überhaupt unter eine Kategorie subsumieren will, so muss man sie als *Qualitäten* bezeichnen, nicht aber als Beziehungen“[89], im phänomenologischen Sinne seien sie als intentionale Fühlakte zu begreifen und von Denk- und Wollensakten scharf zu unterscheiden.[90] Wertqualitäten sind unabhängig davon, ob jemand sie als wertvoll erachtet oder nicht – uns sind Werte gegeben, *ohne* dass uns die *Träger* dieser Werte gegeben sind[91] Zudem sind Werte von Dingen und Gütern unabhängig.

---

81 Frankl [1995b], S. 27
82 Scheler [1971], S. 98
83 Husserl et.al. [1988], S. 310
84 vgl. Husserl [1976], S. 66
85 Husserl 2004, S. 326
86 Scheler 1980, S. 270
87 a.a.O., S. 37
88 vgl. a.a.O., S. 37 ff.
89 a.a.O., S. 249
90 vgl. Frings 1973, S. 15
91 vgl. Scheler [1980], S.40

Das „*Gut* verhält sich zur Wertqualität so, wie sich das *Ding* zu den Qualitäten verhält, die seine ‚Eigenschaften' erfüllen".[92] Ein Wert ist somit keine ‚Eigenschaft' eines Dinges, sondern materiale ‚Qualität' „Alle diese Begriffe ‚Ding', ‚Eigenschaft', ‚Tätigkeit' können für die Erklärung des Wertes nichts leisten, ziehen vielmehr […] den Wert immer schon von vornherein in die Kategorie des Seins hinein."[93]

Ein Gut als ‚Wertding' ist mithin nicht ‚Ding', sondern stellt „eine ‚dinghafte' Einheit von Wertqualitäten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert sind. Die *Dinghaftigkeit*, nicht aber ‚das' Ding ist im Gut gegenwärtig."[94] Für das Gut sei wesentlich, dass bei ihnen der Wert nicht nur auf einem Ding *aufgebaut* ist, sondern dass es *durchdrungen* ist von Wert, und dass die Einheit eines *Wertes* bereits die Zusammengefasstheit aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten *leitet*."[95] Würde zum Beispiel das nicht kopierte Original dieser Arbeit durch eine Unaufmerksamkeit durch schwarze Tinte durchgefärbt, so wäre das Ding in Form des bedruckten Papiers nicht betroffen, hingegen wäre das intellektuelle Gut zerstört. Analog hierzu sei erwähnt, dass Frankls Manuskript zur ‚Ärztlichen Seelsorge' bei seiner Deportation nach Auschwitz vernichtet wurde. Dieses Gut musste er wieder herstellen und tat dies im KZ Türkheim. „Was mich persönlich anlangt, bin ich überzeugt, dass zu meinem eigenen Überleben nicht zuletzt meine Entschlossenheit beigetragen haben mag, das verlorene Manuskript zu rekonstruieren. Ich begann damit, als ich an Fleckfieber erkrankt war und mich des Nachts wachhalten wollte, um nicht einem Gefäßkollaps zu erliegen. Zu meinem 40. Geburtstag hat mir ein Kamerad einen Bleistiftsstummel geschenkt und ein paar winzige SS-Formulare herbeigezaubert, auf deren Rückseite ich nun - hoch fiebernd - stenographische Stichworte hin kritzelte, mit deren Hilfe ich die ‚Ärztliche Seelsorge' eben zu rekonstruieren gedachte".[96]

Güter und Dinge sind für Scheler gleichermaßen ursprünglich - die Welt ist ‚so ursprünglich ein ‚Gut' wie sie ein ‚Ding' ist."[97] Die Welt der Güter jedoch wird durch eine materiale ‚*Rangordnung der Werte'* geleitet, die „vom Dasein einer *Güterwelt*, in der sie zur Erscheinung kommt, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt […] ganz unabhängig" ist.[98] Die Werterangordnung steckt der Güterwelt „einen *Spielraum des Möglichen* ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern

---

92 a.a.O., S. 42
93 Scheler [1971], S. 98
94 Scheler [1980], S. 43
95 vgl. a.a.O., S. 44
96 Frankl [1995b], S. 75 f.
97 vgl. Scheler [1980], S. 44
98 Scheler [1980], S 37 f.

nicht erfolgen kann. Sie ist insofern der betreffenden Güterwelt gegenüber *a priori*."[99] Das materiale Werte-Apriori und das Apriori der Rangordnung der Werte führt Scheler zur Aussage, Werte seien ‚Urgegebenheiten'[100], „unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung."[101] Im Unterschied zu Husserl fordert Scheler die Unabhängigkeit der Wertqualitäten als Urphänomene von allen ‚objektivierenden Akten': „Erst in den Gütern werden Werte ‚wirklich'. Sie sind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber ist der Wert *objektiv* [was er immer ist] *und wirklich* zugleich."[102] Ähnlich der Farben, die unabhängig der Dinge und Güter sind, die sie färben, so werden auch Werte erst an Dinghaftem ‚erfühlbar'. Scheler unterscheidet hierbei die Werteränge: sinnliche Werte, Nützlichkeits- und Lebenswerte, geistige und Heiligkeitswerte, die allesamt individuelle Wertehierarchien ausbilden und in einer Person Fühlakte bewirken. Die Person selbst ist das Aktzentrum, alle ihre Denk-, Willens- und sonstigen Akte sind fundiert in den den Werten korrelativen Fühlakten, diese wiederum sind für Scheler allesamt fundiert im Wert ‚Liebe', die „immer etwas weiter [schaut] als nur auf das, was sie in Händen hat und besitzt."[103]

Die Einstellung zur Welt, als eine Einstellung des geistigen Schauens, „in der man etwas zu erschauen oder zu erleben bekommt", soll nach Scheler nicht als Methode verstanden werden, denn: „Methode ist ein zielbestimmtes Denkverfahren über Tatsachen, z.B. Induktion, Deduktion ... Das erste, was daher eine auf Phänomenologie gegründete Philosophie als Grundcharakter besitzen muß, ist der lebendigste, intensivste und unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst […]. Durstig nach dem Sein im Erleben wird der phänomenologische Philosoph allüberall an den ‚Quellen' selbst, in denen sich der Gehalt der Welt auftut, zu trinken suchen."[104]

Frankl sah sich in Schelers Werteperspektive in seiner eigenen Haltung bestätigt, den Menschen nicht als psychophysischen Automaten zu definieren, sondern die geistige Person in ihm herauszustellen, die zu allem, was er erlebt Position beziehen kann, indem sie sich von Werten angezogen fühlt und sodann intentional ausgerichtete Entscheidungen trifft. Spiegelberg führt aus, dass Frankl die Phänomenologie zum Aufbau der sinntheoretisch-philosophischen Thesen nutzt, wenngleich in ihnen weit mehr Einfluss der Scheler´schen Wertlehre zu erkennen sei. Dies zeige sich in der operativen Arbeit mit Menschen dahingehend, dass Frankl es vehement ablehne, Menschen Werte anzubieten,

---

99 a.a.O., S. 44
100 vgl. a.a.O., S. 208
101 a.a.O., S. 270
102 a.a.O., S. 43
103 Scheler [1986a], S. 358
104 Scheler [1986b], S. 380 f.

anzuempfehlen oder aufzudrängen, sondern diesen in seiner Verantwortung zum Wertfühlen und Wertnehmen zu belassen.[105] Sah er, dass sich die Psychoanalyse das Ziel setzte, den Menschen an die Wirklichkeit anzupassen, während die Individualpsychologie auf eine Gestaltung dieser Wirklichkeit abzielte, so war für Frankl „der wesentliche Schritt über Anpassung und Gestaltung hinaus [.] das Übernehmen von Verantwortung: Ich sein heißt verantwortlich sein. Und so ist als höchste Ebene die der Sinnfindung zu postulieren, das Auffinden jener Werte, die der einzelne in seinem konkreten Lebensschicksal verwirklichen kann. Und […] zu entscheiden, vor wem er sich verantwortlich fühlt [sei es vor Gott, sei es vor seinem Gewissen] und wofür er sich verantwortlich fühlt, also welchen Sinn er in seinem Leben findet.“[106] Dass die ‚Verantwortung‘ einen zentralen Wert für Frankl auf seinem Weg zu seiner – die Logotherapie fundierenden – Anthropologie [der Existenzanalyse] darstellt, da mit Verantwortung *die Totalität des Mensch-Seins* umfasst und der *Bereich des Psychischen bewußt transzendiert* wird[107], soll später noch ausführlicher thematisiert werden. [vgl. Kapitel 7.2]

Durch Scheler erfährt Frankl, dass Werte fühlbare Phänomene sind: „Ich befinde mich in einer unermeßlichen Welt sinnlicher und geistiger Objekte, die mein Herz und meine Leidenschaften in eine unaufhörliche Bewegung setzen. Ich weiß, daß ebensosehr die Gegenstände, die mir zu wahrnehmender und zu denkender Erkenntnis kommen, wie all das, was ich will, wähle, tue, handle, leiste, vom Spiel dieser Bewegung meines Herzens abhängig ist. Hieraus folgt für mich, daß alle Art von Rechtheit oder Falschheit und Verkehrtheit meines Lebens und Treibens davon bestimmt sein wird, ob es eine objektiv rechte Ordnung dieser Regungen meiner Liebe und meines Hasses, meiner Neigung und Abneigung, meines mannigfaltigen Interesses an den Dingen dieser Welt gibt, und ob es mir möglich sei, diesen ‚ordo amoris‘ meinem Gemüte einzuprägen. Ob ich ein Individuum […] oder andere beliebige soziogeschichtliche Einheiten auf ihr innerstes Wesen hin untersuche: Ich werde es dann am tiefsten erkennen und verstehen, wenn ich das stets irgendwie gegliederte System seiner faktischen Wertschätzungen und seines Wertvorziehens erkannt habe.“[108]

---

105 vgl. Spiegelberg [1972], o.S.

106 Guttmann [1994], S. 10 f.; Baumeister sieht im Kontext gelungener Sinnfindung neben dem dafür erforderlichen Vorhandensein der Komponente ‚Werte‘ auch die Facetten der Zielsetzung, Wirksamkeit und Selbstwert als wichtig an. Sind diese Bestandteile der Identität nicht gegeben, ist der Mensch orientierungslos, zentrale Teile seiner Identität sind dann beschädigt und das subjektive Wohlbefinden ist massiv gestört. vgl.: Baumeister [1991], S. 29 ff.

107 vgl. Frankl [2002b], S. 35

108 Scheler [1986a], S. 347

5. Frankl und die Existenzphilosophie

Bevor Viktor Frankl die schrecklichen Erfahrungen des Holocaust machen musste, eine Erfahrung, die die Inhalte der zu diesem Zeitpunkt bereits erstellten Schrift der ‚Ärztlichen Seelsorge' einer härtesten, eigenen Prüfung unterzog, waren es menschliche Wegkreuzungen und persönliche Erlebnisse, die heute als wesentliche Wurzeln seines Schaffens betrachtet werden können. Um nachvollziehen zu können, in welchem Kontext sich Frankl mit seiner Existenzanalyse bewegt, sollen diese sein Werk besonders prägenden Ereignisse zuerst geschildert werden. Der Schwerpunkt des Kapitels liegt dann in der tieferen Betrachtung des existenzphilosphischen Fundaments, das im Leben Frankls insbesondere mit dem Namen Max Scheler verbunden ist.

Aber zuerst war da der Satz eines Lehrers, der im Unterricht die These aufstellte, dass das Leben nichts anderes als ein ‚Verbrennungsprozess' sei, was Frankl später als eine erste von mehreren krisenhaften Zuspitzungen in seinem jungen Leben beschrieb: „Ich gebe freimütig zu, daß ich als junger Mann angesichts der scheinbaren Sinnlosigkeit des Lebens verzweifelt und von einem totalen Nihilismus erfasst war. Aber ich kämpfte […], bis ich ‚trotzdem Ja zum Leben sagen' konnte, bis ich gegen den Nihilismus gefeit war. Ich entwickelte die Logotherapie."[109]

Frankl zeigt sehr früh ein starkes Interesse an der Psychologie. Als Schüler schon lernte er Sigmund Freud persönlich kennen, der – zu Frankls Überraschung – die ihm zuvor schon geschriebenen Briefe regelmäßig persönlich beantwortet hatte und einen Aufsatz von Frankl direkt an die Redaktion der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse zur Veröffentlichung weiterreichte. Trotz dieser Impulse sollte Frankl später nicht Schüler von Freud werden. Als einen Beweggrund dafür kann eine Situation herangezogen werden, in der Frankl einem Vortrag des Freud-Schülers Paul Schilder folgte, in dessen Verlauf eine Patientin mit den Worten befragt wurde: „Waren Sie in Ihren Vater verliebt? Es folgte ein langes Schweigen, die Frau antwortete nicht. […] Haben Sie sich zu Ihrem Vater hingezogen gefühlt? Waren Sie in Ihren Vater verliebt?! Diesmal antwortete die Frau mit einem entschiedenen, klaren ‚Nein!' Daraufhin wandte sich Schilder an die Studenten und sagte: ‚Meine Damen und Herren, dank Freud wissen wir heute, daß das Leugnen gerade der Beweis dafür ist, daß sie tatsächlich in ihren Vater verliebt war!'"[110] Dieses Vorgehen empfand Frankl als ‚psychologistisch' und mit dem ihm innewohnenden Menschenbild nicht vereinbar. Der von ihm 1946 formulierte Satz: „Zwei mal zwei

---

109 Klingberg [2002], S. 70
110 a.a.O., S. 99

ist vier, auch wenn ein Schizophrener es behauptet“[111] stellt klar, dass für Frankl die Wahrheit einer Aussage zu trennen ist von der psychischen Verfasstheit seines Sprechers. Die Deutungshoheit des Analytikers – so kann vermutet werden – war für Frankl mit der Verantwortlichkeit des Patienten nicht zusammen zu bringen. Verantwortung – sie sollte später eine der Wesentlichkeiten in Frankls Sinntheorie werden.

Bereits mit 16 Jahren hielt Frankl einen Vortrag über den Sinn des Lebens, dessen Grundaussagen als feste Größen über die ganze Zeit seines Schaffens erhalten blieben sollten: „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. Und diese Lebensfragen können wir nur beantworten, indem wir unser Dasein selbst *ver*antworten. [Und, d.V.], dass der letzte Sinn über unser Fassungsvermögen hinausgeht. […] An ihn können wir nur glauben.“[112]

Noch ein weiteres Mal spürt Frankl persönliches Unbehagen im direkten Kontakt mit psychoanalytischer Vorgehensweise. Es war die eingangs dieser Arbeit beschriebene Vorstellung bei Paul Federn, dem Sekretär der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung. Dieser hatte Frankl empfohlen, er solle zuerst sein Medizinstudium abschließen, dann eine Lehranalyse durchführen und erst dann die Aufnahme in die Vereinigung ersuchen, denn „wenn Sie sich jahrelang auf die Couch legen, ohne Probleme zu haben, dann bekommen Sie welche.“ Frankl fühlte sich von dieser Rückmeldung irritiert, bedeutete sie doch, dass das Verständnis über Psychotherapie erst mit dem Vollzug einer mehrjährigen Lehranalyse erwachsen sollte. Für Frankl war dies Ausdruck nicht von Wissenschaft, sondern von Psychopathologismus. Verständlich, dass Frankl nach neuen Wegen schaute und sie in der Individualpsychologie Alfred Adlers fand. Dieser hatte sich 1911 von Freud und der Psychoanalyse distanziert und die für ihn zu interpretative Triebtheorie Freuds um eine soziale Komponente erweitert. Adler war der „Auffassung, im Menschen sei nicht nur Libido am Werk, sondern sein Seelenleben folge dem Prinzip der Einheitlichkeit. Die Libidoenergie ist nicht die einzige Energiequelle im seelischen Haushalt des Menschen, denn mindestens gleichwertig mit ihr, stehe der Drang zur Kompensation und Überkompensation von Minderwertigkeiten.“[113]

---

111 Frankl [1995b], S. 38
112 a.a.O., S. 36f.; vgl. Böckmann [1989], S. 30
113 Zsok [2005], S.34

Sich aufgrund permanenter negativer Lebenserlebnisse zu behaupten und durchzusetzen sei, so Adler, die Quelle für das ebenso stetige Bestreben des Menschen, nach Geltung und Ansehen im Kontext einer sozialen Entität zu verlangen. Die Suche nach Sinn erfolgt für Adler so immer zwischen dem Menschen und seinem ‚Kosmos', denn ihm vermag „einzig das Gefühl, eine zureichende Stelle im Streben nach aufwärts erreicht zu haben, [.] das Gefühl der Ruhe, des Wertes, des Glückes zu geben. Im nächsten Augenblick zieht ihn sein Ziel wieder hinan."[114]

Für Adler steht Sinn in direktem Kontext zu auf den Menschen von außen zukommenden Erwartungen und Forderungen. Diesen könne nur mit Vollkommenheit begegnet werden und Leben bedeute somit ein ‚Streben nach Vollkommenheit' [Adler]. Es mag sein, dass Frankl diesen Bezug zum Sozialen, den die Individualpsychologie Adlers auszeichnet, zum Anlass nahm, seine eigenen Vorstellungen vom Sinn im Leben, entstanden durch die Transzendierung des Menschen auf etwas hin, was nicht mehr er selber ist, zu formen.

War Adler das Freudsche Konzept von Lust und Libido viel zu eng und erweiterte er es durch die in seinem Verständnis ebenso starken ‚Motivatoren' der Geltung und der Aggression, deren Kräfte zur Handhabung von Minderwertigkeiten genutzt werden – und sich diese für ihn schon mit dem Zärtlichkeitsbedürfnis des Kindes und dem damit verbundenen Streben nach sozialer Angebundenheit früh im Leben eines Menschen anzeigt – so war mit diesem neuen Konzept der Mensch auch nicht mehr als verlängerter Arm seiner Triebe definiert, sondern als homo agens, als sich gestaltendes handelndes Individuum. Mit diesem Paradigmenwechsel ging einher, die Frage nach dem Sinn nicht mehr, wie von Freud angesehen, als psychische Störung anzusehen: „Im Moment, da man nach dem Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beide gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, dass man einen Vorrat an unbefriedigter Libido hat, und irgend etwas anderes muss damit vorgefallen sein, eine Art Gärung, die zur Trauer und Depression führt"[115], sondern als Ausdruck des sich entwickelnden Menschen mit dem ihm eigenen Lebensstil. Adler stellt als zentralen Lebenssinn die Förderung des Gemeinschaftsgefühls heraus, und vermag ein Mensch sich in dieser Weise nicht einzubringen, zeigt sich in der Folge eine Facette des Minderwertigkeitsempfindens. „Wir sind nicht mit der absoluten Wahrheit gesegnet, deshalb sind wir gezwungen, uns Gedanken zu machen über unsere Zukunft, über das Resultat unserer Handlungen usw. Unsere Idee des Gemeinschaftsgefühls als der letzten Form der Menschheit, eines Zustandes, in dem wir uns alle Fragen des Lebens, alle Beziehungen zur Außenwelt gelöst vorstellen, [ist] ein richtendes Ideal, ein richtung-

---

114 Adler [2002], S. 55
115 Freud [1969], S. 536

gebendes Ziel; dieses Ziel der Vollendung muß in sich das Ziel einer idealen Gemeinschaft tragen, weil alles, was wir wertvoll finden im Leben, was besteht und bestehen bleibt, für ewig ein Produkt dieses Gemeinschaftsgefühls ist.“[116]

Frankl schätzte seinen Lehrer Adler sehr und sah in ihm einen „Vorläufer der existenziellen Psychiatrie“.[117] Dass er durch Adler aus der Gesellschaft für Individualpsychologie ausgeschlossen wurde und damit ein ähnliches ‚Schicksal‘ erlitt wie Adler selbst, dem Freud den Austritt aus der Wiener Gesellschaft der Psychoanalytiker nahelegte, macht die Kritikfreudigkeit deutlich, mit der damals um den Kern der Psychotherapie gerungen wurde. Für Frankl bedeutete die Individualpsychologie Adlers einen wichtige Wendung, jedoch „das spezifische Humanum als solches, als Spezifikum, als Dimension sui generis, [wird] noch nicht […] einbezogen in ihr Menschenverständnis. Für das Humanissimum aber [...] hält die Logotherapie die *radikale Selbst-Transzendenz* und im besonderen ihren motivationstheoretischen Aspekt, nämlich die *fundamentale Sinnorientiertheit* des Menschen. Ihrer nimmt sich die Logotherapie als eine sinnzentrierte Psychotherapie an.“[118]

Mit seinem Fokus auf Sinn, stellt sich Frankls Konzept gegen das Bild vom Menschen als unfreiem Wesen, das zum Ende des 19. Jahrhunderts dominiert. Nachdem der Blick ins tiefe Innere des Menschen gekoppelt wurde mit der biologischen Ausstattung und der Analyse der dem Menschen mitgegebenen Umweltbedingungen und dieses neue naturalistisch geprägte Wissen das Leben des Menschen als determiniert, unsteuerbar, ausgeliefert, genmutiert usw. interpretierte, galt das Individuum als ‚unfreies‘ Wesen.

In kritischer Distanzierung zu diesen Formen des Determinismus und Reduktionismus insbesondere bei den Vertretern des Naturalismus und Psychologismus, zu denen Frankl später auch Freud und Adler zählte[119], wurde mit Husserl die unmittelbare Lebenswelt des Menschen in den Mittelpunkt philosophischen Denkens gerückt. Hier galt es, sich zu lösen von der naturgesetzlichen Betrachtung des Seins und sich zuzuwenden den ganz konkreten Facetten menschlichen Lebens und Erlebens. Mit Husserls Phänomenologie wird damit das wesentliche Fundament der neuzeitlichen und Viktor Frankls Biografie unmittelbar begleitenden Existenzphilosophie gelegt.

---

116 Adler [2002], S. 167
117 Belok, Kropak [2007], S. 45
118 Frankl, [2002b] S. 250, kursive Hervorhebungen d.V.
119 vgl. Leitner-Schweighofer [2009], S.73

Bereits Sören Kierkegaard hatte ‚Existenz' als konkrete Seinserfahrung und lebendige WIrklichkeit verortet und sich damit gegen abstraktes Denken über Sein und für subjektives Denken in Existenz ausgesprochen.[120] „Nur die Systematiker und die Objektiven haben aufgehört, Menschen zu sein, und sind Spekulation geworden, die ihren Platz in dem reinen Sein hat" […] „Der Mensch hat als Geist eine Ewigkeitsanlage in sich, die er anerkennt, wenn er unter ethischer Verantwortung handelt, unter der Bestimmung: Geist. Aber er ist gebunden an die Bedingungen der Zeitlichkeit. Deshalb ist er im ‚Werden', deshalb ist ethisches Streben der höchste Ausdruck für sein Dasein und nicht, wie die Spekulation es will, die intellektuelle Kontemplation."[121] Existenzielles Denken besteht für Kierkegaard aus beständiger, bewegender Reflexion, nicht aus Systematisierung, sondern in der Form des ‚Werdens' als endlichem Freiheitsvollzug: Der Mensch ist faktisch da, und er *hat* zu *sein*.

Kierkegaard, dessen Existenzphilosophie vor einem christlichen Hintergrund steht und hier eine Nähe zu Jaspers, Bollnow und Scheler zeigt, legt dabei den Akzent seines Existenzverständnisses mehr auf den Wahlcharakter der Existenz – darauf, dass Existieren immer bedeute, vor die Wahl gestellt zu sein und entscheiden zu müssen, aber eben nicht nur über situative Gegebenheiten, sondern auch darüber, sich selbst zu sein oder sich selbst zu verfehlen. Dieses Existenzverständnis rückt die Person mit ihrem Selbstverständnis als Bedingung für jedes Existieren in den Vordergrund. Sie muss Zugang, Kenntnis, Erfahrung von sich und vor allem Beziehung zu sich haben.[122]

Frankls in diesem Kontext eigene ‚Suchbewegungen' und Begriffsbildungen auf dem Weg, seine existenzanalytischen Überlegungen zu formulieren und zwischen Philosophie, Psychologie und Psychotherapie seinen Platz zu finden, erwecken zwar einen nahen Bezug zur Existenzphilosophie – jedoch, oft vermitteln die inhaltsähnlichen Aussagen den Eindruck, dass von ihm wertschätzend und vorsichtig mit dem Gedankengut der ihn prägenden Vorgeneration umgegangen wird, so als würde Frankl [s]ein kulturelles Erbe anknüpfungsfähig und gleichsam herausfordernd fortschreiben wollen. Ein Beispiel für die Art und Weise, wie Frankl sensibel herantastend einen Bezug zwischen dem ihn Inspirierenden und dem von ihm Erarbeiteten herstellt, zeigt sich in dem ihn zentralen Existenz-Begriff: „Zur Zeit, als von uns der Begriff der Existenzanalyse geprägt, bzw. die Forderung nach ihr erhoben wurde, bot sich uns für dieses Verantwortlichsein, das wir in den Mittelpunkt menschlichen Daseins

120 vgl. Janke [1982] S.4
121 Kierkegaard [1961], S.139
122 vgl. Längle [1996] S. 199

stellten, jener Ausdruck an, den die zeitgenössische Philosophie für diese ausgezeichnete Seinsweise des Menschen zur Verfügung stellte: eben das Wort Existenz.“[123]

Die hier vollzogenen Darstellungen dürfen aber schon als erstes Indiz dafür gelten, dass Frankl sich mit seiner Theorie wesentlich stärker von der Existenzphilosophie beeinflusst sah als von der sich zu seiner Zeit noch reifenden Psychologie als wissenschaftlicher Disziplin – wenngleich, die Befunde sind nicht eindeutig. Weder hat Frankl eben expressis verbis eine ihn fixierende philosophische Richtung benannt, noch findet sich eine Begrifflichkeit in der Sinntheorie Frankls wieder, aus der heraus man eine eindeutige Anlehnung erlesen könnte. Aber gewiss waren Frankl philosophische Begründungen für die Theorie seiner Psychotherapie wichtig, wobei er bemüht war, ein Werk besonders hervorzuheben: Max Schelers ‚Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik‘, die er „wie eine Bibel mit sich herum getragen“[124] habe.

Neben Scheler zeigen sich in Frankls Werk deutliche Einflüsse von Heidegger und Jaspers, wenn wir einen Blick in die Quellenverweise werfen, die Frankl in seinen Hauptwerken [Der unbedingte Mensch, Der unbewusste Gott, Der Mensch auf der Suche nach Sinn, Ärztliche Seelsorge] offenlegte. Beide müssen starke Impulsgeber gewesen sein, auch wenn Frankl dies in seinen Ausführungen nicht expliziert. Um im Kapitel 7.3.4 herausarbeiten zu können, wie sich Scheler, Heidegger und Jaspers in der Anthropologie Frankls wiederfinden, werden nun wesentliche und kontextrelevante Akzente ihrer Theorien vorgestellt.

---

123 Frankl [1991a], S. 13, vgl. Frankl [1938], Seite 707

124 Frankl [1981b], S. 152

5.1 Max Scheler

Mit der von Scheler begründeten und für den Kontext der Arbeit aus seinem Gesamtwerk herausgehobenen Wertethik wird eine sich gegen den Formalismus der kantischen Ethik richtende Theorie der Werte vorgelegt, die in ihrem Kern besagt, dass Werte eine vom Menschen unabhängige Realität besitzen. Diese mit ‚Wertrealismus' bezeichnete Position steht konstruktivistischen oder anderen Vorstellungen entgegen, die postulieren, ein einheitliches Prinzip sei Ausgangspunkt aller sittlicher Erscheinungen oder individuelle Projektionen des Gemüts wären wertebestimmend oder etwas habe die Disposition, ein Gefühl eines Wertes bewirken zu können. Von all diesen Perspektiven befreit, existieren Werte für Scheler in einer bestimmten objektiven materialen Rangordnung und werden durch das Fühlen erfasst. Mit seinem Fühlen erkennt der Mensch den Wert und motiviert seine Handlungen – und nicht etwa durch Normen oder Pflichten. Mit der Ausrichtung auf Werte ebnet Scheler einen Weg zu einer phänomenologisch geprägten Ethik, die den Menschen als fühlendes Wesen, mit einer je eigenen, durch den biografisch-kulturellen Kontext bewirkten Art und Weise zu fühlen versteht. Der ordo amoris[125] – die Ordnung der Liebe –, die individuell zueigen ist, konturiert die Persönlichkeit und die Ausprägung eines ureigenen Wertepräferenzsystems. Das emotionale Leben des Menschen ermöglicht dabei jene Intuition, in der die apriori gegebenen Werte erfasst werden. Alle Werte werden somit bei Scheler zu Personwerten, die ihrerseits stets ursprünglich, wesentlich und von jedweder Beziehung zu einer ihr vorhandenen Gemeinschaft oder Güterwelt unabhängig sind. Personwert ist für Scheler immer höher als jeder Sach-Organisations-Gemeinschaftswert[126], denn „der Endsinn und Endwert dieses ganzen Universums bemißt sich in letzter Linie ausschließlich an dem puren Sein [nicht an der Leistung] und dem möglichst vollkommenen Gutsein, an der reichsten Fülle und der vollständigsten Entfaltung, an der reinsten Schönheit und der inneren Harmonie der Personen, zu denen sich alle Weltkräfte zuweilen konzentrieren und emporschwingen."[127] Bollnow kritisiert dieses Apriori – zum einen formal als Inkonsistenz, da doch die Wertethik sich ja gerade gegen ein solches Grundprinzip stellen sollte, zum anderen inhaltlich, denn „auch wenn wir überzeugt sind, daß in der Vielzahl der geschichtlichen Abwandlungen eine einheitliche Stimme der Menschlichkeit hindurchwirkt, die es ermöglicht, sich über die Grenzen der Kulturen hinweg bis zu den fernsten Völkern zu verstehen, so bleibt doch die Frage, ob sich dieses Gemeinsame in der Form einer abstrakten Allgemeinheit als ein ablösbarer, fixierbarer Bestandteil heraus-

---

125 vgl. Scheler [1986a], S. 347 - „Wer den ordo amoris eines Menschen hat, hat den Menschen"
126 vgl. Scheler [1980], S. 15
127 a.a.O., S. 16

heben und als der allein verpflichtende Kern jeder Ethik hinstellen läßt“[128] und meint weiter, Scheler würde lediglich eine Abstraktion dessen vornehmen, was in der Ethik schon immer als Tugenden benannt worden sei, mithin einen Begriff wie ‚Personwert‘ in eine unangemessene und verengende Theorie hineinpressen.[129] Fahrenberg nennt Schelers Werk sogar einseitig metaphysisch und das sich aus seinen Überlegungen entfaltende Menschenbild, konstruiert über ein ontologisches Stufenmodell, als antiquiert.[130] Diese Einschätzung teilte auch Heidegger, wenn er Schelers Ansicht, der Mensch würde sämtliche Wesensstufen des Daseins in sich vereinen als Irrtum ansieht, könne man doch nicht ausgehend von einer Schicht materieller Natur einfach eine zusätzliche Schicht ‚Leben‘ und eine Schicht ‚Geist‘ addieren.[131] Dies jedoch stand auch nicht in Schelers Absicht: „Der Mensch ist nicht Summierung von ‚Geist‘ und ‚Leben‘“[132], im Gegenteil, neben den vier Stufen des Lebendigen, nämlich Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis und praktische Intelligenz, steht für ihn *Geist* als Prinzip „außerhalb all dessen, was wir ‚Leben‘ im weitesten Sinn nennen können“[133] und in voller Freiheit vor einer Abhängigkeit von allem Organischen. Mithin sei Geist keine Stufe des Lebendigen, vielmehr diesem Gegenpol.[134] Schelers Dualismus von Leben und [ohnmächtigem] Geist[135], die er auch ‚die beiden irreduziblen Grundkategorien‘[136] nennt, wird deutlich, wenn er sagt: „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“[137], wobei der Triebebene zwar die alleinige Macht zuzuschreiben und der Geist in Bezug auf seine kategoriale Struktur und Gesetzlichkeit der niedrigeren Schichten ohnmächtig sei[138], die höheren Seins- und Wertkategorien zudem die schwächeren seien[139] und es auch nicht der Verstand sei, der – wie Kant behauptet – die Macht hätte, durch seine Katego-

---

128 Bollnow [o.J.], S.2

129 vgl. ebd.

130 vgl. Fahrenberg [2007], S.9

131 vgl. Heidegger [1949], S. 48

132 Scheler [1987], S. 55

133 Scheler [2010], S. 27

134 vgl. ebd.

135 vgl. a.a.O., S. 28

136 Wunsch [2012], S. 156 Siehe zur weiteren Ausformung dieses von Scheler nicht weiter, dafür aber von Hartmann in dessen ‚Kategoriale Gesetze‘ ausgeführten Kategorienlehre, von der Scheler in Bezug auf die Kategorie Geist sagt, dies sei „eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die ‚natürliche Lebensevolution‘ zurückgeführt werden kann“ Scheler [2010], S. 27

137 a.a.O., S. 34

138 „Der Kräfte- und Wirkstrom, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben.“ a.a.O., S. 47

139 vgl. a.a.O., S. 48

rien „der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie so gar möglich zu machen.“[140] Hingegen gibt es für Scheler jedoch ein geistiges Apriori, das als Wesenserkenntnis verstanden werden kann und sich in der Empfänglichkeit für ursprüngliche ethische, ästhetische oder soziale Werte wie eine intuitive Evidenz im Menschen selbst äußert. Dieses Apriori ist ein als im Sein der Person begründetes, verankertes Von-vornherein-Gegebenes in Form des Wertefühlenkönnens. So beruht beispielsweise das, was gut oder schlecht ist, nicht so sehr auf Erfahrungen von sittlichen menschlichen Handlungen, sondern beispielhaft in concreto: Wäre auch noch niemals geurteilt worden, dass der absichtlich begangene Mord böse ist, bliebe er doch aufgrund eines durch den Geist ermöglichten Wertefühlenkönnens böse – unabhängig seiner durch den Verstand vollzogenen Verurteilung.[141] Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos bewirkt der Geist, der das Leben mit Ideen bedeutungsvoll macht und dem das Leben seinerseits ermöglicht, tätig zu werden. Beide, Geist und Leben, gelten für Scheler als der Urgrund des Seins – die gesamte Weltgeschichte habe das Ziel, „dass sich Geist und Leben gegenseitig durchdringen, damit sich das Absolute verwirklichen und damit zugleich die Gegensätze in der Welt […] überwunden werden können.“[142]

Anders als Kant sieht Scheler keine ‚Freiheit des Willens‘, statt ihrer steht bei ihm die menschliche Selbstverantwortlichkeit durch die fühlende Werteerfassung. Hierdurch wird der Mensch als Subjekt entlastet und seine Geistperson auf einen transzendenten Bezugsraum fixiert. Die individuelle Person bleibt zwar konkretes Sein, jedoch ist sie an die objektive Wertwelt gebunden.[143] Daher gehört zu allen Werten wesensnotwendig eine besondere Art des ‚Bewusstseins von etwas‘, nämlich das Wertgefühl der geistigen Person, die Scheler stets als Wert*träger*, nicht als Wert*setzer* versteht. Im Handlungskontext gewinnt diese Perspektive an Bedeutung, interpretiert Scheler doch Handlung als das Erlebnis der Realisierung eines Sachverhaltes, um sich damit von Kant abzuheben, der Handlung aus der ihr zugrunde liegenden Gesinnung bestehend versteht.[144] Scheler kritisiert dies, „indem er die Einheit der Handlung als Ausdruck sittlicher Werte begreift, deren Gehalt durch die phänomenologische Reduktion[145] ermittelt werden kann. Der Handlungsbegriff Schelers umfaßt alle Akte – ausdrück-

---

140 Kant [1990a], B 159

141 vgl. Scheler [2010], S. 37 f.

142 Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S. 371, vgl. zur Stellung der Person in der Gemeinschaft: Jaitner [1999], S. 76

143 vgl. Jaitner [1999], S. 80

144 vgl. a.a.O., S. 74

145 Im Kern versteht Scheler unter ‚phänomenologischer Reduktion‘ moralisches Verhalten. Seine Theorie der Reduktion ist der wesentliche Aspekt seiner Phänomenologie und fokussiert auf die drei moralisch-disponierenden Grundakte der ‚Liebe der ganzen geistigen Person zum absoluten Wert und Sein‘, der ‚Verdemütigung des natürlichen Ich und Selbst‘ und der ‚Selbstbeherrschung der die sinnliche Wahrnehmung stets notwendig mitbedingenden Triebimpulse des leiblich erlebten Lebens‘. Mit ‚Liebe‘ umfasst Scheler dabei alle Aktarten der geistigen Anschauung und des Ideen-Denkens wie zum Beispiel die Offenheit zur Welt, das selbstlose Interesse an erkennender Teilhabe an der Welt im Ganzen oder

lich auch das Lieben und Hassen – nicht nur die Vernunftakte und das moralische Empfinden im Sinne Kants. Erst dieser breite Handlungsbegriff ermöglicht den Anspruch einer materialen Begründung der Ethik.“[146] Dass eine Handlung also beispielsweise gut oder mutig ist, wird nicht erst an Merkmalen der Vorgänge gewiss, noch besteht das Gute oder Mutige aus dem Vorgang an sich – vielmehr gilt es anzuerkennen, dass ein Mensch, um das Wesen der Werte durch die Handlung eines Menschen fassen zu können, in seinem Personsein den Personwert bereits empfindungsbewußt verfügbar haben muss. Im Sein der Person ist der Personwert bereits eingeschlossen. Scheler beschreibt ‚Person‘ hegelianisch daher auch als Erscheinungsform des Geistes – die Vorstellung Kants, sittliches Handeln auf eine Gesetzmäßigkeit zu reduzieren, die sich ein Vernunftwesen selbst aufgibt, lehnt er zugunsten des Vorrangs der Werte als unabhängige und ideale Qualitäten ab.[147] Wert und Person bilden somit eine Einheit. Die Person ist von vornherein wertfühlendes Wesen, der Mensch das wertvollste aller Lebewesen, fundiert in dem Wert eines unendlichen, nicht in ein Leib-Seele-Schema integrierten, persönlichen Geistes. Die Geistperson ist es, deren Transzendenz dem Psychophysikum den Zugang zur Sphäre der objektiven Werte ermöglicht.[148]

---

die uneingeschränkte Bejahung aller erkennbaren Gegebenheiten in ihrer je eigentümlichen Beschaffenheit. Demut und Selbstbeherrschung sollen den Menschen einerseits zum originären Gehalt der Welt und nicht nur zu einem zufälligen Dasein von Etwas führen und andererseits soll Selbstbeherrschung den Menschen von einem mittelbaren Meinen zu einer unmittelbaren anschauenden Erkenntnis leiten. Mit der Konzentration auf diese platonischen Tugenden fokussiert Scheler die Loslösung der geistigen Person von allen Formen menschlicher Subjektivität, inklusive der mit ihr verbunden Zwänge, die das psychophysische Ich entwirft. Dass Scheler der geistigen Person die Fähigkeit zu einer reinen, ‚selbst-losen‘, überindividuellen Erkenntnis des Weltganzen zuschreibt und damit Korrelation wie Kompatibilität von Geist und Welt postuliert, wird zum Grundpfeiler der Schelerschen phänomenologische Philosophie. [vgl. Henckmann [1998], S. 45f.]

Einer Philosophie der es nicht um die Erkenntnisrealitäten eines empirischen Ich geht, sondern die sich versteht als „ihrem Wesen nach streng evidente, durch Induktion unvermehrbare und unvernichtbare, für alles Daseiende ‚a priori‘ gültige Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenszusammenhänge des Seienden, und zwar in der Ordnung und dem Stufenreich, in denen sie sich im Verhältnis vom absolut Seienden und seinem Wesen befinden.“ [Scheler, M. [1921], S.121f.]

146 Jaitner, a.a.O., S. 74

147 vgl. ebd.

148 vgl. a.a.O., S. 75

5.2 Martin Heidegger

Heideggers Werk ist geprägt von seiner fundamentalen Kritik am zeitgenössischen Verständnis des Sprachbegriffes. Sprache auf ‚Aussagen' zu reduzieren oder gar das Wesen der Sprache durch ‚Wissen' hinreichend adressiert zu sehen, steht Heideggers Zugang völlig entgegen, obzwar, „weil wir Menschen, um die zu sein, die wir sind, in das Sprachwesen eingelassen bleiben und daher niemals aus ihm heraustreten können, um es noch von anderswoher zu umblicken, erblicken wir das Sprachwesen stets nur insoweit, als wir von ihm selbst angeblickt [...] sind. Daß wir das Sprachwesen nicht wissen können [...], ist freilich kein Mangel, sondern der Vorzug, durch den wir in einen ausgezeichneten Bereich vorgezogen sind, in jenen, darin wir, die zum Sprechen der Sprache *Gebrauchten*, als die Sterblichen *wohnen.*"[149] Jedoch – und das mag ein Grund für die neologistische Sprache sein, die Heidegger in seiner Philosophie einführt – bleibt der „zum Sprechen der Sprache Gebrauchte" Mensch „in ein immerfort unzureichendes Sprechen verstrickt", da „das, wovon wir sprechen, die Sprache, uns stets schon voraus" ist.[150] Sprache, als traditionell überliefertes Phänomen, verdeckt – so Heidegger – die Dinge, wobei sie doch die Grundfunktion habe, die Dinge aufzuzeigen.[151] Für den Kontext dieser Arbeit soll Heideggers Zugang zu den Begriffen Sein, Sinn und Existenz fokussiert werden, da diese in der Auseinandersetzung mit Frankls Existenzanalyse [vgl. Kapitel 7.3.4.3] von großer Bedeutung sind.

Anders als Husserl, der die Existenz des Menschen als ‚Ding unter anderen Dingen' betrachtete, behauptet Heidegger, dass der Begriff ‚Sein' eine eigene Bedeutung, eine Seinsbedeutung hat.[152] Mit der Frage nach dem ‚was ist das Sein' sucht der Fragende nach einer sozusagen existenziell-normativen Antwort. Jeder Mensch stellt die Frage nach dem ‚Sein' so ‚eigen-artig', dass die Frage bereits durch ein individuell bestimmtes Seinsverständnis geprägt wird. Heideggers Bestreben galt daher, über den Blick auf die per se besondere menschliche Art und Weise zu existieren – dabei die Sorgen, Ängste, Gefühle, Absichten, u. a. betrachtend – die übergeordnete Frage nach dem Sein zu beantworten.

---

149 Heidegger [1979], S.266
150 vgl. a.a.O., S. 179
151 vgl. Heidegger [1994], S.30
152 a.a.O., S. 31

Mit seiner Formel ‚Existenz geht vor Essenz' sieht er den Menschen nicht fixiert auf ein Sein, ein Wesen oder ein Ideal.[153] Das Wesen des Menschen hat kein Wesen [keine essentia], das Wesen des Menschen besteht im konkreten Existieren [existentia] im je gegenwärtigen Dasein.

Heidegger sieht den Menschen in einem direkten Weltbezug, er ist ‚in-der-Welt'. In diesem Verständnis vermeidet Heidegger den Begriff ‚Bewusstsein' und damit auch das Konzept von Husserl, absolut gültige Wesenheiten des Bewusstseins anzunehmen. „Leben ist historisch; keine Zerstückelung in Wesenselemente, sondern Zusammenhang."[154] Diese Perspektive wiederum führt in ihrer Konsequenz auch zur Ablehnung eines *transzendentalen* Ich, das der Welt kognitiv gegenübersteht. Heidegger postuliert hingegen, dass ‚Sein' ‚Transzendenz' sei. ‚Sein' ist für ihn der ‚Inbegriff dessen, was der Fall ist', menschliches Da-Sein ist stets das Meinige und kein Exemplar einer Gattung. Dasein ist „Jemeinigkeit",[155] Möglichkeit und auf Zukünftigkeit gerichtet, sowohl ‚Geworfenheit in die Welt' als auch ‚Entwurf in die meinige Welt', es ist nie festgelegt. Die praktische Handlung und nicht die theoretische Beobachtung macht das Dasein aus.[156]

Ein für Heidegger wichtiger sprachlicher Unterschied in der Bearbeitung der Seinfrage ist die Differenzierung zwischen Sein und Seiendem. Als Seiendes gilt für ihn alles ‚Wirkliche' in der ‚Welt' vorkommende. Das Sein wiederum ist mit dem Seienden da, aber da es dem Seienden zur Deutung zugänglich ist, geht es ihm auch schon voraus. Das Vorausgehen des Seins nennt Heidegger ‚transzendent'. „Allerdings darf man […] nicht in die […] Versuchung verfallen, in einem subjektivistischen Sinn einfach das Sein mit dem menschlichen Seinsverständnis zu identifizieren, so daß der Mensch es sei, der das Sein als den Entwurf seines Seinsverständnisses über die Dinge wirft. Heidegger betont […], daß das Sein das Transzendens schlechthin sei, und die Verhältnisse dürfen nur aus der grundsätzlich nur transzendental zu verstehenden Struktur des menschlichen In-der-Welt-seins begriffen werden."[157]

---

153 Womit er sich von Kierkegaard abgrenzt, vgl. zu Heideggers Rezeption Kierkegaards in ‚Sein und Zeit': Bartels [2011], S. 76 ff.

154 Heidegger [1994], S.32

155 a.a.O., S. 33

156 vgl. Rohr [2009], S. 213

157 Bollnow [1949], S. 115

Die Struktur des menschlichen In-der-Welt-seins beschreibt Heidegger mit dem Begriff des Daseins. Dasein ist „ein Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält“[158] und „das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.“[159]

Das Sein als Transzendenz zu verstehen, führt Heidegger dazu, eine Distanz zu der Form des Denkens zu halten, von der er sagt, sie sei lediglich „ein Mittel zur technischen Bewältigung der Welt“[160], zum Umgang mit dem ‚Zuhandenen‘. Die Überwindung dieses Denkens, um zum Wesen der Dinge selber wieder vorzudringen, bedingt die Distanzierung von subjektivistischen Begriffen. „Schon lange, allzu lange sitzt das Denken auf dem Trockenen“ [161], sagt Heidegger und sucht die „Metaphysik der Subjektivität“[162] zu überwinden, indem er nicht mehr vom Menschen aus, vielmehr vom Sein aus denkt. „Das ‚Sein‘ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende.“[163] Dies zu denken, sei das Denken des Seins und da „der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird“[164], gehört das „Denken, vom Sein ereignet, dem Sein.“[165] Der Mensch wird so zum Sprachrohr, durch das das Sein spricht. „Der Mensch wurzelt so im Sein, daß er sich verliert,

---

158 Heidegger [1949], S. 52 f.

159 a.a.O., S. 12 Der Mensch ist für Heidegger ein existierendes Seiendes und keine kategoriale Beschreibung eines Seienden, das frei [s]einer Existenz betrachtet werden könnte. Heidegger distanziert sich hier von Husserls Konzept der Epoché, mit dem Phänomene beschrieben werden, unabhängig davon, ob sie existent sind oder nicht. Wendet Husserl dies auch bei der Beschreibung des ‚Ich‘ an, so kritisiert dies Heidegger als Unberücksichtigung der ‚Existenz an sich‘ und daher phänomenologisch unzureichendes Vorgehen.

160 Bollnow [1949], S. 116

161 Heidegger [2000], S. 7

162 Nach Heidegger verfällt schon Platon in seiner ‚Idee‘ der Metaphysik der Subjektivität. Von ihr macht sich die Neuzeit erst mit Nietzsche frei. vgl. Heidegger [2003], S. 193 und aus der Vorlesung ‚Was heißt Denken?‘ aus dem Jahr 1954 das Gedankenspiel: „Wir stehen außerhalb der Wissenschaft. Wir stehen statt dessen z.B. vor einem blühenden Baum – und der Baum steht vor uns. Er stellt sich uns vor. Der Baum und wir stellen uns einander vor, indem der Baum dasteht und wir ihm gegenüber stehen. In die Beziehung zueinander – voreinander gestellt, *sind* der Baum und wir. Bei diesem Vorstellen handelt es sich also nicht um ‚Vorstellungen‘, die in unserem Kopf herumschwirren. Halten wir hier einen Augenblick inne, so wie wenn wir Atem holen vor und nach einem Sprung. Wir *sind* nämlich jetzt gesprungen, heraus aus dem geläufigen Bezirk der Wissenschaften und sogar […] der Philosophie. Und wohin sind wir gesprungen? Vielleicht in einen Abgrund? Nein! Eher auf einen Boden; auf einen? Nein! Sondern auf den Boden, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen. Eine seltsame Sache oder gar eine unheimliche Sache, daß wir erst auf den Boden springen müssen, auf dem wir eigentlich stehen.“ Heidegger [1954], S.16 f.

163 Heidegger [2000], S. 23

164 Heidegger, zit. in: Schüz, G. [2001], S. 240

165 Heidegger [1994], S. 57

sobald es ihm nur um den Menschen geht, und sich nur gewinnt, wenn ihm das Sein das Wesentliche ist, das in ihm zur Entscheidung kommt."[166]

Das Sein leistet mithin einen Beitrag dafür, dass der Mensch sich nicht verliert. Der Sinn von Sein lässt sich somit erklären, wenn der Sinn von Dasein *als* Dasein aufgehellt wird. Dass Heidegger die Frage nach dem Sinn von Sein an das Dasein stellt, liegt zum einen daran, dass Dasein die ontologische Möglichkeit hat, nach Sein zu fragen und zum anderen daran, da es ontisch bereits Seinsverständnis sei. „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverständnis hat. Und dieses wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist [d.h. ‚seiend in der Weise eines Verstehens von Sein', A.d.V.]"[167], ohne jedoch bereits Ontologie zu sein, denn „wenn wir […] Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen."[168] Heidegger verweist mit diesem Unterschied auf die Mangelhaftigkeit des alltäglichen Seinsverständnisses und auf die Aufgabe der Phänomenologie, mit der Betrachtung des Alltäglichen zu dem vorzudringen, was eben dieses verdeckt. „Phänomenologie ist für ihn Hermeneutik des Daseins und als solche Ontologie. Aufgabe der Phänomenologie ist es, dem Menschen zu zeigen, wie er sich zu den ontologischen Strukturen seines Daseins in ein angemessenes – eigentliches – Verhältnis setzen kann, während er sich in seinem alltäglichen Dasein zunächst ‚im Modus der Flucht davor und des Vergessens seiner' befinde. Der Logos der Phänomenologie besteht demnach im Offenbarmachen der wahren Struktur des Daseins und des eigentlichen Seinsverständnisses."[169] Dies sei deshalb wesentlich, um mit dem „Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, […], mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt" dem Menschen die Erkenntnis des eigenen Daseins zu ermöglichen, denn „das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der Botmäßigkeit der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen […] Das Wer ist nicht dieser oder jener, nicht man selbst und

166 Bollnow [1949], S. 119
167 Heidegger [1949], S. 12
168 ebd.
169 Bartels [2011], S. 79

nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ‚Wer' ist das Neutrum, das *Man*."[170] Das alltägliche, uneigentliche Selbst, das ‚Man', gelte es zu wenden in ein eigentliches Selbst, mithin sei die ‚Grundverfassung des Daseins' als In-der-Welt-sein[171] zu analysieren.

Heideggers Ausführungen zur Struktur des In-der-Welt-sein münden in die von ihm so genannten Existenzialien.[172] Diese sind nicht als Eigenschaften der Natur des Menschen zu verstehen, sondern als Weisen des Daseins. Da – wie oben bereits ausgeführt – Dasein Seinsverständnis besitzt, Dasein mithin Sein ist und nicht Sein hat, kann Dasein eigentlich [im Selbst] oder uneigentlich [im Man] existieren. Existenz vollzieht sich also im [Nicht-]Ergreifen bestimmter Seinsmöglichkeiten, wobei zu beachten sei, dass der Mensch sich verliert, sobald es ihm nur um den Menschen geht, und er sich nur gewinnt, wenn ihm das Sein das Wesentliche ist, das in ihm zur Entscheidung kommt. „So kommt es bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist" [Heidegger], sondern das Sein als die Dimension des Aus-sich-selbst-heraustretens der Ek-sistenz[173], von der Heidegger metaphorisch sagt: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen"[174] und die Stelle also, an der der Mensch ‚in der Welt ist'[175], das ist die Lichtung.

Das Dasein, das die Verantwortung zum Ek-sistieren übernimmt und dadurch zu sich selbst findet, begründet somit das eigentliche Existieren. Und das Dasein, das derart transzendiert, erweist sich in seinem Verhältnis zur Welt im *Besorgen* der Umwelt. Diesen Bezugscharakter des Seienden bezeichnet Heidegger als den ‚Umwillen des Daseins'. Er zeigt sich in der Sorge, womit „das Besorgen des nicht daseinsmässig Seienden [Zuhandenes] wie auch das Für-Sorgen in bezug auf andere Daseiende [Mitwelt] zu verstehen ist".[176] Das derart Sich-Entwerfen-Müssen des Daseins gründet in der Sorge.[177] Durch die ‚*Zu*-handenheit' der Dinge der Welt füllt sich der konkrete Möglichkeitsraum des Menschen, durch sie kann der Mensch sich um etwas sorgen. Und durch die ‚*Vor*-handenheit' aller Dinge

---

170 Heidegger [1949], S. 126

171 vgl. Heidegger [1949], S. 52

172 Aus der Existenz heraus bilden sich als Strukturen die Existentialien. Sie beschreiben ‚wie' es ist, ‚Dasein' zu sein oder ‚was' das Sein des Daseins ist. Die Phänomenologie des Daseins benennt Heidegger mit dem Existenzial ‚in-der-Welt-sein'. ‚Was' das Sein des Daseins ist, nennt er ‚Sorge'. Heidegger [1949] Sechstes Kapitel §§ 39–44. Weitere, die Verfassung des Daseins beschreibenden Existenzialien sowie zur Formalität der Existenzialien, vgl. Heidegger [1949], S. 162-180

173 vgl. Bollnow [1949], S. 119

174 Heidegger [2000], S. 15 f.

175 Hier von Heidegger als das ‚Haus des Seins' verstanden, in dem der Mensch wohnt und an dem er im Denken baut, vgl. Heidegger [1949], S. 133

176 Condrau [1963], S. 37

177 vgl. Hauser [2004] S. 204

der Welt mit ihrer Bezugslosigkeit kann sich der Mensch von seinen täglichen Sorgen und Besorgungen zwar entlasten, aber sie birgt die Gefahr, dass mit ihr der Mensch den Bezug zu seinem Selbst verliert und in der Konformität der Erwartungen und der Öffentlichkeit im Sinne eines ‚man braucht das heute – man hat heute so zu funktionieren – …' ertrinkt. Die Fülle der Vorhandenheit gilt es zu justieren. Heidegger sieht als einen Weg zur Rückbesinnung die Überwindung existenzieller Lebenssituationen, in denen Sicherheiten genommen werden, ein Entkommen nicht möglich ist, das Eigentliche reüssiert. Sein Anliegen, eine gesamtmenschliche, die Existenz einschließende phänomenologische Betrachtung vorzunehmen[178] führt in seiner ‚operativen' Umsetzung im helfenden Kontext zu einer Daseinsanalyse im Lichte des Seins – und damit zu einer wichtigen Facette im sinntheoretischen Konzept Viktor Frankls.

„Medizinisches und therapeutisches Denken", merkt Kühn hierzu an, „sofern es sich hauptsächlich naturwissenschaftlich versteht, ist in der Tat kausales Erklärenwollen unter Ausblendung eines […] „Unumgänglichen", auf dem alles Erklären bereits beruht. Dies zeigt sich insbesondere an der Art und Weise oder an jenem Vorverständnis, mit dem Fragen an unsere Wirklichkeit herangetragen werden, ohne die ihr je spezifisch zukommende Seinsweise zu beachten. Kausalitätsdenken unternimmt, methodologisch gesehen, einen Erklärungsversuch auf ein „Woraufhin" vor, welches dann rückblickend als eine „Wirkung aus" dargestellt wird. Aber gerade dieses „Aus" ist dann keine wesensmäßige — oder eben phänomenologische — „Selbstgebung" des beobachteten Gegenstandes aus sich selbst heraus, sondern er unterliegt der Vorstellung des „Vor-handenen". Dies bedeutet, daß die Gegenstände oder Ob-jekte nach der Wahrnehmungsweise der manipulativen Wirkung, mithin nach dem erfolgversprechenden Einwirken aufeinander, bestimmt werden, um nicht selten „existentielle Frustrationen" zu zeitigen."[179]

Was jedoch das Transzendentale des Menschen genannt werden kann, bedeutet für Heidegger, „daß sich das eigentliche Sich-verhalten des Menschen nicht vordergründig an solchen feststellbaren [.] Einzelfakten ablesen läßt, sondern es sich im verstehenden Seinsbezug des Menschen insgesamt begründet. Faßt man die neuzeitliche Ideengeschichte seit Descartes unter dem Stichwort der sich selbst bewußten Subjektivität als „Ich denke" [des Cogito] und der wirklichkeitskonformen Objektivität, so vermag weder eine anthropologische noch eine empirische Bestimmung allein die beiden zu erklären. Denn Subjektives wie Objektives ergeben sich nach Heidegger erst aus dem „Unumgängli-

---

178 vgl. Boss [2006], S. 76

179 Kühn [2005], S. 238, vgl. ergänzend Frankl [1969] S. 45 ff.

chen“ des Seins, welches sich in unserer Ek-sistenz als Bezüglichkeit bildet. Die Folgen aus dieser Sichtweise sind für jede pathologische sowie therapeutische Theorie weitreichend, da es um nichts Geringeres geht, als den Begriff der zerlegenden Analyse, wie er erkenntniskritisch und wissenschaftlich maßgeblich vorherrscht, in eine phänomenologische Ganzheitsschau umzuwandeln“[180] – oder wie Heidegger meint, „die Analytik ist als ontologische kein Auflösen in Elemente, sondern Artikulation der Einheit eines Strukturgefüges.“[181]

Für den Kontext dieser Arbeit ist dieser existenzphilosophische Gedankengang bedeutsam, da ihn Frankl aufgreifen und weiterentwickeln wird. Es gilt zu sehen, dass der „Mensch [.] wesensmäßig hilfsbedürftig [ist], weil er immer in der Gefahr ist, sich zu verlieren, mit sich nicht fertig zu werden.“[182] Durch die Existenz der Existenz [Frankl wird hierzu später seine Existenzanalyse in das Verhältnis von ‚Leben‘ und ‚Existenz‘ rücken] wird der Mensch hineingeworfen in sein Da-Sein – und eben diesen Menschen nun auf sein Psychophysisches [oder nur psychisches, nur somatisches] zu reduzieren, würde die Position ausblenden, aus der heraus erst Psychisches und Körperliches erscheinen können. „Deshalb bleibt trotz der nicht zu leugnenden Bereicherung der medizinischen Forschung durch die Psychosomatik ihr Verstehensmodell im oben genannten kausal naturwissenschaftlichen Denken gefangen — und dies gilt mehr und mehr auch für die gegenwärtigen Psychotherapien, wogegen sich Viktor Frankl seinerseits mit Recht wandte. Die Leiblichkeit insbesondere ist aus keiner menschlichen Vollzugsweise der Existenz wegzudenken, so daß sie auch nie objekthaft von außen in den Blick zu bekommen ist, es sei denn eben nur als bio-chemisch und physikalisch bedingter „Körper“, das heißt reduziert um die eigentliche Dimension des subjektiven Leibes. Leiblich-sein — oder auch „Leiben“, wie Heidegger sagt — gehört „in den Bereich jenes [...] optisch nicht sichtbaren Vernehmen-Könnens von Bedeutsamkeit des Begegnenden, aus dem das ganze Da-sein besteht.“[183]

Auch das Seelische läßt sich in diesem Sinnzusammenhang nicht losgelöst von der Existenz ansehen. Emotionen, Strebungen, Triebe, Kognitionen u.a. bilden als „Beziehungsarten zum Anwesenden“ [.] bestimmte „Modi des Angesprochenseins und des Entsprechens“, denen jeweils eine Tönung der Neigung und Abwehr zu eigen ist.“[184]

---

180 vgl. Kühn [2005], S. 239
181 Boss [2006], S. 150
182 a.a.O., S. 202
183 Kühn [2005], S.240
184 a.a.O., S. 241; vgl. das Existenzial ‚Befindlichkeit‘ in Heidegger [1949], S. 134 ff.

Aber noch entscheidender bleibt, dass der Bereich des Natur-Kausalen hier überboten wird von der Motivation, die selbst wiederum im Freiheitsgeschehen der sinn-vernehmenden ‚Offenständigkeit' des Menschen als Ek-sistenz wurzelt: „Der Mensch hält sich bei dem auf, was ihn angeht."[185] Und mit der aus der Existenz entworfenen Struktur der ‚Sorge', die sich beispielsweise in den Phänomenen ängstlicher Befürchtung oder liebenden Fürsorge zeigen kann, sind für Heidegger „Affekte [.] aus einem scheinbar bloß äußeren „Antun" [af-ficere] herausgenommen in einen „je-meinig ekstatischen Bezug" hinein, das heißt, sie gehören „zu meinem In-der-Welt-sein"".[186]

Folgt man dem Phänomenologieverständnis Heideggers und bezieht es zum Beispiel auf die Beratung krisenbelasteter Personen [Klienten], dann sind die in deren Anliegen zum Ausdruck gebrachten Störungen als Erschütterung des ‚In-der-Welt-seins' zu begreifen und damit als unmittelbare Beeinträchtigungen der Möglichkeit zur Transzendenz zu interpretieren. Frankl wird dieser Erschütterung mit der ‚Trotzmacht des Geistes' eine Gegenkraft ausformen, die Phänomenologie und Heilkunde [im engen und weiten Sinne] miteinder verzahnt [vgl. Kapitel 7] und zusätzlich die existenzphilosophischen Überlegungen Heideggers weiterführt. Diese Weitung wird plausibel, wenn man erkennt, dass Heidegger das Dasein zwar unter das Postulat der Existenz stellt, dessen Bezug zum Leben jedoch nicht thematisiert.

185 Boss [2006], S. 273
186 Kühn, [2005], S. 241

5.3 Karl Jaspers

Eines der zentralen Anliegen Jaspers ist es, Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Menschen zu finden. Dabei wählt er den Zugang eines differenzierten Blicks auf das ‚Menschsein', nicht ohne anzumerken, dass das, was der Mensch aber eigentlich sei, über die Grenze aller Erkenntnis hinausgehe.[187] „Dieses menschliche Sein-über-der-Grenze nennt Jaspers „Existenz"."[188]

„Wir sind immer in Situationen. Die Situationen wandeln sich, Gelegenheiten treten auf. Wenn sie versäumt werden, kehren sie nicht wieder. Ich kann selber an der Veränderung der Situation arbeiten. Aber es gibt Grenzsituationen, die in ihrem Wesen bleiben, auch wenn ihre augenblickliche Erscheinung anders wird und ihre überwältigende Macht sich in Schleier hüllt: ich muß sterben, ich muß leiden, ich muß kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld. Diese Grundsituationen unseres Daseins nennen wir Grenzsituationen. […] Auf Grenzsituationen reagieren wir entweder durch Verschleierung […] oder durch Verzweiflung und durch Wiederherstellung: wir werden selbst in der Verwandlung unseres Selbstbewusstseins."[189] Jaspers sieht den Menschen mithin nie in einer ‚fertigen Wirklichkeit', woraus er ableitet, ‚Existenz' könne nicht phänomenologisch *be*schrieben, sondern lediglich begrifflich *um*schrieben werden[190] und würde man sie versuchen zu erblicken, sie eben dadurch entgleite.[191] Insofern sei Existenz als ein ‚Sich-Geschenkwerden' kein Phänomen, könne nicht Gegenstand psychologischer Forschung werden, sie sei an die einzelne Person gebunden und drücke, in Anlehnung an Kierkegaard ein ‚Selbst- und Transzendenzverhältnis des Menschen' aus.[192]

"Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält"[193], sagt Jaspers und beschreibt damit den menschlichen Werdeprozess durch ‚Existenzerhellung', der während des Lebens anfang- und endelosen ‚möglichen Existenz' und ihrer immer weiter anzuregenden Selbstverwirklichung. „Nicht mein Dasein also ist Existenz, sondern der Mensch ist im Dasein mögliche Existenz. Jenes ist da oder nicht da, Existenz aber, weil sie möglich ist, tut Schritte zu ihrem Sein oder von

---

187 vgl. Jaspers [1973b], S. 27
188 Fintz [2002], S.187. Internet-Quelle: http://kops.ub.uni-konstanz.de/handle/urn:nbn:de:bsz:352-opus-8845
189 Jaspers [1953], S. 20 f.
190 vgl. ders. [1973b], S. 15
191 vgl. ders. [1973a], S. 20-27
192 vgl. Thurnher, et.al. [2002], S. 187
193 Jaspers [1973a], S. 15

ihm weg durch Wahl und Entscheidung. […] Dasein ist empirisch da, Existenz nur als Freiheit. Dasein ist schlechthin zeitlich, Existenz ist in der Zeit mehr als Zeit.“[194]

Jaspers kategorische Trennung von Dasein und Existenz steht vor dem Hintergrund eines ebenso kategorischen Verständnisses von Wissen, das er als ‚Weltorientierung‘ versteht. Wissen ist für Jaspers nur als ‚zwingend-allgemeingültig‘ zu verstehen. Wissenschaft leistet somit stets, „das Zwingende der empirischen Erkenntnis durch Methode zwecks objektiver Feststellungen“[195] zu erfassen. Eine solche Wissenschaft, die sich mit gegenstandsfähigem Sein befasse, hätte ‚Objektivität‘. „Alles, was erkannt wird, [ist] Objekt im Sinne von Gegenständlichkeit, und objektiv im Sinne von Allgemeingültigkeit. Im Begriff der Objektivität verschmelzen beide Bedeutungen.“[196] Dieses so Gewusste hat einen „für jedermann wißbaren Inhalt“, dem „jeder in beliebiger Vertretbarkeit“[197] und „unbetroffen vom Wechsel der Zeiten und der geschichtlichen Individualität immer und jeden Orts, ja über den Menschen hin auch für jedes mögliche Vernunftwesen“[198] als Gültigkeit beizupflichten sei.
Jedoch, auch das Wesen des Menschen derart zu bestimmen, würde dessen existenzielle Möglichkeiten unterlaufen – es gälte vielmehr, sich diesem Wesen in Form der Existenzerhellung zu nähern und sich jedweder Direktheit zu entsagen.[199] Bedeutsam in dieser Perspektive ist, dass Jaspers den Existenzbegriff ausgehend von der Frage nach den Grenzen des wissbaren Wissens [Weltsein] entfaltet und ‚Existenz und Transzendenz‘ als nicht zwingend wissbares Selbstsein neben dieses Weltsein stellt, in dem ‚subjektives Dasein und objektive Wirklichkeit‘ zugegen sind.[200]

Wir werden später sehen, wie sich dieser Existenzbegriff von dem Frankls abhebt – ebenso wie der Begriff der Transzendenz, den Jaspers in seinem Gesamtbild ebenfalls als jenseits des Wissbaren versteht: „Nenne ich Welt den Inbegriff alles dessen, was mir durch Orientierung des Erkennens als ein zwingend für jedermann wißbarer Inhalt zugänglich werden kann, so ist die Frage, ob alles Sein mit dem Weltsein erschöpft sei. […] Was in mythischer Ausdrucksweise Seele und Gott heißt, in philosophischer Sprache Existenz und Transzendenz, ist nicht Welt. Sie sind nicht im selben Sinne wie Dinge

194 Jaspers [1973b], S.2
195 ders. [1973a], S. 185
196 a.a.O., S. 28
197 ders. [1973b], S. 11
198 ders. [1973a], S. 85
199 vgl. dazu: Methode der indirekten Mitteilung, in: Salamun [2006], S. 28
200 vgl. Jaspers [1973a], S. 62 ff.

der Welt als Wißbarkeiten, aber sie können auf andere Weise sein. Sie wären, obgleich nicht gewußt, nicht nichts und würden, wenn nicht erkannt, so doch gedacht.“[201]

Transzendenz als denkbare Überschreitung der Grenzen der Wissbarkeit versteht Jaspers nicht widersprüchlich zu seiner weiter oben vollzogenen Grenzbestimmung. „Daher schließt eine solche Anerkennung des Gegebenen, weil kein Wissen endgültig ist, doch zugleich die für den empirischen Blick unwahrscheinliche Möglichkeit der Überschreitung jeder Grenze ein. – Der existenzielle Wille zur Offenbarkeit faßt das scheinbar Entgegengesetzte in sich: die unerbittliche Klarheit über das Empirische und die Möglichkeit, dadurch zu werden, was ich ewig bin; die Fesselung durch das Unausweichliche des empirisch Wirklichen und die Freiheit, im Ergreifen es zu wandeln; die Anerkennung des Soseins und die Verleugnung jedes fixierten Soseins.“[202]

Existenz und Transzendenz werden von Jaspers daher als unerkennbares Sein verstanden - „dieses Sein bin ich selbst als Existenz“[203], das Sein wird sich einzig im Vollzug des Existierens zugänglich und jedweder Versuch, Existenz in Wissen zu überführen, ist abzulehnen. „Dieser Wille, zwingend zu wissen, was seinem Wesen nach nicht wißbar ist, wird zum Verrat an der Existenz.“[204] Hingegen bleibt die gedankliche Auseinandersetzung mit Existenz für Jaspers unumgänglich, als Brücke zu ihr sieht er den Einsatz der Vernunft.[205] „Existenz wird nur durch Vernunft sich hell. Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt. […] Vernunft ohne Gehalt wäre bloßer Verstand und als Vernunft bodenlos […] Existenz, angewiesen auf die Vernunft, durch deren Helle sie erst Unruhe und den Anspruch der Transzendenz erfährt, kommt unter dem Stachel des Fragens der Vernunft erst in ihre eigentliche Bewegung. Ohne Vernunft ist Existenz untätig, schlafend, wie nicht da.“[206]

Vernunftdenken bringt Existenz also nicht hervor, sondern hellt sie auf. „Ist Existenz wirklich vollzogenes Durchbrechen des Weltdaseins, so ist Existenzerhellung die denkende Vergewisserung dieses Durchbruchs.“[207] Wird Vernunft eingebracht, dann zwar mit den Mitteln [den Signa] gewöhn-

---

201 Jaspers [1973b], S.1

202 a.a.O., S. 64

203 a.a.O., S.l

204 ders. [1973a], S. 93

205 Die Verbindung zu dem von Jaspers sehr geschätzten Immanuel Kant wird deutlich: „Der Weg führt nicht in ein Land, in dem alles wohl angebaut, gewußt und übersehbar ist. Die Ordnung der Kantischen Systematik ist nur eine Ordnung aller Wege, nicht Erfüllung in der Vollendung. Kant führt in den Raum stets ich sich selbst hervorbringenden Lebens, in das Geheimnis der schöpferischen Quellen der Vernunft. Wer dorthin gelangt, muß selber dabei sein und tun, was Kant nicht für ihn tat. Kant gibt ihm die Chancen.“ in: ders. [1987], S. 49

206 ders. [1935], S. 41f.

207 Jaspers [1973b], S.8

lichen, gegenständlichen Denkens, jedoch mit einem anderen Sinn ihrer Nutzung, denn „wir wenden uns philosophierend der Existenz nur zu, sind noch nicht, sondern denken unser Sein.“[208] Mit diesem fundamentalen Offenlassen, verlässt Jaspers den Rahmen philosophischer Anthropologie, wie wir sie zum Beispiel bei Gehlen, Buber oder Scheler sehen, und sagt: „Was der Mensch sei, ist ontologisch nicht zu fixieren.“[209] Existenzerhellung und der Mensch in seiner differenziert-wissenschaftlichen Betrachtung sind zwei verschiedene Kontexte und „würde Existenzerhellung durch ontologische Aussagen über Existenz zu einer neuen Objektivität des Subjektiven führen, so wäre solche Erstarrung appellierenden Denkens in ihrer Erkenntnisbedeutung nichtig und ein Werkzeug des Mißbrauchs.“[210]

Anders als Heidegger, der alles Sein auf das Dasein zurückführt, „faßt Jaspers unter Ontologie alle Aussagen zusammen, die nicht die von ihm geforderte „Schwebe“ existenzerhellender oder metaphysischer Aussagen auf sich nehmen, sondern sich ihrem Gegenstand in der Form von direkten und unmittelbaren Behauptungen zu nähern suchen.“[211] Diese Ontologie nennt er die „Lehre von Sein schlechthin“[212], einer Lehre, die nur gedacht werden kann, denn würde sie das eigentliche Sein erfassen, würde sie gleichwohl Existenz als Freiheit und die Seinssuche möglicher Existenz verunmöglichen. Und da deshalb Ontologie endet, wo alle abstrakt-zeitlosen Seinsbestimmungen enden, rückt Jaspers an „die Stelle des Seins der Ontologie [.] das immer geschichtliche, nie schlechthin allgemeingültige Dasein der Chiffre“[213], denn „Existenzphilosophie würde sogleich verloren sein, wenn sie zu wissen glaubt, was der Mensch ist. […] Ihr Sinn ist nur möglich, wenn sie in ihrer Gegenständlichkeit bodenlos bleibt. Sie erweckt, was sie nicht weiß; sie erhellt und bewegt, aber sie fixiert nicht.“[214] Und so fordert Jaspers weiter: „Jeder Satz der Existenzerhellung, der nicht als Appell, sondern als Seinsaussage genommen wird, die er nur der unmittelbaren Form nach ist, ist Versuchung zu diesem Mißbrauch“[215] und durch alles Gerede zu existentiellen Angelegenheiten aus ‚Versuchung im Wissenwollen‘ wird das Unbedingte durch ‚objektivierendes Sagen von Existentiellem zum Gegenstand degradiert.[216]

---

208 a.a.O., S. 9
209 ders. [1973c], S. 187
210 ders. [1973b], S. 433
211 Bollnow, O.F. [1938], o.S.
212 Jaspers [1973c], S. 157
213 a.a.O., S. 160
214 ders. [1999], S. 150
215 ders. [1973b] S. 434
216 vgl. Jaspers [1973b], S. 433

Eine wesentliche Kritik an Jaspers Existenzverständnis liegt darin, „daß es bei einer strengen Durchführung der Jaspersschen Existenzerhellung überhaupt nicht möglich ist, aus einem dieser Sätze weitere Folgerungen zu ziehen oder in einem konstruktiven Aufbau Beziehungen oder Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den einzelnen Sätzen und damit zwischen den einzelnen Seiten des menschlichen Daseins herzustellen.“[217] Dass Jaspers eben im Sinne seiner kritischen Ontologie daran kaum interessiert war, zeigt seine Überlegung, „daß *das Sein im Ganzen* weder Objekt noch Subjekt sein kann, sondern das ‚Umgreifende‘ sein muß, das in dieser Spaltung zur Erscheinung kommt... Alles, was mir Gegenstand wird, tritt aus dem Umgreifenden an mich heran, und ich als Subjekt aus ihm heraus.”[218]

Eine differenziertere Betrachtung weiterer Kritikpunkte[219] würde aus dem Kontext dieser Arbeit herausführen. In der Darstellung der existenzanalytischen Gedanken von Viktor Frankl wird jedoch auf relevante Bezugspunkte hinzuweisen sein, wie zum Beispiel der wichtigen Reflexion im Umgang mit dem Transzendenzbegriff [vgl. Kapitel 7.4.2]. Dieser Begriff, dessen methodischer Hintergrund, wie denn der Prozess des Transzendierens erfolgt, zwar bei beiden in der Schwebe bleibt, für Jaspers jedoch so weit reicht, dass er behauptet, nur in der Freiheit der Transzendenz könne der Mensch im existentiellen Sinne eine „Einheit im Grunde“[220] werden, wird in wesentlich differenzierter Form von Frankl beleuchtet werden.

---

217 Bollnow [1973], S. 157

218 Jaspers [1997], S. 25

219 Zu weiteren kritischen Reflexionen über eine Vielzahl anderer Aspekte der Existenzphilosophie von Jaspers: vgl. Salamun & Hybasek

220 Jaspers [1988], S.16

6. Frankl und die Existenzielle Psychotherapie

Wurde weiter oben bereits angedeutet, dass sich Frankl an existenzphilosophische Überlegungen zwar anlehnt, ohne sich aber dieser ‚Schule' explizit zugehörig zu interpretieren, so soll dies hier auch kurz für die ‚existenzielle Psychotherapie' dargestellt werden. Die philosophische und psychologische Perspektive Frankls wird dann in den Kapiteln 7 [Existenzanalyse] und 7.5 [sinnzentrierte Therapie] den bisherigen Ausführungen gegenübergestellt.

Als Begründer der Existenziellen Psychotherapie gilt der US-amerikanische Tiefenpsychologe Rollo May. In seinem zwischen Freuds Psychoanalyse und Skinners Behaviorismus stehenden humanistisch-existenzphilosophisch-phänomenologischen Ansatz sieht May den Menschen weder in seinen Trieben noch in seinen reaktiven Verhaltensweisen als ausreichend beschrieben. Vielmehr war May der Überzeugung, „dass man eine Wissenschaft vom Menschen aufbauen kann, in der man ihn nicht ‚fragmentarisiert' und seine Menschlichkeit zerstört, indes man Studien an ihm betreibt. Sie [die Existenzielle Psychotherapie, A.d.V.] vereinigt Wissenschaft und Ontologie."[221] Dazu entwirft er ein Therapieverständnis, in dem

- der Therapeut mit der existierenden Person, so wie diese vor ihm sitzt, arbeitet
- die existierende Person das Bedürfnis hat, das eigene Selbst zu behaupten [und hierzu zum Beispiel auch eine Anpassungsleistung in Form der Ausprägung einer Neurose erbringt]
- jede existierende Person danach strebt, ihre Zentriertheit zu lösen, um sich auf andere Menschen einzulassen
- existierende Menschen in der Angst vor dem stehen, was ihr Sein zerstören könnte und hier insbesondere vor den eigenen, Konflikte bewirkenden Kräften, die einen Ausschluss aus ihrer Gruppe hervorrufen könnten.[222]

Im Vergleich der anthropologischen Grundannahmen finden sich zahlreiche Ähnlichkeiten zu der später vorgestellten Existenzanalyse Viktor Frankls: Der Mensch ist mehr als die Summe seiner Teile. Der Mensch hat sein Dasein in einem menschlichen Kontext. Der Mensch ist bewußt. Der Mensch hat Wahlmöglichkeiten. Der Mensch ist intentional… – Aussagen wie diese finden sich auch bei May:

---

221 May [1958], S. 35 im Original: „that it is possible to have a science of man which does not fragmentize man and destroy his humanity at the same moment as it studies him. It unites science and ontology"; vgl. mit deutlichen Bezügen zu existenzphilosophisch geprägten Aussagen von Kierkegaard, Heidegger, Sartre und Buber: Fintz [2002], S. 130 ff.

222 vgl. May [1986], S.148

„Die existentielle Methode […] stellt erneut die „Entscheidung“ und den „Willen“ an den gebührenden Ehrenplatz. […] Die Existenzialisten „betonen [.], daß in einem Prozeß der Aufdeckung und Ausforschung deterministischer Kraftfelder des Lebens sich der Patient auf eine ganz bestimmte Weise an den Tatsachen orientiert und [.] sich engagiert und getrieben fühlt, eine Wahl zu treffen, auch wenn es ihm bedeutungslos erscheinen mag, er ist [.] engagiert, die Erfahrung der Freiheit zu machen, so gebrechlich sie auch sein mag. Die existentielle Haltung bei der Psychotherapie drängt freilich den Kranken nicht zur Entscheidung, aber: gestellt auf den Wert seines Vermögens, wollen und entscheiden zu *können*, wird er durch den Therapeuten eingeladen, engagiert zu sein [und dies geschieht] behutsam und aus Verstehen, in eine Richtung mehr als in eine andere. Wichtig ist, daß das Ich-Bewußtsein, das Bewußtsein, das eine Person hat, welche von der ganzen Breite der heranwogenden Erfahrungen komplex bewegt wird und so [irgendwie] seine Erfahrungen *ist* – [daß dieses Ich-Bewußtsein: ...] das Element der Entscheidung unweigerlich hervorbringt.“[223]

Stand May noch in der Tradition, existenzielles Gedankengut mit den Erkenntnissen der Psychoanalyse Freuds zu koppeln, so finden wir bei Yalom eine solche Nähe zu den Konzepten der Freudschen Psychodynamik nicht. „Seine deutliche Ablehnung von einer Notwendigkeit, existenzielle Themen unter einer Entwicklungsperspektive zu betrachten, scheint damit zu tun zu haben, dass er sich von der Freudschen Psychodynamik, die entwicklungsbedingt ist und bei der „grundlegende“ Konflikte gleichbedeutend sind mit „primären“ also frühen Konflikten, abgrenzt. Diesen zeitlichen Zusammenhang von je-früher-desto-grundlegender sieht Yalom für die existenzielle Problematik nicht.“[224] Vielmehr bedeute sie, „nicht über den Weg nachzudenken, wie man zu dem geworden ist, was man ist, sondern *daß* man ist.“[225]

Die für den Kontext dieser Arbeit relevante Beziehung zwischen den von Yalom und Frankl entwickelten Perspektiven besteht darin, dass auch Yalom die Sinnorientierung und den Sinnbedarf des Menschen als grundsätzlich ansieht. „Unsere menschlichen Bedürfnisse nach einem übergreifenden Bezugsrahmen für unsere Wahrnehmung und nach einem Wertesystem, auf welchem wir unsere Handlungen gründen können, stellen zusammen die „reinen“ Gründe dafür dar, dass wir nach dem Sinn des Lebens suchen.“[226]

---

223 May [1971], S. 45
224 Gremmler-Fuhr [2006], S. 88
225 Yalom [2010], S. 22
226 a.a.O., S. 536

Während jedoch für Frankl Sinn kein ‚erfundenes' Konstrukt darstellt, dieser sich vielmehr aus einem übergeordneten Sinnganzen ableitet, steht Yalom dieser auf der menschlichen Fähigkeit zur Transzendenz ruhenden Argumentation kritisch gegenüber, sieht die Sinnstrebigkeit des Menschen nicht als ontologisches Faktum, vielmehr als kulturell bedingtes Phänomen.[227] Er anerkennt zwar zum einen die Möglichkeit der Transzendenz, sieht jedoch gleichwohl ein Risiko in der Form, dass eine solche ‚galaktische Perspektive' einen Menschen daran hindern könnte, sich dem eigenen Leben im Hier und Jetzt zu widmen und mit ihr einen Grund zur Flucht aus der Realität zu bieten.[228]
Zum anderen greift Yalom in einer grandiosen Missinterpretation Frankls therapeutische Technik als problematisch an, denn „er [Frankl] biete dem Patienten auf autoritäre Weise einen Sinn an."[229] Demgegenüber nimmt Frankl in seinem Hauptwerk ‚Ärztliche Seelsorge' diese, die konkrete Lebenswelt des Klienten in Augenschein nehmende Haltung ein: „Hält uns aber ein Patient vor, er wisse nicht um den Sinn seines Lebens, die einzigartigen Möglichkeiten seines Daseins seien ihm verschlossen, dann können wir nur erwidern, daß seine erste, nächstliegende Aufgabe eben darin besteht, zu der eigentlichen Aufgabe hinzufinden und zum Sinn des Lebens in dessen Einmaligkeit und Einzigartigkeit vorzustoßen. Und was hierbei im besonderen seine inneren Möglichkeiten anbelangt, also die Frage, wie er die Richtung seines Sollens aus seinem Sein gleichsam ablesen könne, läßt sich nichts Besseres tun, als sich an die Antwort von Goethe halten: „Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu thun und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages."[230]

Frankl sieht in Sinn und Werten die – Zielen und Zwecken überlegenden – Gründe dafür, „die den Menschen zu seinem jeweiligen Verhalten und Handeln bewegen."[231] Er betont den umsetzbaren Charakter des Sinns, der sich jeweils in einer bestimmten Situation für eine bestimmte Person erschließt, mithin keine abstrakte, schwer erfassbare Kategorie oder Anforderung ist, der der Mensch nicht gerecht werden kann. ‚Sinn' im Sinne der Existenzanalyse und der existenzanalytischen Psychotherapie ist stets eine *konkrete* Möglichkeit, die es dem Menschen erlaubt, von Situation zu Situation seine Existenz ganzheitlich zu verwirklichen.[232]

---

227 vgl. Yalom [2010], S. 516, während Frankl einen solchen Standpunkt im Kontext des Phänomens der Sinnfrustration einnimmt, vgl. Frankl [1981a], S. 34

228 vgl. Fintz-Müller [2002], S. 131

229 Yalom [2010], S. 550

230 Frankl [2005c], S.103

231 Frankl [1995a], S. 58

232 vgl. Längle [1988], S. 9 ff.

7. Existenzanalyse

Frankls Verdienst, seiner therapeutischen Praxis eine philosophisch fundierte Anthropologie zugrunde zu legen und damit eine Brücke zwischen Philosophie und Psychologie zu bauen, setzt er selbst aus guten Gründen eine wesentliche, enge Grenze – die Grenze zur Religion, denn „das Ziel der Psychotherapie ist seelische Heilung — das Ziel der Religion jedoch ist das Seelenheil.“[233] Dennoch leugnet Frankl nicht seine jüdische Prägung, wiewohl er der abendländischen Tradition folgend auch Bezüge zum Christentum herstellt, diese später aber lediglich zu einer Facette in seinen auf die therapeutische Arbeit zielenden Lehrsätze werden[234]. Frankls Haltung zur Metaphysik jedoch ist zum Verständnis seines Denkens bedeutsam. „Ich glaube in diesem Zusammenhang, dass es ein *lapsus linguae* war, wenn Aristoteles oder die Aristoteliker das Buch, das nach der Physik zu stehen kam, ‚Metaphysik‘ genannt haben. Die Metaphysik ist nicht *nach* der Physik, sondern *vor* der Physik, vorgängig. Ohne diese Axiome käme die Physik gar nicht aus.“ Mit dieser Aussage setzt Frankl eine zentrale Wand in sein Theoriegebäude – eine Wand, deren Setzung eine Art ‚axiomatische Tat‘ darstellt, Frankl sie jedoch gleichermaßen beweglich konstruiert, so als wolle er vermeiden, eine Religion als die ‚absolute‘ zu deklarieren, was ab dem Zeitalter des Historismus – und vermutlich spätestens heute, wo das vorherrschende Denkparadigma in unserem Kulturkreis davon ausgeht, dass es nichts auf dieser Erde gibt, das nicht zeitlich und geographisch bedingt, also ‚relativ‘, ist – eine schwer zu vermittelnde Ansicht gewesen wäre.

Frankl adressiert mit dieser ‚Wandsetzung‘ einerseits das Relative und Individuelle, ermöglicht damit auch die Bezugnahme zu dem von ihm zwar postulierten, aber nicht dogmatisch manifestierten Metaphysischem und regt den Einzelnen mit der Beweglichkeit der Wand zu einer Reflexion des durch die Wand entstehenden Sinnraums an. Der ‚unbedingte‘ Mensch[235] als sinnstrebiges und geistbegabtes Wesen vermag mit seiner Freiheit des Willens den Sinnraum zu schaffen, ad personam et ad situationem, mit oder ohne persönlichen Bezug zu einem religiösen Kontext. Die Anthropologie Frankls berücksichtigt dies und integriert das Feld der Metaphysik auch aus der von ihm positiv-integrativ und nicht universalistisch verstandenen eklektischen Vorgehensweise: „Es gibt einen Eklekti-

---

233 Frankl [2005c], S.219

234 Ein Sinnkonzept, das letztlich einen persönlichen Gott als Sinninstanz behauptet, wäre als Religion interpretierbar. Frankl entwirft seine Logotheorie ohne Ausschluß des Religiösen, jedoch nicht als deren notwendige Bedingung. „Als ich Frankl darauf aufmerksam gemacht hatte, dass er in seinen Büchern ziemlich unausgesetzt die Grenze zum Religiösen überschritten habe, ohne diesen Grenzübertritt, wie von ihm selbst gefordert, auch deutlich zu machen – […] antwortete er mir, dass jeder Leser doch sehen könne, wo er als Logotherapeut und wo er sozusagen als ‚Privatmann‘ spreche.“ Böckmann [2007], S.8

235 Siehe gleichnamiges Werk: Frankl [1949]

zismus ebensowohl aus Mut zu ihm wie einen aus Schwäche. Kein Gesichtspunkt darf verabsolutiert werden. Und mag der einzelne auch das Recht, ja die Pflicht haben, seinen Standpunkt nicht nur zu vertreten, sondern auch, selbst auf die Gefahr einer gewissen Einseitigkeit hin, zu verbreiten: in der Praxis wird er der Wirklichkeit und deren Ansprüchen nur dann wirklich gerecht werden können, wenn er auf die Stimmen aller Forscher hört — und sieht, wie sie allesamt in ihrer Vielfalt einander so recht ergänzen“[236] und „freilich ist der Eklektizismus, den wir Logotherapeuten vertreten, ein gesunder Eklektizismus, und das will heißen, daß er nicht summativ vorgeht und die Elemente, wie sie von einzelnen psychotherapeutischen Richtungen beigesteuert werden, nur addiert, vielmehr versucht, die einzelnen Gesichtspunkte den verschiedenen Dimensionen des Menschseins zuzuordnen und auf die Totalität der menschlichen Realität hin zu integrieren. Eklektizismus soll also nicht summativ oder additiv sein, sondern integrativ, also dimensional.“[237]

Den Begriff ‚Existenzanalyse‘ versteht Frankl daher lebensnah: „Bei alledem ist Existenzanalyse eigentlich keine Analyse der Existenz; denn eine Analyse der Existenz gibt es ebensowenig, wie es eine Synthese der Existenz gibt. Vielmehr ist die Existenzanalyse Explikation der Existenz. Nur daß wir nicht übersehen, daß die Existenz, die Person, auch sich selbst expliziert: sie expliziert sich, sie entfaltet sich, sie rollt sich auf, und zwar im ablaufenden Leben“ als auch philosophisch: „Aber Existenzanalyse meint nicht nur Explikation ontischer Existenz, sondern auch ontologische Explikation dessen, was Existenz ist. In diesem Sinne ist die Existenzanalyse der Versuch einer psychotherapeutischen Anthropologie, einer Anthropologie, die aller Psychotherapie vorgängig ist, nicht nur der Logotherapie.“[238]

Anders als etwa bei Schelers[239] oder Hartmanns[240] statischen Beschreibungen des Menschen[241] integriert Frankl die geistige Dynamik als Zentrum seiner existenzanalytischen Anthropologie. Wenngleich unfassbar und nicht materiell, sieht Frankl in der geistigen Dimension das die Einheit des Menschen erst Erzeugende. Leib, Triebseele und Geist setzen in ihrer wesensmäßig je unterschiedlichen Art den Menschen zusammen, die Einheit des Menschen jedoch entsteht, indem „sich das Geistige

---

236 Frankl [1991b], S. 10

237 Frankl [1993b], S. 27

238 Batthyany et.al. [2007], S. 328 und vgl. Frankl [1959], S. 663 f.

239 Schichtstruktur in Form konzentrischer Kreise, vgl. Scheler [2010], S.9 ff.

240 vgl. Frankl [1959], S. 667

241 von denen Geertz [1992, S. 61 f.] sagt, sie beschrieben den Menschen wohl eher als „ein horizontal gegliedertes Tier, eine Art evolutionäre Schichttorte“

mit dem Leiblichen und dem Seelischen auseinandersetzt."[242] „Wenn im Menschen wesensmäßig so differente Dimensionen zu einer Einheit verschmolzen sind, sind Spannungen in der ‚anthropologischen Tektonik' der Einheit Mensch aufgrund seiner Ganzheit vorprogrammiert"[243] – wobei Frankl die Spannung nicht zwischen Physis und Psyche sieht, die ihrerseits in einem psychophysischen Parallelismus zueinander stehen, sondern im Antagonismus zwischen dem Geistigen und dem Psychophysikum[244] – einer Spannung, die bis zum Lebensende andauert, denn – mit einer Anspielung auf Gott – „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."[245]

Um einer Kritik an einem solchen Bild vom Menschen gerecht zu werden, muss Frankl eine Reihe von Fragen beantworten. Wo findet sich der Ursprung des Geistigen? Steht es außerhalb der Natur des Menschen? Steht die Idee einer ‚Einheit des Menschen' nicht gegen eine Vorstellung von drei sich wesensgemäß unterschiedlichen Dimensionen? Wie erreicht man das Geistige und worin zeigt es sich?

„Der Mensch als geistige Person wird nicht *von uns* geschaffen"[246] sagt Frankl, um zu ergänzen, dass der Geist zum Psychophysischen „irgendwie erst hinzutrete".[247] Das Geistige entstammt nicht der menschlichen Natur und kann mit ihr auch nicht vergehen.[248] „Das Wechselspiel des Geistigen mit dem irdischen Anteil des Menschen erzeugt die spezifisch menschliche ["bedingte"] Freiheit, die in der Dialektik des Eingebundenseins [in Vergangenheit und Bedingungen] und des Ungebundenseins [der Herkunft des Gewissen] oszilliert."[249] Sah auch Scheler im fakultativen Antagonismus des Geistigen die Basis für das menschliche Widerstreben gegen die von psychischen und physischen Prozes-

---

242 Frankl [2005b], S. 176 f.
243 Längle [1999], S.18
244 vgl. Frankl [1959], S. 666
245 Frankl [1972], S. 27
246 Frankl, zit. in Längle [1999], S. 19
247 Frankl [1990], S. 186
248 vgl. a.a.O., S.207
249 Längle [1999], S. 19

sen ausgehenden Belastungen[250], so interpretiert Frankl in der von ihm so genannten ‚Trotzmacht des Geistes' auf der einen Seite das Somatische und Psychische gleichursprünglich, während er das Geistige – und in weiterer Folge auch das menschliche Gewissen – als die spezifisch humane Offenheit zur Transzendenz beschreibt.[251] „Frankls Anthropologie ist ihrem Wesen nach dichotom. Sie vereinigt zwei konträre Prinzipien. Diese Denkweise hat eine lange Tradition seit der Antike [Manichäismus, Gnosis, Platonismus]. Das Urbild der jüdischen und christlichen Schöpfungslehre, wonach Gott dem Menschen die Seele in einen irdischen Körper eingehaucht hat, steht dieser philosophischen Anthropologie Pate. Das Geistige als letztlich jenseitige, unfaßliche Kraft, setzt den physischen Leib mit seiner diesseitigen Schwere und Erdverbundenheit in Bewegung. Im Menschen ist der Horizont zwischen Diesseits und Jenseits ständig wirksam. […] Existieren ist in der Konsequenz das Nachvollziehen dieser anthropologischen Linie, nämlich das Aus-sich-Heraustreten und Über-sich-Hinausgehen [Selbsttranszendenz] auf der Basis einer geistigen Distanz zum Psychophysikum [Selbstdistanzierung]."[252]

‚Sein' und insbesondere ‚Sinn' spielen in Bezug auf die geistige Dimension bei Frankl eine fundamentale Rolle. Es gilt nun zu prüfen, mit welcher ontologischen Setzung Frankl diese und weitere für ihn zentrale Begriffe wie Freiheit, Verantwortung und Existenz in die Diskussion einbringt. Für den Arztphilosophen[253] und Psychotherapeuten Frankl sind „psychische Gesundheit als auch das, was er als *ontologisch* bezeichnet, nur durch die Beziehung des Menschen zu einem objektiven und transzendenten Sinn zu definieren [.]. Letztlich geht es Frankl um den Handlungssinn, wodurch er nicht umhinkommt, daß sein psychologischer Sinnbegriff auch ein ethischer ist. Sein Begriff der Ontologie steht darum immer im ethischen Kontext. Als solcher aber benutzt ihn Frankl relationsontologisch, d.h., daß der Sinn die Bedingung des Seins ist. Sofern der Sinn transzendent ist, kann er aber relationsontologisch nicht mehr vollständig erklärt werden. Darum ist der Sinn bei Frankl gleichzeitig Fundament des substanzontologischen Ansatzes, d. h., daß der Sinn nur im Sein fundiert sein kann."[254] Dass Frankl ‚Sinn' zutiefst auch substanzontologisch begreift, zeigt eine Auseinandersetzung, die er mit seinem Schüler Alfried Längle führte. Längle sah im therapeutischen Arbeiten ein hohes Maß an Selbstreflexion als erforderlich an und wollte ihr in der Logotherapie einen größeren Raum beimessen. Dafür fand er in Frankl einen entschiedenen Gegner, „persönlich störte ihn das wachsende

---

250 Scheler [2010], S. 38
251 vgl. Frankl [1991a], S. 45 f.
252 Längle [1999], S.19, vgl. Frankl [1959], S. 665
253 vgl. zu einem umfassenden biografischen Einblick ins Lebenswerk Frankls: Zsok [2005]
254 Rohr [2009], S.55

Ausmaß an Selbsterfahrung, mit dem er nicht mehr einverstanden sein konnte. Er fand diese Entwicklung schließlich ‚verantwortungslos', weil sie den Menschen von seinem existentiellen Auftrag abbringe. Der bestehe darin, sich selbst zu übersehen und zu vergessen in der Hingabe an die Welt [Selbsttranszendenz]. Er befürchtete, daß die Menschen durch die Selbsterfahrung immer mehr dahin gebracht würden, um sich selbst zu kreisen und sich in egoistischer Manier auf Kosten von anderen selbst zu verwirklichen. Eine solche ‚geistige Nabelschau' sei ‚antilogotherapeutisch' und daher abzulehnen."[255] Diese Haltung Frankls ist für den Verlauf dieser Arbeit in dem Moment besonders interessant, wenn der Brückenschlag zur Krisenberatung vorgenommen wird, einer Disziplin, in der ein wesentlicher Bestandteil der Arbeit mit dem Klienten oftmals darin besteht, ihn zur Selbstreflexion anzuregen. Es wird zu zeigen sein, inwieweit der Appell Frankls, hier Zurückhaltung zu üben, Wege zu gelingender Intervention öffnet oder verschließt. [vgl. Kapitel 10.3]

Um dem Gebot guter Orientierung zu folgen, soll im Anschluss an die Darlegung der Kernaussagen der Existenzanalyse [Sein und Geist: Kapitel 7.1.; Zeit und Verantwortung: Kapitel 7.2.; Person und Wesen: Kapitel 7.3] ein systematischer und philosophiehistorischer Abriss erfolgen, der es ermöglicht, Frankls eklektizistischer Arbeitsweise diese Begriffe an die Seite zu stellen, von denen bekannt ist, dass sie sein Denken maßgeblich beeinflusst haben. [vgl. Kapitel 7.3.4.1-7.3.4.4]. Aufgrund des Kontextes dieser Arbeit wird sich das betrachtete Begriffsspektrum begrenzen – und damit, leider, auch der Genuss, der darin läge, herauszuarbeiten, was Frankl und die in dieser Arbeit fokussierten Impulsgeber nominell wie inhaltlich eint und unterscheidet.[256]

Die Einflugschneise in die Systematisierung wird von Kant ausgehen, prägte dieser doch den Übergang von scholastischer Metaphysik zur modernen Philosophie [und in dessen Folge auch die existenzanalytischen und phänomenologischen Positionen, denen sich Frankl für seine eigenen Setzungen verpflichtet sah] und – in diesem Übergang – auch einen vernunftbasierten Gottesbegriff. „Folglich müssen wir eine moralische Weltursache [einen Welturheber] annehmen, um uns, gemäß dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und so weit als das letztere notwendig ist, so weit ist auch das erstere anzunehmen: nämlich es sei ein Gott"[257] – ein Gott ‚ohne Beweis'[258], denn so Kant weiter: „Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloß *für*

---

255 Längle [2001], S. 279 f.

256 für einen solchen Blick siehe Rohr [2009], S. 393 ff.

257 Kant [1990a]: S. XX

258 vgl. hierzu Frankl [1991a], S. 54

den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen".[259]

Kants diskrete Distanzierung von der Substanzontologie gilt somit als ein Maßstab, an dem die Güte der relationsontologischen Überlegungen Frankls zu messen ist, insbesondere im Licht der von ihm eklektizistisch integrierten Positionen Max Schelers, Karl Jaspers und Martin Heideggers. Inwieweit es dieser Maßstab auch erlaubt, das substanzontologische Verständnis Frankls zum Sinnbegriff zu erhellen, soll in dieser Arbeit ebenfalls einer annähernden Antwort zugeführt werden. Die Begrenzung, den weiteren Bezugsrahmen in dieser Arbeit auf Scheler, Jaspers und Heidegger[260] zu reduzieren, darf nicht als faktisch von ‚Frankl so vorgenommen' missinterpretiert werden. Im Gegenteil, bestünde die Aufgabe in einer vollständigen Analyse der von Frankl in Betracht gezogenen Werke von ihm geachteter Philosophen, so dürften Namen wie Buber[261], Binswanger[262], Hartmann[263] und eine Reihe weiterer nicht fehlen. Frankl lehnt sich zum Teil an deren Begriffswelt und Verständnishorizont an, zu einem anderen Teil überformt, verwirft oder transponiert er sie. Einen solchen Schritt jedoch nur in Ansätzen leisten zu wollen, würde dem selbstgesetzten Auftrag dieser Arbeit nicht gerecht und zudem eine Leichtigkeit der Durchdringung des Gesamtwerks Frankls suggerieren, dem alleine mit dem Hinweis Einhalt geboten werden muss, dass das Viktor Frankl Institut in Wien und einer mit ihm kooperierenden Vielzahl von Frankl-Forschern seit Jahren bemüht ist, den erkannten Vernetzungen und Verknüpfungen einigermaßen gerecht zu werden.

---

259 Kant [1963], S. 467

260 „Was aber meine eigenen Erlebnisse anlangt, gehört zu den kostbarsten die Diskussion, die sich zwischen Martin Heidegger und mir entspann, als er das erste Mal nach Wien kam und mich besuchte." Frankl [1995b], S. 91

261 vgl. Waldl [2002] , S. 52 ff.

262 vgl. Frankl [1949], S. 110

263 Viktor E. Frankls Stellung zu Nikolai Hartmann' vgl. Kreitmeir [1995], S. 120 ff.

7.1 Sein und Geist

In einer langen philosophischen Tradition steht die Auseinandersetzung mit dem Seins-Begriff. Dem steht Frankl mit seinem Bemühen, seiner operativen Psychotherapie eine Anthropologie grundierend voranzustellen, nicht nach. Seine Motivation hierzu mag darin zu suchen sein, dass er die Gesetzmäßigkeit, ‚Bewusstsein *und* Verantwortlichsein als Grundtatsachen des Daseins'[264] anzusehen, in den Konzepten seiner beiden Vordenker Freud und Adler nicht gewürdigt sah. „Daß Bewußtsein und Verantwortlichsein sich zu einer Einheit — zur Ganzheit des Menschseins zusammenschließen, läßt sich ontologisch verstehen. Zu diesem Zwecke wollen wir davon ausgehen, daß alles Sein wesentlich jeweils ein Anders-sein ist. Was immer wir nämlich an Seiendem aus der übrigen Seinsfülle herausgreifen, kann nur dadurch abgegrenzt werden, daß es jeweils unterscheidbar ist. Erst durch das Bezogen-werden des einen Seienden auf ein Anders-seiendes wird beides überhaupt konstituiert. Die Beziehung zwischen Seiendem als je Andersseiendem ist ihm irgendwie vorgängig. Sein = Anders-sein, d. h. ‚Anders-sein als', — also Relation; eigentlich ‚ist' nur die Relation. Wir können daher auch folgendermaßen formulieren: Alles Sein ist Bezogen-sein.
Das Anders-sein kann aber ein Anders-sein sowohl im Nebeneinander als auch im Nacheinander darstellen. Das Bewußtsein setzt nun ein Nebeneinander mindestens von Subjekt und Objekt voraus, also ein Anders-sein in der Raumdimension; das Verantwortlichsein hingegen hat zur Voraussetzung das Nacheinander verschiedener Zustände, die Trennung eines zukünftigen Seins vom gegenwärtigen, also ein Anders-sein in der Zeitdimension: ein Anders-werden; wobei der Wille als Träger der Verantwortung den einen Zustand in den andern überzuführen strebt. Die ontologische Zusammengehörigkeit des Begriffspaares ‚Bewußt-sein — Verantwortlich-sein' wurzelt demnach in der ersten Aufspaltung des Seins als eines Anders-seins in die zwei möglichen Dimensionen des Nebeneinander und Nacheinander. Von den beiden Möglichkeiten anthropologischer Sicht, die in dem dargestellten ontologischen Tatbestand gründen, wird von der Psychoanalyse und Individualpsychologie je eine ergriffen."[265]

Es ist nicht anzunehmen, dass Frankl allein aus dem von ihm bei Freud und Adler wahrgenommenen ‚missing link' zu dieser Argumentation gekommen ist, behauptet er doch antiaristotelisch, dass die Beziehung zwischen Seienden das Sein der Seienden bestimmt, dass Sein und Anders-sein durch Akte erkennender Subjekte bestimmt werden, letztlich, dass sich Seiendes erst durch Erkennen von An-

---

264 Frankl [2005c], S. 28
265 ebd, S. 29 f.

ders-Seiendem einem Subjekt offenbart. Der Prozess ‚hin zur Erkenntnis' gehe dabei der Erkenntnis stets voran. Frankls relationsontologisches Axiom ‚Sein = Anders-sein' wird von ihm weiter pointiert, indem er klärt: „Das Sein ist keine Ausnahme: es ‚ist' ebenfalls ‚anders als' — das Nichts!"[266] Dieser Beisatz wird von Frankl nicht weiter kommentiert oder philosophie-geschichtlich begründet – dass er jedoch als relationsontologisch-axiomatisch interpretiert werden kann, zeigt seine Anmerkung: „Daß jedoch […] die Relation zwischen Seiendem als je Anders-seiendem dem Sein tatsächlich vorgängig ist, geht schon daraus hervor, daß bei der Physik oder der Astronomie -als einer Wissenschaft von Relaten- die Mathematik -als eine Wissenschaft von Relationen- immer schon vorausgesetzt ist. — Nebenbei sei hierzu noch bemerkt, daß unter Relation hier nicht eine Kategorie verstanden wird, vielmehr ist der Begriff Relation hier ontologisch gemeint."[267]

Relation wird, mit dieser mathematischen Brille gesehen, für Frankl zum Prinzip des Seins, denn Sein = Anders-Sein. Das allein kann jedoch nicht ausreichen, um eine ontologische Setzung vorzunehmen, würde dies doch bedeuten, dass das seiende Subjekt im Prozess des Unterscheidens vom Anders-Seienden eine Beziehung zum Nichts eingeht, wobei dieses Nichts – als jenseits des zu Erkennenden liegend – zwar behauptet, jedoch nicht begründet wäre. Frankl hilft uns hier mit dem zweiten Satz: Sein = Bezogen-Sein. Die Beziehung zwischen Seiendem und Andersseiendem, für Frankl eine durch Bewusst-Sein und Verantwortlich-Sein geprägte Auseinandersetzung, führt bildhaft gesprochen zu zwei [erkenntnistheoretisch] räumlichen ‚Nebeneinander' [oder: dem Seienden ist das Anders-Seiende bewusst], die ihrerseits durch einen Willensakt miteinander verbunden, zwei [ontologisch] qualitativ unterschiedliche ‚Nacheinander'-Zeitpunkte repräsentieren. Der für Frankl ‚freie Willensakt' beschreibt zuvorderst die Beziehung zwischen einem Subjekt und seinem Relat, und danach den verantworteten Zustand vor und nach dem vollzogenen Willensakt.

„Was wir jedoch betonen, das ist die Tatsache, daß der Mensch als geistiges Wesen sich der Welt — der Umwelt wie Innenwelt — nicht nur gegenübergestellt findet, sondern ihr gegenüber auch Stellung nimmt, daß er sich zur Welt immer irgendwie ‚einstellen', irgendwie ‚verhalten' kann und dieses Sich-Verhalten eben ein freies ist. Sowohl zur naturalen und sozialen Umwelt, zum äußeren Milieu, als auch zur vitalen psychophysischen Innenwelt, zum inneren Milieu, nimmt der Mensch in jedem Augenblick seines Daseins Stellung. Und dasjenige, das allem Gesellschaftlichen, Leiblichen und auch noch Seelischen am Menschen gegenüberzutreten vermag, nennen wir eben das Geistige in ihm. Das Geistige ist bereits ex definitione eben nur das Freie im Menschen. ‚Person' nennen wir von vorn-

---

266 Frankl [2005c], S. 62
267 ebd.

herein überhaupt nur das, was sich — zu welchem Sachverhalt auch immer — frei verhalten kann. Die geistige Person ist dasjenige im Menschen, was allemal und jederzeit opponieren kann!“[268] Die Geistigkeit ist die menschliche Dimension, mit der der Mensch mit der in ihm innewohnenden Freiheit zum Anders-Sein ‚nebeneinander‘ eine Beziehung aufbauen und hin zum Anders-Sein ‚nacheinander‘ eine Veränderung bewirken kann.

Indem Frankl mit dieser Einlassung ein Menschenbild formt, dessen Augenmerk nicht auf dem Verhältnis des ‚Sein‘ zum ‚Nichts‘, sondern des ‚Sein‘ zum ‚Anders-Sein‘ liegt und mit dem Postulat des ‚Geistigen‘ des Menschen auf eine freie reflektierte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt rekurriert, zeigt sich der Kern seiner Ontologie: „Unser Selbstverständnis sagt: Wir sind frei. Dieses Selbstverständnis, die Selbstverständlichkeit dieses Urtatbestandes unserer Freiheit, kann jedoch sehr wohl abgeblendet werden. Abblenden muß beispielsweise die Psychologie in ihrer naturwissenschaftlichen Ausprägung: sie kennt keine Freiheit, darf sie nicht kennen – ebensowenig wie etwa die Physiologie so etwas wie Willensfreiheit anerkennen dürfte oder auch nur sehen könnte. Die Psychophysiologie hört diesseits der Freiheit des Willens auf – genauso, wie die Theologie jenseits der Willensfreiheit anfängt, dort nämlich, wo der menschlichen Freiheit eine göttliche Vorsehung übergeordnet ist.“[269]

Und mit kräftigem mittelbarem Verweis auf die tiefenpsychologischen Schulen Freuds und Adlers gemünzt führt er weiter aus: „Der Mensch ist ein Wesen, das zu den Trieben immer auch nein sagen kann und keineswegs zu ihnen immer ja und amen sagen muß. Sofern er Triebe bejaht, geschieht dies immer erst auf dem Wege einer Identifizierung mit ihnen. All dies ist es ja, was ihn aus der Tierreihe ausnimmt. Während sich der Mensch mit den Trieben jeweils erst identifizieren muß [sofern er sie überhaupt bejaht], ist das Tier mit seinen Trieben identisch. Der Mensch hat Triebe — das Tier ‚ist‘ seine Triebe. Was der Mensch demgegenüber ‚ist‘, ist seine Freiheit — insofern nämlich, als sie ihm a priori und unverlierbar eignet: etwas, das ich bloß ‚habe‘, könnte ich ja auch verlieren.“[270]

Der Mensch, der seine Triebe ‚hat‘, aber nicht seine Triebe ‚ist‘, zeigt mithin die im Geistigen liegende Freiheit an, die sich über das psychophysische Geschehen erheben kann [und damit das begründet, was Frankl die Dimensionalontologie nennt, vgl. Kap 7.3.2]. „Beim Menschen gibt es keine Triebe ohne Freiheit und keine Freiheit ohne Triebe. Vielmehr hat […] alle Triebhaftigkeit immer auch schon

---

268 Frankl [2002b], S. 94
269 a.a.O., S. 87
270 a.a.O., S. 89

gleichsam eine Zone der Freiheit passiert, bevor sie jemals manifest wird, und auf der andern Seite bedarf menschliche Freiheit der Triebhaftigkeit sozusagen als des Bodens, auf dem sie stehen muß — freilich zugleich auch eines Bodens, über den sie sich erheben, von dem sie sich abschnellen kann. Immerhin: Triebe und Freiheit stehen zueinander in einem korrelativen Verhältnis.“[271]

Anders ausgedrückt ließe sich so sagen: Das Geistige wird am Psychophysischen zum Geistigen. Das Psychophysische wird zu etwas, zu dem das Geistige Stellung beziehen *kann* – Frankl beschreibt dies mit nicht wenig Humor und einem therapeutischen Pragmatismus so: ‚Ich muss mir von mir selbst nicht alles gefallen lassen.‘ Dadurch, dass der Mensch Stellung beziehen kann – und nicht muss – wird das ‚Anders-Sein‘ in seiner ontologischen Eigenständigkeit belassen, ohne dabei das relations-ontologische Axiom Sein = Anders-Sein zu verwässern. „Unter Bedingungen des Menschseins stehend, steht der unbedingte Mensch trotzdem zu seinem Menschsein: er trotzt den Bedingungen, inmitten deren Fülle er sich gestellt findet. In diesem, im ontologischen Sinne, ist der Mensch jedoch nur bedingt ein un-bedingter: er kann un-bedingt sein, aber er muß es nicht sein.“[272]

Die, wie sie Frankl nennt, ‚Trotzmacht des Geistes‘, die sich den je situativ ergebenden Bedingungen stellt, bildet zusammen mit dem Psychophysikum eine Einheit und Ganzheit, deren Trennungslinie für Frankl nur eine heuristische sein kann, „weil Geist keine Substanz ist, sondern reine Dynamis, [die] […] sich [.] kennzeichnen läßt als das sich jeweils Entgegensetzende, das sich jeweils Gegenüberstellende. Als solches kann das Geistige niemals im herkömmlichen Sinne Substanz sein. Es stellt vielmehr eine ontologische Entität dar, und von einer ontologischen Entität dürfte niemals so gesprochen werden wie von einer ontischen Realität. […] Das ist es wohl auch, warum wir von ‚dem Geistigen‘ immer nur in eben dieser pseudo-substantivischen, ein Adjektiv substantivierenden Ausdrucksweise sprechen und das Substantiv ‚der Geist‘ vermeiden: mit einem echten Substantiv läßt sich nur eine Substanz bezeichnen.“[273]

Das Geistige als Dynamis wird so zu der Dimension, die es dem Menschen ermöglicht, sich in Freiheit seines Willens vom Sein ‚nacheinander‘ ins Anders-Sein, mithin wieder ins Sein zu entwickeln. In Frankls subjektzentrierter Nomenklatur wird das Geistige als ontologische Entität verankert, während er Geist und Substanz als ontisch ansieht und damit einer Heidegger-Formulierung folgt: „Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeu-

---

271 Frankl [2002b], S. 89 f.
272 ders. [2005b], S. 66
273 a.a.O., S. 147

tung ständig Übersehene.“[274] Wird der therapeutisch-praktische Bezug, einen Menschen zu seinen Bedingungen als per se frei zu postulieren und ihm damit, wie wir später sehen werden, auch die Freiheit zur Verantwortung seiner Entwicklung zu übertragen, offenkundig [ein Postulat, das im Krisenkontext dieser Arbeit noch von Bedeutung sein wird, vgl. Kapitel 11], so gilt es doch, zwei weitere Begriffe genauer zu betrachten, die im Denken Frankls von entscheidender Relevanz sind: Zeit und Verantwortung. Konsequenterweise müsste das Axiom ‚Sein = Anders-Sein‘ vom Ur-Sprung des Menschen ins Leben mit Geburt [oder, je nach Anschauung auch bereits mit dem Zeugungsakt] gedacht und der Begriff ‚Zeit‘ als Einheit eines durch die Dynamis des Geistes in Vollzug gesetzten Werde-Prozesses verstanden werden. Das folgende Kapitel soll Licht in diesen Kontext bringen.

274 Heidegger [1949], S. 43

7.2 Zeit und Verantwortung

Das über die Zeit zu einem Anders-Sein werdende Subjekt ist bei Frankl ohne den Aspekt von Verantwortlich-Sein nicht denkbar. Anders-Sein ist nicht bloß das Sein in einer anderen Zeit, sondern, „die getrennten Zeitpunkte werden durch das zu Verantwortende in eine Verbindung gebracht, die das Subjekt betrifft, so daß das Anders-sein im reinen Nacheinander zu einer Beziehung der Einheit wird, die nur durch einen erkannten und zu verantwortenden Sinn möglich ist.“[275] Zeit bekommt somit im Sein über die Verantwortung zu einem [als einem dem Subjekt in Freiheit zu einer Entscheidung verstandenen Gegenüberstehenden] Sinn ihre Bedeutung, ohne dass Frankl damit behaupten würde, dass diese Bedeutung vom Subjekt per se wahrgenommen und/oder aufgegriffen würde oder werden müsste [aus therapeutisch-praktischer Perspektive die Hypothese aber gälte, dass das Subjekt, das die Verantwortung zum Sinn nicht übernommen hat, in den potenziellen Zustand der Sinnleere kommen kann]. „Im Sinn begegnet dem freien Menschen der eigentliche zeitlich bedingte Gehalt, auf den es Frankl ankommt, und in dem das Axiom Sein = Anders-sein seine zentralste und komplexeste Anwendung findet. Daraus wird klar, daß der relationsontologische Seinsbegriff ohne die Hinzunahme des Sinnes nicht zu verstehen ist“[276], eines wie die Freiheit unteilbar und geistigen Sinns, der ‚fakultativ unbedingt‘ [Frankl] ist.

Frankl sieht den Sinn als per se gegeben, in jeder Situation, für jede Person – ohne dabei seinen Ursprung zu thematisieren. Ob die Person den Sinn findet und ihm gemäß handelt, ist damit nicht gesagt. Sinnfindung ist nicht voraussetzungslos, wie später gezeigt werden wird. Seine wesentlichste Voraussetzung jedoch ist ihrerseits ebenso per se gegeben – die Freiheit.[277] Sie ermöglicht die Ausrichtung auf eine sinnvolle Handlung, die Entscheidung für sie bleibt jedoch ‚unbedingt‘. „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.
Diese Paradoxie zeichnet den dialektischen Charakter des Menschen ab, zu dessen Wesenszügen seine ewige Unabgeschlossenheit und Sich-selbst-Aufgegebenheit gehören: seine Wirklichkeit ist

275 Rohr [2009], S. 78
276 a.a.O., S. 79
277 vgl. Frankl [2005c], S. 130

eine Möglichkeit, und sein Sein ist ein Können. Niemals geht der Mensch in seiner Faktizität auf. Mensch-sein — so könnten wir sagen — heißt nicht faktisch, sondern fakultativ sein!“[278]

Wenn jeder Mensch – so Frankls Credo – nach Sinn strebt, so impliziert dies das Streben ins ‚Anders-Sein‘, in einen gewollten Prozess des Werdens, in einen Willen zum Sinn, relationsontologisch gesprochen in den wollenden Akt, der jene Beziehung ist, die Sein konstituiert, d. h. in der Anders-sein ursprünglich ist.[279] Das Transzendieren von oder Unterwerfen unter Bedingungen, die jeder Mensch hat, wird im Kontext des Umgangs mit Krisensituationen von besonderer Bedeutung werden, denn gerade dann läßt sich die Frage nach dem Lebensinn „nur konkret stellen – und nur aktiv beantworten: auf die ‚Lebensfragen‘ antworten, heißt allemal, sie ver-antworten – die Antworten ‚tätigen‘.“[280] In einer Krisensituation wird die Notwendigkeit der ‚faktischen Möglichkeit des Anders-Sein‘ [denn: Sinn ist per se gegeben] so zu einer ‚möglichen Wirklichkeit‘, deren Realisierung die Verwirklichung von Werten [zu den Wertekategorien vgl. Kapitel 7.4.4] erfordert. Dieser Prozess benötigt Zeit.

Das zeitliche Nacheinander von Sein und Anders-Sein wird qualitativ überbrückt durch das Bewusst-Sein von ontologischer ‚Freiheit zum Sinn‘. Zudem, das Erkennen möglichen Sinns fällt zusammen mit der Vorwegnahme seiner zukünftigen möglichen Verwirklichung. Hieraus ergibt sich ein Verständnis von Zeit, das im Kern das Nacheinander von ‚Sinnerkenntnis‘ und ‚Entscheidung hin zum Sinn‘ adressiert. Die Zeit hin zum Anders-Sein wird so zu ‚Entscheidungszeit‘ – oder wie Frankl es beschreibt, zu einer Zeit, die dazu dient, Sinnvolles in die Vergangenheit zu retten. Menschen glauben „die Zeit fliege an uns vorbei, wir stünden am Ufer dieses Flusses und gingen einer Zukunft entgegen. In Wirklichkeit wirken wir jedoch niemals in die Zukunft — im Gegenteil: immer wirken wir in die Vergangenheit. In die Vergangenheit hinein retten wir die Möglichkeiten — indem wir sie verwirklichen, indem wir Werte verwirklichen.“[281] Verwirklicht der Mensch Sinn, so rettet er ihn ins Vergangensein – schon der immer wieder nächste Lebensmoment kann ihm eine neue Aufgabe, einen neuen Sinnanruf bereit halten. „Gerade angesichts der ‚ewigen‘ Aufbewahrtheit des Seins im Vergangensein wird nun alles darauf ankommen, was wir in der Gegenwart, im Augenblick, in dieses Vergangen-Sein ‚hineinschaffen‘. Aber was ist eigentlich dieses ‚Schaffen ins Sein‘, in die Vergangenheit? Es ist letztlich ein Schöpfen aus dem Nichts —aus dem Nichts der Zukunft. [...] Der Engpaß der Gegenwart, diese enge Stelle, die vom Nichts der Zukunft hinüberführt ins [ewige] Sein der Vergangenheit, ist nun,

---

278 Frankl [2005c], S. 130
279 vgl. Rohr [2009], S. 80
280 Frankl [1975], S. 306; vgl. zudem Frankl [2005c], S. 132
281 Frankl [1990], S. 136

als Grenzfläche zwischen dem Nichts und dem Sein, zugleich die Grenzfläche - der Ewigkeit. Daraus ergibt sich aber nicht weniger, als daß die Ewigkeit als begrenzte eine endliche Ewigkeit ist. Sie reicht jeweils nur bis zur Gegenwart heran. Bis zu jener Gegenwart, in der wir entscheiden, was da Einlaß findet in die Ewigkeit. So ist diese Grenzfläche der Ewigkeit, diese Grenzfläche zwischen dem Nichts der Zukunft und dem Sein der Vergangenheit, in einem damit jene Stätte, auf der in jedem Augenblick die Entscheidung fällt, was als von uns Gezeitigtes sich von selber verewigt.“[282]

Für den Umgang mit Zeit bietet Frankl mit seiner Formel: „In der Vergangenheit ist nichts unwiederbringlich verloren: im Vergangensein ist alles unverlierbar geborgen“[283] eine Perspektive auf ein ontologisch Vergangenes, das mehr meint als lediglich zu erkennen, dass etwas abgeschlossen, erledigt, vollzogen, geschehen ist. Es meint vielmehr, dass die geistige Dimension des Menschen in ihrem freien Vollzug hin zum Sinn durch das Faktum des Vergangenseins ihre Unverlierbarkeit offenbart. Stellte Frankl weiter oben fest, ‚Sein‘ ist anders als das ‚Nichts‘, so kann dies im Zeitkontext gedeutet werden als ‚das im Vergangenen geborgene Sein‘ *ist anders* als das ‚Nichts der Zukunft‘ und damit einhergehend mit der Bedeutung der Gegenwart, in der die Freiheit zur Verwirklichung jedweder Sinnmöglichkeit ruht. Die Gegenwart wird so zum zentralen Akteur, die ihre Relevanz durch das Nichts – von Frankl bis zum Todeszeitpunkt gedacht, in dem sich Sein zum Vergangensein wandelt – erhält. Im Tod *ist* der Mensch „sein Leben, sein gelebtes Leben; er *ist* seine eigene Geschichte, sowohl die ihm geschehene als die von ihm geschaffene“[284], „der Tote aber *ist* seine Vergangenheit“[285], „denn wenn wir davon sprachen, daß wir etwas in die Welt schaffen, indem wir es in das Sein der Vergangenheit hineinschaffen, dann ist es erstens der Mensch selbst, der sich in die Welt schafft, er setzt ‚sich selbst‘ in die Welt; und zweitens wird er nicht mit seiner Geburt in die Welt gesetzt, sondern er setzt sich selber in die Welt erst im Tode. Wenn wir aber bedenken, daß es ja das Selbst ist, das er im Tode [selber] in die Welt setzt, dann werden wir über diese Paradoxie nicht mehr erstaunt sein. Denn das Selbst ‚ist‘ ja eigentlich nicht, es ‚wird‘ doch immer erst. Es kann somit gar nicht anders ‚sein‘ denn als gewordenes, eben als fertig gewordenes. Und fertig geworden ist es erst — im Augenblick des Todes“[286] und „der Mensch hat also nach dem Tode kein Ich mehr — er ‚hat‘ überhaupt nichts mehr, er ‚ist‘ nur mehr: eben sein Selbst.“[287]

---

282 Frankl [1997], S. 25
283 Frankl [1990], S. 136
284 Frankl [1997], S. 54 f.
285 ebd.
286 Frankl [1997], S. 55
287 a.a.O., S. 54

Die Analogie dieser Sätze in Bezug auf den Kontext dieser Arbeit ‚Logos und Krisis' wird deutlich. Der der Krise innewohnende mögliche Wandlungsprozess führt geradewegs ins Selbst. Diesen Prozess entscheidend einzuleiten, bedarf der antizipierten Verwirklichung der der Situation ihrerseits innewohnenden ontologischen Sinnmöglichkeit. Im Vollzug des Logos, des Sinns, entwickelt sich das Anders-Sein. Es gilt zu klären, ob hingegen der Nichtvollzug des Sinns ins Nichts führt, oder ob die Adresse dieses Weges eine andere ist. Indem die Person im Anders-Sein ihr vorgängiges Sein in die Vergangenheit schafft, ist es für Frankl „verkehrt, zu sagen, wir seien vor der Zukunft für die Vergangenheit verantwortlich. Wir sind nämlich, genau umgekehrt vor der - unentrinnbaren - Vergangenheit für die - entscheidbare - Zukunft verantwortlich"[288] oder wie Biller weiter ausführt: „Verantwortung ist das existenzielle Getroffensein des Subjekts vom Anspruch. Der Anspruch zielt darauf, das Gute und Wertvolle zu erhalten oder zu verwirklichen und das Schlechte und Unwerte zu verhindern oder zu beseitigen. Wer Verantwortung für etwas hat, muß für seine entsprechenden Handlungen und Versäumnisse sowie deren Folgen einstehen, weil er sich dafür in Freiheit entschieden hat."[289]

An dieser Stelle führt Frankl die Entscheidbarkeit in die Diskussion ein und damit einen mehrperspektivisch beleuchtbaren Begriff. Versteht Frankl die Entscheidbarkeit ähnlich wie die Freiheit ontologisch? Kann Sinnfindung mit Entscheidbarkeit gleichgesetzt werden? Wäre eine Person, die den Sinn nicht findet auch nicht imstande, zu entscheiden? Und angenommen, es gäbe für eine Person eine nicht entscheidbare Zukunft, wäre diese dann für sie das Nichts? Oder wäre dies der relationsontologischen Annahme Frankls zufolge ‚nur' ein Hinweis auf eine [noch] nicht erkannte Freiheit und in dieser Konsequenz auf eine [noch] nicht erkannte Wirklichkeit der Möglichkeit? Dieser Fragekomplex wird über die unmittelbar folgenden Kapitel hinaus, die weitere wesentliche Facetten der Anthropologie Frankls aufzeigen werden, einen Übergang in die sinnzentrierte Pädagogik [Logopädagogik] ermöglichen, in dessen Zentrum die Frage stehen wird: Wie lernt der erwachsene Mensch den Sinn zu finden?

---

288 Frankl [1990], S. 136

289 Biller, in: Kurz [1995], S. 146

7.3 Person und Wesen

Das zentrale Anliegen der Franklschen Anthropologie wird in der Lehre über die Person noch einmal deutlich. Frankl vertrat schon als junger Student die Meinung, dass das Prinzip der Psychotherapie im Wesentlichen ethisch und wertend sei. Die in seiner Sinnlehre besondere Berücksichtigung findende Sinn- und Wertproblematik setzt dabei ein Menschenbild voraus, das den Menschen nicht als vollends determiniertes Wesen, sondern als freie und verantwortliche Person versteht. Dieser Bezug ist insofern interessant, als Frankl den Personbegriff aus dem ansonsten relationsontologischen Gefüge heraushebt und ihn substanzontologisch rahmt, indem er zuerst postuliert: „Die These ‚agere sequitur esse' ist nur die halbe Wahrheit; die zweite Hälfte der Wahrheit würde lauten: ‚esse sequitur agere'"[290]– nicht nur ‚das Handeln folgt dem Sein', sondern eben auch umgekehrt, und dies dann mit dem Personsein verbindet: „‚Sich' entscheidet der Mensch: alle Entscheidung ist Selbstentscheidung und Selbstentscheidung allemal Selbstgestaltung. Während ich das Schicksal gestalte, gestaltet die Person, die ich bin, den Charakter, den ich habe — gestaltet ‚sich' die Persönlichkeit, die ich werde. Was heißt all dies aber anderes als: Ich handle nicht nur gemäß dem, was ich bin, sondern ich werde auch gemäß dem, wie ich handle. Aus dem immer wieder Gutes-Tun wird schließlich das Gut-Sein. Wir wissen: eine Handlung ist letztlich das Überführen einer Möglichkeit in die Wirklichkeit, einer *potentia* in den *actus*. Was im besonderen die sittliche Handlung anbetrifft, läßt es aber der sittlich Handelnde bei der Einmaligkeit einer sittlichen Handlung nicht bewenden: er tut ein Weiteres, indem er den actus in einen habitus überführt. Was sittliche Handlung war, ist nun sittliche Haltung."[291]

Sein geht der Handlung voraus, und aus dem Handeln entsteht a la longue ‚Gut-Sein'. War weiter oben der ‚Möglichkeit' relationsontologisch das Wort geredet worden, so innehaftet dieser nun eine Substanz, die eine Handlung zu einer solchen werden lassen kann, so dass das Sein ihr folgt. Ein solches zum Guten werdende Sein erzeugt im Vergleich zu einem ‚nur' Sein ein spezifisches Wesensmerkmal des Menschen – den substanzontologisch zu verstehenden *Sinn*. Die „Spannung zwischen Sein und Sinn [ist] unaufhebbar im Wesen des Menschen begründet [.]. Die Spannung zwischen Sein und Sein-sollen gehört eben zum Mensch-sein mit dazu"[292] und mit ihr „das Hingeordnet- und Ausgerichtetsein, sei es auf etwas, sei es auf jemand, sei es auf ein Werk oder auf einen Menschen, auf ein Idee oder auf eine Person!"[293] Mit diesem „hin zu" pointiert Frankl die besondere Stellung des je

---

290 Frankl [2002b], S. 97
291 ebd.
292 Frankl [2005c], S. 113
293 Frankl [2002b], S. 80 f.

einen ‚Wesens' einer Person im Gegensatz zu ihrem bloßen ‚Dasein'. „Sofern es den Sinn des menschlichen Seins ausmacht, […] das Dasein dem Wesen anzunähern, darf eines nicht übersehen werden: daß es nämlich niemals um ‚das' Wesen geht, etwa das Wesen ‚des' Menschen, das der Mensch zu realisieren, zu repräsentieren hätte, vielmehr um je sein Wesen; worum es geht, ist die Realisierung der jedem einzelnen Menschen vorbehaltenen Wertmöglichkeit. Das ‚Werde, der du bist' bedeutet nicht nur: Werde, der du sein kannst und sein sollst — sondern auch: Werde, der einzig und allein *du* sein kannst und sein sollst. Nicht bloß darum handelt es sich, daß ich ein Mensch sei, — sondern auch darum: daß ich ich selbst werde. Bekanntlich läuft das Problem des Principium individuationis auf die Frage hinaus, wieso jedem Wesen je eine Mehrzahl von Existenzen, von Realisierungen der Idee, zugeordnet ist. Dieses Prinzip wird nun vom Menschen anscheinend überwunden. Denn jedem menschlichen Dasein entspricht nur ein einziges, eben je sein Wesen: jede menschliche Existenz ist hinsichtlich ihrer essentia ausgesprochen exklusiv."[294]

So wie Frankl das ‚Sein' vom ‚Gut-Sein' über die substanzontologische Dimension des ‚Sinns' differenziert, so bedient er sich in der Abgrenzung zwischen ‚Dasein' und ‚Wesen' wieder seiner relationsontologischen Perspektive. Zum Wesen wird die Person über ihre freien Entscheidungen, in der sie zum Sinn findet über die Verwirklichung ihrer Wertemöglichkeiten. Ist der Mensch mit Geburt ‚Person'[295], so wird er individuelles Wesen durch seine Handlungen im Vergangen-sein. „Die Einzigartigkeit menschlichen Daseins ist unseres Erachtens ontologisch fundiert. Stellt doch die personale Existenz eine besondere Seinsform dar. Ein Haus z. B. ist aus Stockwerken zusammengesetzt und die Stockwerke aus Zimmern. Das Haus läßt sich somit durch Addition von Stockwerken ebenso begreifen wie ein Zimmer durch Division eines Stockwerks. Wir können somit die Grenzen im Sein mehr minder willkürlich ziehen, das Seiende willkürlich abgrenzen und aus der Totalität des Seins herausgreifen. Ausschließlich das Person-sein, die personale Existenz, entzieht sich dieser Willkür; eine Person ist etwas in sich Abgeschlossenes, für sich Bestehendes — weder teilbar noch summierbar. Die Vorzugstellung des Menschen innerhalb des Seins, die menschliche Seinsweise als besondere können wir jetzt auch so präzisieren, daß wir in Anlehnung an unsere ursprüngliche These ‚Sein = Anders-sein' den Satz aufstellen: Person-sein [menschliches Dasein, Existenz] heißt absolutes Anders-sein. Denn die wesentliche und werthafte Einzigartigkeit jedes einzelnen Menschen bedeutet ja nichts anderes, als daß er eben anders ist als alle anderen Menschen."[296]

---

294 Frankl [2005c], S. 199 f.

295 vgl. Frankl [2005b], S. 144 f.

296 Frankl [1991b], S. 68, Anm. 1; Frankl [2005c], S. 126 f.

Das Seiende hebt sich durch Vollzug sinnerfüllter Willensakte aus der Totalität des Seins ab, so wie sich das [ontologische] Wesen als ‚gewordenes Anders-Sein' von der [ontischen] Person abhebt. Zwei Seiende lassen sich nunmehr ihrerseits in der Art und Weise ihres je individuellen Sinnvollzugs differenzieren – dabei nähert sich hier Frankl an die Heideggersche ontisch-ontologische Differenz an [vgl. Kapitel 5.2] und setzt das ‚Sein des Sinns' ontisch voraus, um in dessen je individuellen Vollzug das ontologische Wesen zu begründen. Dieses Vorgehen birgt eine gewisse Spannung, denn nun wird der ‚Sinn' vom einzelnen Subjekt ‚befreit' und die Freiheit zum Sinn ihrerseits als der Urgrund aller Wesenheit gesetzt. Frankls These des ‚Absoluten Anders-Seins' zeigt auf sein Verständnis einer fundamental individuellen Existenzwerdung auf der Basis personaler Sinnfindung und -verwirklichung. Weitergedacht – und von Frankl als erste von zehn Thesen zur Person ausgeführt [vgl. Kapitel 7.3.1] – ist ‚Person' stets etwas für sich Bestehendes. „Person im eigentlichen Sinne entsteht folglich in dem Augenblick, wo erkannt wird, daß mein Sein […] als unveräußerbar ‚noogene' Realität [...] dadurch sich selbst gegeben wird, indem die Unzurückführbarkeit auf naturhafte Weltelemente akzeptiert wird als das Proprium meines menschlichen Wesens."[297] Der Werdeprozess ins ‚Je-Anders-Sein' reicht dabei bis zum Lebensende, und stets liegt diesem Prozess dieses Proprium, diese ‚Sinnsubstanz' zugrunde.

[297] Kühn [1995], S. 9

7.3.1 Thesen zur Person

Frankls Personbegriff oszilliert zwischen substanz- und relationsontologischer Setzung, zwischen Substanz und Existenz. Es stellt sich die Frage, wie er selbst dieses Problem sieht und ob und wie er es löst. Hierzu ist es dienlich, die ‚Zehn Thesen zur Person'[298] vorzustellen und ihren Beitrag zu dieser Fragestellung einzulösen, zudem bilden diese Thesen den Kern der logotherapeutischen Anthropologie, der Existenzanalyse.

1. Die Person [ist] ein Individuum: die Person ist etwas Unteilbares — sie läßt sich nicht weiter unterteilen, nicht aufspalten, und zwar deshalb nicht, weil sie Einheit ist. [...]

2. Die Person ist nicht nur in-dividuum, sondern auch in-summabile; d. h. sie ist nicht nur unteilbar, sondern auch nicht verschmelzbar, und dies ist sie deswegen, weil sie nicht nur Einheit, sondern auch Ganzheit ist.

3. Jede einzelne Person ist ein absolutes Novum. [...] Mit jedem Menschen, der zur Welt kommt, wird ein absolutes Novum ins Sein gesetzt, zur Wirklichkeit gebracht [...].

4. Die Person ist geistig. Und so steht die geistige Person in heuristischem und fakultativem Gegensatz zum psychophysischen Organismus.

5. Die Person ist existentiell; damit ist gesagt, daß sie nicht faktisch ist, nicht der Faktizität angehört. Der Mensch, als Person, ist kein faktisches, sondern ein fakultatives Wesen; er existiert als je seine eigene Möglichkeit, für oder gegen die er sich entscheiden kann.

6. Die Person ist ichhaft, also nicht eshaft: sie steht nicht unter dem Diktat des Es.

7. Die Person ist nicht nur Einheit und Ganzheit, sondern die Person stiftet auch Einheit und Ganzheit: sie stiftet die leiblich-seelisch-geistige Einheit und Ganzheit, die das Wesen ‚Mensch' darstellt.

8. Die Person ist dynamisch: eben dadurch, daß sie sich vom Psychophysikum zu distanzieren und abzuwenden vermag, tritt das Geistige überhaupt erst in Erscheinung. Als dynamische dürfen wir die geistige Person nicht hypostasieren, und darum können wir sie auch nicht als Substanz – zumindest nicht als Substanz im herkömmlichen Sinne – qualifizieren.

9. Das Tier ist schon deshalb keine Person, weil es sich nicht über sich selbst stellen, sich gegenüberzustellen imstande ist. Darum hat das Tier auch nicht das Korrelat zur Person, hat es auch keine Welt, sondern nur Umwelt.

10. Die Person begreift sich selbst nicht anders denn von der Transzendenz her. Mehr als dies: der Mensch ist auch nur Mensch in dem Maße, als er sich von der Transzendenz her versteht, — er ist auch nur Person in dem Maße, als er von ihr her personiert wird: durchtönt und durchklungen vom Anruf der Transzendenz. Diesen Anruf der Transzendenz hört er ab im Gewissen.

---

298 Biller & de Lourdes Stiegeler, [2008], S. 545 f., vgl. Frankl [1997], S.108 f.

In diesen Thesen nutzt Frankl – und dies bewirkt die angesprochene ‚Oszillation' – den Personbegriff auf zwei Weisen, zum einen in der Bedeutung ‚Mensch', zum anderen in der Bedeutung ‚geistige Person'. Während die ersten drei Thesen die prinzipielle Einheit des Menschen zum Ausdruck bringen, stellt die vierte, fünfte und achte These auf das Geistige der Person ab, einer Dimension, die für Frankl weder erklärbar noch übertragbar ist – und die er aristotelisch so ausdrückt: Der Geist kommt ‚zur Tür herein'[299], das Zusammenspiel des Geistes mit dem Psychophysikum dann jedoch antiaristotelisch [und auch im Gegensatz zu Scheler, vgl. Kapitel 5.1] weiterdenkt: „So erweist sich denn der Organismus als etwas, das erst Material ist — ein Material, das noch der Formung harrt. Als solches Material ist die Psychophysis nun durchaus plastisch; aber sie ist es nicht etwa nur im Sinne einer Bildsamkeit von außen her, sondern eben auch im Sinne einer Prägbarkeit von innen her: sie ist es nicht nur im Sinne von Be-‚eindruck'-barkeit, sondern auch von ‚Ausdruck'fähigkeit, und so tritt neben die äußere Plastizität etwas, das man als ‚innere Plastizität' bezeichnen könnte."[300]

Die psycho-physisch-geistige Einheit und Ganzheit der Person gilt für Frankl trotz seines Wissens um die Möglichkeiten des Psychophysikums, den Zugang zum Geistigen zu erschweren. Für ihn ist diese Dimension ontologisch stets gesund, er setzt diese These als ‚noetisches Axiom' [vgl. Kapitel 7.3.1]. Mit seiner siebten These bringt er dies zum Ausdruck, wenn er erklärt, die geistige Person stehe in Koexistenz mit ihrem psychophysischen Organismus und „innerhalb dieser Einheit und Ganzheit ‚setzt' sich das Geistige im Menschen mit dem Leiblichen und Seelischen an ihm ‚auseinander'. Dies macht das aus, was ich einmal den noo-psychischen Antagonismus genannt habe."[301] Mit dieser Aussage Frankls gewinnt die substanzontologische Bewertung des Geistigen ihre bislang deutlichste Kontur. In Frankls Darstellung der von ihm beschriebenen ‚zwei Gesetze der Dimensionalontologie'[302] wird der Gesamtkontext kompakt porträtiert.

„Alles Leibliche zählt zur somatischen Dimension. Zu ihr gehören das organische Zellgeschehen und die biologisch-physiologischen Körperfunktionen. Die psychische Dimension des Menschen umfasst die Kognitionen und Emotionen, die „Sphäre seiner Befindlichkeit […], seine Gestimmtheit, [Trieb-]

---

299 vgl. Frankl [2005b], S. 117

300 a.a.O., S. 118

301 Frankl [1997], S. 56

302 vgl. Frankl [2002b], S. 63 ff. – neben dem Begriff ‚Schichten' spricht Frankl analog von ‚Dimensionen'. Sofern die geistige Dimension erst und nur dem Menschen eignet, ist sie für ihn die eigentliche menschliche Dimension. Wird der Mensch aus dem Raum des Geistigen, in dem er wesentlich ‚ist', in die Ebene des bloß Seelischen oder Leiblichen projiziert, so wird nicht irgendeine, sondern die menschliche Dimension geopfert.

Gefühle, Instinkte, Begierden, Affekte."[303] Hierzu gehören auch intellektuelle Fähigkeiten, Verhaltensmuster sowie soziale Prägungen.

Intentionalität, Schöpferisches, Ethisches und Werteverständnis entsprechen der noetischen Dimension, ebenso wie die Fähigkeit, sich auf die Transzendenz [auf das Göttliche] zu beziehen und das Vermögen der selbstlosen, nicht berechnenden Hingabe.[304] Mit der noetischen Dimension vermag der Mensch, zu seiner Leiblichkeit und seiner psychischen Befindlichkeit ‚so oder so' Stellung zu nehmen, und über diese geistige Stellungnahme auch seinen psychophysischen Zustand ein Stück weit zu steuern.[305]

Mit der von Frankl ‚Trotzmacht des Geistes' genannten Gabe des Geistes, ein ‚es hat mich' in ein ‚ich habe es' umzumünzen und sich über bestimmte störende Protagonisten oder Begebenheiten [zum Beispiel psychische Frustration, Gefühle der Minderwertigkeit, Angst, Zwang, depressive Stimmungen] zu erheben und sich von diesen zu distanzieren, zeigt sich der Bezug zur achten These zur Person mit ihrem Hinweise darauf, diese Trotzmacht [von Frankl auch noo-psychischer Antagonismus

---

303 Lukas [2002], S. 20

304 vgl. Schlieper-Damrich et.al. [2008], S. 23

305 vgl. Kap. 7.3.2 - Die Auseinandersetzung zwischen dem Geistigen und dem Psychophysischen führt zuweilen dazu, dass das Psychische über das Geistige dominiert. Die Möglichkeit zur Bewältigung dieser psychischen Dominanz findet ihre Quelle in der besonderen Gabe des Geistes, ein ‚es hat mich' in ein ‚ich habe es' umzumünzen. Diese Gabe ermöglicht es dem Menschen, sich über bestimmte störende Protagonisten oder Begebenheiten [zum Beispiel psychische Frustration, Gefühle der Minderwertigkeit, Angst, Zwang, depressive Stimmungen], die er hat, zu erheben und sich von diesen zu distanzieren. Ein Beispiel aus Frankls Leben im Konzentrationslager beschreibt die herausragende Trotzkraft menschlichen Geistes. Es handelt von der letzten Scheibe Brot, die ein Hungernder einem noch Bedürftigeren, als er selbst es ist, schenkt. Das Magenknurren und ein niedriger Blutzuckerspiegel des Hungrigen repräsentieren die somatische Dimension. Auf der psychischen Ebene verspürt er ein Verlangen nach Essen, und Essfantasien quälen ihn. Das Psychophysikum, das die körperliche und seelische Ebene vereint, spiegelt den engen parallelen Verlauf zwischen Körper und Psyche wider. Der Hungernde würde nur allzu gerne das Brot selbst essen. Löst sich nun dieser in der noetischen Seinsschicht vom Hungergeschehen heraus und gibt die letzte Brotscheibe einem noch Bedürftigeren, so hat sein Geist das Subnoetische überwunden und ihm getrotzt. [vgl. Lukas [2002], S. 28]
„Das Ich ist nicht bloß Ergebnis von ‚Trieb'-Komponenten, die wir uns etwa nach Art eines Kräfteparallelogramms vorzustellen hätten. Vielmehr hat das Ich von vornherein und auf jeden Fall die Entscheidungsgewalt. Diese Mächtigkeit des Ich gegenüber dem Es [gegenüber den Trieben] kann nicht selber wiederum aus Triebhaftigkeit abgeleitet werden." Frankl [2005b], S. 142
Frankl findet sich hier im Einklang mit Buber, der vor ‚einer Verwechselung von Macht und Kraft' gewarnt hat und erklärte, man müsse zwischen Kräften einerseits, und der ‚Fähigkeit, Kräfte in Bewegung zu setzen' andererseits sehr genau unterscheiden. Letztere Fähigkeit, diese Macht, Kräfte in Bewegung zu setzen, habe der Geist. Der Mensch *ist* von vornherein geistige Person, *hat* einen psychischen Charakter und *wird* zur reifen Persönlichkeit, indem er sich als geistige Person [die er ist] mit dem eigenen Charakter [den er hat] auseinandersetzt. Charakter hat man, Person ist man. Der Mensch ist ‚entscheidendes Sein' [Karl Jaspers], er entscheidet nicht nur etwas, vielmehr auch sich selbst – und das in jedem Moment. Der Mensch ist ein Wesen, das immer entscheidet, wer es im nächsten Augenblick sein wird, auch wenn er vielfach determiniert ist durch biologische, psychologische, soziologische und ökonomische Faktoren, so dass man sagen kann: Der Mensch ist nicht frei ‚von' all diesen Faktoren. Aber – und das ist entscheidend – er ist frei, ‚zu' diesen Faktoren eine persönliche Stellungnahme zu beziehen. Dem Menschen ist es möglich, zu äußeren Gegebenheiten und inneren Zuständen Stellung zu beziehen, sich so oder so einzustellen, sich so oder anders zu verhalten. [vgl. Schlieper-Damrich et.al. [2008], S. 6 f.]

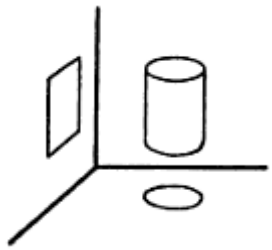
genannt], substanzontologisch zu verstehen.“[306] Kehren wir dazu kurz zu Frankls Kernanliegen zurück. Seinem Bestreben, dem zu seiner Zeit herrschenden triebtheoretischen Reduktionismus einen Gegengewicht zu verleihen, folgte auf der operativ-therapeutischen Ebene die Grundidee, die Beschwerdebilder eines Menschen auch von der Disziplin bearbeiten zu lassen, die für diese Beschwerden die geeigneten Interventionen bereit hält. Für Frankl sollen körperliche Probleme daher in der Medizin, psychische – also affektive und kognitive – Probleme in der Psychotherapie und geistige Probleme in Form von Sinn- und Wertfragen, weltanschaulichen Krisen, einer Sinnleere nach dem Tod eines geliebten Menschen, suizidale Neigungen, noogene Depressionen u.a. in der Logotherapie adressiert werden.

306 vgl. Schlieper-Damrich et.al. [2008], S. 25

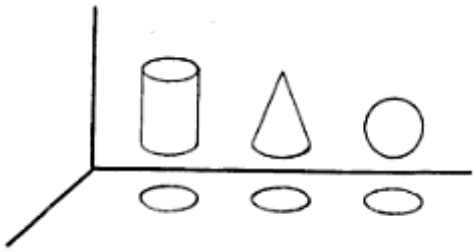
7.3.2 Dimensionalontologie

Viktor Frankl sah es stets als angemessen an, geistige Probleme mit den Mitteln des Geistes zu behandeln und nicht mit *Psycho*pharmaka. Der Reduktion des Geistigen auf die Dimension des Psychischen setzte Frankl seine Logotherapie entgegen und verstand sie stets als Ergänzung der verschiedenen Richtungen der Psychotherapie. Mit seiner ‚Dimensionalontologie' adressiert er die heuristische Trennung der drei Dimensionen Leib, Psyché und Geistigkeit. Während die ersten beiden sich wissenschaftlich erforschen ließen und eine leibliche oder psychische Störung als mehr oder minder logische Konsequenz eines vergangenen Geschehens angesehen werden kann und den Menschen in diesem Sosein bindet, spannt sich die geistige Dimension über diese psychophysische Ebene und ermöglicht es dem Menschen, sich zum Beispiel über Resignation, Frustration, Depression und den mit ihnen so oft verbundenen Gefühlen der Hoffnungslosigkeit, Leere, Minderwertigkeit, Angst, Lebenskälte und den daraus meist wahrnehmbaren Reaktionen wie Sucht, Aggressivität, Isolierung und andere mehr zu erheben und zu distanzieren.[307]

Mit der philosophischen Denkfigur der ‚Dimensionalontologie' wird durch Frankl dem Konzept einer anthropologischen Einheit trotz der ontologischen Differenzen, trotz der Differenzen zwischen den unterschiedlichen Seinsarten, Rechnung getragen. Um seine antireduktionistische Lehre vom Menschen bildhaft zu untermauern, verweist Frankl auf eine Analogie, die aus dem Bereich der Geometrie stammt und den Vorgang der Projektion eines dreidimensionalen Gebildes in die Zweidimensionalität veranschaulicht.



1. Gesetz der Dimensionalontologie



2. Gesetz der Dimensionalontologie

Abb.1: Gesetze der Dimensionalontologie[308]

---

307 vgl. Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S. 339 ff.

308 vgl. Frankl [2005c], S. 52 f.

Projiziert man [vgl. Abb. 1 - links] einen Zylinder [also einen dreidimensionalen Körper, etwa ein Trinkglas], in die Zweidimensionalität, so ergibt sich bei einer Grundrissprojektion ein Kreis und bei einer Seitenprojektion ein Rechteck. Die projizierten Abbildungen — Kreis und Rechteck — sind in vielfacher Hinsicht nicht identisch mit dem projizierten Objekt. Die Abbildungen sind zweidimensional, der Zylinder ist dreidimensional; die Abbildungen sind geschlossen, der Zylinder ist offen; die Abbilder sind Abbilder, der Zylinder ist Urbild; die Abbilder geben nur Aspekte des Urbildes wieder; die Abbilder widersprechen sich gegenseitig. Jedoch, die Geschlossenheit des physiologischen und psychologischen Systems steht nicht in Konfrontation zur Fähigkeit des Menschen, sich den gegebenen Bedingungen zu öffnen und sich ihnen geistig zu stellen – ebenso wenig, wie die Geschlossenheit der projizierten Abbilder eine Konfrontation zur Offenheit des Zylinders bedeute. „Denn die Projektion in die biologische Ebene ergibt somatische Phänomene, während die Projektion in die psychologische Ebene psychische Phänomene ergibt. Im Lichte der Dimensionalontologie aber widerspricht der Widerspruch nicht der Einheit des Menschen. Er tut es ebenso wenig wie der Widerspruch zwischen dem Kreis und dem Rechteck der Tatsache widerspricht, dass es sich um die Projektion ein und desselben Zylinders handelt.“[309]

Auf der rechten Seite [vgl. Abb. 1 – rechts] werden drei unterschiedliche Objekte projiziert und dies führt zu drei gleichen Abbildungen. Von diesen projizierten Abbildungen kann nicht auf die drei verschiedenen Urgegenstände geschlossen werden. Frankl verweist hierzu auf seine therapeutische Arbeitshaltung, wenn er anmerkt, dass zum Beispiel die Projektion einer Person mit einem somatischen oder psychiatrischen Krankheitsbild auf die Ebene der zweidimensionalen physischen oder psychischen Dimension schlussendlich nur zu einer Deutung eben der jeweiligen Krankheit führt, während stets außerhalb der psychiatrischen Ebene liegt, was die Person zum Beispiel im Kontext der von ihr erbrachten schöpferischen Leistung, künstlerischen Ästhetik, zwischenmenschlichen Nähe usw. zeigt. „Innerhalb der psychiatrischen Ebene aber bleibt alles so lange mehrdeutig, bis es transparent wird auf etwas anderes hin, das dahinter stehen mag, das darüber stehen mag, gleich dem Schatten, der insofern mehrdeutig war, als ich nicht feststellen konnte, ob es der Zylinder, der Kegel oder die Kugel war, was den Schatten warf.“[310]

Aus diesen beiden Phänomenen leitet Frankl seine Gesetze der Dimensionalontologie ab: „Ein und dasselbe Ding, aus seiner Dimension heraus in verschiedene Dimensionen hinein projiziert, die niedriger sind als seine eigene, bildet sich auf eine Art und Weise ab, daß die Abbildungen einander wi-

---

309 Frankl [2005c], S. 54
310 a.a.O., S. 57

dersprechen.“[311] „Verschiedene Dinge, aus ihrer Dimension heraus [nicht in verschiedene Dimensionen, sondern] in ein und dieselbe Dimension hineinprojiziert, die niedriger ist als ihre eigene, bilden sich auf eine Art und Weise ab, daß die Abbildungen [nicht einander widersprechen, sondern] mehrdeutig sind.“[312]

Die Projektionsvorgänge entsprechen der von Frankl kritisierten Reduktion des Menschen auf seinen Leib oder seine Psyche. Dimensionalontologisches Denken hingegen betrachtet den Menschen als multidimensionales Wesen unter Führung des Geistigen. Deshalb erscheint er als eine Existenz, die durch Freiheit und Verantwortlichkeit, durch Wert- und Sinnorientiertheit, durch Transzendenz gekennzeichnet ist. Als freies und verantwortliches Wesen ist der Mensch kein geschlossenes, sondern ein offenes ‚System‘. Verstünde man ihn als nichts als ein Psychophysikum, dann erschiene er als restlos determiniert und geschlossen. Zum Wesen des Menschen gehört aber beides, in den Bedingungen des Psychophysikums zu sein und die Fähigkeit, zu allen Bedingtheiten Stellung und Distanz beziehen zu können. „Im Sinne der Dimensionalontologie besagt eine höhere Dimension [.], daß wir es mit einer umfassenderen Dimension zu tun haben, die eine niedrigere Dimension in sich einschließt und einbegreift. Die niedrigere Dimension ist in der höheren Dimension […] ‚aufgehoben‘.“[313]

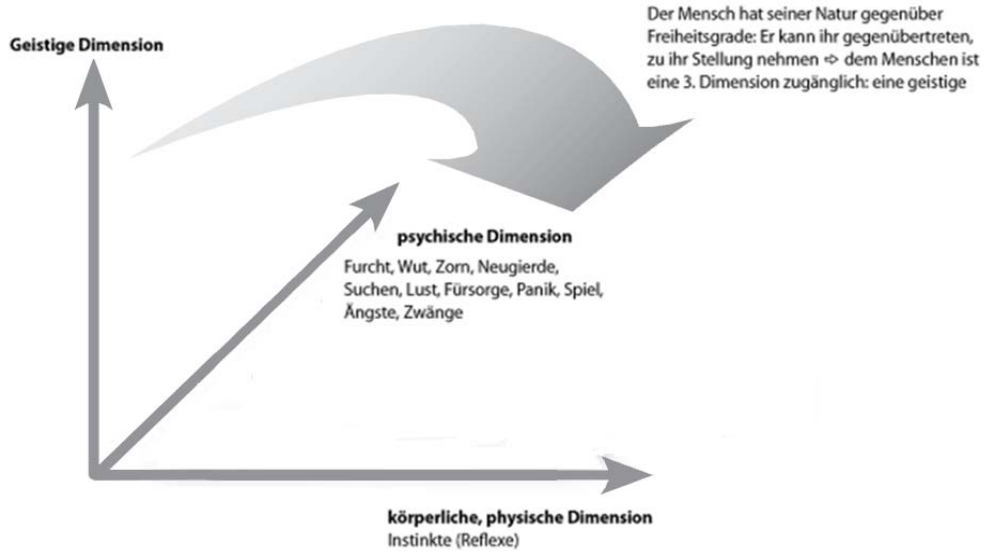


Abb. 2: Die drei Dimensionen des Menschen[314]

311 Frankl [2005c], S. 53
312 ebd.
313 a.a.O., S 55 f.
314 vgl. Lukas [2002], S. 21

Mit diesen Ausführungen wurde gezeigt, dass Frankl in seinen relationsontologischen Aussagen über mehrere Wege einen substanzontologischen Bezug herstellt. Ohne dies jedoch explizit zu machen, verweist doch sein Konzept der Dimensionalontologie mit seinen bildhaften Analogien auf etwas, das aller Verstandeserkenntnis vorweg geht, nämlich auf die Einheit des Menschen selbst [im Bild der Zylinder]. Erst das Postulat dieser Einheit, das Frankl mit dem Axiom des unbedingten Sinns des Lebens fundiert, lässt den Schluss zu, dass der Schritt von der Zwei- in die Dreidimensionalität geprägt wird durch das Geistige. Ebenso wie behauptet werden kann, dass das Geistige nicht diese Einheit bewirkt [denn: ‚es kommt zur Tür herein'], sondern es geradezu andersherum ist, die Einheit der Urgrund, die Substanz aller Phänomene ist. Mit seinen zehn Thesen zur Person[315] rahmt Frankl diesen Kontext ein und ermöglicht mit dieser Didaktik später eine intensive Stellungnahme bezügliches ihres Wertes in der Beratung mit Menschen in Krisensituationen – in Situationen also, in denen der belastete Mensch Determiniertheit stärker als Freiheit empfindet, in der man keine Lust verspürt, weil man keinen Sinn erkennt, in der man sich unglücklich fühlt, weil man keinen Grund hat, um glücklich zu sein. Gelingt es – mit Frankl gedacht – jedoch der ‚Trotzmacht des Geistes', sich antagonistisch den psychischen Kräften entgegenzustellen, indem sie dem Menschen verhilft, sich gegen Frustration, Gefühle der Minderwertigkeit, Angst, Zwang, depressive Stimmungen und damit verknüpften Aussagen wie ‚Das-haben-wir-schon-so-oft-versucht', ‚Das-geht-überall-nur-hier-nicht', ‚Das-muss-ich-mir-nicht-mehr-geben' oder ‚Das-ist-halt-der-Sachzwang' zu erheben und sich von ihnen zu distanzieren, dann liegt der Grund dafür in einem neuen Willen zu einem gefundenen Sinn im Leben – auf der Basis eines unbedingten Sinn des Lebens.

315 vgl. Kap. 7.3.1

7.3.3 Gewissen

Die Lehre vom Gewissen meint etwa ab dem Jahr 900 durch Notker von St. Gallen als Übersetzung des lateinischen Wortes ‚conscientia'[316] ein Bewusstsein, in dem letztendliche Grundgegebenheiten ethischer-sittlicher Verantwortung erfasst und bewahrt werden. Während für Erich Fromm das Gewissen „nicht die nach innen verlegte Stimme der Autorität [ist], sondern des Menschen eigene Stimme, der Wächter unserer Integrität, der uns zu uns selber zurückruft, wenn wir in Gefahr sind, uns zu verlieren"[317], sah im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin es als „das oberste Prinzip der praktischen Vernunft. Es gründet sich auf den Begriff des Guten, welcher dieser ist: das Gute ist das, wonach alles strebt. Dieses also ist der oberste Satz des Gesetzes: Das Gute muß man tun und lieben, das Böse muß man meiden."[318] Als das ‚Vernunftleitende' versteht er mithin das Gewissen als das Gesetz des menschlichen Geistes, mit dem eine *von Natur aus* vorgegebene Einstellung auf Prinzipien des Handelns erfolgt, ohne dass dieses Gesetz und die aus ihm folgenden Prinzipien vom Menschen geschaffen seien.[319]

Immanuel Kant sieht im Gewissen „das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen"[320], es sei ein subjektives Prinzip einer vor Gott wegen seiner Taten zu leistenden Verantwortung.[321] Anders dagegen Max Scheler, der in seinem Verständnis von Gewissen auf eine unsichtbare, außerhalb des Menschen liegende Ordnung verweist, auf ein geistig-persönliches Subjekt, das dieser Ordnung vorsteht und damit das je individuelle Gehirnbewusstsein überschreitet. „Wir haben ein [...] Bewusstsein vom Rechtsein und Unrechtsein einer Handlung, zu der wir eine Neigung spüren, ohne dass eine Beurteilung über sie ergeht. Dabei braucht sich diese Handlung nicht schon vollzogen zu haben, noch braucht auch nur ein Wollen auf sie gegenwärtig zu sein; es kann sich z.B. um einen Inhalt handeln, der uns nur im Wünschen vorschwebt oder den wir uns nur als gewollt oder gewünscht vorstellen, […] auch kann es sich um eine Handlung dabei drehen, die wir noch nie vollzogen haben. In dem feinen Ohre für diese Bewusstseinstatsachen, in der Fähigkeit und Übung, auf sie zu merken, besteht in

---

316 conscientia [Selbstbewußtsein; Gedächtnis; Gewissen], seinerseits übersetzt auf dem Griechischen ‚syneidesis' [Mitwissen; Bewahrung], vgl. Biller [1995], S. 151 f., vgl. für einen Überblick über Gewissenstheorien: Mahler [2009], S. 39 ff., vgl. zur Existenzanalyse des Gewissens den Überblicksbeitrag in no:os [2007]

317 Fromm [1990], S. 79

318 Pieper [1997], S. 80

319 vgl. Biller [1995], S. 153

320 Kant [1977], S. 573

321 vgl. a.a.O., S. 574 und zudem melde sich im Gewissen „ein Herzenskündiger", d. h. eine personale Macht, die das Wesen des Moralischen in sich selbst ist. [vgl. ebd.]

erster Linie das, was man ‚Gewissen' nennt: nicht aber in den Akten der Beurteilung."[322] [...] Eine Phänomenologie „der sog. ‚Gewissensregungen' zeigt uns, dass das feinfühlige, das zarte und hurtige ‚Gewissen' doch etwas ganz wesentlich anderes ist als der kalte, fremde und seiner Natur nach immer ‚zu spät' kommende ‚Richter'."[323]

Heidegger wiederum sieht im Gewissen ein ursprüngliches Phänomen des Daseins.[324] Auf der Suche nach einer Wurzel für das Selbstseinkönnen, also einer ‚Weise zu existieren', fragt Heidegger, welche ontologischen Bedingungen für die Möglichkeit gegeben sein müssen, um von einem Man-Selbst zu einem Selbstsein zu gelangen. Heidegger sieht das Man als die Instanz an, die dem Dasein stillschweigend und entlastend das Ergreifen von Seinsmöglichkeiten abnimmt, das Dasein damit in eine Uneigentlichkeit führt, aus der herauszukommen nur durch ein Nachholen einer Wahl – durch ein Sichentscheiden für ein Seinkönnen – möglich ist.[325] Dieser Prozess ist nicht voraussetzungslos, denn da das Selbst „in das Man verloren ist, muß es sich zuvor finden. Um sich [.] zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit ‚gezeigt' werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der Möglichkeit nach je schon ist."[326] Diese Aufgabe übernimmt für Heidegger die Stimme des Gewissens, das nur in der Seinsart des Daseins *ist* und ‚etwas als Anruf des Daseins auf das eigene Selbstseinkönnen zu verstehen' gibt. Da das Gewissen dem Seienden die Möglichkeit erschließt, sein Da zu *sein*, gehört es für Heidegger zu den existenzialen Phänomenen. „Das Seinkönnen, als welches das Dasein existiert, hat sich je schon bestimmten Möglichkeiten überlassen"[327], unter anderem, indem „das Dasein als verstehendes Mitsein auf Andere hören kann. Sich verlierend in […] Man […] überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst. Wenn das Dasein auf dieser Verlorenheit des Sichüberhörens soll zurückgebracht werden können […] dann muß es sich erst finden können"[328] durch das Unterbrechen des Hinhörens auf das Man, das geschieht durch das Angerufenwerden durch das Gewissen.[329] Als Phänomen des Daseins ruft es dem Dasein zu, was zu tun oder nicht tun zu ist und bezeugt damit, dass die Instanz für sein Seinsollen bereits im Selbst gegeben sein muss. Als stimmloses Phänomen – „das Gewissen redet einzig und ständig im Modus

322 Scheler [1980], S. 203
323 a.a.O., S. 210
324 vgl. Heidegger [1949], S. 268
325 vgl. ebd.
326 ebd.
327 a.a.O., S. 270
328 ebd.
329 vgl. ebd.

des Schweigens“[330] – sagt der Ruf des Gewissens *nichts* aus und vermag gerade deshalb den Angerufenen zum Innehalten und in die Verschwiegenheit seines Selbstseinkönnens zurückzurufen.[331]

Psychodynamisch stellt Freud mit dem Konstrukt des ‚Über-Ich‘ eine Gewissensform vor, die sich dem Aggressionstrieb entgegenstellt. „Was geht mit ihm [dem Individuum] vor, um seine Aggressionslust unschädlich zu machen? [...] Die Aggression wird introjiziert, verinnerlicht und gegen das eigene Ich gewendet. Dort wird sie von einem Anteil des Ichs übernommen, das sich als Über-Ich dem übrigen entgegenstellt, und nun als ‚Gewissen‘ gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte. Die Spannung zwischen dem gestrengen Über-Ich und dem ihm unterworfenen Ich heißen wir Schuldbewußtsein; sie äußert sich als Strafbedürfnis“[332], als ‚Gewissens-Biss‘. Da für Freud die Gesamtheit der psychischen Aktivität zum Ziel hat, Unlust zu vermeiden und Lust zu verschaffen[333], wird Spannung grundsätzlich als unlustvoll, ihre Abfuhr lustvoll erlebt. Das ‚Programm‘ des Lustprinzips setzt den Lebenszweck[334], da dieses Prinzip sich aber per se nicht auf Dauer aufrechterhalten lässt, wird es ‚unbehaglich‘ und unter gesellschaftlichen Druck hin auf andere Motivierungen gelenkt. Die Instanz des Über-Ichs [verstanden als Fortsetzung des elterlichen Einflusses] bedient sich dazu des Gewissens als sensorische Wächterfunktion, um zwischen den Strebungen des Ich und den Forderungen des Über-Ich eine Spannung aufrechtzuerhalten.[335] Und Freud konstatiert weiter, dass das von ihm postulierte Schuldbewusstsein „früher besteht als das Über-Ich, also auch als das Gewissen“[336] und dadurch bewirkt wird, dass sich ein unbewusstes Schuldgefühl – von dem Freud meint, dass dieses Gefühl als Preis für den Kulturfortschritt, der einer Einbuße an Glück gleichkäme, zu zahlen ist – dem Bewusstsein aufdränge. Kultur [„die Summe der Leistungen und Einrichtungen, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“[337]] geht für Freud einher mit der Versagung von Triebbefriedigung. Die in diesem kulturellen Prozess frei werdende Aggression – wir erinnern, dass für Freud der Mensch ein triebdeterminiertes Wesen ist,

---

330 a.a.O., S. 273

331 Zur weiteren Reflexion des Gewissens als Ruf der Sorge des Daseins, aus der selbstvergessenen Verlorenheit zur Existenz zu gelangen: vgl. Heidegger [1949], S. 276 f.

332 Freud [1970], S. 111

333 vgl. Laplanche, Pontalis [1996], S. 297

334 vgl. Freud [1970], S. 59

335 vgl. a.a.O., S. 120

336 a.a.O., S. 121

337 Freud [1974], S. 220

es in diesem Entwurf des Menschen jedoch individuelle Freiheit im Sinne eines freien Auslebens der Triebe nicht gibt – wird teilweise transformiert in Schuldbewusstsein, in eine Identifikation einer in Aggression entstandenen Beziehung zu einer äußeren Autorität. Diese Identifikation formt das Über-Ich, das mit dem Gewissen den Wächter installiert, der sich gegen die Strebungen des Ich aggressiv entgegenstellt.

Die Hinführung in und die Konsequenzen aus dieser Theorie darzustellen, stehen nicht im Kontext dieser Arbeit.[338] Stehen Gewissen und Aggression jedoch derart verbunden zueinander und wird von Freud das Gewissen quasi als Operante des Über-Ichs qualifiziert, bliebe zu klären, worin die Ur-Sache zur Entwicklung eines solchen Schuldbewusstseins zu suchen wäre. Freud bietet hier mit seiner These vom ‚kulturellen Fortschritt' einen auf den einzelnen Menschen bezogenen pessimistischen Ansatz. Das Individuum ist auf die Gesellschaft angewiesen, seine Triebbedürfnisse stehen den Gesellschaftserwartungen antagonistisch gegenüber, unter diesem Einfluss muss der Mensch auf Glück verzichten – „man möchte sagen, die Absicht, dass der Mensch ‚glücklich' sei, ist im Plan der ‚Schöpfung' nicht enthalten."[339]

Dem Gewissen, aus dieser tiefenpsychologischen Richtung gesehen, mutet ein opportunistisches, zweckgerichtetes Gepräge an. Das Individuum verzichtet auf die Befriedigung seiner Triebe, insbesondere hemmt es seine Aggressionen und leistet damit einen Fortschritt der Kultur, die erneut und immer wieder zum Triebverzicht aufruft. Freud denkt damit das Humanum letztlich als kulturfeindlich, ohne die Perspektive zu eröffnen, ob nicht auch oder gerade die Kultur einen Beitrag dafür leisten kann, die dem Menschen innewohnende Triebenergie sinngerichtet umzulenken. Wir werden sehen, in welcher Weise diese Perspektive von Viktor Frankl in seiner Existenzanalyse aufgegriffen wird, in der die Auseinandersetzung mit dem Gewissensbegriff von zentraler Bedeutung ist; verortet Frankl das Gewissen doch sogar als das ‚Sinn-Organ'.

---

338 Ebenso wenig wie zum Beispiel die Sichtweisen von Erikson oder Kohlberg. Entwicklungspsychologisch weist Erik Erikson auf drei Phasen in der Gewissensbildung und Gewissenhaftigkeit hin: „Das sittliche Lernen als ein Aspekt der Kindheit, ideologisches Experimentieren als ein Teil der Jugendzeit und die sittliche Konsolidierung als Aufgabe des Erwachsenen."[Häring [1989], S. 244] Der Vermittlung gewissenhaft vollzogener Ge- und Verbote kommt für ihn größte Bedeutung zu, insbesondere im Rahmen der Kindeserziehung, wenn „die Vorbilder und Vollstrecker des Gewissens bei dem Versuch beobachtet werden, sich gerade diejenigen Gebotsüberschreitungen zu erlauben, die das Kind an sich selbst nicht länger dulden kann." [Erikson [1989], S. 95.] Im Kontext Gewissen und Moral gilt die Arbeit von Lawrence Kohlberg als wegweisend. In einem Mehrebenenmodell sieht er das höchstentwickelte moralische Bewusstsein dann, wenn sich der Mensch von allgemein einsichtigen, universalen und ethischen Prinzipien leiten lässt. „Diese Prinzipien sind abstrakt und ethisch [die goldene Regel; der kategorische Imperativ]; es sind keine konkreten moralischen Regeln wie die 10 Gebote. Es sind universale Prinzipien der Gerechtigkeit, der Gegenseitigkeit und der Gleichheit der Menschenrechte, und auch Prinzipien der Achtung vor der Würde der Menschen als je einzelne Personen ..." [zit. in Kurz [1989], S. 183]

339 Freud [1974], S. 208

Obzwar bisher erst auf den Seins- und Personbegriff sowie auf die Begriffe der Freiheit und Verantwortung eingegangen wurde und die zum Verständnis der Frankl´schen Anthropologie relevanten Aussagen zur ‚Existenz', zum ‚Geist' und zur ‚Transzendenz' ungeklärt sind, sollen diese zum besseren Verständnis des Gewissenskontextes an dieser Stelle bereits kurz umrissen eingeführt und in den folgenden Kapiteln dann weiter vertieft werden.

Unter ‚Existenz' versteht Frankl als Seinsart das ‚Sich-Verhalten-Können', ein ‚Immer-auch-anders-werden-Können', 'geistig sein'. Das Geistige begründet und umschließt Selbst-Bewusstsein, Freiheit und Verantwortlichkeit und ermöglicht die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung und Selbsttranszendenz. Nicht ein Sein-Müssen, sondern ein Sein-Können und Sein-Sollen, mithin das Verantwortlichsein bildet die Basis des menschlichen ‚Ex-istere', des ‚Aus-sich-Heraustretens'. Mit der Gewichtlegung auf die geistige Existenz der Person schränkt die Existenzanalyse, wie wir später sehen werden, die Zuständigkeit der tiefenpsychologischen Sichtweise auf das Nicht-Existenzielle ein, auf das den Menschen Bedingende[340] werden in der Existenzanalyse neu ‚kalibriert', indem der Freiheit der geistigen Person, der Ausrichtung auf Sinn und Werte und dem Bezug auf die Transzendenz, deren Sinn der Mensch in seinem Gewissen vernimmt, ihr – aus der Sicht Frankls – angemessener Stellenwert eingeräumt wird.

Ausgangspunkt der Existenzanalyse des Gewissens ist die dimensionalontologische Theorie des geistig Unbewussten. Dieses Konzept entwickelte Frankl in der Auseinandersetzung mit Freud, der im Unbewussten nur die unbewusste Triebhaftigkeit gesehen hatte. Für Freud ist das Unbewusste das eigentlich Psychische. Unbewusste Beweggründe determinieren individuelles Erleben und Verhalten, das ‚Ich' wird vom ‚Es' sozusagen ständig bedroht und leistet Widerstand. Das ‚Es' ist Freud zufolge die älteste psychische Provinz. „Inhalt des Es ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe, die hier einen ersten uns in seinen Formen unbekannten psychischen Ausdruck finden."[341] Das Unbewusste ist ein Energie- und Triebreservoir, das alles psychische Leben speist, so Freud. Im ‚Es' wirken die ursprünglichen biologischen, sexuellen und aggressiven Triebe in animalischer und nichtsozialisierter Form. Das ‚Es' ist aber auch das Sammelbecken für alles, was im Laufe des Lebens, von der frühesten Kindheit an, verdrängt wird. Das bewusste Ich wird vom unbewussten Es her entmachtet – verdrängte Erlebnisinhalte dem Unbewussten abzuringen und sie dem Bewusstsein zurückzugeben, wird

---

340 Freud nennt dies das ‚Es' [Freud], Alder das ‚Minderwertigkeitsgefühl' und Jung den ‚Schatten'

341 Freud [1970], S. 9

so zur zentralen Aufgabe tiefenpsychologischer Intervention.[342] Freud setzt somit voraus, dass es für einen Menschen besser ist, im Bewusstsein und aus dem Bewusstsein zu leben, als aus dem Unbewussten ‚getrieben' zu werden, wenngleich er über das ‚Bewusste' lediglich sagt, es sei „durch Bewusstseinsakte unmittelbar gegeben"[343] und „was wir bewusst heißen, brauchen wir nicht zu charakterisieren. […] Alles andere Psychische ist für uns das Unbewußte."[344] Was im Unbewussten ist, könne freilich nicht willentlich bewusst gemacht werden, man habe davon keine direkte Erfahrung. Inhalte des Unbewussten seien unmittelbar nicht erlebbar, sondern äußerten sich nur indirekt im Erleben und Verhalten des Menschen, in Phantasien, Fehlleistungen, psychischen Störungen und in Träumen.

Frankl stellt nun neben das ‚triebhaft Unbewusste' mit dem ‚geistig Unbewussten´ ein Gegengewicht zu der freudianischen Vorstellung, das ‚Ich' sei letztlich ein ‚Getriebenes'. „Der Umfang des Unbewußten ist wesentlich breiter als das nur triebhaft Unbewußte, und es sei ein Fehlgriff zu behaupten, auch „das Ich" sei aus „Ich-Trieben" aufgebaut. Das ist etwa so, als würde man sagen, der Baumeister, der aus Ziegeln ein Haus aufgebaut hat, sei selber aus Ziegeln aufgebaut.[345] Frankl sieht im ‚Ich' eine reale Macht gegeben, die sich über den Einfluss der Triebe zu stellen vermag. Zum Unbewußten gehört für ihn auch das Geistige wesentlich dazu. In Wirklichkeit ist nicht nur Triebhaftes unbewußt, sondern auch Geistiges ist unbewußt bzw. unreflektiert. Das Geistige, als ein wesensverschiedener und selbständiger Seinsbereich gegenüber dem Psychischen ist sogar notwendig unbewußt, weil unreflektierbar.[346]

So wie Triebhaftes in der Psychoanalyse bewusst gemacht werden kann, so kann in der Existenzanalyse Geistiges bewusst gemacht werden. „Was mir in der Existenzanalyse zu Bewusstsein kommt,

---

342 vgl. Frankl [2005c], S. 28

343 Wenn aber Bewusstseinsakte dem Menschen unmittelbar gegeben sind und deshalb nicht beschrieben werden können, wie konnte Freud das nicht unmittelbar gegebene Unbewusste so ausführlich beschreiben, wie er es tat? Immerhin gibt Freud vor zu wissen, dass das Unbewusste eine gewaltige, dynamische Wirkung auf bewusste Prozesse [wie Denken, Werten, Wollen] ausübt, die dem Bewusstsein verborgen bleibt; dass es im ‚Es' zu lokalisieren ist und ein Sammelort des Primitiven, Infantilen, Chaotischen und Archaischen darstellt; dort psychische Inhalte zu finden sind, die vom Bewusstsein verdrängt werden; dem Unbewussten der direkte Weg ins Bewusstsein versperrt ist und sich einen Ausweg in Fehlleistungen, im neurotischen Symptom und vor allem im Traum sucht; das letztlich Inhalte des Unbewussten individuell nicht willentlich, aber doch mit Hilfe der Psychoanalyse und unter Schwierigkeiten und gegen den inneren Widerstand des betreffenden Menschen bewusst gemacht werden können. vgl. Zsok [2005], S. 19

344 Freud [1970], S. 55

345 vgl. Frankl [1991a], S.12

346 vgl. a.a.O., S. 17

ist mein Ich. In der Existenzanalyse kommt das Ich sich selbst zu Bewusstsein: es kommt zum Bewusstsein seiner selbst, es kommt — zu sich.“[347]

Die Grenze zwischen Geistigem und Triebhaftem ist, so Frankl, wie ein ontologischer Hiatus – eine Grenze, die die zwei grundverschiedenen Bereiche ‚die geistige Existenz‘ und ‚die psychologische und physiologische Faktizität‘ innerhalb der Gesamtheit des Wesens Mensch voneinander scheidet.[348] Mit einem nach Frankl entscheidenden Vorteil: Wenn geistige Existenz im Sinne eines freien Verantwortlichseins die dem Menschen spezifische Seinsform ist, kann sie aufgerufen und ausgespielt werden gegen ihre nur scheinbar so schicksalhafte Bedingtheit seitens der psychophysischen Faktizität. Schafft es eine existenzanalytisch orientierte Intervention, das Bewusstsein der Freiheit wachzurufen, kann sich der Mensch manchen „Fakten seiner psychophysischen Konstitution" entgegensetzen bzw. sie bezwingen. „Der Mensch wird dabei auf die Instanz seines Gewissens und somit auf sich selbst verwiesen. Den Wegweiser für den Weg, den er in seinem Reifungsprozeß einschlägt, trägt der Mensch demnach in sich selbst.“[349]

Und Frankl ergänzt: „Menschliches Sein ist individuiertes Sein, — zentriert um je seine Mitte, und diese Mitte ist die geistige Person als geistiges Zentrum geistiger Akte. Sie ist auch jenes geistige Zentrum, um das sich das Psychophysische gruppiert. Die geistige Person „hat“ ein Psychophysikum, während sie ein Geistiges „ist“.[350] Diese wahre Tiefenperson, „das Wesen der Person als eines geistigen Aktzentrums, ist eigentlich reine ‚Vollzugswirklichkeit'; die Person geht im Vollzug ihrer geistigen Akte so sehr auf, daß sie in ihrem wahren Sein gar nicht reflektierbar ist.“[351] Die eigentliche Existenz des geistigen Ich erweist sich für Frankl somit als ein unanalysierbares und unreduzierbares Urphänomen. Auch jeder einzelne ihrer Aspekte — Bewusstsein, Verantwortlichsein und Gewissen stellt für ihn einen solchen urphänomenalen Tatbestand dar; als drei Aspekte des [Einen] geistig-personalen Ich sind sie irreduzibel, und ihre Erhellung kann nur dadurch geschehen, indem sie ins Ontologische transzendiert werden.[352]

Die naturwissenschaftlich nicht begründbare geistige Existenz manifestiert sich als freies Verantwortlichsein und dieses ist nur einer phänomenologischen Annäherung zugänglich. Genau das will die Existenzanalyse bieten, die sich nicht als „Analyse der Existenz“, sondern als „Analyse auf Existenz hin“ versteht. Auf Existenz hin: nämlich auf Freiheit und Verantwortung, auf bewusste Entscheidung

---

347 Frankl [1991a], S. 15
348 vgl. a.a.O., S. 18
349 Polak [1949], S. 25
350 Frankl [1991a], S. 20
351 a.a.O., S. 23
352 vgl. Frankl [1991a], S. 23

für das Sinnvolle. Dieses freie Verantwortlichsein immer aufs Neue aufzurufen gegen die nur scheinbar so schicksalhafte Bedingtheit seitens der psychophysischen Faktizität, ist von ausgezeichneter psychotherapeutischer Relevanz. „Die Existenzanalyse zeigt, daß sich in der Neurose eine Existenz auszuprägen vermag, die ihr Sein-sollen noch nicht gefunden hat. Jene Neurose aber, in der die Existenz nicht weiß, daß sie in ihrem Nein zu ihrem Da[-sein] sich selber sucht, ist die Neurose aus geistiger Not. In ihr tritt uns das Phänomen der unbewußten Geistigkeit entgegen. [...] Existenzanalyse ist letzten Endes Bewußtmachung des unbewußt Geistigen. Hier tritt uns der Soll-Charakter der Existenz vor Augen und die Beziehung der Existenzanalyse zur Existenzphilosophie.“[353]

„Während die geistige Person sowohl bewußt als auch unbewußt sein kann, ist die geistige Tiefenperson obligat unbewußt [unreflektierbar]. Der Geist ist gerade an seinem Ursprung unbewußter Geist. Ist es nicht so — um es an einem Modell zu erläutern — wie beim Auge? So wie an der Ursprungsstätte der Netzhaut, nämlich an der Eintrittsstelle des Sehnerven in sie, die Netzhaut ihren ‚Blinden Fleck‘ hat, so ist der Geist genau dort, wo er seinen Ursprung hat, aller Selbstbeobachtung und Selbstbespiegelung gegenüber blind; wo er ganz ursprünglich, ganz ‚er selbst‘ ist, ist er sich selbst — unbewußt.“[354] In Analogie dazu sieht Frankl: „Gerade die großen existentiell echten Entscheidungen im menschlichen Dasein erfolgen allemal durchaus unreflektiert und insofern auch unbewußt; an seinem Ursprung taucht das Gewissen ins Unbewußte ein.“[355]

Gewissensentscheidungen haben hier prälogischen Charakter aufgrund eines ontologisch vorgelagerten prämoralischen Wertverständnisses. Sie entziehen sich restloser Rationalisierung, im Gegenteil – Gewissensentscheidungen sind erst ex post überhaupt denkbar, „der Ratschluß des Gewissens ist nämlich letztlich ein unerforschlicher.“[356] Während im Bewusstsein Seiendes hervortritt, erschließt sich dem Gewissen ein noch nicht Seiendes, ein erst Sein-sollendes, ein erst zu Verwirklichendes, ein noch nichts Wirkliches, sondern Mögliches. Jedoch bedingt dieses Sein-sollende, dass es geistig antizipiert wird – dies vollzieht sich in einem Akt intuitiver Schau [und nicht als Instinkt].[357] Es ist die „Aufgabe des Gewissens, dem Menschen „das Eine, was not tut“, zu erschließen. Dieses Eine aber ist ein jeweils Einziges. Es geht dabei um jene einmalige und einzigartige Möglichkeit einer konkreten Person in ihrer konkreten Situation, die etwa Max Scheler mit dem Begriff der ‚Situationswerte‘ treffen wollte. Es geht also um etwas absolut Individuelles, um ein individuelles ‚Sein-sollen‘ - das daher

---

353 Polak [1949], S. 24
354 ebd.
355 Frankl [1991a], S. 26
356 Frankl [1991a], S. 26
357 vgl. a.a.O., S. 27 ff.

auch von keinem generellen Gesetz, von keinem allgemeinformulierten-moralischen Gesetz [etwa im Sinne des Kantschen Imperativs] gefaßt werden kann, sondern eben von einem ‚individuellen Gesetz' [.] vorgeschrieben wird; es ist überhaupt nicht rational erkennbar, sondern eben nur intuitiv erfassbar. Und diese intuitive Leistung besorgt eben das Gewissen."[358]

Die unbewusste Leitungsfunktion, die Frankl dem Gewissen attestiert, entfaltet sich über die Argumentation, dass – im Kontext der oben bereits erörterten Begriffe der Freiheit und des Verantwortlichsein – hier Freiheit als ‚Freiheit gegenüber dem Getriebensein' und Verantwortlichsein als ‚Verantwortlichsein zum Gewissen-haben' verstanden wird. Frankl lehnt sich bei seinem Gedankengang an einen Satz von Maria von Ebner-Eschenbach an: „Sei deines Willens Herr und deines Gewissens Knecht!". Ist die Freiheit ein ‚frei wovon', meint das Verantwortlichsein ein ‚verantwortlich wozu' – der freie Wille wird so zu einer Freiheit zur Verantwortung, ‚Knecht des je meinen Gewissens' zu sein, wobei dies voraussetzt, dass das Gewissen etwas Höheres sein muss als der Mensch, der die ‚Stimme des Gewissens' hört. „Knecht meines Gewissens kann ich erst dann sein, wenn ich […] das Gewissen als ein mein bloßes Menschsein transzendierendes Phänomen — und damit mich selbst, meine Existenz, eben von der Transzendenz her verstehe […], wenn die Zwiespräche mit meinem Gewissen echtes Zwiegespräch ist, also mehr als bloßes Selbstgespräch — wenn mein Gewissen also mehr ist als mein Ich."[359]

Die Instanz des Gewissens, das ‚Wovor' seiner Verantwortung, weist über den Menschen hinaus – ohne die Akzeptanz seines transzendenten Ursprungs lässt es sich existenzanalytisch nicht denken.[360] Das geistig unbewusste Gewissen wird so zu einem Zentralbegriff des Geistigen und das geistig Unbewusste zum ontologischen Ort des Gewissens. Für Frankl steht überdies außer Frage, dass das Gewissen als ontische, nicht weiter reduzible ‚Vorletztheit' zu verstehen ist – die Akzeptanz einer Letztheit dem Menschen das Wagnis abverlangt, den „festen Boden unter den Füßen" zu verlassen

---

358 Frankl [1991a], S. 28 - Dem Gewissen zu folgen, meint – existenzanalytisch – anzuerkennen, dass Logos nicht mit dem Verstand, nicht mit dem Gehirndenken erfasst und verstanden, sondern mit der Seele und im Gemüt erspürt und im ureigenen Gewissen abgetastet wird. Die Stimme des Logos spricht den Menschen in seinem innersten Zentrum an. Versuchen wir einen Transfer in eine allzu oft geschehene Situation: Nehmen wir an, Sie fahren auf der Autobahn. Hinter der vor Ihnen liegenden nächsten Kurve hat sich vor wenigen Augenblicken ein schwerer Unfall ereignet. Gleich werden Ihre Wahrnehmungsorgane die Situation erfassen, Ihr Gehirn wird Ihnen blitzschnell melden: Vorsicht, Gefahr, vielleicht austretendes Benzin, vielleicht Verletzte, vielleicht Tote. Nun formulieren wir um: Hinter der vor Ihnen liegenden nächsten Kurve hat sich vor wenigen Augenblicken ein schwerer Unfall ereignet. Die Situation erzeugt einen Sinn-Anruf an das Sinn-Organ desjenigen, der gleich um die Kurve fahren wird. [vgl. Schlieper-Damrich et.al. [2010] S. 165]

359 Frankl [1991a], S. 45 f.

360 vgl. Frankl [2002b], S. 108

und sich einem Gott zuzuwenden. Auch für diesen gegangenen oder nicht gegangenen Schritt verbleibt der Mensch in seiner Freiheit zu seinem Verantwortlichsein. Jedoch, so Frankl, „aus der Ursprungsproblematik des Gewissens hinaus führt kein psychologischer, kein psychogenetischer, sondern nur ein ontologischer Ausgang“, und ergänzend dazu erwähnt er einen Gedanken Hebbels: „Das Gewissen steht mit sämtlichen Zwecken, die sich auf dem Standpunkt des Materialismus für den Menschen ergeben, im schneidenden Widerspruch, und wenn man auch versuchen mag, ihm den Geschlechtserhaltungstrieb im Sinn eines Regulators und Korrektivs des Individuellen zugrunde zu legen, […] so wird man es dadurch so wenig erklären als aufheben.“[361] Diesen Versuch, konstatiert Frankl, unternahm die Psychoanalyse auf ihrem Weg, das Gewissen auf die Triebhaftigkeit des Menschen zurückzuführen und zu reduzieren.
Und gegen Kant gerichtet merkt Frankl an, dass ‚Ich‘ niemals seine eigenen ethischen Gesetze erlassen kann, mithin es keinen von der Transzendenz losgelösten ‚kategorischen Imperativ‘ zu geben vermag. Der kategorische Charakter des Ich steht und fällt mit seiner Transzendenz und lässt sich aus seiner Immanenz nicht ableiten. Dass das Ich — im Gegensatz zum Es als *Getriebensein* — wesentlich *Verantwortlichsein* ist, bedeutet nicht, dass dieses verantwortliche Ich nur vor sich selbst verantwortlich ist. Als Ich frei zu sein ist nichts ohne ein Wozu, aber auch verantwortlich zu sein ist noch nicht alles, ohne ein Wovor. Das Sollen ist aus dieser Perspektive dem Wollen ontologisch vorgelagert, so wie das Wovor der Verantwortung vorgängig ist. Sollen muss damit vorgegeben sein, sofern ein Ich wollen soll.[362]

Auf der Basis des Gewissens ‚Wollen-sollen‘ zeigt die handlungsorientierte Qualität an, die Frankl dieser aus der Transzendenz kommenden Instanz zuschreibt. Für belastende oder leidvolle Situationen, in denen ebendiese Handlungsorientierung Menschen schwerfällt, leistet die sinntheoretisch fundierte Gewissensbildung einen Beitrag zur Bewältigung.[363] Ohne an dieser Stelle auf das Bild des Gewissens als ‚Vorletztheit‘ mit einer dahinter noch stehenden ‚Letztheit‘ vertiefend einzugehen, sei angemerkt, dass Frankl seine persönliche Vorstellung hierzu stets transparent macht, dabei jedoch

361 Hebbel [1913], S. XII
362 vgl. Frankl [1991a], S. 51 f., vgl. Rohr [2009], S. 619
363 vgl. Frankl [1991a], S. 45 f., vgl. Lukas [1991], S. 119 ff., vgl. Mahler [2009], S. 76 ff.

nicht die zu würdigende Grenze überschreitet, die dem Ethos eines Psychologen angemessen ist oder die seiner Sinnlehre einen Oktroy verleihen würde.[364]

Für diese Arbeit soll Gewissen verstanden werden als ein im Hintergrund mitlaufendes Wissen, das einer Person ein ethisches Grunderlebnis vermittelt, mit dem sie eine Handlung oder Entscheidung als derart individuell tief normiert empfindet, so dass sie dieser nicht mehr ausweichen kann.

Mit dieser Definition soll den bisherigen Ausführungen zum Gewissensbegriff, der als spezifisch-menschliches Urphänomen beschrieben und mit dem Attribut versehen wird, Entscheidungen zu begründen, die aus der Ratio nicht restlos erklärlich, der intellektuellen Logik ebenso wie aller expliziten Moral vorgängig und intuitiv vollzogen sind, ein Ordnungsbegriff zur Seite gestellt werden, der das Gewissen gewissermaßen operationalisierbar macht und aus einem falsch verstandenen Irrationalitätsverständnis herausführt. Während sich dem Bewusstsein ein Seiendes, ein real Vorhandenes, sozusagen etwas materiell oder ideell Antreffbares erschließt, erschließt sich dem Gewissen ein Wertgegenstand, der *fühlbar* ist.

Frankl schließt sich hier Scheler an, der anmerkt: „Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem ‚Verstande' völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe — eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände, und eine ewige Ordnung zwischen ihnen, zuführt, eben die Werte; und eine Rangordnung zwischen ihnen. Und diese Ordnung und die Gesetze dieses Erfahrens sind so bestimmt, genau und einsichtig wie jene der Logik und Mathematik."[365]

Die „intuitive Fähigkeit, den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren"[366] und sich einer Instanz hinzugeben, wie zu „einem Souffleur, der einem ‚eingibt',

---

364 „Tatsächlich geht Frankl auf das Problem des Atheismus in seinem Werk so gut wie nicht ein; vor allem reagiert er auf die skeptische bzw. agnostische Haltung und auf den ‚homo religiosus', für den „[d]as Leben [...] in der Transparenz auf einen transzendenten Auftraggeber hin [erscheint]." Frankl [2005c], S. 105
Aus diesem Grunde entwickelt Frankl eine Redeweise über Gott […], die die Problematik des neuzeitlichen und modernen Denkens in der Gottesfrage einbezieht und die Option für den einzelnen offen hält, die Personalität Gottes auf den Gesprächspartner im Gewissen zu reduzieren. Mit dieser Entscheidung fordert sich Frankl selber dazu auf, das Phänomen der Erfahrung einer übergeordneten Person im Gewissen in verschiedenen Systemen zu deuten bzw. eine Denkweise zu praktizieren, die die Reduzierung jederzeit als Deutung ermöglicht." [Rohr [2009], S.103] Zur weiteren Explizierung der metaphysischen Transzendenz in Frankls Sinn- und Gottesbegriff, vgl. a.a.O., S. 508 ff.

365 Scheler [1980], S. 261

366 Frankl [2005c], S. 87

in welcher Richtung wir uns zu bewegen haben, um an die Sinnmöglichkeit heranzukommen, deren Verwirklichung eine gegebene Situation uns abverlangt“[367], scheint demnach nicht voraussetzungslos zu sein.

Es bedingt vielmehr einer Klarheit der ‚je einen Sinn ergebenen‘ Kriterien – und eines fühlenden Sensoriums. Frankl wird hierzu den Wertebegriff [und Scheler den Begriff des Wertgefühls] anstrengen, denn gibt das Gewissen den Prozess der Sinnfindung dem Menschen auf, so „müssen wir aber jeweils einen bestimmten Maßstab anlegen, und zwar einen Wertmaßstab. Nur sind die Werte, auf die er geeicht ist, in einer solchen Tiefenschicht unser selbst verankert, daß wir, [...] sofern wir unser Selbst nicht verraten wollen, gar nicht anders können, als ihnen zu folgen: es sind Werte, für die wir uns gar nicht entscheiden können, und zwar einfach deshalb nicht, weil wir sie schon immer ‚sind'! [...] Mit dieser unserer Hypothese geben wir zu, daß wir dem Konzept von einem biologischen Apriori im Sinne von Konrad Lorenz in die Nähe gekommen sind. Jedenfalls läßt sich nicht ausschließen, daß das *prä*-reflexive axiologische Selbst-Verständnis, wie wir es nennen möchten, biologisch substruiert [= begründet, untermauert, A.d.V.], ja *prä*formiert ist.“[368]

Fassen wir bisher zusammen: Die Gewissensentscheidung zielt auf eine ganz und gar individuelle Lebensmöglichkeit ab. Diese kann von keinem Gebot und keinem moralischen Gesetz zwingend vorgeschrieben werden. Weil der Mensch auf seiner Suche nach dem einzigartigen Sinn vom Gewissen geleitet wird – so er dieses nicht unterdrückt –, bezeichnet Frankl das Gewissen als Sinn-Organ, ein ursprünglich humanes Phänomen. Gewissen ist für Frankl nicht ein Moralwächter, sondern eher die ‚Stimme der Transzendenz‘, die intuitive geistige Fähigkeit, den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren. Mit Gewissen primär verbunden ist die Sinnfindung. Das Gewissen schafft nicht das Sinnvolle oder den Sinn, sondern es entdeckt ihn. Existenzanalytisch zufolge ist die Funktion des Gewissens nicht das Anzeigen von Schuldgefühlen im Sinne Freuds, sondern vielmehr das Hinhorchen auf die Stimme des Gewissens, das zu personaler Sinnfindung beiträgt.

Und auf die operative Arbeit im therapeutischen Feld bezogen sagt dazu Frankl: „Der Psychotherapeut hat die Selbstverständlichkeit unbewußter Vollzüge schließlich wiederherzustellen.“[369] Je mehr ein Mensch seine intentionalen Gefühle [Scheler], wahrnimmt, - die dem geistig Unbewußten zuzu-

---

367 Frankl [2005b], S. 58
368 ebd.
369 Frankl [1991a], S. 32

rechnen sind - desto differenzierter kann er wahrnehmen, worum es *eigentlich* geht; „denn das Gefühl kann viel feinfühliger sein als der Verstand“[370], mit anderen Worten: „Das [nicht psychisch gemeinte] Gefühl, sondern das Gefühl als Herzens- und als Seelenregung oder als geistiges Empfindungsvermögen dringt viel tiefer in die Wirklichkeit [in die der eigenen und in die des anderen] ein, als der analysierende, zerlegende, logisch und diskursiv vorgehende Verstand.“[371]

370 Frankl [1991a], S. 33
371 Zsok [1995], S. 32

7.3.4 Existenz

In der Existenzphilosophie finden sich differenzierte Existenzbegriffe – Kierkegaard versteht darunter das ‚unableitbare und rational nicht ergründbare Sein des Menschen, das nicht als Gegebensein, sondern als Aufgegebensein' zu interpretieren sei. Existenz wird unter diesem Blickwinkel durch Transzendenz zum Sein; Existenz wird somit nur in derart herausgehobenen Lebenssituationen zur Existenz. Mit diesem, auf ein zur Transzendenz gerichtetes Verhalten, versteht auch Jaspers das Sein der Existenz. Heidegger hingegen sieht Existenz als ‚Ek-sistenz', als ‚Hin-aus-stehen' in die Wahrheit.[372] Frankl greift dieses Bild auf, für ihn ist Existenz das einzige Sein, das die Sinnfrage überhaupt stellt. Existenz fragt nach dem Sinn ihrer Existenzialität, indem sie dies aber tut, muss die Sinnfrage scheitern, denn nach dem Sinn der Sinnfrage kann nicht sinnvoll gefragt werden, weil über das Sein des Sinns nicht hinausgefragt werden kann.[373] Und so folgert Frankl, dass Existenz keinen Sinn *hat*, denn „sie *ist* selber Sinn."[374] In dieser Konsequenz gilt Existenz für Frankl als nicht objektivierbar, sondern nur – in begrifflicher Nähe zu Jaspers – ‚aufhellbar'. Aufhellbar ist sie, da sie als menschliche Seinsart über ein Selbstverständnis verfügt.[375] Das Selbstverständnis der Existenz [ex-sistere = aus sich heraus] wiederum ist ein irreduzibles Urphänomen, denn Existenz kann sich zwar selbst, nicht aber ihr eigenes Selbstverständnis verstehen[376] – sie ex-sistiert zwar, geht dabei aber nicht in ihrer Faktizität auf, sondern ist vielmehr stets über ihre eigene Faktizität hinaus. Und weil Existenz nicht gleich Faktizität, ist Existenz stets fakultatives Sein, mithin nicht ein ‚nun-einmal-so-und-nicht-anders-sein-Müssen', sondern stets ein ‚immer-auch-anders-werden-Können.'[377] Und letztlich bedingt das fakultative Sein in seinem Kern die Verantwortlichkeit des Menschen zu einer je situativ neuen, personalen, wertenden Stellungnahme, um zu existenzieller Erkenntnis zu gelangen. Existentiell zu erkennen, bedeutet für Frankl in Anlehnung an Heidegger, nicht nur an-wesen des Erkannten, sondern bei-sein des Erkennenden[378] – sie als A-priori menschlichen Vermögens anzusehen, macht deutlich, dass Frankl mit der Existenzanalyse ein Menschenbild [vgl. Kapitel 7] entwirft, in dem der Mensch als per se geistig, frei und verantwortlich angesehen wird.

---

372 vgl. Biller, S. 60
373 vgl. ebd.
374 Frankl [2005b], S. 202
375 a.a.O., S. 170
376 vgl. ebd.
377 vgl. Frankl [2002b], S.61
378 vgl. [2005b], S. 91

7.3.4.1 Der Einfluss Kants auf die Existenzanalyse

Wie schon gezeigt, umfasst der Seinsbegriff im Denken Frankls verschiedene ontologische Zugänge. Die Zwickmühle, in der sich Frankl in der partiellen Kreuzung relations- und substanzontologischer Setzungen befindet, wurde angesprochen – ihre Auswirkung jedoch noch nicht geklärt, da bislang die kritische Auseinandersetzung mit der Art und Weise, wie Frankl ‚Relation' versteht, ausgespart wurde. Dies soll nun nachgeholt werden – einerseits, um zu sehen, ob das Gerüst, auf dem Frankls Thesen beruhen, stabil genug ist, um seine Anthropologie zu tragen, andererseits, um die Brücke zu den ihn so maßgeblich prägenden Figuren der zeitgenössischen Philosophiegeschichte - Scheler, Heidegger und Jaspers - zu schlagen. Wie eingangs der Arbeit angekündigt, sollen diese durch eine Vorwegstellung für diesen Kontext relevanter Positionen Kants ergänzt werden. Der fundamentale Perspektivenwechsel, den Kant zum Relationsbegriff einführt, ist für die Navigation im Philosophieviereck Frankl-Scheler-Heidegger-Jaspers unverzichtbar – und auf dieser ‚Route' greifen wir noch einmal einen Begriff auf, der direkt auf die oben genannte Zwickmühle zielt: Gott.

Kommen wir dazu zurück auf Frankls Axiom Sein = Anders-sein[379] und verbinden es mit Zuschreibungen, die Frankl auf ‚Gott' vornimmt[380], dann lesen wir heraus, dass Gott einen ‚Ort' in einem ‚System' hat, der und das subjektiv und mathematisch relational gedacht ist.[381] Mit dieser Methodik ruft Frankl förmlich dazu auf, der Relation den Vorrang vor den Relaten einzuräumen. Seine relationsontologische Formel: „Das Bezugssystem der Wertbezüge ist Gott", bedeutet somit im Wertekontext, dass es den ‚absoluten Wert' nicht gibt, vielmehr, dass etwas erst durch seine Relation zu Gott [„Gott ist der Partner unserer intimsten Selbstgespräche"[382]] einen Wert erfährt.

Das Physische [Physis = Natur] umfasst nicht nur das Somatische [Biologische, Physiologische], sondern bezieht auch das Psychische mit ein. So verstanden, finden sich Psychologie und Psychiatrie im Kontext der Naturwissenschaften wieder. Eine Psychotherapie mit ihrem Bezug zum hier verstandenen Geistigen fiele aus dem Rahmen der Naturwissenschaften heraus und auch nicht in den Rahmen

---

379 „Was immer wir an Seiendem aus der übrigen Seinsfülle herausgreifen, kann nur dadurch abgegrenzt werden, daß es jeweils unterscheidbar ist. Erst durch das Bezogen-werden des einen Seienden auf ein Anders-seiendes wird beides überhaupt konstituiert. Die Beziehung zwischen Seiendem als je Anders-seiendem ist ihm irgendwie vorgängig. Sein = Anderssein als – also Relation; eigentlich „ist" nur die Relation." Frankl [2005b], S. 130

380 vgl. Rohr [2009], S. 102 ff. :‚Gott = das Bezugssystem der Wertbezüge', ‚Gott = die Größenordnung selbst', Gott = die Dimensionalität der Wertbezüge'

381 vgl. Frankl [2005b], S. 130, Anm.46

382 Frankl [1991a], S. 119

der Geisteswissenschaften hinein, da diese den objektiven oder objektivierten Geist beforschen, hier jedoch Geistiges im Sinne ‚subjektiven Geists' zur Betrachtung ansteht. Der wissenschaftliche Rahmen einer solchen Psychotherapie ist eine meta-physische Noologie [nous, gr.: Geist].

Frankl bezieht sich bei seinen Überlegungen auf eine Aussage von Max Planck, der in seinem Werk ‚Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft' aus dem Jahr 1942 anmerkt: „Das metaphysisch Reale steht nicht räumlich hinter dem erfahrungsmäßig Gegebenen, sondern steckt ebensogut auch mitten darin [...] Das Wesentliche ist, daß die Welt der Sinnesempfindungen nicht die einzige ist, die begrifflich existiert, sondern daß es noch eine andere Welt gibt, die uns allerdings nicht unmittelbar zugänglich ist, auf die wir aber nicht nur durch das praktische Leben, sondern auch durch die Arbeit der Wissenschaft immer wieder mit zwingender Deutlichkeit hingewiesen werden."[383] Und gehen wir zurück zu Kant, so geht für ihn das Metaphysische der Möglichkeit des Physischen, der Möglichkeit eines erfahrungsgemäß Gegebenen sogar voraus – die Metaphysik zielt auf die ‚Möglichkeit der Erfahrung' und handelt „von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen".[384]

Frankl resümiert dazu: „Das Erlebnis hat die Wirklichkeit zum Gegenstand — die Erfahrung hat die Notwendigkeit dieser Wirklichkeit zum Gegenstand — und die Metaphysik hat die Möglichkeit dieser „Notwendigkeit der Wirklichkeit" zum Gegenstand"[385] und fügt seinem ‚Dreisprung' drei philosophische Skandalmeldungen hinzu. Zum einen Dilthey, der rief: „Es ist der Skandal der Philosophie: eines dieser Systeme schließt das andere aus, eines widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen"[386], dann Kant „als er meinte, es sei der „Skandal der Philosophie" zu nennen, daß sie bislang noch nicht imstande gewesen sei, den Beweis für die Realität der „Außenwelt" zu erbringen. Und [...] Heidegger, [der] behauptete, es sei gerade der Skandal der Philosophie zu nennen, daß sie die „Realität" der Außenwelt für eines solchen Beweises bedürftig erachtet habe."[387]

Frankl fühlt sich dieser realistisch-erkenntnistheoretischen Haltung verbunden und tritt damit vehement gegen die idealistische Vorstellung ein, Wahrnehmung sei letztlich nichts als das Abbild einer Idee, nichts als ‚Vorstellung' oder ‚Erscheinung'.[388] Selbst im Begriff der Erscheinung wäre es ja so, dass das Subjekt der Erkenntnis niemals restlos an das Erkenntnisobjekt herankommt.[389] „Die Dinge

383 Planck [1942], S. 20
384 Kant [1787], S. XVIII
385 Frankl [2005b], S. 71
386 a.a.O., S. 83
387 ebd.
388 Frankl [2005b], S. 84
389 a.a.O., S. 84 f.

an sich, die Gegenstände der Erkenntnis, wie sie wirklich sind, entziehen sich eben dieser Erkenntnis, allemal, und bleiben ihr auch entzogen, immerdar. Gegenüber dem zu erkennenden Objekt verhält sich das „erkennende“ Subjekt dann etwa so wie ein Mann, der in einem Taucheranzug steckt: Seine Hand umschließt einen Gegenstand — bleibt aber selber umschlossen: umschlossen vom Taucherhandschuh. Was immer diese Hand zu „be-greifen“, zu „er-fassen“ versucht — immer begreift und erfaßt sie nur den eigenen Handschuh, dieses Dazwischen-seiende. So auch in idealistischer Optik wir selbst: Was immer wir erfaßt haben — wir „haben“ es nur erfaßt; aber was wir bloß haben, „sind“ wir eben nicht. Ewig trennt, bei all unserem Begreifen und Erfassen, dieser „Handschuh“ das, was wir sind, von dem, was wir haben. Und all unser Begreifen, alles begriffliche Erkennen ist nur solches „Haben“ — aber nicht etwa Haben von Dasein, von existentia, sondern eben nur von Sosein, von Wesen, von essentia.“[390]

Frankl verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass auch in der Reflexion das ‚Ich‘ an sich selbst nicht heran kann – „mich selbst intendierend bin ich mir selbst auch schon transzendent“[391] und weiter: „Was auch immer ich [intentional] ‚habe‘, das bin ich nicht [bin ich nicht ‚existentiell‘]. Und umgekehrt gilt wiederum: Was ich [existentiell] bin, kann ich nicht [intentional] ‚haben‘.“[392] Hat das Subjekt Existenz, so hat das Objekt Transzendenz – diesem Grundsatz folgt Frankl auch in der Reflexion der phänomenologisch geprägten ‚absoluten Welterkenntnis‘ von Husserl, dessen Wesensschau nur als Schau der ‚essentia‘ angesehen werden könne, nie jedoch der ‚existenzia‘. *Eigentlich* absolute Erkenntnis kann nur existentielle Erkenntnis sein.[393]

Das erkenntnistheoretische Grundproblem der Kluft zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt möchte Frankl angehen – ihn bewegt die ‚Möglichkeit absoluter Erkenntnis‘. Kant hält er dessen These vor, die ‚Dinge an sich‘ würden die Sinnlichkeit, das Gemüt anregen – sie ‘affizieren‘. Mit einem solchen Denkschritt würden Raum und Kausalität, die nur innerhalb der Welt der ‚Erscheinungen‘ gültig sind, herausgelöst „aus der Welt erkannter, erkennbarer oder zu erkennender Beziehungen — in die erkennende, die Erkenntnisbeziehung selbst. Mit andern Worten: hier wurde

---

390 a.a.O., S. 85

391 ebd.

392 ebd.

393 vgl. a.a.O., S. 85 f.: Die Kritik Frankls an Husserls Absolutheitsanspruch wird von ihm durch eine Metapher verdeutlicht, mit der er das Gelingen anzweifelt, den Unterschied zwischen existentiellem Subjekt und transzendentem Objekt zu überwinden: „Immerhin könnte ich mir […] gut vorstellen, daß jemand, der beispielsweise die Neunte Symphonie von Beethoven in ihrem musikalischen Gehalt restlos erfaßt, dies dermaßen tut, daß es auch Gott nicht besser könnte, - also in gewissem Sinne ‚absolut‘. Warum auch sollte er, unser ‚vollkommener Hörer‘, es *nicht* können? Was […] Beethoven erschaffen konnte, muß doch, zumindest grundsätzlich, ein ebensolches bloß menschliches Wesen wie unser vollendet musikalischer Hörer auch erfassen können.

eine ontologische Relation ontisiert.“[394] Der fundamentale Fehler liegt nach Frankl darin, sich das Bei-sein des Geistigen räumlich vorzustellen. Geist *ist* zwar *bei* allem, jedoch nicht im ontisch-räumlichen Verständnis, sondern im ontologisch-*wirklichen*. Auf den Kontext dieser Arbeit bezogen: Beschreibt ein Klient sein Krisenanliegen und merkt dabei an, er sei ‚im Geiste‘ bei seinen Kindern, die sich von ihm abwandten, weil er eingedenk seiner beruflichen Tätigkeit sich stets zu wenig um sie kümmerte, so ‚ist‘ der Geist nicht räumlich ‚bei‘ den Kindern, sondern der Geist ‚ist bei‘ ihnen. Ist das Bei-sein des Geistes jedoch gegeben, dann *ist* ‚geistig Seiendes‘ *bei* anderem Seienden. „Also nicht in ontischem Sinne ist Geist jemals ‚draußen‘; sondern in ontologischem Sinne quasi-draußen ist er jeweils. Ontisch, räumlich, ist er es niemals; ontologisch — ist er es immer schon.“[395] Die Frage, wie ein Subjekt an ein Objekt herankommt, um objektive Erkenntnis zu begründen, wird obsolet, wenn erkannt wird, dass das Objekt im ontologischen Sinn nie ‚draußen‘ ist oder aber man erkauft sich die Antwort durch eine allzu billige Verräumlichung. Anders aber, wenn die Kluft zwischen geistig Seienden und erkanntem anderen Seienden gar nicht erst entsteht – denn dann lässt sich sagen: „geistig Seiendes [ist] ‚bei‘ anderem Seienden; dieses Seiende ist nun seinerseits selbstverständlich ebenfalls weder ‚außerhalb‘ noch ‚innerhalb‘ des geistig Seienden — weder ‚draußen‘ noch ‚drinnen‘. Dieses Seiende ist vielmehr einfach ‚da‘“[396] oder – wie Einstein sagt: „Das Unverständlichste in bezug auf die Welt ist, daß sie verständlich ist.“[397]

Ontologisch lässt sich nunmehr sagen, dass Bei-sein gegeben sein muss, will man behaupten, anderes Seiende wahrzunehmen, an es zu denken oder über es zu sprechen. Geklärt ist dabei bisher nicht, was dieses Bei-sein im Kern bei Frankl ist, will er es als ‚Bedingung‘ von so ‚großen‘ psychischen und physiologischen Prozessen wie Wahrnehmung oder Denken postulieren.

Gibt es ein ‚Wesen‘ des Bei-seins? Ontologisch kann diese Antwort nicht erwartet werden, hier gilt es, sich damit zu begnügen, dass Bei-sein *irgendwie* geschieht. Reflektiert man jedoch einen Prozess des Bei-gewesen-seins, so wandelt sich das postulierte ontologische ‚es ist einfach *da*‘ in die Beziehung eines ontischen Subjekts zu einem ontischen Objekt.

---

394 vgl. Frankl [2005b], S. 86
395 a.a.O., S. 88
396 a.a.O., S. 88 f.
397 March [1978], S. 135

Würde so vorgegangen, dann aber verlöre das geistige Seiende[398] all die oben benannten Attribute. Sieht man hingegen, dass sich geistiges Sein durch das Bei-sein bei anderem Seienden transzendiert, dann lässt sich behaupten, dass das Wesen des Bei-seins die *Intentionalität* existenziellen Erkennens des geistig Seienden ist.[399]

„Das erkennende geistig Seiende ‚hat' das erkannte andere Seiende der Möglichkeit nach nur insofern, als es ‚bei' ihm ‚ist'. Jetzt aber, im Falle solchen existentiellen Erkennens, bedeutet ‚haben' wesentlich anderes als im Falle essentieller Erkenntnis, im Falle der phänomenologischen Wesensschau von Husserl; denn in diesem Falle bedeutet ‚haben' jeweils das Haben eben des Wesens, eben von essentia, von bloßem Sosein. Existentielle Erkenntnis jedoch zeichnet sich dadurch aus, daß sie mehr ist als das Haben von bloßer essentia, von bloßem Wesen - mehr als dessen bloßes ‚an-wesen': existentiell erkennen heißt nicht an-wesen des Erkannten, sondern bei-sein des Erkennenden. So daß wir sagen können: Der Unterschied zwischen essentieller und existentieller Erkenntnis ist folgender: Essentia - von geistig Seiendem essentiell erkannt – ‚west an' existentia; existentia - anderes Seiendes existentiell erkennend –‚ist bei' ihm."[400]

Eine ganze Reihe der oben angeführten Reflexionen Frankls lassen weiterhin erkennen, dass der von ihm eingesetzte Relationsbegriff in einem permanenten Konflikt zu einem ihm offenbar ebenso wichtigen substanzontologischen Verständnis steht. Dieses Problem nimmt im Diskurs über den in der Anthropologie Frankls so bedeutenden Begriff der Freiheit eine besondere Stellung ein, sieht Frankl doch das existenzielle Werden des Seins einer Person gekoppelt an die Freiheit zum Sinn. Sich zuzuwenden zu einem Etwas oder zu einem Jemand, das oder der mit dem Erleben von Sinn verbunden ist, postuliert bereits ein Frei-sein zum Bezogen-sein. Diese herausragende Stellung der Freiheit – bei Frankl neben seiner existenzanalytischen Fundierung zudem auch in der praktischen sinnzentriert-therapeutischen Arbeit [und aus dieser Perspektive auch im Kontext des in dieser Arbeit noch zu

---

398 Was bisher von einem geistig Seienden aus gedacht wurde, kann nun leicht erweitert werden, indem die Möglichkeit geistigen Bei-seins zwischen ebenbürtig geistig Seienden als ‚Bei-einander-sein' definiert wird. Die Grenze dieser Seinsform liegt letztlich in Gott. Da er kein relativ Seiendes, sondern als Absolutes ‚das Sein selbst' ist, lässt sich eine Ebenbürtigkeit zwischen Gott und Mensch nicht begründen, bestenfalls eine Ebenbildlichkeit. „Solche Bewußtheit der Begrenztheit ist anscheinend immer wieder aller philosophischen Weisheit letzter Schluß. Wenn es jedoch gestattet ist, den tiefsten Sinn solchen Beendens aller Philosophie […] anhand eines Gleichnisses aufzuhellen, dann möchte ich Sie bitten, sich einmal vorzustellen, um einen Mittelpunkt seien konzentrische Kreise gruppiert, deren Durchmesser immer größer wird — bis sich schließlich ein unendlich großer Radius ergäbe: dann wiese der letzte, der unendlich groß gewordene ‚Kreis' aber auch schon keine Krümmung mehr auf. […] Theoretisch vermöchte eine unendlich potenzierte Selbstreflexion — eben eine wirklich höchste Bewußtheit der Begrenztheit menschlichen Erkennens — alle Relativität und Subjektivität eben dieses Erkennens, mit einem Wort: dessen ganze Endlichkeit, irgendwie aufzuheben und zu überwinden." Frankl [2005b], S. 93

399 vgl. a.a.O., S. 91

400 Frankl [2005b], S. 91

vollziehenden Sprungs in die Beratung von Klienten in Krisen verortet – rechtfertigt ihre vergleichende Beschau mit der ontologischen Stellung, die sie seit und durch Kant innehat. Dies soll nun fokussiert geschehen.

„Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.“[401] In unserer Zivilisation gehen Menschen meist davon aus, dass sie selbstbestimmt handeln und denken – jeder fühlt sich frei. Ohne die Annahme frei zu sein, hätte eine Behauptung wie: ‚Ich handele‘ keine Grundlage, um sie in der ersten Person auszusprechen. Vielmehr müsste sie dann etwa lauten wie ‚es handelt mich‘ – um deutlich zu machen, dass es außerhalb der eigenen Kontrolle Ursachen für das individuelle Denken und Handeln gibt. Wäre der Mensch vollends derart bestimmt, zerfiele sofort das Selbstbild eines ‚freien‘ Menschen. Jedoch, das Selbstverständnis des sich als ‚frei‘ erlebenden Menschen sucht nach einer plausiblen Erklärung – auch Kant sieht darin eine zentrale Aufgabe der Philosophie. Für ihn ist es die „unnachläßliche Aufgabe der spekulativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschungen wegen des Widerspruchs [zwischen Freiheit und Naturkausalität] darin beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als Stück Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß beide nicht allein gar wohl beisammen stehen *können*, sondern auch, als *notwendig vereinigt*, in demselben Subjekt gedacht werden müssen [...].“[402]

Dieses ‚*in einem anderen Sinne und Verhältnis*, einem Menschen Freiheit zuzusprechen, wird nach Kant dann möglich, wenn ein ‚reines‘, d.h. unbedingtes Vernunftgesetz als hinreichender Bestimmungsgrund menschlichen Willens als gegeben angenommen werden kann, wenn aus der Vernunft spontanes Handeln und Denken erwachsen, diese mithin auf keine sie determinierende Ursache zurückzuführen sind. Und so versteht Kant unter Freiheit das „Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Causalitat also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.“[403]

Mit seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘ – auf die wir uns an dieser Stelle zum Zwecke einer zeitnahen Konfrontation der Kantischen Denkweise mit den existenzanalytischen Überlegungen Frankls konzentrieren wollen – trennt Kant die Erkenntnisperspektiven zwischen dem naturgesetzlich bedingten

---

401 Kant [1990a], B 472
402 Kant [1996a], S. 116
403 Kant [1838], S. 417

Bereich [das, was ist] und einem vernünftigen Bereich [das, was sein soll] und postuliert, dass „Sollen eigentlich ein Wollen [ist], das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre.“[404]

Kant strebt an, das Ausmaß menschlicher Vernunft zu erkunden, um das ‚bloße Herumtappen‘[405] in metaphysischen Fragen zu beenden. Den zu seiner Zeit vorherrschenden Philosophiesystemen des Rationalismus und des Empirismus bescheinigt Kant, nicht „den sicheren Weg der Wissenschaft“[406] eingeschlagen zu haben. Vielmehr wäre ihr Begehren dogmatisch und interessengeleitet und habe die Vernunft zu Irrwegen geleitet. Zum Beispiel habe der Rationalismus versucht „den Umlauf der Himmelskörper, statt ihn mathematisch und mechanisch zu erklären, auf geistige Grundkräfte und leitende Intelligenzen zurückführen“. Und der Empirismus habe versucht, „reine Gesetze des Sollens und die intelligible Ordnung, die sich uns in ihnen eröffnet, in sinnlichen Bildern zu beschreiben.“[407]

Die formalen Regeln, die einem Erkenntnisprozess zugrunde liegen, offenzulegen und ihre Beweis vorzunehmen ist für Kant die Methode der Wahl, um ‚Denkverwirrung‘ zu vermeiden. Dabei macht er nicht Halt vor den Fragen der Metaphysik, die er als das versteht, „was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, [es] ist das *Unbedingte*, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt.“[408]

Die Frage nach der Unbedingtheit – verstanden als Freiheit menschlichen Willens – steht als metaphysische Frage [neben der nach *Gott* und der *Seelenunsterblichkeit*] im Zentrum kantischer Reflexion. Das der Unbedingtheit zugewandte Vernunftvermögen besitzt dabei keinen ontologischen Rang im Verständnis einer außerhalb des Menschen liegenden, frei schwebenden Größe. Es einzusetzen meint, stets von einem vernünftigen, Reflexionsprozesse einleitenden Menschen auszugehen. Dieses Menschenbild hat für Kant im Kontext von Freiheit und Moral große Bedeutung, denn „die Moral setze notwendig Freiheit [im strengsten Sinne] als Eigenschaft unseres Willens voraus“.[409] Würde die Willensfreiheit per se negiert, wären Handlungen vom Handelnden nicht selbst zu verantworten [vgl. hierzu

---

404 Kant [1996a], S. 102
405 Kant [1990a], B VII
406 ebd.
407 Cassierer [2001], S. 258
408 Kant [1990a], B XX
409 Kant [1990a], B XXIX

die Postulate eines Stranges der modernen Hirnforschung, Kapitel 7.4.1]. Nur, wenn neben Kausalketten der Natur auch unbedingte Freiheit ihren Platz einnimmt, ist Moralität überhaupt denkbar – dies wiederum verbietet es, Natur wie Freiheit als eine ontologische Gegebenheit anzusehen, denn beide zugleich können nebeneinander nicht bestehen.

Die ‚Natur' sieht Kant vielmehr als gesetzmäßige Ordnung von Erscheinungen, die mittels Kausalitätsprinzip in ein Verhältnis von Ursache und Wirkung verbunden werden, wobei es in der Natur ex definitione keine ausschließlich für sich selbst existierende Erscheinung gibt. Aus der Vernunft heraus gilt, dass ‚Natur' ausnahmslos ihrem Ursache-Wirkungs-Prinzip folgt, will sie sich nicht zu Akten des Zufalls degradieren, bei dem letztlich die Vernunft an ihre Grenzen stößt. Eine solche prinzipielle, ‚kausal bedingte Natur' ist unvereinbar mit einer von diesen notwendigen Bedingungen enthobenen ‚freien' Natur. Eine solche Natur verunmöglicht alle Formen objektiver Erkenntnisse. Beide Perspektiven jedoch sind das Begehr des vernünftigen Menschen, der fundamentale Widerspruch bedarf also einer Auflösung – für Kant mit Hilfe einer transzendentalen Methode, die „nicht etwas [ist], das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr [a priori] zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen."[410]

Bei diesem Vorgehen wird demnach nicht der Erkennende in seiner Beziehung zum Erkenntnisgegenstand betrachtet, sondern vielmehr der Blick auf die prinzipiellen A-prioris gerichtet, aus denen Erkenntnisse erwachsen. Kant lehnt sich hier an die Methodik von Kopernikus an[411], der bei seinen Himmelsberechnungen „die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer"[412] suchte. Auch Kant geht diesen ‚unkonventionellen' Weg – er verlegt die die Natur ordnenden Gesetze in den Beobachtenden und leitet sie nicht aus den vom Beobachter beobachteten Erscheinungen ab. Die Vernunft wird so ihrerseits zu einem A-priori der Erkenntnis. Sie gibt den ‚naturgegebenen' Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit – wobei: Der Gewinn an Erkenntnis entsteht über „*Sinnlichkeit* und *Verstand*, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden."[413]

---

410 Kant [1911], S. 374

411 vgl. zur existenzanalytischen Variante der ‚Kopernikanische Wende' bei Frankl*:* „Das Leben selbst ist es, das dem Menschen Fragen stellt. Er hat nicht zu fragen, er ist vielmehr der vom Leben her Befragte, der dem Leben zu antworten - das Leben zu ver-antworten hat." Frankl [2005c], S. 107

412 Kant [1990a], B XXII, Anm.

413 Kant [1990a], B XXIX

Neben ‚Raum' und ‚Zeit' als ‚a-priori Formen' der sinnlichen Anschauung bestimmen die ‚a-priori Verstandes-Kategorien' der ‚Qualität', ‚Quantität', ‚Relation' und ‚Modalität' alle Erkenntnisgegenstände in Form von Urteilen.[414] Die Kategorien sind dabei per se nicht erfahrungsbegründet, sondern Begriffe des Verstandes. Mit ihnen wird sinnlich Erschautes zu begrifflichen Urteilen überführt und über diesen Weg in objektive Erkenntnis transformiert. Kurz gesagt – diese A-prioris sind letztlich Bedingungen für eine Möglichkeit von ‚Erfahrung'.

Eine durch die Sinneswahrnehmung vollzogene Anschauung eines ‚Etwas' [eines ‚Ding an sich'] erhält in Raum und Zeit durch den Beobachtenden eine Ordnung, jedoch merkt Kant dazu an, „daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind. [...] Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von all der dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt."[415] Erst durch die verstandesgemäße Begriffsbestimmung entsteht empirisch fundierte Erkenntnis, während: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."[416]

Resümieren wir das Bisherige, so entsteht objektive Erkenntnis über die subjektiven Verstandeskategorien, da die Natur mit den Verstandesgesetzen notwendig korrespondiert. Kausalität wird in die Natur gelegt, und alles was erscheint, erfährt so eine Ursache. Dies gilt gleichermaßen für die Erscheinung des Menschen und damit wäre auch seine Willensfreiheit raumzeitlich und kausalbedingt. Die Annahme einer Freiheit des Willens unterstellt daher einen sich von der ‚Naturwelt' differenzierten Urgrund. Kant definiert diesen Urgrund ‚der Dinge an sich' als noumenale, intelligible Welt. Die von Subjekten unabhängigen, unbedingten Noumena stehen nunmehr neben der bedingten Naturwelt [dem Erscheinenden, den Phänomenen].[417] Dabei ist es Kant wichtig zu betonen, dass ein Noumenon als Grenzbegriff aufzufassen sei[418], der deutlich machen soll, dass die zwei Welten ontologisch gesehen nicht strikt voneinander zu trennen sind, da die Welt der Noumena sonst als eine durch die Religion geprägte angesehen werden könnte. Kant will daher von zwei Standpunkten ausgehen[419], dem theoretischen des Erkennenden und dem praktischen des Handelnden – ihre Abgrenzung erfolgt über die Facettierung der Vernunft. Der theoretische Standpunkt folgt den Gesetzen

---

414 vgl. Forschner [2010], S. 169
415 Kant [1990a], B 59
416 a.a.O. B 75
417 vgl. seine Ausführungen zur Transzendentalphilosophie in a.a.O., B XXVII
418 vgl. Kant [1990a], B 311
419 vgl. a.a.O., B 489

des vernünftigen Subjekts, das die Gegenstände der Natur [im Sinne phänomenalen Seins] unbegrenzt zur Erscheinung bringt. Übersinnliches wird auf diesem – für alles weitere theoretisch offenen – Standpunkt nicht ausgeblendet. Diese Öffnung ermöglicht dem praktischen Standpunkt, eine moralische Haltung [im Sinne noumenalen Sollens] einzunehmen. Auf diesem Standpunkt „finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da *sollte* vielleicht alles das *nicht geschehen sein,* was doch nach dem Naturlaufe *geschehen ist,* und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte.“[420]

Nicht einem kausalen Grund, sondern einem moralischen Sollen zu folgen, führt nach Kant zu einem Handeln nach reiner praktischer Vernunft, einem Handeln aus Freiheit. Wie gelingt Kant neben dieser theoretischen Reflexion die Übertragung in die Lebenspraxis – und welche Schlüsse lassen sich für die Thematik dieser Arbeit besonders interessierende Lebenspraxis in Krisensituationen ziehen?

Individuelles Handeln nach moralischen Kriterien zu beurteilen, es an einem Sollen auszurichten, gelingt nach Kant erst dann, wenn sich der Mensch als transzendentales Subjekt erfährt, dem bewusst ist, dass alle sinnlich unzusammenhängenden Anschauungen eingebettet sind in ein unbedingtes, einheitliches Bewusstsein des Verstandes. Auf der Basis des alles verbindenden Verstandes wird das ‚Angeschaute‘ in einem ‚Aktus der Spontaneität apperzeptiert‘.[421] Kant postuliert dabei, dass: „*ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“[422] Erst die Verknüpfung von Eindrücken mit *einem* Bewusstsein ermöglicht dem erkennenden Subjekt, seiner Identität gewahr zu werden, alle Vorstellungen als „insgesamt meine Vorstellungen [zu] nenne[n].“[423]

Objektivität und subjektive Identität speisen sich mithin beide aus dem transzendentalen Ich, das für Kant die apriorische Bedingung für die Möglichkeit von Erfahrung ist. Dabei differenziert er scharf vom cartesischen ‚cogito‘ insofern, als dieses aus dem ‚ich denke‘ auf die Existenz des Ich schließt, während sein transzendentales ‚ich denke‘ im Kontext des Angeschauten zu einer empirischen Gegebenheit wird.[424] Der Mensch erkennt sich im Aktus als „Intelligenz und denkend Subjekt [...] nicht wie

---

420 a.a.O., B 578
421 vgl. a.a.O., B 132
422 a.a.O., B 131 f.
423 a.a.O., B 135
424 vgl. Kant [1990a], B 422 ff. Anm.

ich vor dem Verstande bin [als Phänomen], sondern wie ich mir erscheine [als Noumenon]".[425] Des Menschen ‚ich denke' als Erkenntnisbedingung zu verstehen, führt das Subjekt *vor* die Objektivität. Das transzendentale Ich bietet dabei als einheitsstiftende Instanz dem vernünftigen Subjekt erst die Möglichkeit dafür an, sich als denkend bewusst zu werden. „Ich bin mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt [...] bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin."[426] Das transzendentale Ich als quasi allgemeines Bewusstsein fundiert die kantische Trennung von ‚Erscheinung' und ‚Ding an sich' und erhöht den Menschen über die Natur hinaus zu einer *spontanen, unbedingten, freien* Intelligenz.

Sich in Vernunft auch als *unbedingt* zu denken, führt zu einem scheinbar unlösbaren Widerspruch – einer Antinomie[427] der Vernunft. Ihr widmet Kant mit der *Kritik der reinen Vernunft* eine zentrale Stellung in seiner Philosophie und beschreibt sie selbst als die „wohltätigste Verirrung [...], in die die menschliche Vernunft je hat geraten können."[428] Dass ein denkendes Subjekt einen Standpunkt der Unbedingtheit einzunehmen vermag, ohne damit den Prinzipien der Naturkausalität zuwider zu denken, führt letztlich zu einem Bündel von Antworten, wie denen nach der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele, der Existenz Gottes, die – würde man ihren Versuch nicht wagen – den „Tod einer gesunden Philosophie"[429] darstellen würde.

Da die existenzanalytischen Überlegungen Frankls auf dem Postulat der Willensfreiheit ruhen, wird im Folgenden auf die dritte Antinomie Kants verwiesen. Sie fragt, wie sich *Kausalität der Natur* und eine *frei wirkende Ursache* gemeinsam denken lassen. Diese Frage fordert heraus, denn „die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal […]: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht ab-

---

425 a.a.O., B 155

426 a.a.O., B 157

427 Die vier Antinomien der reinen Vernunft in der *Transzendentalen Dialektik* [vgl. Wikipedia] sollen bei Kant den „Widerstreit der transzendentalen Ideen" und damit den antinomischen Charakter der reinen Vernunft überhaupt belegen, die einerseits Bedingtes durch Unbedingtes zu begründen sucht, andererseits aber immer bis ins Unendliche weitere Bedingungen auffinden will. Die vier Antinomien bestehen aus „Thesis" und „Antithesis", für die jeweils ein „Beweis" vorgelegt wird:

1. „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen." – „Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich."
2. „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist." – „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben." [unendliche Teilbarkeit]
3. „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig." – „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur."
4. „Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist." – „Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache."

428 Kant [1996b], A 194

429 Kant [1990a], B 434

weisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“[430]

Ihre Beantwortung führt in die menschliche Naturunabhängigkeit und weg von der These, „die Kausalität nach Gesetzen der Natur sei die einzige, aus der die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können.“[431]

Das Dilemma der Gegensätzlichkeit zwischen transzendentaler Freiheit und Naturkausalität löst Kant damit auf, dass er darauf verweist, dass die Antinomie ihrerseits in *einer* Vernunft erfolgt, die lehrt, dass die Annahme einer vollständigen Naturgesetzlichkeit je einen vorigen Zustand voraussetzt, „auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt.“[432] Die Ursache von Naturgeschehnissen ist mithin stets die Wirkung von Geschehenem, regressus ad infinitum – oder: ohne erste Ursache gibt es keine a-priori-Ursachen, ohne erste Ursache findet die Vernunft keine erste Causa, ohne erste Ursache endet die These der Naturkausalität im Nichts oder im Zufall und damit in der ‚vernünftigen‘ Absage an die Idee, „alle Kausalität [sei] nur nach Naturgesetzen möglich, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit.“[433]

Hieraus folgert Kant, dass eine Ursache zu denken ist, die zu verstehen ist als „absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Gesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin [als] transzendentale Freiheit.“[434] Im Momentum des spontanen, eine neue Causa setzenden, vernünftigen Subjekts wird dieser Gedanke offenbar, die „widersinnliche, aber doch wahre Sehweise“[435] offenkundig, die empirisch unzugängliche Intelligibilität der Vernunft *unbedingt*.

Analog führt Kant seinen Argumentationsstrang für die These aus, dass es eine vollständige Determinierung durch Naturgesetze gibt. Würde transzendentale Freiheit angenommen, dann würde dies die damit verbundene Absage an eine Gesetzmäßigkeit ad absurdum führen, da die Freiheit ja dann ihrerseits als Gesetz gelte. Die Konsequenz wäre fatal, denn transzendentale Freiheit als wirkende Ursache würde alle Ordnung der Naturerscheinungen in sich zusammen fallen lassen. „Das Blendwerk

---

430 a.a.O., A VII
431 a.a.O., B 472
432 ebd.
433 a.a.O, B 474
434 Kant [1990a], B 474
435 a.a.O., B XXII

von Freiheit [verheißt] zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen Ruhe, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führt, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie selbst *blind* ist, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist“[436] oder die transzendentale Freiheit ‚die Erfahrung dem Zufall überläßt‘ [Adorno].

Die Auflösung der Antinomie beginnt Kant mit dem Postulat, dass „alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen [sind]“[437], die durch apriorische Erkenntniskategorien miteinander kausal verknüpft sind. Da Erscheinungen aber nicht ‚Dinge an sich‘ sind, kann neben einer theoretischen Erkenntnis eine raumzeitlich, praktische, freie Kausalität Bahn brechen. Diese beiden Perspektiven werden durch die Kritik der praktischen Vernunft versöhnt. Empirischer Bedingtheit steht nunmehr eine nicht-empirische Unbedingtheit zur Seite [et vice versa], da Naturgesetzliches auf Erscheinungen zielt, während von Sinnlichkeit und Verstand Abgeschiedenes eine freie Kausalität bewirkt.

Transzendentale Freiheit, von Kant als „Gedankending“ und „Idee“ der Vernunft ohne sinnliche Anschauung angesehen, ermöglicht somit das Denken von Unbedingtem – einem Konstrukt, das sich in der Existenzanalyse Frankls auf ähnliche Weise findet, wenn er schreibt: „[Der] ‚Wille zum Sinn‘ ist die ‚eigentlich menschliche Fähigkeit, Sinngestalten nicht nur im Wirklichen, sondern auch im Möglichen zu entdecken.“[438]

Gedankendinge im kantischen Sinne sind nicht-erfahrungsbezogene, anschauungsfreie Unbedingtheiten, die aus der Spontaneität der Vernunft im Denken ankern. Sie sind in Verstandeskategorien nicht erfassbar, verhelfen dem Denken jedoch regulativ zu einer systematisierenden Ordnung und gelten als „nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch.“[439] Für die individuelle Lebensrealität sind sie gültig und eine wichtige Voraussetzung für absichtsvolles Handeln. Auf die Perspektive jedoch, dass durch die Idee der Freiheit jeder Mensch seine Handlungen auf *unbedingt moralisch Gutes* verweisen kann, soll an dieser Stelle zugunsten einer für den späteren Krisenkontext

---

436 a.a.O., B 476
437 a.a.O., B 519
438 Frankl [1997], S. 26
439 Kant [1996b], B 384

allgemeineren Bedeutung von Handlung nicht tiefer eingegangen werden – überdies sei auf das Kapitel 7 mit den Hinweisen zum ‚Menschenbild' rückverwiesen.

In einem übergreifenden Verständnis handelt ein Mensch nach Kant willentlich. Der Mensch *weiß*, was er will und kann sein Wollen subjektiven Maximen unterwerfen. Adressiert der Mensch seine absichtsvollen Handlungen an vorgegebenen ‚natürlichen' Regeln, so übernimmt die Vernunft die Brückenfunktion zwischen ihr und dem mit ihr verbundenen Zweck.
Aber: Vernunft ermöglicht auch das Handeln von Unbedingtem, dann wird sie als ‚reine Vernunft' praktisch – mit anderen Worten: Bestimmt die reine praktische Vernunft [wie es beispielsweise in Kants kategorischem Imperativ zum Ausdruck gebracht wird] den Willen, so verfolgt der Handelnde einen frei von empirischen Bedingtheiten, theoretisch unbeweisbaren geprägten Zweck. Ein derart verfasster Wille besitzt eine nach Kant ‚freie Kausalität'. Versteht man Wille als das erforderliche Vermögen von Handlungen, die ihrerseits ex definitione aufgrund ihres Status ‚Erscheinung' als naturkausal anzusehen sind, so wird es mit Kants aufgelöster dritter Antinomie und der Trennung von Erscheinungen und Dingen ‚an sich' möglich, sich menschlichen Willen und in seiner Folge auch menschliche Handlung frei von Naturkausalität vorzustellen.

Für Kant stellt das ‚unbedingte Sittengesetz' den Urgrund für Willen und Handlungen dar, die ihrerseits spontane neue Causa als A-Priori ermöglichen. Wird ein Verständnis von ‚Wille' in Form ‚freier Kausalität' anerkannt, dann kann dieser Wille in Anwendung eines ‚rein' vernünftigen Gesetzes zu einer unbedingten Handlungsursache eines selbstbestimmten Individuums werden. In einer solchen Verbindung wird imperatives Sollen zu einem reflexiven Wollen. Kant kann die Geltung dieser Verbindung nicht beweisen – könnte er es, dann wäre das Sollen nicht mehr *unbedingt*. Vielmehr schreibt er dieses Sollen als „*Faktum der reinen Vernunft*"[440] [factum, lat.: zuschreibbare Handlung, Tat] fest, als ‚unleugbares' und ‚unüberschreibbares'[441] Bewusstsein einer unbedingten moralischen Verpflichtung, denn es lässt sich „das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit [denn dieses ist uns nicht vorher gegeben], herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori."[442]

---

440 a.a.O., S. 81
441 a.a.O., S. 63
442 a.a.O,. S. 56

Kant gibt hier nicht weniger zu verstehen als dass das Sittengesetz als objektiv geltend „in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt“[443] ist und der Mensch „urteilet also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewusst ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“[444]
Mit diesem raumzeitlich ungebundenen Gesetz erhält die transzendentale Freiheit des Menschen ihre positive Ausrichtung, eine Freiheit ‚hin zu‘.

Zusammenfassend können wir notieren, dass Kant die Idee der *Möglichkeit* der Freiheit aus dem Faktum der reinen Vernunft ableitet. Diese Vernunft spiegelt sich im moralischen Bewusstsein [nicht zwingend normativ moralisch guten Handeln], das in praxi durch die transzendentale Freiheit in Bewegung kommt. Die Beweislast bezüglich des wirklichen Gegebenseins dieser Freiheit steht nicht zur Debatte – Kants Beweis richtet sich an die *Idee von Freiheit* und fokussiert, dass dieselben Gesetze für ein Wesen gelten „das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden.“[445]

In der Anthropologie Frankls, in der die Freiheit zum Sinn als zentrales Merkmal des existenziellen Werdens des Seins einer Person angesehen wird, erscheint das Frei-sein zum Bezogen-sein strenger und fordernder formuliert als Kant dies bisher mit seiner Idee von Freiheit vorstellt. Es scheint, als würde diese Strenge bewirkt durch die bei Frankl weniger durchgängig vollzogene Abgrenzung relations- und substanzontologischer Setzungen als dies Kant in seiner Ideenlehre gelingt. Befreit man Frankl von dieser Kritik an seiner theoretischen Argumentation, so finden sich interessante Bezüge zwischen ihm und Kant, die zu tieferer Forschung Anlass gäben als dies im Kontext dieser Arbeit beabsichtigt ist.

Für Kant weiß sich der Mensch als Erscheinung der Natur, für Frankl als Psychophysikum. Für Kant kann sich der Mensch als Noumenon denken, für Frankl verfügt der Mensch über eine noetische Dimension. Zwischen subjektiven Wollensmaximen und objektivem Sittengesetz klärt der kategorische Imperativ bei Kant das spezifisch Humane, Frankls Konzept vom ‚Sinnorgan‘ – dem Gewissen – besorgt diese Funktion zwischen psychisch begründeter Suche nach Sinn und geistig-intuitivem Sein-Sollendem.

---

443 a.a.O., S. 188
444 a.a.O., S. 54; Zur Kritik der Unbeweisbarkeit der reinen Vernunft u.a. Böhme, Böhme [1985], S. 345
445 Kant [1996a], S. 101 Anm.

Als Voraussetzung dafür, dass subjektives Wollen und objektives Sollen zusammenkommen, steht das Bewusstsein darum, dass die reine Vernunft gültig ist. Die transzendentale Freiheit ist für diese Voraussetzung die Entsprechung.[446] Der aus dem Vernunftbewusstsein heraus entstehende Wille wird zur praktischen Vernunft, seine Realisierung bestätigt permanent das Gesetz in einer Weise, so dass überdies die „Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein"[447] offenbar wird. Die Erkenntnis dieses Prozesses lässt den Menschen gewahr werden, dass sein „Sollen eigentlich ein Wollen [ist], das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre."[448] Dieses ‚wäre' deutet – ähnlich wie es Frankl im Gewissenskontext anspricht – an, dass die Vernunft abgelenkt werden kann durch ‚empirisches Naturgeschehen'. Dies zu vermeiden oder zu korrigieren bedarf bei Kant, wie bei Frankl, eines guten, nicht-empirischen Grundes.[449]

Für den Krisenkontext dieser Arbeit bedeutet dies, dass der Klient im kantischen Verständnis sich in der von ihm erlebten Umbruchsituation für ein objektives und das konkret-unmittelbare Ereignis abstrahierend-distanzierendes Motiv entscheidend einlässt. Für Kant leistet das Sittengesetz dieses den Menschen verpflichtende Motiv.[450] „Eine Handlung aus Pflicht [soll] den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten."[451]

Mit ‚subjektiver reiner Achtung' meint Kant eine spezifisch humane Gefühlsart. „Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig *a priori* erkennen, und dessen *Notwendigkeit* wir einsehen können."[452] Kant skizziert mit der *Achtung* ein ‚Vernunftgefühl', das das verstandesgemäße kategori-

---

446 vgl. Kant [1996b], S. 53

447 Kant [1996a], S. 97

448 a.a.O., S.102

449 Einen solchen guten nicht-empirischen Grund beschreibt Frankl mit seinem Satz: „Ins bedingende Sein greift ein bewirkender Sinn ein." Frankl [2002b], S. 88 Hier spricht er transzendente Sinngebung als eine ‚Übernatur' an, die als „eine höhere Ursächlichkeit", als „höhere Wirksamkeit einer höheren Wirklichkeit" Frankl [2005b], S. 123 zu verstehen sei, die natürliche Kausalzusammenhänge [Weltdinge und das Psychophysikum] nicht irritiert oder zerstört, vielmehr diese in eine höhere, geistige Einheit einbindet. [vgl. ebd.] Zum tieferen Einblick in die Stellung des ‚Übersinns' bei Frankl, vgl. Rohr [2009], S.353 ff.

450 vgl. Kant [1996b], S. 127

451 Kant [1996a], S. 15

452 a.a.O., S. 131

sche Imperative um eine sinnliche Qualität erweitert – beides wird überstrahlt von dem Faktum der reinen Vernunft und interpretiert als ‚*Achtung meiner selbst*'. „Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet [...]"[453] – und erweitert ausgedrückt: Achtung vor der individuellen Möglichkeit transzendenter Freiheit mit implizierter Selbstverpflichtung zu entsprechender Handlung.

Warum aber sollte ein Mensch dieses Vernunftgefühl zulassen und sich nicht zum Beispiel den Gefühlen von Lust oder Unlust hingeben? Die Antwort Kants lautet dazu sinngemäß: Weil der Mensch sonst nicht den Zustand der Selbstzufriedenheit erreicht. Diese Zufriedenheit zu fördern scheint ihm notwendig, da sonst „der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, [...] leicht eine große Versuchung zur Übertretung der [moralischen] Pflichten werde."[454] Bedenkt man die von Kants Lehre nicht zu lösenden sozialen und politischen Umstände seiner Zeit, so mahnt er mit der positiven Aussicht auf Selbstzufriedenheit recht direkt auch zur Schaffung eines entsprechenden gesellschaftlichen Rahmens, der es dem Einzelnen ermöglichte, der reinen Vernunft gemäß so zu handeln: „Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit insgeheim drückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschließungen, [...], dem Menschen ein inneres, ihm selbst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die *innere Freiheit*, aufgedeckt wird, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen loszumachen [...]"[455]

Andererseits, die möglicherweise egozentrierte Ansprache der Selbstzufriedenheit und – damit verbunden – der nicht unmittelbare, sondern ggfls. aus taktischen Gründen geprägte Einsatz der reinen Vernunft, reicht Kant nicht aus, um das Gefühl zu bewirken, das sich einstellte, würde die Handlung sich direkt an dem von ihm entworfenen Sittengesetz orientieren. Wir werden bei Frankl einen ähnlichen Gedanken im Kontext des Begriffes Selbsttranszendenz entdecken [vgl. Kapitel 7.4.2], der der kantischen Vorstellung eines ‚*unbedingten* Wollens' nahekommt, wenngleich Frankls ‚Sinnlehre' sich nicht an ein menschengemachtes Gesetz wie das der Kantischen Ideenlehre ausrichtet. Kant und Frankl eint hingegen die Annahme menschlicher Willensfreiheit – bei Kant wirkt sie dann, wenn sich der Mensch von ihn determinierender Natur befreit, sich dem Sittengesetz verpflichtet und sich letztlich durch das Faktum der Vernunft in seiner Existenz als ‚Zweck an sich' bewusst wird und dies durch das Vernunftgefühl der Achtung auch fühlt. Dort, wo Kant sein Verständnis von Freiheit als regelhafte

---

453 a.a.O., S. 134
454 a.a.O., S. 12
455 Kant [1996b], S. 288

rationale Denknotwendigkeit entfaltet und damit – psychologisch formuliert – im kognitiven Teil der Psyche verbleibt, sieht Frankl die von ihm über der Psyche liegende geistige Dimension unmittelbar mit der empirischen Erfahrung des ‚Freisein zum Sinn' verbunden. Beide wiederum erheben den Anspruch, dass sich Freiheit[456] nicht etwa in Entscheidungen zeigt in Form von „Regeln der Klugheit und der Geschicklichkeit, die aufgrund von Überlegungen zur Optimierung des Handlungserfolges gebildet werden."[457] Gänzlich übereinstimmend sind sich Kant und Frankl darin, dass Freiheit sich zeigt in der Bewältigung konkreter Lebensereignisse. „So ist doch in praktischer Absicht der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen.[458]

Während aber bei Kant die Freiheit in die Praxis tritt durch die subjektive Erfahrung unbedingten Sollens, ist sie bei Frankl ihrerseits ‚fakultativ unbedingt'. Fakultativ, da sie sich dem per se gegebenen Sinn in einer Situation zuwenden *kann*. Freiheit bei Frankl ist mithin nicht unmittelbar vom Sinn eingenommen, sondern steht ihm relationsontologisch als Ursprünglichkeit gegenüber. Von dieser unbedingten Position transzendiert sie hin zu Sinn und geht mit ihm in Existenz eine ontologische Beziehung ein – ein mit Kant unvereinbarer Standpunkt.[459]

---

456 Frankls Freiheitsbegriff ist eng an Kant angelehnt. Im Kontext der bereits in Kap. 7.4.1 skizzierten Diskussion um die Willensfreiheit ist die von Kant postulierte, hinter der Existenz des Menschen steckende ‚Absicht' interessant. Kant sieht den Willen des Menschen als Naturursache insofern als die Natur ihre Wesen so ausstattet, wie es ihrem Zweck am zuträglichsten ist und für den Menschen die praktische Annäherung an einen idealen, rein vernünftigen Zustand bedeutet. [vgl. Schönecker [2005] S. 87f.] „Der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme." Kant [1990b], S. 176]. Mit diesem Postulat steht Kants transzendentaler Freiheitsbegriff nicht im Widerspruch zu den Erkenntnissen moderner neurobiologischer Erkenntnisse, denn – so Kant – selbst wenn „man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, [so könnte man] dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei." Kant [1996b, S. 178] und – so Rohs – „wir wissen, dass wir Pflichten haben, und dürfen annehmen, daß der Mond keine hat, – da haben wir den Unterschied." Rohs [1980], S. 220. Da in der kantischen Denktradition wissenschaftliche Erkenntnisse sich stets den Phänomenen in der Welt zu stellen haben, kann somit der Mensch zwar als Phänomen in seinen Facetten immer feiner erklärt werden, seine transzendentale Freiheit jedoch wird unter dem Primat der reinen praktischen Vernunft verhandelt und seine Existenz als Noumenon verstanden – einer Realität, die sich dem wissenschaftlich erkennenden Verstand entzieht. In diesem Sinne wäre der Mensch erst dann nicht mehr frei, wenn er sich selber nicht mehr als frei denkt.

457 Fischer [2003], S. 159

458 Nida-Rümelin, Vossenkuhl, [1998], S. 21; vgl. Kant [1996a], S. 455

459 vgl. Rohr [2009], S. 157, Anm. 76; zu weiteren Gemeinsamkeiten und Unterschiedenen zwischen transzendentalem Idealismus und Existenzanalyse, u.a. in den Kontexten Gottesbegriff, Liebe, … siehe ebd., S. 160 f.

7.3.4.2 Der Einfluss Schelers auf die Existenzanalyse

Wie weiter oben bereits erwähnt, fand Frankl in den Werken Max Schelers wesentliche Impulse für seine eigenen existenzanalytischen Überlegungen. Scheler, einer der bedeutenden Phänomenologen und als Philosoph seinerseits stark beeinflusst durch Kant, Nietzsche und Husserl, grundiert seine Wertethik ausgehend vom Begriff ‚des reinen Seins' – eines „weder nach Akt und Gegenstand [.], weder nach Wert und Dasein, weder nach Gegenstandsein und Widerstandsein, weder nach realem und idealem Sein, weder nach Sosein und Existenz, weder nach Natur und psychischem Sein, ja weder nach Etwas und Nichtetwas [= Nichts] etc. *gesonderte* Sein […]. Da es selbst den Gegensatz von Akt und Aktkorrelat noch umspannt, ist schon der Versuch, es in einem Akte ganz zu ‚denken', evident widersinnig, keineswegs aber ist es darum selbst widersinnig. Wir sehen ja vielmehr noch evident, daß— eben sofern es ‚das' reine Sein ‚ist' — es auch widersinnig sein muß, es ganz zu denken, daß also seine Nichtdenkbarkeit als das reine Sein auch keinerlei möglicher Einwand gegen sein Sein ist. Sehr wohl aber enthält es sowohl das ‚Denkbare' als auch das ‚Undenkbare' und das ‚Nichtdenkbare'."[460]

Reines Sein findet sich dort konkret, wo alles Spezielle aufhört, gedacht zu werden. Aber wozu ist dieses Hindenken gut? Es macht deutlich, dass alles jenseits des formlosen Reinen als formvolle Intention verstanden werden kann. Gegen das ‚Restkorrelat' des reinen Seins verhält sich alles andere als Intention, in Form gesetzt durch ‚Akte' des Menschen. Mit dieser Argumentation begründet Scheler die Intentionalität ontologisch: „Es ist klar, daß auch geformtes Sein reines Sein als Moment noch enthalten muß. Denn indifferentes Sein heißt hier: Für jede Seinsform [wie Aktform] empfänglich, und außerdem auch diese noch in sich enthaltend; es heißt nicht so viel wie alle Formen ausschließend. Die Seinsformen gehören ebensowohl in die Sphäre des reinen Seins [als des reinen Seins] wie die Gehalte dieser Formen, die Akt-Formen ebenso wie der pure Akt. [...] Das Sein des reinen Seins ist vielmehr ein Moment, das in allem schlechthin enthalten ist, also an jedem Besonderen [nicht an keinem] erfaßbar ist; ‚das' reine Sein selbst aber ist die Fülle und die Ganzheit alles Seins [auch des Leerseins und des Teilseins noch], des Bestimmbaren und Unbestimmbaren."[461]

Scheler postuliert für sein Konzept des reinen Seins ein ontologisches Subjektbewusstsein, das sich in dieser Weise bei Frankl nicht findet, erinnern wir doch, dass dieser ‚Sein' als ‚Anders-sein des Nichts'

---

460 Scheler [1971b], S. 251
461 Scheler [1971b], S. 252

im Kontext von Zukunft und Vergangen-sein versteht. Scheler geht über dieses Konstrukt hinaus, wenn er das Nichts im Sein als integriert bestimmt – und erzeugt damit eine ontologische Ambivalenz, in der er das Sein einerseits als alle Seinsformen umschließend konzipiert, gleichwohl aber auch andererseits als das sich in alle möglichen Seinsformen entwickelnde Bewusstsein. Lösen wir uns von dieser philosophischen Problematik der Ambivalenz und schauen vergleichend auf ihre Konsequenzen, so können wir bei Scheler den intentionalen Akt, bei Frankl das intentionale Bezogensein, mithin bei beiden die relationsontologische Stellung der Intentionalität ausmachen. Dies führt unausweichbar zu einer Betrachtung des Person- und Wesenbegriffes bei Scheler: „Das Wesen des Menschen und das, was man seine ‚*Sonderstellung*' nennen kann, steht hoch über dem, was man Intelligenz und Wahlfähigkeit nennt, und würde auch nicht erreicht, wenn man sich diese Intelligenz und Wahlfähigkeit quantitativ beliebig, ja bis ins Unendliche gesteigert vorstellte. Aber auch das wäre verfehlt, wenn man sich das Neue, das den Menschen zum Menschen macht, nur dächte als eine zu den psychischen Stufen: Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis, Intelligenz und Wahl noch hinzukommende neue Wesensstufe *psychischer* und der *Vital*sphäre angehöriger Funktionen und Fähigkeiten, die zu erkennen also in der Kompetenz der Psychologie und Biologie läge."[462] Für Scheler ist das, was den Menschen ausmacht, ein dem Leben entgegengesetztes Prinzip, „eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die ‚natürliche Lebensevolution' zurückgeführt werden kann, sondern, wenn auf etwas, nur auf den obersten einen Grund der Dinge selbst zurückfällt: auf denselben Grund, dessen *eine* große Manifestation das ‚*Leben*' ist."[463] Während die Griechen – so Scheler – dieses Prinzip ‚Vernunft' nannten, führt Scheler hier als das Prinzip den Begriff ‚Geist' ein, der neben dem Begriff *Vernunft* und dem *Ideendenken* „auch eine bestimmte Art der ‚Anschauung', die […] eine [.] Klasse *volitiver* und *emotionaler* Akte wie Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung, Seligkeit und Verzweiflung, die freie Entscheidung mitumfaßt."[464] Erscheint *Geist* – verstanden als existenzielle Entbundenheit vom Organischen und Psychischem, zudem ‚umweltfrei', aber ‚weltoffen' –, dann erscheint er in je einem Aktzentrum, das Scheler ‚*Person*' nennt.[465] Ähnlich wie Frankl den Wesenbegriff an das Ex-sistieren knüpft [vgl. Kapitel 7.3], versteht Scheler ‚Wesen' als akthaft vollzogene Konkretisierung einer Person,[466] denn jeder Akt repräsentiert und gestaltet die ganze Person, ohne dass dabei ihr Sein in einem Akt aufgeht. Die Person lebt und vollzieht ‚anders

462 Scheler [2010], S. 27
463 ebd.
464 ebd.
465 vgl. a.a.O., S. 28
466 vgl. Henckmann [1998], S. 105

werdend‘ ihre Akte in die Zeit hinein, ihre Existenz *vollzieht* sich im Erleben ihrer Erlebnisse, ohne dass dabei gälte, dass ihre Existenz gleichzusetzen sei mit ihren Erlebnissen.[467]

Ein beachtenswerter Unterschied in den Auffassungen zum ‚Anderswerden‘, liegt bei Scheler in der Unbedeutsamkeit des Zeitverständnisses, das wir bei Frankl erkennen konnten [vgl. Kapitel 7.2] als dieser anmerkte, dass eine geistige Auseinandersetzung mit dem erkannten Sinn der Zeit bedarf. Scheler hingegen stellt das Aktsein des Geistes in den Vordergrund und attestiert ihm die Unabhängigkeit [s]eines In-der-Zeit-sein. Der vollzogene geistige Akt, bei dem die Person Erlebnisse erlebt, wird von beiden einig als Existenz benannt, ebenso wie beide ‚Person‘ als Einheit und als nicht aufrechenbar und mehr als alle ihrer Teile verstehen. Scheler trennt jedoch das ist einer Zeit Geschehene von der geistigen Inansichtnahme, durch die der Person das *Werthafte* [vgl. Kapitel 7.4.4] des Erlebten gewahr wird.[468] Ein wesentlicher Grund für diese Divergenz liegt darin, dass für Frankl *Freiheit* diejenige [nichtphänomenologische] Ursprünglichkeit darstellt, die Existenz begründet – bei Scheler ist sie ein phänomenologisches A-Priori, durch die der Geist seine ‚besondere Wissensfunktion‘ entfalten kann, mit der eine Person es vermag, sich über die Welt, die er hat, zu erheben.[469]

An dieser Stelle soll die bisher offenkundige Schwierigkeit Frankls, seine relationsontologischen Setzungen völlig befreit von möglichen substanzontologischen Interpretationen zu formulieren[470] ebenso wenig vertieft werden wie die Kritik an Scheler, die darin begründet ist, dass Werte für ihn eines Trägers eines Seins bedürfen, dies jedoch bedingt, dass *Wert* und *Sein* sich nicht völlig fremd sind, mithin zwischen Wert und Sein eine innere Zuordnung, eine gegenseitige Beziehung ihres jeweiligen Soseins besteht.[471] Festzuhalten ist, dass sich über den Bezug zum Aktbegriff beide Konzeptionen nähern, Frankl dabei die den Akt bewirkende Freiheit ontologisch versteht, während sie Scheler phänomenologisch als berechenbares, erlebtes „Bewußtsein der Willensmacht“[472] postuliert. „Würde ein Geist im positiven Erlebnis der *freien Akte seines Tuns den Entschluß* getroffen haben, frei immer gesetzmäßig zu handeln, [...] [er] wäre *vollständig berechenbar*, ohne daß darum jeder Akt *weniger frei* wäre.“[473]

---

467 vgl. Scheler [1971c], S. 395 f.

468 vgl. a.a.O., S. 402

469 vgl. ebd.

470 „Frankl zielt letztlich nicht auf die Beweisbarkeit der Unbeweisbarkeit Gottes als daseiende Person, sondern auf die an Descartes´ Cogito gemessene Evidenz seiner Existenz.“ Rohr [2009], S. 183

471 vgl. a.a.O., S 182 ff.

472 Scheler [1971b], S. 157

473 a.a.O., S. 159

Freiheit steht für Scheler stets in einem Zusammenhang zu einem größeren Ganzen, denn „was ‚frei' genannt wird, [muss] auf etwas hinweisen, sei es ‚wovon' es frei ist, sei es ‚wozu' es frei ist. Und diese Relation besteht immer innerhalb eines ‚Zusammenhangs', gleichgültig, welcher Art dieser ist, von was er ein Zusammenhang ist."[474] Es ist berechtigt anzunehmen, dass sich Frankl dieser Perspektive im Rahmen seiner eigenen Theoriebildung annahm, wenngleich Scheler das Erleben von Freiheit im Kontext seiner Wertlehre stärker als Frankl an den Begriff der Motivationserfahrung rückt. Diese führt nach der ersten Phase des ‚Vorfühlens', der zweiten der ‚Lust zu' [als Antreiber des Wollens] zum, dem Wollen innewohnenden, *Wert* – zum Beweggrund des Wollens. Scheler meint dazu: „Frei ist Handeln auf ein motiviertes Wollen hin [...]."[475] Freiheit beginnt mit dem fühlenden Empfinden des Daseins eines Gegenstandes. Ist der Wert erfühlt, mithin der Beweggrund des Wollens bestimmbar, so ist dies das Anzeichen von Freiheit.

Dort, wo Scheler Freiheit phänomenologisch anschaut, setzt Frankl seine Ontologie der Freiheit als Existenz entgegen. Dies ist verständlich, denn hinter dem für beide wichtigen Freiheitsbegriff leuchten zwei unterschiedliche Begriffe von ‚Sein' hindurch – bei Scheler im Kontext des anschauenden Aktes, bei Frankl im Kontext der Entscheidung zum Sinn. Der Mensch ist für Frankl weder psychophysischer Automat, weder von Trieben reflexhaft Getriebener, weder ein durch Komplexe determiniertes Wesen – der Mensch hat als geistige Person die Möglichkeit der Stellungnahme, indem er sich von Werten angezogen fühlt und intentional gerichtete Entscheidungen trifft. Und hier lehnt er sich deutlich an Scheler an, der – wie aufgezeigt – für das geistige Element den Begriff Person wählt, im Sinne eines sich selbst gestaltenden Geistes, ausgestattet mit dem Vermögen, ihre Existenz in Freiheit angesichts einer apriori gegebenen Wertewelt zu vollziehen, indem sie Werte verwirklicht oder ablehnt. Erst dieses geistige Vermögen, das über rational-analytisches Denken und begriffliche intellektuelle Durchdringung und naturwissenschaftliche Logik herausreicht und das sich in dem Augenblick transzendiert, in dem der Mensch volitive und emotionale Personenakte vollzieht, zeichnet die Sonderstellung des Menschen im Kosmos aus.

---

474 a.a.O., S. 165
475 a.a.O., S. 167

7.3.4.3 Der Einfluss Heideggers auf die Existenzanalyse

Im Zuge der inhaltlichen Fokussierung für den Kontext dieser Arbeit müssen tiefgängigere Reflexionen über Heideggers und Frankls gemeinschaftliches Anliegen, die Spaltung des Daseins in Subjekt und Objekt[476] zu überwinden zugunsten einiger Anmerkungen über das für Frankls Existenzanalyse relevantes Postulat des ‚existenziellen Erkennens' und des damit verbundenen Prinzips des ‚Beiseins' zurücktreten.

Heideggers Feststellung, das ‚Erkennen' sei zum einen ein Seinsmodus des Daseins *als* In-der-Welt-sein, und zum anderen gründe es in einem Schon-sein-bei-der-Welt, mündet in der Aussage, dass dieses Erkennen sich quasi zum Richter über sein eigenes Tun erhebt und sich das Subjekt im Erkennen transzendiere.[477] Da sich die in diesem Prozess eingesetzte Vernunft nicht selbst erkennen kann, muss ‚Erkennen' die sich vollziehende Beziehung in der Welt sein. Heidegger trennt hier also ontisch und ontologisch und differenziert zwischen „dem Erkennen einzelner angrenzender Seiender [Vorhandenes; Ontisches] und dem Sein als Verstehen, das sich als In-der-Welt-sein vollzieht."[478] Frankl überträgt dies mit seinem Begriff des ‚Bei-sein', indem er anmerkt, dass »[Geist] nicht in ontischem Sinne [...] jemals ‚draußen' [...], sondern in ontologischem Sinne quasi-draußen [...] jeweils [ist] [...]."[479]

Heidegger wie Frankl sehen auf je ihre Weise das in-der-Welt-seiende Subjekt in der Erkenntnisbeziehung aufgehen. Für Heidegger *ist* ebendies *Dasein.* „Das ‚Zwischen', das in ontischer Sichtweise als Grenze zwischen Subjekt und Objekt zu denken ist, erhält [.] den Rang der ontologischen Bezie-

---

476 Die Problematik der Subjekt-Objekt-Spaltung greift Frankl von seinem Lehrer Rudolf Allers auf, der – seinerseits stark von Thomas von Aquin geprägt – 1958 die zeitgenössische Philosophie in seinem Aufsatz ‚Psychiatry und Philosophie' im Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie [Allers [1958] S. 107-123] kritisierte, die Spaltung von Subjekt und Objekt dadurch zu ‚überwinden' [vgl. S. 121], in dem sie den Objektbegriff in seiner Bedeutung völlig überzogen als Synonym für ‚Gegenstand der Wissenschaft' ansieht. Vielmehr sei ein Wissen ohne Objekt nicht vorstellbar. „Das Ich weiß um sich in dem gleichen Sinne von Wissen, in dem es um das Nicht-Ich weiß. Dieses aber bleibt unaufhebbar gegenüber und fällt niemals mit dem Ich zusammen. […] Die Urtatsache der Zweiheit, des Gegenüber von Ich und Nicht-Ich kann niemals beseitigt werden." [S. 122] Er halte es aus seiner Perspektive der Psychiatrie zudem für erwiesen, dass letztlich jeder Neurose ein metaphysisches Problem zugrunde liegt [vgl. S.120] und die Psychiatrie daher einer philosophischen Anthropologie bedarf, die zur existentiellen Frage vordringt: „Wird Metaphysik die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt und dieses einen, konkreten Lebens, mit dem es der Psychiater je zu tun hat, beantworten können?" [S.134], um direkt zu erklären: „Wir stellen die Frage. Wir wagen nicht, sie zu beantworten." [ebd.] Frankl übernimmt diese Position Allers insbesondere bei seiner eigenen Kritik an Freuds Konzept der Selbstbeobachtung des Über-Ich oder in seiner Anlehnung an Allers Überlegungen bezüglich des Werdeprozesses der Person, die für diesen einhergeht mit der „Herstellung einer Angleichung zwischen subjektiver Werthaltung und objektiver Wertgeltung" und einer völligen „Verwirklichung aller in der eigenen Person gelegenen positiven Möglichkeiten", wobei „sich von vorneherein nicht aussagen läßt, welche diese Möglichkeiten seien, wieviel ihrer", da „erst der Versuch, diese oder jene zu verwirklichen, lehren kann, wie es darum steht." Zitate in: Frankl [2002b], S.219

477 vgl. Rohr [2009], S. 699

478 a.a.O., S. 703

479 Frankl [2005b], S. 88

hung des Verstehens, durch das das Dasein in der Welt ist.“[480] Für Frankl hingegen ist das ‚in-der-Welt-sein‘ ein mit der Sinnverwirklichung ermöglichenden Welt ‚in-Beziehung-stehen‘, ein ‚Bei-sein‘ zum Zwecke einer gelungenen Existenzwerdung.[481] Ohne an dieser Stelle Frankls ‚Bei-Sein‘ einem tiefergehenden Vergleich zu Heideggers ‚Sein-bei‘ zu unterziehen[482], soll festzuhalten genügen, dass Frankl mit seiner Formulierung den konkreten Seienden im Kontext einer von diesem zu vollziehenden Entscheidung im Moment der Begegnung mit dem Sinn denkt. Während in diesem Zusammenhang Heidegger jedoch das Existenzial der Sorge einbringt und damit Existenzwerdung auf der Basis einer negativen Denkstruktur postuliert, versteht Frankl das ‚Bei-sein‘ als „Liebe[483], die in den Raum der Möglichkeiten eindringt. Dadurch erhält das *Bei-sein* allein schon durch dieses bewertende Aufspüren des Sinnes eine ethische Dimension, die am Heideggerschen *Sein bei…* als solchem nicht erkennbar ist“[484], sondern erst über den Umweg über Heideggers Gewissensbegriff rekonstruiert werden kann. Dazu gilt es [siehe Kapitel 5.2] zu erinnern, dass Dasein eigentlich [im Selbst] oder uneigentlich [im Man] existieren kann. Wird nun die Eigentlichkeit des Daseins gesucht, wird damit implizit nach der Wurzel des Daseins gesucht, die ihr Selbstseinkönnen dadurch zeigt, dass sie sich als eine ‚existentielle Modifikation des Man‘ erweist. Das Dasein setzt damit den wesentlichen Anstoß dafür, dass das eigentliche Dasein sich aus der Verstrickung des Man löst.

Dieser Anstoß ist unmittelbar verbunden mit einer existenziellen Wahl. Eine solche Wahl „hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen. Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen Wahl dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer ‚eigentlich‘ wählte. Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst. Dieses Zurückholen muß

---

480 Rohr [2009], S. 704

481 a.a.O., S. 707

482 vgl. hierzu a.a.O., S. 708 ff.

483 Und nicht etwa die Schuld, wie sie Heidegger betont. „Ob konkrete Schuld eines einzelnen Menschen oder auch existentielle Schuld vorliegt, ist für das Sinn-Organ Gewissen nicht ausschlaggebend. Es reagiert sinn-aufzeigend oder warnend vor dem Sinnverlust immer mit dem Ziel in den Raum der Sinnmöglichkeiten hineinzuführen und in ihm das Existenzsein zu befördern und zu bewahren. Der Mensch ist gerufen zum Sinn ohne Notwendigkeit der Schuld und nicht zum notwendigen Schuldigsein. Damit geht einher, dass es dem Franklschen Denken unbenommen ist, Sinn anhand von konkreter Schuld zu erkennen, ja sogar diese Schuld ein um so stärkerer Impuls sein kann, um sich den Sinnmöglichkeiten zu stellen. Entscheidend ist, dass die Aussage des Gewissens konkret ist und nicht nur in einen letztlich irrationalen Zustand des Angeklagtseins durch das ursprüngliche Schuldigsein hineinführt, indem es — nichts sagt.“ a.a.O., S. 716
Der Oberbegriff ‚Liebe‘ ist in diesem Kontext auch zu verstehen als Hingabe, Dienst, Begeisterung, Inspiration, Einsatz für jemandem oder etwas, der/das *nicht* man selbst/für einen selbst ist.

484 a.a.O, S. 710

jedoch die Seinsart haben, durch deren Versäumnis das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein muß sich als Nachholen einer Wahl vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen.“[485] Das Wählen der Wahl und damit mitgedacht das Nichtwählen der Wahl des Man, erfolgt für Heidegger über die Stimme des Gewissens [vgl. Kapitel 7.3.3].

Erfolgt für Heidegger der Anruf des Gewissens über das Existenzial der Sorge[486], so ist es im Bestreben Frankls „sowohl mit der den Sinn erspürenden Liebe und dem Sinn anzeigenden Gewissen der Verfallenheit an das Man vorzugreifen“[487] und – logotherapeutisch gesprochen – darauf zu setzen, „dass die liebende Erkenntnis jeglicher Verfallenheit [ans Man, A.d.V.] vorgreift.“[488] Und so wird der Unterschied der Positionen Frankls und Heideggers deutlich: „Das *Bei-sein* ist der Oberbegriff der existentiellen Erkenntnisweisen Liebe und Gewissen, während das *Sein bei*… ein Moment der ontologisch-existenzialen Struktur des Daseins ist, innerhalb der sich der Ruf des Gewissens vollzieht.“[489]

Versteht der vom Gewissen Angerufene den Anruf, so bedeutet dies gleichwohl ein ‚Gewissen-haben-*wollen*‘ und ermöglicht dem Dasein, verantwortlich für das gewählte, *eigentliche* Seinkönnen zu sein. In dieser Entschlossenheit entdeckt der Mensch das Mögliche der Situation, sie führt ihn zur eigentlichen Wahrheit, sie bedeutet ein ‚Sich-aufrufen-lassen‘ aus der Verlorenheit in das Man. Versteht der Angerufene den Anruf nicht, so bleibt Dasein seiner Seinsverfassung nach in der Unwahrheit und wird mithin auf sich selbst zurückgeworfen.[490]

Frankl transponiert diesen Gedanken in die von ihm axiomatisch gesetzte Freiheit des Willens – hier in Form einer Freiheit zu einer Verantwortung vor einem transzendenten *Vor wem*.[491]

---

485 Heidegger [1949], S. 268

486 Heidegger dazu: »Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit […] um sein Sein-können. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen […] Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man […].“ a.a.O., S. 277

487 Rohr [2009], S. 712 f.

488 a.a.O., S. 713

489 ebd.

490 vgl. Heidegger [1949], S. 222 und S. 288 ff.

491 vgl. Rohr [2009], S. 720

Während für Heidegger das Sein negativ – insbesondere aus dem Existenzial der Sorge – gedacht wird und erst durch das Erschließen durch das Gewissen zur eigentlichen Wahrheit gelangt, sieht Frankl den Menschen stets durch einen transzendenten Sinn auf positive Weise angerufen, dessen Annahme durch das Gewissen einer Annahme einer Frage des Lebens gleicht, auf die der Befragte in der ihm gegebenen Willensfreiheit zu ‚ver-*antworten'* hat.[492]

492 vgl. Frankl [1991a], S. 118 f. und vgl. Kühn [1995], 135 ff.
Über das Problem ‚wie der Sinn zum Menschen kommt' wird in Verbindung mit dem Postulat Frankls, aus Zeit und Transzendenz nicht heraustreten zu können und es am Menschen ist, ein immerwährendes Sich-Transzendieren zu praktizieren, die Frage, ob das, was in einem Immer-wieder-außerhalb-seiner-selbst-sein dem ek-sistierenden Menschen gewahr wird, als wirkliche Selbstheit zu verstehen ist? Die Alternative wäre anzunehmen, dass der Mensch selbst Nichts ist, da die zeitliche Intentionalität jedes Sinns einer Situation durch den Sinn der nächsten Situation wieder aufgehoben würde und der dieser Sinnfolge folgenden Menschen quasi paralysieren und in eine Sinnleere trotz gegebener Sinnfülle führen würde. Frankl greift dieses in der Psychotherapie bekannte Phänomen auf, indem er das Gewissen als ‚unbewussten Gott' vorstellt, der niemals ‚fehlt', auch dann, wenn Sinn abhanden kommt.

7.3.4.4 Der Einfluss Jaspers auf die Existenzanalyse

Die wohl größte Kluft zwischen Frankl und Jaspers darf in der Unhinterfragbarkeit des Lebenssinns gesehen werden. In Jaspers Tagebuch „Schicksal und Wille“ schreibt der Philosoph und Psychiater, dass er sich entschlossen hatte, mit seiner jüdischen Frau aus dem Leben zu gehen, wäre diese unmittelbar durch Deportation bedroht gewesen.[493] Ein solcher Entscheid wird in Frankls ‚Ärztliche Seelsorge‘ so dargestellt, dass bei einem drohenden Selbstmord die „diskrete Haltung des Arztes in Wertfragen“ zugunsten einer „lebensrettenden Psychotherapie“ außer Kraft gesetzt werden dürfte, denn der Lebenssinn sei nicht zu hinterfragen.[494] Ob es diese Haltung war, die Jaspers veranlasste an Frankl zu schreiben „wenn ich es – mit allem Vorbehalt – scharf formulieren darf, würde ich sagen: Sie schienen mir gegenüber der verwahrlosten Analyse [gemeint ist die Psychoanalyse, A.d.V.] manchmal auf einem ungemein richtige Wege, und dann im nächsten Augenblick schien es mir, als ob Sie von der psychotherapeutischen Situation und der in ihr liegenden modernen Zauberei wieder überwältigt seien“[495]? Vielleicht war es aber auch der Einfluss Nietzsches, „dessen nihilistische Kritik an allen Wertsetzungen, selbst den religiösen, als indirekte Hinführung auf die eigentliche, intersubjektiv immer unfassbare Wesens- und Selbstbestimmung des Menschen“[496] von Jaspers als überaus redlich angesehen wurde. Über diesen Unterschied hinaus, finden sich zwischen Jaspers und Frankl zentrale Gemeinsamkeiten, zum Beispiel die Abwendung kausaler Erklärungsversuche, wie sie von Freud unternommen und von Jaspers als „Wissenschaftsaberglaube“[497] genannt und als Leistung ‚erklärender Psychologie‘ etikettiert wurden und denen er eine ‚verstehende Psychologie‘[498] gegenüberstellte. Denn „das *Verstehbare* selbst bleibt in sich selbst unvollendet, weil es an die Grenze des Unverständlichen, des Gegebenen des Daseins und der Freiheit [der Existenz] stößt. Das *Verstehen* muss diesem Wesen des Verstehbaren entsprechen, bleibt daher unabschließbar […].“[499] Verstehende Psychologie enteignet der Psychologie ihre Reduzierung des Menschen auf ein ‚nichts weiter als‘, sondern postuliert eine, zu ‚erhellende‘ Ausnahmestellung des Menschen in aller Natur. „Es ist ein Irrtum, Natur und Freiheit [Leben und Geist] als Faktoren auf gleicher Ebene nebeneinander zu stellen, als ob beide aufeinander wirkten. Vielmehr stößt jeweils eine Auffassungsform – das eine mal Naturerkenntnis, das andere mal Verstehen und mit dem Verstehen die Erhellung – auf Grenzen,

493 Jaspers [1967], S. 143 ff.
494 vgl. Frankl [2005c], S. 306
495 Jaspers [2006], S. 84
496 Rinofner-Kreidl, Wiltsche [2008], S. 110
497 Jaspers [1980], S. 177
498 vgl. Schmidt [2005], S. 129
499 Jaspers [1973d], S. 298

aber nicht, um dort neue Faktoren der Erklärung in sich selbst aufzunehmen, sondern um sich selbst vor dem Sein im Ganzen als begrenzt zu wissen. So stößt Kausalität an Freiheit und umgekehrt, so das Verstehen an das Unverständliche, sei es das biologisch Kausale, sei es die Existenz.“[500] Frankl wird dieses Menschenbild in seiner, in weiten Teilen Jaspers integrierenden Dimensionalontologie aufgreifen [vgl. Kapitel 7.3.2], mit ihr seine logotherapeutische Arbeit grundieren und hier insbesondere auf die persönlich-geistige Dimension rekurrieren, die den Menschen dazu aufruft, auch und gerade in Grenzsituationen Verantwortung für den Umgang mit Leid, Schuld oder Tod[501] zu übernehmen.

Jaspers hatte seine, zeitlich vor Frankl konzipierte Dimensionalontologie[502] so verstanden: „Der psychophysische Apparat ist bis in verwickelte Denkleistungen gleichsam der Unterbau der verstehbaren Persönlichkeit. Man könnte den idealen Grenzfall konstruieren, dass bei allen Störungen in den Leistungen des psychophysischen Apparates doch die Persönlichkeit der Potenz nach intakt bliebe, wenn sie sich auch nicht mehr auswirken könne.“[503] Das, was Jaspers als ‚idealen Grenzfall‘ beschreibt, wird bei Frankl zur per se gesunden geistigen Dimension, mit der die Person ‚so oder so‘ Stellung bezieht zu den Bedingungen, die sie hat, oder wie Jaspers schreibt: „Wie der Mensch sich selbst reflektierend gegenübertritt, so kann auch der Kranke zur Krankheit Stellung nehmen. […] Im Begriff ‚Stellungnahme des Kranken’ sind verschiedene Tatbestände vereint. Das diesen Gemeinsame ist, dass wir in ihnen zu verstehen suchen, wie das Individuum sich zu Krankheitssymptomen verhält. Wir sehen, wie die Mannigfaltigkeit normaler Persönlichkeiten auf die Krankheit gleichsam mit ihrem gesunden Teil reagiert.“[504] Dieser sich frei und selbst entscheidende Teil erhellt die Existenz – daher mit Jaspers: „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält“ oder mit Kierkegaard[505], der Jaspers stark beeinflusste: Das Selbst ist ein „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält.“[506]

---

500 Jaspers, zit. in Rinofner-Kreidl, Wiltsche [2008], S. 110

501 vgl. ‚Tragische Trias‘ in Frankl [2005b], S. 51, Fintz [2005], S. 197; explizit zum ‚Leid‘: Frankl [2005c] , S. 156 ff., – zum Tod: ebd., S. 118 – zur Schuld: Frankl [1999], S. 53 - und ‚Tragische Berufstrias: Verlust, Verfehlung und Trennung‘: Schlieper-Damrich [2008], S. 36

502 Jaspers [1913], S. 116

503 Jaspers [1973d], S. 138

504 a.a.O., S. 345

505 vgl. Jaspers [1973a], S. 15

506 Kierkegaard [1954], S. 8

Unter der Führung dieses Existenzverständnisses wird ausgeschlossen, den Menschen als eine als ‚fertige Wirklichkeit' [Fintz] zu verstehen. Jaspers greift diese Perspektive auf, wenn er postuliert, dass der Mensch, sofern dieser Gegenstand der Erkenntnis wird, ‚Idee' ist[507] und deren Existenz anders als Symptome der Psyche sich nicht phänomenologisch erfassen lässt. Er vergleicht dies bildlich mit den Phasen des Wachens und Schlafens. Wach handelt der Mensch existentiell, selbstverantwortlich, auf die Situation bezogen, schlafend fällt er ins fixierende Denken, dem die Antinomien des Seins verborgen bleiben, in dem sich der Mensch wie in einem ‚Gehäuse' [Jaspers] sicher fühlen kann. Erhellt sich die Existenz, dann tritt der Mensch aus seinem ‚Gehäuse' hervor.[508] Mit existenzerhellendem Denken reflektiert der Mensch die konkreten Widersprüche seines Lebens, indem er in ‚Selbstdistanz' seiner Individualität gewahr wird, in ‚Selbsttranszendenz' seine Person als situationsverantwortlichen Weltteil erfährt und im ‚Existentiellen Entschluss' für einen ureigenen, nicht übertragbaren Weg des ‚so Handelns und so Nichthandelns' einsteht.[509] Erst dieser letzte ‚Sprung' ins Handeln ermögliche es dem Menschen, sich seiner Selbst bewusst zu werden und seine Handlung, und hier insbesondere in subjektiv unausweichlichen Grenzsituationen, als Aufforderung nur an ihn zu erkennen.[510] „Situationen wie die, […], daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muss, nenne ich Grenzsituationen. […] Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen […]."[511]

Einer solchen Krise…

- mit einer Gefühlsabspaltung zu begegnen oder sie als Katastrophe zu interpretieren, aus der man durch Aktivismus entfliehen könne, oder
- die Krise als Situation anzusehen, die passiv und ohne Wahrnehmung eigener Verantwortung duldend zu ertragen sei, oder
- sie mittels Rationalisierung oder Schuldzuweisung vermeintlich zu erleichtern oder
- sie durch Selbstmitleid, Depression, Aggression, Leugnung oder Verdrängung zu beantworten

sei abzulehnen im Gegensatz zur Existenz erhellenden Weise des die Situation Annehmens, in sie Eintretens und des Begreifens als individuelle Aufgabe zu entscheidendem Sein, als Signa der Existenz.[512]

---

507 Jaspers [1960], S. 476
vgl. zu den von Jaspers hierzu beschriebenen drei Wegen ‚existenzerhellendes Denken', das ‚Selbstwerden in Grenzsituationen' und das ‚Selbstwerden in existenzieller Kommunikation': a.a.O., S. 294.

509 vgl. Jaspers [1973b], S. 268

510 vgl. Jaspers [1973a], S. 32

511 Jaspers [1973b], S. 203

512 vgl. Fintz [2005], S. 195 f.

Während es jedoch Frankl wichtig ist zu betonen, dass auch den tragischsten Situationen ein konkreter Sinn abgerungen werden kann, nivelliert diese Annahme für Jaspers geradewegs die Grenzsituation. „Existenz verwirklicht sich nach Jaspers gerade nicht durch die Befreiung von der Schwere mittels eines Sinnbezugs, vielmehr durch das Setzen eines Sinnes angesichts des Scheiterns.“[513] Verweist Frankl also auf einen objektiv in jeder Situation gegebenen und zu entdeckenden Sinn, rationalisiert dies Jaspers auf einen *verstehbaren* Sinn hin – ohne damit die Gemeinsamkeit zu Frankl aufzugeben, nämlich die Bindung an einen Sinn, für den sich der Mensch entscheidet: „Wir denken dem Sein gegenüber, das ist, ein Sein, das sein soll, […]. Im Wollen aber erfahre ich, dass ich nicht Beliebiges will, sondern dass ein Sollen zu mir als Fordern spricht. […] Medium des Sollens ist der verstehbare Sinn, […]“[514] und „was der Mensch ist, ist er durch die Sache, die er zur seinen macht.“[515] Mit Jaspers wird die Sinnfindung zu einem geistigen Akt, durch den der Mensch nicht in seinem psychophysischen ‚Gehäuse‘ verbleibt [und erkennt, *wodurch* er lebt]. Dass Sinn bei ihm jedoch zu einem erahnten oder geglaubten Sinn wird und die Person aktiv in einen Prozess der Sinnsetzung geht, markiert einen Unterschied zu Frankl, da für diesen Sinn nicht *gemacht*, sondern ausschließlich *entdeckt* werden kann [und der Mensch erkennt, *wozu* er lebt] – wenngleich beide wiederum verbindet, dass mit einem existentiellen Entschluss des Menschen dessen Weg zur Existenz geebnet wird und es hierzu anfänglich eines Verantwortungsbewusstseins für die Situation bedarf, der sich der Mensch zu stellen hat. Hat Jaspers vor Augen, dass bereits die Entschlossenheit auf Sinn hinweist, versteht sie Frankl als einen ‚Willen zum Sinn‘, der noch nicht selbst Sinn ist, sondern den Weg eröffnet, den Sinnanruf der jeweiligen Situation annehmen zu können [vgl. hierzu die Metapher der Sinnbrücke in Kapitel 7.4.3]. Das ‚Aufgefordertsein‘ des Menschen, seine ‚Unbedingtheit‘ und die Trennung von psychophysischer und geistiger Dimension, die Jaspers deutlich vertritt, stellen wesentliche Akzente in Frankls Anthropologie dar, ebenso sind sich Jaspers und Frankl einig in der für die Sinnfindung erforderlichen Selbstdistanzierung. Phänomenologisch beschreibt sie die Fähigkeit, von sich selbst abzusehen, sich von einer anderen Warte aus zu betrachten, um über den Weg den Prozess der Selbsttranszendierung anzustoßen. Während Jaspers diesen Weg per se einleitet über einen freien ‚existenziellen Entschluss‘, kritisiert er Frankl, der dem Menschen potenziell die Möglichkeit einräume, sich in Grenzsituationen in einen geschützten Raum [Gott] zurückziehen zu können. Frankl hingegen war die Ansicht Jaspers, Transzendenz nicht personal zu verstehen, sondern Sinnerfordernis und Sinnsetzung als sogenannte Chiffren [vgl. Kapitel 5.3] anzusehen, zu opportunistisch formuliert. „The world is not, as the great existential philosopher Karl Jaspers intimated, a manuscript written in

---

513 Fintz [2005], S. 200

514 vgl. Jaspers [1991], S. 209

515 Frankl [2002b], S. 180

a code we have to decipher: no, the world is rather a record that we must dictate."[516] Mit diesem Verständnis eines auf eine Objektivität von Sinn zielenden Transzendenzbegriffes, setzt Frankl ein grundsätzliches Axiom in seiner Logotherapie in Form eines absoluten Sinn des Lebens, eines Menschseins, das immer über sich selbst hinausweist und einer *Transzendenz ihrer selbst*, die die Essenz menschlicher Existenz ist.[517] Und so kann wohl – auch mit Blick auf den dieses Kapitel einleitenden Disput zwischen Jaspers und Frankl, ein Zitat von Jaspers förmlich als Handreichung und Brückenschlag interpretiert werden, wenn er schreibt: „In den grundsätzlichen Erhellungen sollen wir den Maßstab so hoch wie möglich nehmen, für die unbedingten Entscheidungen den Sinn ohne Einschränkung erörtern. Hier gibt es keinen Kompromiss. In der Praxis aber erfahren wir alle unser Ungenügen."[518]

Diese wenigen Lichtkegel auf den Begriff Existenz erzeugen bereits eine Stimmung, die vielen Menschen als dunkel, düster oder unfroh erscheinen wird. Wie bei Heidegger, so wird auch bei Karl Jaspers, der in seiner Interpretation Existenz als ‚nicht einfach da', sondern als ‚entscheidendes Sein' versteht, die Schwere spürbar, die auf dem Begriff lastet. Wenn nun Frankl das menschliche Sein als fakultativ versteht und es so dem Menschen möglich wird, ‚immer auch anders werden zu können', deutet sich bereits etwas von der Flexibilität an, die Frankl in sein ‚Menschenbuch' schreibt. Für ihn ist Existenz – wie dargelegt wurde – das einzige ausgezeichnete Sein, das nach dem Sinn konkreter Fakten und ihres eigenen Seins fragt. Dass der Mensch nach dem Sinn seines Seins fragen kann, ist für ihn nicht Ausdruck seelischer Krankheit, sondern vielmehr Ausdruck geistiger Mündigkeit[519] und er begründet das, indem er darauf hinweist, dass der Mensch, der nach dem Sinn des Seins fragt, rückbezüglich – also auf seine eigene Sinnhaftigkeit bezogen – fragt. Damit jedoch kann die Frage nach dem ‚Sinn der Sinnfrage' nicht mehr sinnvoll gestellt werden, denn dies hieße, nach dem Sinn *des* Sinns zu fragen. Allein, über das Sein des Sinns kann man nicht hinausgehen, nicht hinausfragen. Aus diesem Gedanken entsteht die Erkenntnis, Existenz oder menschliches Sein ‚hat keinen Sinn', sondern ‚ist selber Sinn.' Wer existiert, ist über die eigene Faktizität schon hinaus, ist in Transzendenz.

Fassen wir nun den in der Theorie Frankls formulierten Eklektizismus zusammen, von dem er sagt, es sei „ein gesunder Eklektizismus, und das will heißen, daß er nicht summativ vorgeht und die Elemente, wie sie von einzelnen psychotherapeutischen Richtungen beigesteuert werden, nur addiert,

---

516 Frankl [1978b], S. 110
517 vgl. Frankl [1980], S. 174
518 Jaspers [1957], S. 801
519 vgl. Frankl [1991b], S. 21

vielmehr versucht, die einzelnen Gesichtspunkte den verschiedenen Dimensionen des Menschseins zuzuordnen und auf die Totalität der menschlichen Realität hin zu integrieren. Eklektizismus soll also nicht summativ oder additiv sein, sondern integrativ, also dimensional.“[520]

Deutlich wird Frankls Bemühen, seinen psychotherapeutischen Eklektizismus in den Dienst der Formulierung einer neuen, integrierenden Anthropologie zu stellen. In seinem Übersichtswerk ’Viktor E. Frankls Begriff des Logos“ entfaltet Winfried Rohr[521] weit ausführlicher als es in dieser Arbeit zur Rede steht, die Frage, inwieweit Frankl ein eigenständiges Konzept mit angemessenen Philosophemen vorlegt, in das er ‚integriert‘. In Kapitel 7 wurde bereits dargelegt, dass für Frankl die psychische Gesundheit als auch das, was er als *ontologisch* bezeichnet, nur durch die Beziehung des Menschen zu einem objektiven und transzendenten Sinn zu definieren in der Lage ist. Da ‚Sinn‘ für Frankl transzendent ist, kann er ihn – so wurde gezeigt – relationsontologisch nicht vollständig erklären und führt ihn daher ebenso substanzontologisch[522] ein, wenn er sagt, dass *Sinn* nur im *Sein* fundiert sein kann. Rohr kritisiert hierzu: „Dieses divergierende Verhältnis von Sinn und Sein prägt das Franklsche Denken und wird von ihm nicht durchsichtig gemacht.“[523]

Dass Frankl sein theoretisches Konzept auf den zeitgenössisch bedeutenden Philosophen fundierte und sich für ihn hierbei insbesondere deren Bezug zur Metaphysik als Herausforderung darstellte, wird deutlich, wenn man erfährt, dass Frankl nicht nur die insbesondere von Scheler, Jaspers und Heidegger ausgehenden Strömungen rezipierte, sondern auch bereit war, seine Gedanken im direkten Gespräch mit Jaspers und Heidegger zu reflektieren. Die Begegnung mit Scheler hingegen blieb rein geistiger Natur. Wicki führt hierzu in seinem bemerkenswerten Werk: ‚Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl‘ aus, „man täte [Frankl] […] sicher unrecht, sähe man in seinen Schriften nur eine Neuformulierung von Schelers Ideen.“[524] Vielmehr habe Frankl in „vielen Akzentverschiebungen, Ver-

---

520 Frankl [1973], S. 72

521 vgl. Rohr [2009], S. 54 f.

522 Rohr führt hierzu aus: „Sein expliziertes Axiom Sein = Anders-sein wird von ihm als Deutungsansatz für jede psychologisch relevante Beziehung vorgegeben. Dazu gehören die Beziehung zwischen Raum- bzw. Zeitpunkten, deren Zueinander für das Handeln des Menschen von Bedeutung sind. Diese Beziehungen werden in der Erkenntnis erfaßt und sind auf diese Weise als Inhalte der Erkenntnisrelation gegeben. Als solche können sie nur kohärente Beziehungen sein, wenn sie im Erkennenden einen Sinn ergeben. Von diesem Sinn aber sagt Frankl, daß er objektiv und transzendent sei, so daß das Medium der Relation — die Vernunft — überschritten wird. Hier schon zeigt sich eine Durchsichtigkeit des Franklschen Denkens auf eine theologische Fundierung, die der substanzontologischen Tradition zugehört. Der Primat der Relation hat aber doch ihren Grund innerhalb der Erkenntnis, sofern der erkannte, noch nicht verwirklichte Sinn die Möglichkeit der Wirklichkeit ist. Diesen Status der Relation erhebt Frankl zum explizierten relationsontologischen Prinzip.“ a.a.O., S. 244

523 a.a.O., S. 55

524 Wicki [1991], S. 76

einfachungen, Weiterentwicklungen, Strukturierungen nach eigenen Gesichtspunkten, Neuverbindungen von Gedanken, die bei Scheler vorhanden sind und Neuverbindungen von Schelers Ideen mit Einsichten anderer Denker […]“[525] sein eigenes System entwickelt, das „weniger religiös durchdrungen“ und „stärker existentialistisch geprägt“ sei.[526]

Die Konstrastierungen, die Frankl bei seinen inhaltlichen Verknüpfungen zu Heidegger vornimmt, werden beispielsweise von Rohr zum Gewissensbegriff herausgearbeitet, wenn er anmerkt, „die Eshaftigkeit und Immanenz des Heideggerschen Gewissens steht gegen die personale und transzendente Struktur des Gewissens bei Frankl“[527], während Kühn in seinen Hinweisen zum unterschiedlichen Seinsverständnis darauf hinweist, dass Heidegger über *Sein* als ‚anonyme Transzendenz‘ spricht, „die nirgendwo zu verstehen gibt, wie dieses Dasein […] ein lebendiges ist“ [528], wohingegen Frankl genau dieses postuliere, „denn das Leben selbst ist es, das dem Menschen Fragen stellt. […] Er ist der vom Leben Befragte“.[529]

Während die Schnittstellen zwischen Frankl und Scheler aus den genannten Gründen einer Vielzahl wissenschaftlicher Betrachtungen unterzogen wurden, wurde das Verhältnis zwischen Frankl und Jaspers erstmals durch Fintz[530] tiefschichtig untersucht. Ein wesentlicher Aspekt ist hierbei ihre Feststellung, Jaspers kritisiere Frankl ob seiner weltanschaulichen Einlassungen, die einer therapeutischen Grundhaltung des Therapeuten zuwiderlaufe, und Frankls Ansatz ließe die ‚ungemeine Zurückhaltung‘ vermissen, mit der man den Sinnfragen begegnen müsse. Obzwar gemildert durch die rhetorische Aussage: ‚er könne sich irren‘, resümiert hierzu Jaspers: „Die sokratische Grundhaltung schien mir nicht verläßlich da.“[531]

---

525 Wicki [1991], S. 76

526 vgl. ebd.; und hierzu ergänzend auch Gritscheneder [2005], S. 123 f. mit der Hauptthese, Frankl stütze sich auf das Schelersche Menschenbild, nicht jedoch auf dessen Metaphysik und Henckmann [2005], S. 151, mit dem Aspekt, Frankl gehe von klinischen Befunden, Scheler von philosophischen Traditionen aus.

527 Rohr [2009], S. 734

528 Kühn [1995], S. 175

529 ebd.

530 vgl. Fintz [2006], S. 108 ff.

531 vgl. Bormuth [2005], S. 216.

Eine nicht zu vernachlässigende Anlehnung Frankls an den Kreis der ihn prägenden Existenzphilosophen findet sich in der eingesetzten Versprachlichung. Viele Begriffe Heideggers und Jaspers finden in Frankls Werk eine Entsprechung, die Betrachtung von Grenzsituationen mit der Möglichkeit des Scheiterns [Jaspers], die geistige Dimension als die wesentliche Öffnung hin zu einem Gestaltungsraum [Jaspers], die Geworfenheit ins Dasein [Heidegger], das Immer-schon-in-Situationen-sein [Jaspers], die Existenzialien ‚Freiheit, Reflexion, Geist' [Jaspers] und ‚Geworfenheit, Entwurf, besorgendes Sein-bei' [Heidegger] – mit Frankls tragischer Trias, der Dimensionalontologie oder den Existenzialien ‚Geistigkeit, Freiheit und Verantwortlichkeit' erkennen wir ähnlich deutliche Spuren, die die Auseinandersetzung Frankls mit existenzphilosophischen Gedanken aufzeigen wie es einen unbezweifelbaren Einfluss des Wertethikers Scheler auf die Sinntheorie Frankls gibt.

Wenn in diesem Kontext die Unterschiede der Sinntheorie Frankls und philosophischen Denkern auch umfassend herausgestellt wurden, so bleibt doch eine Frage offen: Warum sah Frankl trotz seiner Annäherung an die drei zeitgenössischen, sich allesamt gegen einen aristotelisch geprägten Substanzbegriff wendende Philosophen eine Notwendigkeit, deren deutlichem relationsontologischen Primat sein eigenes der Metaphysik zugewandtes Verständnis zur Seite zu stellen? Ist womöglich genau diese Positionierung die bedeutendere als die weithin in der Literatur besprochene Eigenstellung der Existenzanalyse und Logotherapie neben den großen Schulen der Psychotherapie nach Freud, Adler und Jung? Die sich seit einigen Jahren abzeichnende Zunahme an Forschungsprojekten über den Stellenwert der Lehre Frankls aus philosophischer Sicht, wird hierzu vielleicht eines Tages eine gut begründete Aussage ermöglichen.[532]

[532] Im März 2013 wurde Univ.-Prof. Dr. Alexander Batthyany zum Inhaber des Viktor Frankl Lehrstuhls für Philosophie und Psychologie an der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein berufen. Der Lehrstuhl wird in Kooperation mit dem Viktor Frankl Institut und dem Viktor Frankl Archiv in Wien geführt.

7.4 Sinn

Wer in der Zeit, als althochdeutsch gesprochen wurde, über Sinn sprach, der meinte damit soviel wie gehen, eine Reise unternehmen, streben nach einem geistigen Ziel [verb: sinnan, Zeitperiode 750-1150 n.Chr.]. Im späten Mittelalter wurde dann bereits differenzierter zwischen geistiger und räumlicher Sphäre unterschieden. ‚Sin' bedeutete jetzt ‚Sinn, Verstand' und ‚sint' war ‚der Weg, die Richtung'. Dieser Kontext wird auch in der indogermanischen Wurzel ‚sent' spürbar. Dem lateinischen ‚sentire' - einer Richtung nachgehen, eine Richtung verfolgen –, das einen Bezug zu einem verstandesmäßigen Herangehen an ein Thema darstellt, wird im Germanischen mit ‚sich um etwas kümmern, auf etwas achten' stärker auf etwas bereits im Außen liegendes fokussiert. „In der Wortbedeutung von ‚Verstand, Art und Weise, Richtung und Seite' ist das Wort sehr früh ins Romanische entlehnt worden, was das hohe Alter dieses germanischen Wortes und Wortsinnes belegt. ‚Sinn' ist also kein Lehnwort aus dem Lateinischen ‚sensus', sondern vielmehr ein eigenständiges germanisches Wort, das mit ‚sensus' lediglich eine gemeinsame indogermanische Wurzel hat."[533]
Die neuhochdeutschen Wörter ‚sinnen' und ‚Sinn' greifen diese Beschreibungen auf. Eine Person, die einen Sinn in etwas finden will, folgt einer Richtung oder einem Weg, um z. B. eine Krise zu meistern oder um [sich] Gutes zu tun, etwas ‚wohlgesinntes' zu gestalten. Sie ist, bildhaft ausgedrückt, „außer sich"[534] – eine solche Person ist auf einem Weg, den der französische Philosoph und Phänomenologe Merleau-Ponty so skizziert, dass es im Grunde allen Sinn-Bedeutungen gemein ist, auf ein Sein zu lenken, „das auf etwas hin, was es nicht selber ist, orientiert und polarisiert ist, und alles verweist uns auf den Gedanken des Subjekts als Ekstase und auf ein aktives Transzendenzverhältnis zwischen Subjekt und Welt."[535] Sinnvolles kann somit nicht vollzogen werden, wenn der Mensch ‚bei sich' verweilt. Der Wortbezug zur ‚Reise' findet sich später auch zum Beispiel in Begriffen wie ‚Gesinde', ‚senden', ‚Uhrzeigersinn'.

Auf die Bedeutungen des Sinns als Körpersinn, als Wortbedeutung oder als Zweck[536], als Ergebnis von verstehender Erfahrung[537], als Kriterium des Wertens im Sinne der Axiologie[538], als Artikulation von Verstandenem gemeint als das durch „Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des

533 Biller [1995], S. 100
534 vgl. Braun [1989], S. 98
535 Merleau-Ponty [1966], S. 488 f.
536 vgl. Biller [1995], S. 101
537 vgl. Marquard [1996], S. 33 ff.
538 vgl. Hartman [1967], S. 3 ff.

Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird“[539], als ‚Sinn als Wertganzes‘[540] soll in dieser Arbeit zugunsten der ausführlichen Darlegung aus sinntheoretischer [Kapitel 7.4.2] und systemtheoretischer Perspektive [Kapitel 7.4.5] nicht eingegangen werden. Eingeleitet werden diese Ausführungen mit einer ‚Verortung‘ des von Frankl postulierten ‚Willens zum Sinn‘ im Kontext der Diskussion um ‚Willensfreiheit‘.

539 vgl. Heidegger [1967], S. 151

540 vgl. Spranger [1979], S. 19

7.4.1 Freier Wille zum Sinn?

Betrachtet man die derzeit auch in der Öffentlichkeit immer populärer dargestellten Strömungen der Hirnforschung, die – in ihrer vielleicht kontroversesten Weise durch Wolf Singer, Direktor am Max-Planck-Institut für Hirnforschung in Frankfurt a.M. repräsentiert – postulieren, dass jedes menschlich-mentale Phänomen in Form von Wahrnehmungen und Entscheidungen, Gefühlen und Motivationen, aber letztlich auch das gesamte Bewusstsein durch neuronale Prozesse im Gehirn entstehen und daher nur deren Wirkung und nicht etwa deren Ursache sein können, dann folgt hieraus die generelle Ablehnung einer Willensfreiheit, mithin all dessen, was oben als Differenzierung des Menschen vom Tier entfaltet wurde. Singer argumentiert weiter, dass Entscheidungen nur Folge neuronaler Prozesse sein können, die für ihr Zustandekommen den Gesetzmäßigkeiten unterworfen sind, die für neuronale Prozesse gelten - also die Naturgesetze, die beschreiben, wie die Strukturbildung zwischen Neuronen, Axone und Synapsen verläuft. Eine Entscheidung hat somit eine mehr oder minder lange ‚neuronale' Vorgeschichte. Zudem werden die Inhalte einer Entscheidung, die in unserem Bewusstsein aufscheinen, durch neuronale Prozesse vorbereitet, über die ein Individuum bis zu deren Bewusstwerden keine willkürlich gesteuerte Kontrolle ausüben kann. Aus diesem Grund muss davon ausgegangen werden, dass individuelles Wollen durch Prozesse bestimmt wird, die sich einer Willkür entziehen. Wenn der Mensch durch neuronale Verschaltungen festgelegt und dadurch Willensfreiheit „inkompatibel mit dem [ist], was wir über die Funktion unserer Gehirne gelernt haben"[541], dann sei es nicht sinnvoll, Personen für ihr Tun verantwortlich zu machen. Das Konstrukt des Freien Willens würde letztlich nur den Erklärungsnotstand beseitigen, warum ein Individuum etwas getan hat. Als nachträglich aufgesetzte Illusion, will dieses soziale Konstrukt Handeln legitimieren, das auf einer Zwangsläufigkeit stammesgeschichtlicher und individualgeschichtlicher Faktoren beruht.[542] In diesem Kontext gesellschaftlich untragbare Personen müssten einfach „weggesperrt" und „bestimmten Erziehungsprogrammen" „unterworfen" werden.[543]

Benjamin Libets Experimente aus 1979[544], in denen Messungen vorgenommen werden sollten, um zu ergründen, wie sich der Prozess von bewusster Handlungsentscheidung bis zu ihrer motorischen Umsetzung gestaltet, nahm eine überraschende Wende, als festgestellt wurde, dass der Zeitpunkt, zu

---

541 Singer [2003], S. 13

542 vgl. Wuketits [2008], S. 153 f.: „Wer glaubt, über einen freien Willen zu verfügen, darf das getrost auch weiterhin tun. Diejenigen von uns, die nicht [mehr] daran glauben, brauchen aber weder zu verzweifeln noch sich als zwanghafte Wesen zu fühlen." a.a.O., S. 155

543 vgl. Singer [2003], S. 34

544 Libet [2004], S. 268 ff.

dem ein Proband einen subjektiven Handlungswunsch empfand, signifikant nach dem Zeitpunkt liegt, zu dem der motorische Kortex die entsprechende Bewegung vorbereitet. Die Folgerung, dass nicht der Wunsch zu Handeln das Gehirn aktiviert, sondern vielmehr ein unbewusstes Signal des Gehirns den bewussten Handlungswunsch bedingt und dass mithin die Vorstellung, bewusste Entscheidungen seien Handlungsursachen, zu verwerfen sei, darf als ein zentrales Argument der Hirnforschung dafür angesehen werden, die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen in Frage stellen. Eine These, die sich in der Folge vielfacher Kritik ausgesetzt sah und man „von einer Widerlegung der Willensfreiheit durch die Untersuchungen von Libet […] unter diesen Umständen kaum sprechen [kann]“.[545]

„Vielleicht beginnen alle bewussten geistigen Ereignisse in Wirklichkeit unbewusst, bevor überhaupt ein Bewusstsein erscheint“[546], meint Libet und stellt damit die These auf, dass unbewusste Prozesse im Gehirn das Bewusstsein steuern und nicht umgekehrt das Bewusstsein ‚Herr im Haus‘ ist. Eine gänzliche Determinierung durch das Gehirn sieht Libet jedoch nicht, wenn er das von ihm beobachtete Phänomen beschreibt, dass ein gemessener Signalreiz des Cortex nicht zwangsläufig zu einer Umsetzung durch eine Handlung führt. Man hätte dann zwar keine Willensfreiheit, wohl aber die Freiheit, etwas *nicht* zu wollen. Dies lässt für ihn den Schluss zu, dass es eine Willensinstanz gibt, die aus der Vielzahl möglicher Reizangebote die wählt, die das Individuum als dienlich ansieht. Mit diesem Verweis leuchtet bei Libet eine dualistisch geprägte Auffassung durch, wonach Willensakte zwar keine physischen Prozesse sind, jedoch auf physische Prozesse Einfluss nehmen können, und so nicht auszuschließen ist, dass es ein rein geistiges Prinzip gibt, das auf die Materie einwirken kann.

Einen anderen Zugang als Libet nimmt John-Dylan Haynes, Professor am Berliner Bernstein Zentrum für Computational Neuroscience, wenn er die zwischen gedanklicher Planung sowie Ausführung und Bewusstwerdung einer Handlung liegenden bis zu zehn Sekunden erklärt, die in seinen Experimenten die Information zu einer Entscheidung brauchte, um dem Entscheidenden bewusst zu werden. “Decisions don't come from nowhere but they emerge from prior brain activity. Where else should they come from? In theory it could be possible to trace the causal pathway of a decision all the way back to the big bang. Our research shows that we can trace it back 10 seconds. Compared to the time since the big bang this is not very long.“[547] Haynes erklärt sich den Prozess so, dass sich eine Person zuerst unbewusst entscheidet, eine Art Vorplanung stattfindet, deren Lokalisation im Gehirn mess-

545 Pauen [2005], S. 209
546 Libet [2005], S. 141
547 Haynes [o.J.], o.S.

technisch möglich ist. Dann kommt das Bewusstsein hinzu – man schaltet quasi den Verstand ein – und entscheidet. Zwischen dem ‚Vorbewussten' und der bewusst vollzogenen Entscheidung schließt dieses Konzept offenbar nicht aus, dass eine korrigierende Instanz das Bewusstwerdende und sich zur Entscheidung Anbahnende justiert.[548] Eine Polarisierung in Form eines ‚Freiheit oder Gehirn' lässt Haynes nicht gelten, „wenn es manchmal heißt: ‚Mein Gehirn hat so und so entschieden, ich kann nichts dafür', dann ist das Quatsch."[549]

Ähnlich argumentiert Bieri, der den ‚freien Willen' als ‚verstandenen Willen' ansieht, der seine Grenzen am individuellen Selbstbild und dem Profil eigener Wünsche ausrichte. So empfände ein Mensch seinen Willen als frei, wenn er dem Bild entspricht, das er von sich und der Welt hat, so wie es in den neuronalen Erregungsmustern materiell niedergelegt ist.[550]

Auch der Hirnforscher Gerhard Roth[551] ist davon überzeugt, dass Verbindungen zwischen Willensentscheidungen und neuronalen Prozessen messbar sind, bevor der Mensch sich der von ihm getroffenen Entscheidung bewusst wird. Daher postuliert er, dass Entscheidungen genetisch und durch neuronale Vorgänge erwüchsen, die ihrerseits durch frühkindliche Ereignisse und durch Erfahrungsprozesse aller Lebensjahre bedingt seien. Konsequenterweise sieht sich Roth als ‚Konstrukteur' seiner Theorie und diese als Konstrukt seines ‚realen Gehirns' [Roth], das seinerseits für ihn unzugänglich bliebe.[552] Von ihm unbeantwortet bleibt dabei die Frage, wie er sein Postulat seines und anderer ‚realen Hirne' begründet, wenn diese ihm doch unzugänglich bleiben. Es bleibt fraglich, ob das Problem der Willensfreiheit biologisch lösbar ist, denn ist der Mensch per se derart ‚unfrei', dann ist jede seiner Entscheidungen per se richtig, dann ist jede Entscheidung nur eine ‚als-ob'-Entscheidung, dann ist nicht der Mensch, sondern das Gehirn ‚entscheidend'. Für den diese Zeilen schreibenden Autor würde dies bedeuten, dass er seine Forschung unter Unfreiheit praktiziert, sein ihm unzugängliches Gehirn einen Handlungsoktroy setzt, in dessen unbedingter Unfreiheit er aber eine stets per se richtige Entscheidung trifft. Wie aber sollte dann Forschung in der Lage sein, diese so *richtige* Entscheidung in Frage zu stellen? Wäre dann nicht jede Beurteilung einer Entscheidung durch ein oder mehrere andere ‚reale Hirne' nicht gleichzusetzen mit der Diagnose eines partiell defizitären Gehirns?

---

548 vgl. Haynes [2008a], Audioquelle

549 Haynes [2008b], o.S.

550 vgl. Bieri [2008], o.S. und Ders. [2001], S. 389 f.

551 vgl. Roth [1997], S. 332, vgl. Prinz [2004], S. 34 f. mit einer Erkenntnis des Begründers der experimentellen Elektrophysiologie Emil du Bois-Reymond, der bei der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig in seinem Vortrag ‚Über die Grenzen des Naturerkennens' sinngemäß feststellte: ‚Selbst wenn wir alle Prozesse, die im Gehirn ablaufen, bis ins letzte Detail kennen würden, so würde sich hieraus kein Anhaltspunkt für die Existenz des Geistes ergeben.'

552 vgl. Thimm, Traufetter [2004], S. 118

Dem Würzburger Pathologen Rudolf Virchow [1821-1902] wird das Zitat zugeschrieben: „Ich habe Tausende von Leichen seziert, aber keine Seele darin gefunden.“[553] Unter dem Einfluss der oben beschriebenen Perspektive wäre dieser Satz – so er als Beweis für die Nichtexistenz der Seele und nicht Ausdruck der Verwunderung, sie hätte doch gefunden werden müssen, gemeint sein sollte – ein Indiz dafür, dass Virchows *reales* Hirn ihm die Möglichkeit einer Seele konstruiert, es auch die Möglichkeit zur Suche derselben im menschlichen Körper einräumt, es das Nichtfinden im Körper feststellt und für das Nichtgefundene den Begriff Seele bereithält, die offenbar ein konstruiertes ‚Etwas‘ ist, das sich von den beobachtbaren ‚Etwassen‘ signifikant unterscheidet. Wenn das Gehirn das Steuer in der Hand hat: Welchen Grund könnte es dann für es geben, mehrfache Konstruktionen bereitzuhalten, die nicht erforderlich wären, würde es für so ‚Etwas‘ nicht einen Wirklichkeitsraum geben? Ein Beweis gegen Seele kann über einen solchen Weg zumindest nicht gelingen, so dass auf dieser Grenze zwischen Wissen und Glauben aus Goethes ‚Maximen und Reflexionen‘ der Satz zitiert sein soll: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche still zu verehren.“

Eine besondere Pikanterie in der Diskussion um Willensfreiheit liegt darin, dass die Zuschreibung der Verantwortung für gedankliche Konstrukte ans Gehirn zu einer psychischen Entlastung in Folge der Aufgabe selbstverantwortlicher Denkleistungen führen kann. Hinzu kommt, dass die anders lautenden Plädoyers ‚pro Willensfreiheit‘ meist gedanklich einhergehen mit einem Zuwachs an Handlungsfreiheit. Sind nun Handlungen determiniert durch ein frei schaltendes und waltendes Gehirn, wäre die Folge eine Lageorientierung[554], in deren Folge im schlechtesten eine lebensfatalistische Haltung entstünde, in der eigene Fehler, Inkompetenzen, Beiträge in der Entstehung von Krisen usw. ausgeblendet würden und sich in einem ‚Ich kann ja nicht anders ...‘ zeigten. Fallen hingegen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit zusammen, wäre im schlechtestens eine dogmatische Haltung zu erwarten, in der ‚es nur so geht, weil ich nicht anders wollen will‘. Das beiden Extremen innewohnende Superunbezweifelbare – das zuweilen im Krisenkontext eine nicht unerhebliche Rolle spielt – lohnt, über eine Entkopplung von Wille und Handlung neu betrachtet zu werden.[555]

553 Universität Würzburg [o.J.], o.S.
554 vgl. Kuhl [2001]: S. 145 ff.
555 vgl. Schmidt-Salomon [2012], S. 116 ff.

Die Entkopplung, die von Schopenhauer mit ‚der Mensch kann zwar tun, was er will, aber nicht wollen, was er will', pointiert zum Ausdruck gebracht wird, macht das mit Wollen und Handeln verbundene [Un-]Verantwortungsgefühl ‚geschmeidiger' und erlaubt zum Beispiel ein Lebensmodell, in dem Toleranz, Resonanz und insbesondere Humor [in der sinnzentrierten Arbeit mit Klienten einer durch Frankl als äußerst wichtig angesehenen Ressource] ihren Raum einnehmen können.

Hatte Nietzsche den freien Willen noch als Folterinstrument bezeichnet[556], wird diese ‚Folter' durch Positionen u.a. von Peter Bieri [Das Handwerk der Freiheit, 2001], Detlef Linke [Die Freiheit und das Gehirn, 2005], Michael Schmidt-Salomon oder andere dahingehend reformuliert, indem diese Autoren entweder den cartesianischen Dualismus aufheben und eine monistisch geprägte, naturalistische Anthropologie entwerfen, in der die Möglichkeit höherer Geistesfunktionen abgelehnt wird, weil "für materielle Körper [oberhalb der Quantenebene] gilt, dass identische Ursachen notwendigerweise identische Folgen haben, und[[.] wir nicht mehr davon ausgehen [können], dass eine Person A sich zum Zeitpunkt X wundersamer Weise anders hätte verhalten können, als sie sich de facto verhalten hat. Damit jedoch wird die klassische Definition von Willensfreiheit aufgehoben, die gerade ein solches „Anders-Können" unterstellte.[557] Oder, indem sie darauf verweisen, dass „für Willensfreiheit als theoretisches Konstrukt im Rahmen der wissenschaftlichen Psychologie kein Platz ist."[558]

Auch Frankl verfällt nicht in eine Willensfreiheit-Theoriebildung, sondern erklärt eher unspektakulär und inhaltlich eng umfassend [kursiv d.V.], dass „die Freiheit allen *Entscheidens*, die sogenannte Willensfreiheit, [.] für den unvoreingenommenen Menschen eine Selbstverständlichkeit [ist]; er erlebt sich unmittelbar als frei."[559] Und so hält auch die sinnzentrierte Therapie „unerschütterlich an der Freiheit des Menschen von etwas [.] und die Freiheit zu etwas, nämlich Werte zu verwirklichen, fest. Die Freiheit des Menschen, die ihm unbedingt bleibt, ist die *Freiheit zur Stellungnahme*. Da der Begriff Willensfreiheit interpretationsbedürftig ist, setzt sie ihn von Willkür und Willkürlichkeit der Entscheidungen des Menschen ab und betont damit zugleich die Verantwortung des Menschen gegenüber etwas oder jemanden."[560]

Mit dieser Verschlankung des Begriffs rückt die Diskussion in die Nähe der Positionen von Kompatibilisten wie Michael Pauen, bei denen Willensfreiheit dann gegeben ist, wenn eine Person im Einklang

---

556 vgl. Nietzsche, Schlechta [1954], S. 1159
557 Schmidt-Salomon [2006b], S. 6
558 Prinz [2006], S.32
559 Frankl [2005c], S. 121
560 Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S. 543

mit ihren personalen Präferenzen oder Gründen handelt, die ihrerseits eine, auch von den neuesten neurobiologischen Erkenntnissen nicht bestrittene, „nicht-naturalistische Basis haben könnten. Denn selbstverständlich sind auch diese abhängig von neuronalen Prozessen, die ihrerseits nicht bewusst erfahrbar sind.“[561]

Die bisherigen Ausführungen zeigen, wie multiperspektivisch mit einer Begriffswelt verfahren wird, die nur auf den ersten Blick suggeriert, die einzelnen ‚Schulen‘ würden über dasselbe disputieren. Auf den zweiten Blick jedoch scheint es, dass im Zuge immer weitergehender wissenschaftlicher Erforschung ein vielleicht einst recht eindeutig interpretiertes Wort sich bis heute zu einem Metabegriff wandelte, dessen Versuch, ihn zu fixieren an derart viele Hindernisse stößt, so dass es entweder günstig ist, ihn zu umgehen, ihn in seiner Relevanz herabzuregeln[562] oder ihn aus einem guten Grund für einen bestimmten Kontext zu utilisieren. Wir folgen in dieser Arbeit dem Gedanken, dass sich ein krisenbelasteter Mensch stets ‚so‘ oder ‚so‘ zu seiner Situation stellen kann, im weitesten Sinne so, dass er psychisch entweder regrediert oder progrediert und für eben die von ihm eingeschlagene Richtung in der Verantwortung steht. Die Facette der *unbedingten* ‚Freiheit zur Stellungnahme‘ bei Frankl steht diesem Gedanken am nächsten.

Dies auch, weil ein derart interpretiertes Willensfreiheitverständnis auf den Begriff der Handlungsfreiheit positiv einwirkt. In der ‚Freiheit zur Stellungnahme‘, die sich in Verhalten und/oder intendierter Handlung zeigen kann, steckt in sinntheoretischer Überzeugung die These, dass ‚*sich*‘ der Mensch entscheidet, alle Entscheidungen Selbstentscheidungen und damit Selbstgestaltungen sind: „Ich handle nicht nur gemäß dem, was ich bin, sondern ich werde auch gemäß dem, wie ich handle.“[563] Eine Handlung wird so letztlich zu einer Überführung einer Möglichkeit in eine Wirklichkeit. Gleiches gilt auch für eine Nicht-Handlung.

Entfernt man sich also von der hirnforschungsbezogenen [In]fragestellung, ob denn nun Willensfreiheit gegeben ist oder nicht und wenn ja, welche, so würden wir dennoch zu attestieren haben, dass ein Mensch unter günstigen Umständen das tun kann, was er tun will. Bei der Frage jedoch, ob hie-

---

561 Schmidt-Salomon [2006b], S. 8

562 Hierzu Metzinger [2004]: „Also die zwei wichtigsten Fehler, die in dieser öffentlichen Diskussion […] über die Willensfreiheit [.], immer gemacht werden, sind, dass die Leute entweder denken, die Antwort muss ja oder nein sein: wir haben Willensfreiheit oder wir haben sie nicht. Das ist falsch. Die meisten Philosophen würden sagen, es gibt eine dritte Lösung. Die sagt, ja, die Gesetze der Physik gelten auch im Gehirn. Das Gehirn ist ein physikalisch determiniertes System, und wir können vernünftig und moralisch sensitiv, wie Philosophen sagen, empfindsam für normative ethische Probleme sein. Das ist kein Widerspruch. Der zweite Hauptfehler, der immer von allen Leuten gemacht wird ist, anzunehmen, jeder wüsste, was eigentlich ein Wille ist. Ich habe noch nie einen gesehen. Man weiß auch nicht, wie viel er wiegt oder was für eine Farbe er hat. D. h. Willen sind erst mal keine objektiv beobachtbaren Ereignisse in der Welt.“

563 Frankl [2002b], S. 97

raus auch resultiert, dass ein Mensch stets wollen kann, was er will, gilt es, die Positionen auseinanderzuhalten. Die deterministische Variante besteht darin, zu postulieren, dass „Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt stets nur das wollen können, was sie aufgrund ihrer jeweiligen Eigenschaften und Erfahrungen in eben diesem Moment wollen müssen. Was wir wollen, was wir können, auf welche Weise wir denken, wie wir handeln, ja: alle Eigenschaften, die unser „Selbst“ ausmachen – all das ist nicht frei, beliebig, unbegründet, es ist vielmehr das notwendige Resultat hochkomplexer, chaotischdeterministischer Wechselwirkungsbeziehungen. Handlungsfreiheit ist [...] sinnlich erfahrbare Willensfreiheit, hingegen übersinnlich konstruierte Freiheit.“[564]

Wird diese Position zum Beispiel damit begründet, dass es Menschen mit psychotischen Zwängen gibt, deren Ausmaß an Handlungsfreiheit gegenüber anderen Menschen doch offenkundig geringer sei, so stellt sich das sinnzentrierte Menschenbild eindeutig gegen ein solches ‚Freiheits-Ranking‘. „Der Mensch ist nicht frei von Bedingungen, sondern [.] frei, zu ihnen Stellung zu nehmen. […] „[Es liegt] an ihm, zu bestimmen, ob er den Bedingungen unterliegt, ob er sich ihnen unterwirft. Es gibt nämlich einen Spielraum, innerhalb dessen er sich über sie hinaus erheben kann, womit er ja in die menschliche Dimension überhaupt erst sich aufschwingt.“[565] [vgl. hierzu Kapitel 7.3.1] Andersherum: Restriktionen von außen, deren Wirkung in einer Einschränkung der Handlungsfreiheit münden, rahmen den Selbstgestaltungsraum. Restriktionen von innen, z.B. durch psychische Erkrankungen, seelische Erschütterungen oder mit Krisen einhergehenden verminderten Selbststeuerungskräften verkleinern individuell zwar eben dieses Maß, frei von [solchen Bedingungen] handeln zu können, jedoch in keiner Weise das ‚Wozu‘ der Freiheit, das in der Übernahme von Verantwortung begründet ist. Würde ein Mensch *nur* aufgrund eines diagnostizierten ‚inneren Zwangs‘ als weniger ‚handlungsfrei‘ interpretiert, so würde man ihn gleichwohl eines Maßes an Freiheit berauben, sich zu seiner konkreten Situation einzustellen und den ihm gegebenen Selbstgestaltungsraum zu verantworten.[566]

Diese Freiheit zur Verantwortung, die im Kontext dieser Arbeit im Sinne Frankls als ‚Wille zum Sinn‘ erschaut werden soll, könnte nun als *Metawille* verstanden werden, der „selbstverständlich ebenso determiniert wie jeder einfache Wille erster Ordnung [ist]. Wenn es uns gelingt, kraft eines solchen Meta-Willens unseren eigenen Willen zu verändern, so kann man dies zweifellos als ein Zeichen von

---

564 Schmidt-Salomon [2006b], S. 9

565 Frankl [1997], S. 156

566 „Diese Grundhaltung macht auch vor der Arbeit mit psychotisch Erkrankten nicht Halt. „Ein biologisches Faktum ist noch kein biographisches Faktum, weil sich der Geist dazu einstellen und das Leben ändern kann: wer biologisch bedingte Defekte hat, braucht nicht sein Leben lang darunter zu leiden, weil er sich oder den Defekt ändern kann.“ in: Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S. 351, vgl. Frankl [1999], S. 60

innerer Handlungsfreiheit verstehen […] wir besitzen aber selbst in diesem glücklichen Falle immer noch keinen „freien“, der Naturkausalität enthobenen, sondern bloß einen von bestimmten Determinanten befreiten Willen, der selbstverständlich wiederum durch Determinanten [letztlich durch entsprechende neuronale Muster] bestimmt ist.“[567] Eine in dieser Richtung vertiefende Diskussion über den Grad der Determinierung des *‚Willens‘* soll jedoch zugunsten einer sinntheoretischen Betrachtung des *‚zum Sinn‘* in den Hintergrund gerückt werden. „Die Idee eines Willens zum Sinn darf nicht im Sinne eines Appells *an den Willen* mißverstanden werden. […] Es [ist] müßig, einen Menschen aufzufordern, „den Sinn zu wollen“. *An den Willen zum Sinn* appellieren heißt vielmehr den Sinn selbst aufleuchten [zu] lassen – und es dem Willen [zu] *überlassen*, ihn zu wollen.“[568] Dem Willen die Freiheit zu belassen, den aufscheinenden Sinn zu wollen [verbunden mit dem Vorteil, dass dieser Prozess versprachlicht werden kann], anstelle einer Willensfreiheit das Wort zu reden, deren Existenz einerseits von medizintechnisch gemessenen Sekunden abhängig ist, andererseits das, was da als Auslöser gemessen wird, womöglich nur aus Ermangelung eines anderen Begriffes ‚Wille‘ genannt wird, erscheint im Hinblick auf die Stärkung menschlicher Handlungsfreiheit zweck- und wirkungsvoller zu sein.[569]

567 Schmidt-Salomon [2006b], S. 11

568 Frankl [2005c], S. 111 f., kursive Hervorhebung und Einschübe d.V.

569 Eine ähnliche Problematik wird in den Argumentationsketten von Hirn- und Bewusstseinsforschern [vgl. Bieri [1981], S. 9] deutlich, fällt doch die zumeist synonyme Verwendung der Begriffe Geist und Verstand auf, die sich aus der etymologischen Sprachentwicklung des Wortes „mens“ erklären läßt, das einen breiten Bogen von Gemüt, Sinn, Seele, Herz, Gesinnung bis hin zu Charakter und Geist spannt [vgl. Georges [1918], Sp. 876-878.], es später aber zum Verständnis erforderlich machen werden, eine Differenzierung zwischen dem ‚Verstandesgeist’ und der ‚geistigen Dimension’ einzuführen, die der Diktion der Sinntheorie Frankls entspricht.

Mit dem ‚Willen zum Sinn' ist gleichwohl die Option verbunden, eben diesen aufscheinenden Sinn zu verfehlen und im *Un*sinn ‚zu landen'. Müsste man dem Menschen auch diese Unsinnsoption aufgrund voller Determiniertheit seines Willens zugestehen, fielen sämtliche ethisch-moralischen Bewertungen in sich zusammen, würde es keinen Unterschied machen, ob sich ein Mensch in einer Situation ‚so' oder ‚so' verhält. Eine Handlung wäre ‚halt so vollzogen' worden, ihre Rechtfertigung weder erforderlich noch überhaupt möglich, ihre Sanktionierung nicht begründbar, sondern ihrerseits rein willkürlich. Die Vorstellung, dass aus einem ‚so oder so' ein schlichtes ‚so' wird, führt uns an einen Ort, in dem ‚Himmel und Hölle' zusammenfallen, in dem eine menschliche Eigenart nicht mehr wahrnehmbar wäre, nämlich die, dass er überhaupt einen Willen hat, dass es etwas an Bedeutung gäbe, für das ein willentlicher Einsatz ‚so' oder ‚so' angemessen wäre. Das beobachtbare Phänomen permanenter vitaler Bedeutungszuschreibungen lässt die Behauptung zu, dass Menschen per se im ‚so oder so'-Modus leben, unabhängig ihrer kulturellen Verwurzelung und in jedem Moment vor der Aufgabe stehend, für die gerade jetzt stattfindende Situation das ‚so' zu wählen, das zu einem gelingenden Leben den irgendwie noch so kleinen zusätzlichen Beitrag leistet als das andere. Es wird die Aufgabe des Kapitel 10 sein zu destillieren, ob und in welcher Weise eine sinnzentriert-pädagogisch geprägte Beratungsleistung für die Entwicklung eines solchen ‚Willen zum Sinn' einen Beitrag bei Menschen in Krisensituationen zu leisten in der Lage ist, scheinen doch gerade diese Menschen „explizit über keine Sinntheorie [zu] verfügen […], welche – akut oder länger während – Probleme in ihrem Leben haben, die zu einer starken seelischen und/oder psychischen Belastung führen."[570]

570 Schaeppi [2004], S. 275; zu dem damit verbundenen Risiko, Sinnfindungsangeboten ‚auf dem postmodernen Psychomarkt' zu erliegen: Müller [2011], S. 237 f.

7.4.2 Sinntheoretischer Sinnbegriff

Frankl macht in seiner Sinntheorie einen Unterschied zwischen dem Sinn *des* Lebens und dem Sinn *im* Leben. Wenn er sagt: „Der Mensch ist immer schon ausgerichtet und hingeordnet 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“[571], so verweist er mit diesem Satz zum einen auf einen Grundpfeiler der Logotherapie, der den Sinn als grundsätzlichen ‚Lebenssinn‘ als für den Menschen zwar nicht erfahrbar, aber als per se und jederzeit gegeben ansieht. Und zum anderen auf den ‚Sinn *im* Leben‘, den der Mensch findet, indem er jede Situation als Person durch Verwirklichung seiner Werte gestaltet.

Die von Frankl zitierte Selbsttranszendenz erschöpft sich dabei nicht im Über-sich-selbst-hinaus-Gehen auf die Welt hin. Zudem anerkennt Frankl die Möglichkeit, dass der Mensch sich letztlich auf einen transzendenten, personalen Gott hin angelegt versteht. Mit Verweis auf Scheler und seine eigene religiöse Verankerung betonend sagt er, „sofern ich existiere, existiere ich auf Sinn und Werte hin; sofern ich auf Sinn und Werte hin existiere, existiere ich auf etwas hin, das mich selbst notwendig an Wert überragt, das wesentlich von höherem Wertrang ist als mein eigenes Sein – mit anderen Worten: ich existiere auf etwas hin, das auch schon kein Etwas sein kann, sondern ein Jemand sein muß, eine Person bzw. – als ein meine Person Überragendes – eine Überperson sein muß. Mit einem Wort: sofern ich existiere, existiere ich immer schon auf Gott hin.“[572] Allgemein jedoch gilt für ihn „das eigentliche Sein des Menschen ist die Existenz, und der letzte Sinn des Lebens ist die Transzendenz.“[573]

Neben – erstens – der Transzendenz auf die ‚Welt‘, mit der Frankl das ‚Bei-Sein‘ und das ‚Bei-einander-Sein‘ in Form einer Liebe oder Hingabe auf Sachen, Dinge oder Aufgaben meint, formuliert er – zweitens – auch die Möglichkeit einer Transzendenz auf einen ‚Gott‘. In einer dritten Bedeutung steht Transzendenz für das Gerichtet-Sein des Menschen auf einen letztgültigen Wert, auf ein Absolutes also, sofern der Mensch nicht ‚Gott‘ als dieses Absolute begreift [z. B. individuell letzt-gültige Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit oder Gleichheit]. In Gang gesetzte Sinnfindungsprozesse können

571 Frankl [1995a], S.100 f.
572 Frankl [1975], S. 362
573 a.a.O., S. 363

somit in drei großen Transzendenzfeldern münden: In Liebe oder Hingabe, in einem Gott oder in einem Letztgültigen.

In der existenzphilosophischen Tradition Heideggers besteht anders als bei Frankl kein Zusammenhang zwischen Sinn und Werten. Für Heidegger ist Sinn dann gegeben, wenn sich etwas durch verstehendes Erschließen artikulieren lässt.[574] Die Sinnhaftigkeit einer Handlung zu erfassen bedingt das Verständnis ihrer Auswirkungen, ihres ‚Woraufhin', Ziels oder Zwecks. Sinnvoll werden in diesem Kontext einzelne Prozesse, die mit einem ‚roten Faden' verbunden sind. Etwas ‚bloß Seiendes', zum Beispiel ein Telefon, hat an sich noch keinen Sinn, jedoch der übergeordnete Gesamtprozess, in den es eingebunden ist [im Telefon-Beispiel der allgemeine zwischenmenschliche Kommunikationsprozess]. Stimmt der Gesamtprozess mit dem entsprechenden Vorhaben des betreffenden Menschen überein, werden der Zweck und das Ziel des Gesamtprozesses positiv bewertet und fördert der einzelne Prozess [Telefonat mit Person X] als Teil des Gesamtprozesses [Kommunikation im Allgemeinen] auf seine Weise das Erreichen des Endzieles [z. B. Kommunikation im Leben betrieben zu haben], dann erscheint dieser als sinnvoll.

Um einen sinnvollen Prozess in Gang zu setzen braucht es in diesem Kontext eine individuelle Motivation. Betrachtet ein Mensch zum Beispiel seine in der Sonne austrocknenden Pflanzen und kommt zum verstehenden Schluss, dass eine Wassergabe dienlich ist, dann wäre die darbende Pflanze ein ‚Motivgrund'. Greift der Mensch nun handelnd ein, weil er um das Überleben der Pflanzen fürchtet, so erfüllt seine Handlung einen Zweck. Ist der übergeordnete Gesamtprozess [hier vielleicht die allgemeine Sorge um das Wohl der Natur] vereinbar mit dem Vorhaben und Vorstellungen des Menschen und bewertet der Mensch den Prozess positiv [im Sinne eines ‚es ist gut, sich um die Natur zu kümmern'], dann entsteht im Verständnis Heideggers ein Sinn.

Ohne ‚logisches Verständnis eines Prozesses' scheint es in diesem Bild nicht möglich zu sein, Sinnhaftes zu begründen. Auch im existenzanalytischen Sinn spricht nichts dagegen, Sinn über diesen Weg einer logischen Herleitung zu finden – die Vorstellung jedoch, dass es eines solchen Weges zwingend bedarf, ist sinntheoretisch nicht haltbar. Um im Beispiel zu bleiben:

Die darbende Pflanze setzt einen ‚Sinnanruf' in die Welt, unabhängig davon, welcher verständige Mensch auch immer ihre Situation wahrnimmt. Handelt aber nun ein Mensch und geschieht dies in Selbstvergessenheit, so könnte auf die Frage nach dem Grund seiner Handlung der Mensch sein Tun

574 Heidegger [1967], S. 151

in den Kontext seiner Werte wie Naturverbundenheit, Achtsamkeit, Fürsorge rücken. Durch Verwirklichung seiner Werte *findet* der Mensch den ohnehin bereits gegebenen Sinn in der Situation. Für diesen Menschen wird das Gießen ein ‚Akt der Selbsttranszendierung', zu einem geistigen Akt des *Gewissens* und nicht [nur] zu einem mentalen Akt des *Wissens* – es wird zu einer Selbst-‚verständlichkeit'. Ob die Gieß-Handlung als zweckvolle ‚Arbeit' oder als selbstvergessene Hinwendung vollzogen wird: Beides mag den Pflanzen aktuell zu Hilfe kommen. Im Kontext dieser Arbeit gilt es hingegen zu überprüfen, ob die Selbsttranszendenz als Kern der Sinntheorie Frankls in der Überwindung einer Krisensituation im Gegensatz zu einer rein ‚zweckdienlichen' Vorgehensweise dienen kann. Dazu ist in Erinnerung zu rufen, dass für Frankl der Sinn dem Wollen als ‚Apriori' vorausgeht, denn „das Leben selbst ist es, das dem Menschen Fragen stellt. Er hat nicht zu fragen, er ist vielmehr der vom Leben her Befragte, der dem Leben zu antworten – das Leben zu ver-antworten hat."[575] Frankl meint mit diesem Satz, dass der Mensch nur im Handeln seine Lebensfragen beantworten kann. Das Verharren in der Erkenntnis reicht nicht aus, ebenso wenig der Versuch – dem von Frankl abgelehnten Prinzip der Homöostase folgend –, mit einem künstlichen Gleichgewichtschaffen dem Sinnproblem aus dem Wege zu gehen. Wenn mithin Sinn als je konkreter Sinn in einer je konkreten Situation verstanden wird, dann folgt hieraus, dass das Sinn-Sollen außerhalb der eigenen Person liegt und damit eine Bewegung des Geistes erfordert. Diese Bewegung wird im Begriff der Selbsttranszendenz operationalisiert.[576] Eine Person kann nur dann ganz zu sich selbst kommen und sich erkennen, wenn sie ihren unikalen Sinn erfüllt und somit als ‚Nebenprodukt' sich selbst verwirklicht. „Aber nur in dem Maße, in dem der Mensch Sinn erfüllt, in dem Maße verwirklicht er auch sich selbst: Selbstverwirklichung stellt sich dann von selbst ein, als eine Wirkung der Sinnerfüllung, aber nicht als deren Zweck."[577]

---

575 Frankl [2005c], S. 107

576 Zum in diesem Kontext relevanten Zusammenhang von objektivem und subjektivem Sinn meint Frankl: „Subjektiv ist der Sinn sofern, als es nicht einen Sinn für alle, sondern für jeden einen anderen Sinn gibt; aber der Sinn, um den es jeweils geht, kann nicht bloß subjektiv sein: er kann nicht bloßer Ausdruck und bloßes Spiegelbild meines Seins sein — wie der Subjektivismus und Relativismus es wissen und uns glauben machen wollen. Nun ist der Sinn nicht nur subjektiv, sondern auch relativ, will heißen, er steht in einer Relation zur Person — und zur Situation, in die ebendiese Person verwickelt und hineingestellt ist. In diesem Sinne ist der Sinn einer Situation ja wirklich relativ; er ist es bezüglich der Situation als einer jeweils einmaligen und einzigartigen. Die Person hat den Sinn der Situation zu erfassen und zu ergreifen, wahrzuhaben, wahrzunehmen und wahr zu machen, nämlich zu verwirklichen. Der Sinn ist also auf Grund seiner Situationsbezogenheit auch selber einmalig und einzigartig, und diese Einheit ‚des Einen, das not tut', macht dessen Transsubjektivität aus — macht aus, daß der Sinn nicht von uns gegeben wird, vielmehr eine Gegebenheit ist, mag deren Wahrnehmung und Verwirklichung auch noch so sehr der Subjektivität des menschlichen Wissens und Gewissens unterstellt sein. Die Fehlbarkeit menschlichen Wissens und Gewissens tut der Transsubjektivität des von menschlichem Wissen angepeilten Seienden und des von menschlichem Gewissen angepeilten Gesollten nicht Abbruch." Frankl [2005c], S. 86

577 Frankl [1995a], S. 225

7.4.3 Sinnverwirklichung und Selbstverwirklichung

Sinn ist der eigentliche und tiefste Beweggrund eines Menschen, zu handeln.[578] Dieser Urgrund menschlichen Strebens und die von Frankl explizite ‚Nicht-Bestimmung' des Sinn-Begriffs kann einen Menschen dazu verleiten, ihn gleichzusetzen mit einem anzustrebenden Gefühl, Motiv, Zustand oder Ziel. Da eine entdeckte Sinnmöglichkeit zu ihrer Verwirklichung jedoch den Prozess der Selbsttranszendierung und damit eine Überschreitung des Egos bedarf, steht die Frage im Raum, wie ein Mensch ebendiesen Sinn entdeckt, ihn findet? Elisabeth Lukas hat hierzu ein erstes Verlaufsmodell[579] [siehe Abb. 3] vorgelegt, das beginnend vom Aspekt der Sinnstrebigkeit [dem Willen zum Sinn] zuerst einen ersten Schritt in Richtung *Selbsterkenntnis* einleitet, dem mit einer grundsätzlichen Bereitschaft zur *Selbstoffenbarung* [die Aspekte des Sich-in-Frage-Stellens und der Öffnung zu einem Wachstumsprozess beinhaltet] dann ein Schritt zur *Selbstdistanzierung* und letztlich ein Schritt zur *Selbsttranszendenz* [zu beiden vgl. Kapitel 7] erfolgt, durch deren Vollzug der Mensch Sinn verwirklicht.

Abb.3: Prozess zur Sinnerfüllung

Im ersten Schritt, deckt „die Selbsterkenntnis [.] das Gewordene des Selbst auf, das triebhaft Unbewußte, das Erzogenwordensein in gewissen Bahnen und natürlich auch die willentlichen Zutaten der Person aus verschiedenen Epochen."[580] Der wichtigste Aspekt dieses Schrittes liegt für einen Men-

578 vgl. Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S. 403
579 vgl. Lukas [2002], S. 62
580 a.a.O., S. 61

schen darin, zu erkennen, ob ein Mindestmaß an innerer Kontrolle der Affekte und Kognitionen gegeben ist. Wäre dem nicht so, so würde – metaphorisch gesprochen – die psychische Dimension so laut, so dass das Hören eines Sinnanrufs und ein Abtasten durch das Gewissen unmöglich wäre. In Grenzsituationen [Jaspers], im existenziellen Vakuum [Frankl] oder einfach in Krisen findet sich das Phänomen der affektiven und kognitiven Überflutung besonders stark. In solchen Situationen gilt es, sich über den Prozessschritt der Selbstdistanzierung das Maß an innerer Kontrolle [wieder] herzustellen [siehe hierzu auch Kapitel 7.5].

Während Lukas den Schritt der Selbstdistanzierung in ihren Ausführungen als Voraussetzung für die ‚Annahme des Sinnanrufs' und für Selbsttranszendierung beschreibt, erweitert Schlieper-Damrich dieses Modell[581] insofern, als im Zuge der Selbstdistanzierung es einem Menschen, der sich zum Beispiel in einer Krisensituation befindet, über die Klärung seines durch das Ereignis verletzten Wertesystems [vgl. Kapitel 7.4.4] möglich bleibt, im Sinne Maslows quasi als Vorstufe zur *Sinn*verwirklichung einen Prozessschritt zur *Selbst*verwirklichung zu gehen.

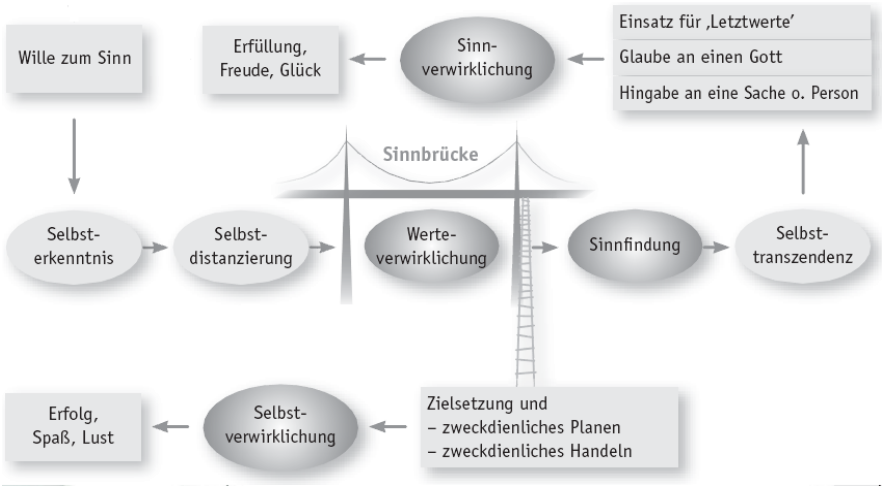


Abb. 4: Das Modell der Sinnbrücke zur Sinn- oder Selbstverwirklichung

Obzwar Frankl meint: „Aber nur in dem Maße, in dem der Mensch Sinn erfüllt, in dem Maße verwirklicht er auch sich selbst: Selbstverwirklichung stellt sich dann von selbst ein, als eine Wirkung der Sinnerfüllung, aber nicht als deren Zweck"[582], sieht Schlieper-Damrich in dieser Form der Selbstverwirklichung keine *Wirkung* der Sinnverwirklichung, sondern einen psychischen *Zustand* vor einer möglichen Sinnverwirklichung, der für einen krisenbelasteten Menschen eine derart notwendige

581 Schlieper-Damrich [2011], S. 63
582 Frankl [2005c], S. 112

stabilisierende Funktion ausüben kann, so dass auf dieser Stabilisierung aufbauend der Schritt zur Sinnfindung erst möglich wird [bildhaft gesprochen kann die Person im Zustand der Selbstverwirklichung die Leiter zur Sinnbrücke wieder heraufsteigen und den Weg hin zum Sinn vollenden]. Hingegen, würde ‚auf der Sinnbrücke gehend', versucht, letztlich ausschließlich Selbstverwirklichung anzustreben, so würde der Mensch den Sinn verfehlen, da er sich den Aspekten der psychischen Dimension, dem eigenen Ego, der eigenen Befindlichkeit und den ‚Verlockungen' eines schnellen Erfolgs, Spaßes oder Lustvollen hingeben würde.[583]

Frankl stand einem einseitigen Verständnis des Selbstverwirklichungsbegriffes im Sinne von Selbstbestimmung kritisch gegenüber. „Wollen wir uns doch einmal fragen, was hinter all diesen Lehren steht, die dem Menschen von heute gegeben werden: daß er bloß versuchen möge, seine inneren Möglichkeiten auszuleben, oder, wie ebenfalls gesagt wird, sich selbst zum Ausdruck zu bringen. Nun, meines Erachtens geht das verborgene Motiv, das da dahintersteckt, dahin, jene Spannung zu verringern, die durch die Spaltung zwischen dem, was ein Mensch ist, und dem, was er zu werden hat, hervorgerufen wird; die Spannung, wie wir ebensowohl sagen könnten, zwischen der Realität einerseits und jenen Idealen, die erst zu verwirklichen sind; oder, anders ausgedrückt, *die Spannung zwischen Existenz und Essenz, zwischen Sinn und Sein*."[584] Eine hier von Frankl angesprochene Lehre war die von Maslow, in der dieser postulierte, dass Selbstverwirklichung die finale Entwicklung von Persönlichkeit begründe. Durch Gespräche mit Viktor Frankl revidierte Maslow kurz vor seinem Tod diese Ansicht: "My experience agrees with Frankl's the people who seek self-actualization directly […] don't, in fact, achieve it [...] I agree entirely with Frankl that man's *primary* concern is his will to meaning"[585] und kam damit zu der Erkenntnis, dass ein Über-sich-selbst-hinaus-gehen eine noch weitergehende Entwicklung der Persönlichkeit auszeichnet als ein Streben nach Selbstwirklichung. Diese Einschätzung teilt Schnell, wenn sie im Rahmen einer empirischen Studie konstatiert: „Sinnerfüllung ist deutlich höher ausgeprägt, wenn charakteristische Lebensbedeutungen vorhanden sind, die zur Dimension der […] Selbsttranszendenz zählen, als wenn nur solche der Dimension Selbstverwirklichung gelebt werden."[586]

---

583 vgl. Schlieper-Damrich [2011], S. 64
584 Frankl [2005c], S. 113
585 Maslow [1966], S. 107 f.
586 Schnell [2008a], o.S.

7.4.4 Werte

Die sprachlichen Wurzeln des Wertbegriffs finden sich ca. im achten Jahrhundert in seiner Bedeutung von ‚Preis', ‚wert sein', ‚würdig' und später auch ‚wenden', woraus sich das Wort ‚Gegenwert' im Sinne eines ‚gegen etwas gewendet' ableitete. Später wurde mit ‚Wert' auch ‚Einschätzung' und ‚Würdigung' verbunden.

Je nach philosophischer Auffassung werden Werte entweder als mit dem Sein untrennbar verbunden [Wertrealismus] angesehen oder – als Formen des Werteidealismus –

- als von ihm getrennt verstanden im Sinne einer ontologisch realen und überweltlichen Idee des Guten oder
- als von ihm getrennt im Sinne eines formalen Sollens oder
- als von ihm getrennt im Sinne ‚idealer' inhaltlich-materialer geistiger und überdauernder Qualitäten.

In der letzten Auffassung spiegelt sich insbesondere die materiale Wertethik Schelers wider, die von Frankl mit der Formel ‚Werte sind Sinn-Universalien' adaptiert wurde und auf die in der weiteren Folge fokussiert werden soll. Die Idee der Objektivität von Werten führt bei deren Operationalisierung in ein ‚Hier und Jetzt' dazu, ein wertendes Bewusstsein vorauszusetzen, das im Moment seiner Inkraftsetzung einen Wertsubjektivismus begründet und die Objektivität der Werte transformiert in eine situative Gültigkeit. Anerkennt man ferner, dass der Wertende eingebunden ist in seinen je multifaktoriellen Kulturhintergrund, so mündet dies in die Perspektive des empirischen Wertrelativismus[587] und letztlich in eine Vielzahl von funktionalen Facettierungen oder in nach Lebensbereichen und Trägern differenzierte Werteklassen [z.B. ökonomische, politische, ethische, soziale Lebensbereiche oder Sach-, Güter- oder Personwerte].

Schelers Wertphänomenologie, in der die Personwerte eine überragende Stellung einnehmen, ist durch eine Stufenstruktur charakterisiert, in der auf der untersten Stufe die Werte des Angenehmen und Unangenehmen wie Lust oder Schmerz, körperliche Wärme, Wohlgeschmack, sexuelle Befriedigung stehen, gefolgt von den Werten des Edlen und Gemeinen, zu denen das körperliche Befinden, Kraft, oder Mut gerechnet werden. Die Werte des geistigen Fühlens, zu denen das Schöne oder Hässliche, Kunst oder auch Rechtsordnungen zählen, bilden die dritte Stufe. Und die vierte repräsentiert

587 vgl. Biller [1995c], S. 118 f.

Werte des Geistigen, für Scheler sind dies zum Beispiel Liebe und Hass, Glaube oder Unglaube und die Akte liebender Hinwendung zu Personen.[588]

Frankl, dessen ontologisches Verständnis von Werten dem Wertidealismus entspricht, sieht in den jederzeit gegebenen Sinnmöglichkeiten einen Wert an als ‚noch nicht verwirklichten Sinn'[589], der sich durch die Erfüllung konkreter Aufgaben erfahren lässt und je nach Kontext die Verwirklichung schöpferischer Werte, Erlebniswerte oder Einstellungswerte meint. Mit diesen drei Kategorien adressiert Frankl die ‚Sinn-Universalien', in denen der Mensch entweder etwas erschafft, die Welt gestaltet, ein Werk ‚schöpft' und als ‚homo faber' wirkt oder indem er sich der Schönheit der Natur, der Kunst, des Genusses, des beglückenden Gesprächs usw. als ‚homo amans' ‚erlebend' hingibt oder indem er in unabänderlicher Lage oder Krise die Verantwortung über sich nicht preisgibt, zu verzichten lernt und als ‚homo patiens' sein Leidempfinden ummünzt in Leidens*fähigkeit.*[590]

Wesentlich in dieser Betrachtung bleibt jedoch, den objektiv gegebenen Sinn nicht zu verwechseln mit der Form einer Werteverwirklichung im Sinne einer individuellen ‚Zielerreichung'. Anders gesagt, Sinn findet sich nicht durch ein ‚faustisches' Werteverständnis:

„Ich habe nur begehrt und nur vollbracht
Und abermals gewünscht und so mit Macht
Mein Leben durchgestürmt; erst groß und mächtig,
Nun aber geht es weise, geht bedächtig. […]
Im Weiterschreiten findet er Qual und Glück,
er, unbefriedigt, jeden Augenblick".

Goethe

Der Einzelne wird mithin nicht zum Sinn*träger*, wenn er Werte verwirklicht, sei er noch so kämpfend, mühend oder ringend. Auch ist er nicht der Sinn*interpret,* der entscheidet, ob eine ihm anmutende Sinnmöglichkeit ‚von Wert' ist. Ohne die Perspektive, auf das den Einzelnen Transzendierende zu blicken, reduziert sich die Verwirklichung von Werten auf etwas mehr oder minder Zweckvolles. Erst in Verbindung mit einem – über den Werte verwirklichenden Menschen [und im Kontext dieser Arbeit auch über seine Krise] – Hinausweisenden zeigt sich das Sinnvolle.

---

588 vgl. Biller [1995c], S. 120 f.

589 vgl. Frankl [2005c], S. 89

590 Die Leidensfähigkeit beruht nach Frankl auf der Verwirklichung von Einstellungswerten, die diejenigen Situationen adressieren, in denen sich ein Mensch auf Unabänderliches, zum Beispiel in Tapferkeit oder Würde einstellen muss, auch wenn das damit verbundene Leid ihm als sinnlos erscheint. Hat das Leben jedoch Sinn bis ‚in ultimis', so trägt der Mensch Verantwortung gegenüber seinen [Einstellungs-]Werten. vgl. Frankl [2005c], S. 93

7.4.5 Systemtheoretischer Sinnbegriff

Neben der Betrachtung des transzendenten Sinnverständnisses bei Frankl, spielt für den Kontext dieser Arbeit auch die kommunikations-systemtheoretische Perspektive eine Rolle. Die Akteure in einer Krisenberatung bilden als geschlossene, selbstreferentielle, autopoietische Systeme Operationen aus, die hier Sinnsysteme[591] genannt werden sollen. Anders als bei der Diskussion um den je individuellen Grad eines Sinns im Leben, der in Krisensituationen bis hin als nicht mehr gegeben interpretiert werden kann, gilt es hier, den formalen, nicht in Frage zu stellenden Sinnhorizont[592] zu beschauen, den die Akteure mit ihren je eigenen Sinnsystemen aufspannen. Dabei soll in diesem Zusammenhang die Perspektive Luhmanns fokussiert aufgegriffen werden, da dieser – ebenso wie Frankl dem Reduktionismus kritisch gegenüber stehend – dem Gedanken widerstrebte, die Konstruktion von Wirklichkeit sei durch individuelle personale Entscheidungen frei wählbar. Betont Frankl aus seiner psychologischen Sicht, dass der Mensch nicht frei sei von Bedingungen, hingegen frei, sich zu ihnen *so oder so* zu stellen, sagt Luhmann, dass die Vorstellungen eines Menschen im Sinne seiner Weltanschauungen „durch die Teilnahme an gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhängen dermaßen sozialisiert [sind], daß nur die Entscheidungsfreiheiten bestehen, die gesellschaftlich verständlich gemacht werden können“[593], mithin es etwas als gemeinsam Erkanntes gegeben sein muss, um Verständigung zwischen Menschen zu ermöglichen. Luhmann postuliert, dass das Bewusstsein des Individuums als operativ geschlossenes autopoietisches System fungiert[594], das sich konfrontiert sieht mit einer Gesellschaft, die „nicht mehr die Lösungsrichtung vor[zeichnet], sondern nur noch das Problem; sie tritt dem Menschen nicht mehr als Anspruch an moralische Lebensführung gegenüber, sondern nur als Komplexität, zu der man sich auf je individuelle Weise kontingent und selektiv zu verhalten hat.“[595] Das Bewusstsein kann somit verstanden werden als „eingebettet in soziale Systeme mit ihrem sozialen Gedächtnis, der Kultur. Die jeweilige Kultur liefert die Texte, die als Irritation von Bewusstseinssystemen selbstreferenziell verarbeitet werden. Die Strukturen einer Person, ihre

---

591 vgl. Döring, Kaufmann [1981], S. 42, die den Luhmannschen Sinnbegriff als „der gegenwärtigen historisch-gesellschaftlichen Situation immanent [ansehen, A.d.V.], d.h. es wird deutlich, daß in einer Situation weitgehend kontingenter Beziehungen zwischen psychischen und sozialen Systemen Sinn nur noch als Identifikation und Selektionskriterium der Einzelsysteme begriffen werden kann.“

592 Nach Luhmann gilt, dass für Sinnsysteme einfach alles Sinn macht, mithin eine Trennung zwischen sinnvoll und sinnlos nicht gegeben ist – vgl. hierzu Wasser [1997], S.136; im Gegensatz zu Willke, der ‚psychischen Sinn‘ als über Gedanken, Gefühle und Vorstellungen rekonstruierte sinnvolle oder sinnlose Ereignisse und unter ‚Sinn sozialer Systeme‘ themengeleitete Kommunikationen versteht, in denen systemspezifisch sinnvolle oder sinnlose Ereignisse rekonstruiert werden. vgl. Willke [1992], S. 169

593 Luhmann [1993], S. 15

594 vgl. Luhmann [1985], S. 402 ff.

595 Luhmann [2008b], S .194

Lebensäußerungen, […] sind damit kulturell erzeugte Texte, die durch die autopoietische Organisation des Bewusstseins einer Person verarbeitet werden. Eine Person ist damit immer Bewusstsein [.] plus Kultur [.]“[596] und dabei stets „das Wesen, das sich frei macht von dem, wodurch es bestimmt ist.“[597]

Während nun die psychischen Systeme als Bewusstsein fungieren, ohne dabei kommunizieren zu können, ist es bei sozialen Systemen geradewegs andersherum. Trotz der Unterscheidung zwischen psychischer [bewusster] und sozialer [kommunikativer] Realität ist zu beachten, dass sich Kommunikation wie auch Bewusstsein in ihrer jeweiligen Autopoiesis über den Aufbau und die Aktualisierung von Sinn herausformen. „Wenn man Sinn als etwas faßt, das soziale und psychische Systeme übergreift und verbindet, so kann Sinn nicht als Beziehung etwa eines Wortes zu seiner Bedeutung oder [.] als Zeichen beziehungsweise als Regelsystem einer Zeichenverkettung angesehen werden. Da Erleben, Wahrnehmen, Kommunizieren, Handeln etc. nach Luhmann immer schon und auch ohne Zeichenverwendung [...] als Sinnoperationen aufgefaßt werden müssen, sollte *Sinn* als laufendes Aktualisieren von Verweisungen verstanden werden.“[598] Da eine Sinndefinition bedingen würde, zu wissen, worum es sich bei ‚Sinn‘ handelt, rät Luhmann dazu, Sinn phänomenologisch als differenzlosen, sich selbst immer mitmeinenden Begriff zu verstehen im Sinne eines Überschuß an *Verweisungen* von Aktualisiertem auf weitere Möglichkeiten des Erlebens und Handelns: „Etwas steht im Blickpunkt, im Zentrum der Intention, und anderes wird marginal angedeutet als Horizont für ein Und-so-weiter des Erlebens und Handelns. Alles, was intendiert wird, hält in dieser Form die Welt im ganzen sich offen, garantiert also immer auch die Aktualität der Welt in der Form der Zugänglichkeit.“[599]

Wenn ein psychisches System [im allgemeinen also Affekt und Kognition] nicht kommuniziert, dann steht im Zusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit in Frage, was einen Menschen einen erlebten Zustand als Krise vermitteln lässt. Für Luhmann wählt ein [Krisen-]Ereignis einen Systemzustand aus und formt damit die Information ‚Krise‘. Eine Information rekurriert dabei auf eine gegebene Struktur und verändert diese. Die Information ‚Krise‘ kann somit als Ereignis verstanden werden, „das eine Verknüpfung von Differenzen bewirkt.“[600] Wird nun *Sinn* als laufendes Aktualisieren von Verweisungen verstanden und bewirkt ‚Krise‘ eine neue Verknüpfung von Differenzen, so bedeutet dies in diesem Zusammenhang, dass ein Mensch aus seinem ‚Verweisungshorizont‘ eine Selektion vornimmt,

---

596 Bruns [2006], S. 85
597 a.a.O., S. 86
598 Wasser [1995], S. 15
599 Luhmann [1984], S. 93
600 a.a.O., S. 112 [in Anspielung auf vgl. Bateson [1972], S. 315

diese dann als Information [„Krise“] ‚zur Sprache bringt‘, sie einem anderen Menschen ‚mitteilt‘ und dieser nun aus seinem Verweisungshorizont mittels erhaltender Information seinerseits für sich eine neue Information formt und seinerseits eine Selektion vornimmt. Da es in diesem Prozess weder eine kausale Sicherheit dafür gibt, dass der Informationsempfänger auf gleiche Weise wie der Sender selektiert, der Sender ferner auch keine Verstehensleistung beim Empfänger bewirken kann, kann Luhmann vollzogene Kommunikation definieren „als eine [immanent unwahrscheinliche] Synthese verschiedener Selektionen [.], als Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen.“[601] Damit Kommunikation als realisiert angesehen werden kann, muss ein Verstehen gegeben sein – bei dialogischer Kommunikation demnach ein gleichzeitiges Aktualisieren von Sinn, das aus der Selektion von Mitteilung und Verstehen besteht und gleichwohl auch die Option des Missverstehens offenhält, da die Vermutung, etwas missverstanden zu haben das Verstehen voraussetzt, etwas nicht verstanden zu haben. Implizit macht dieser Hinweis auch auf das Verhältnis zwischen Kommunikation und Bewusstsein aufmerksam, denn obzwar Kommunikation Systeme, Bewusstsein, Sprache u.a. braucht, besteht sie doch „nicht aus dem, worauf sie angewiesen ist. Sie besteht aus der Einheit der [.] Selektionen und findet eine dieser Selektionen nicht statt, so findet keine Kommunikation statt, auch wenn alle übrigen Bedingungen [.] gegeben sind.“[602] Da hieraus unmittelbar folgt, dass nur Kommunikation kommunizieren kann[603], postuliert Luhmann weiter, dass was immer Kommunikation betreibt, Gesellschaft ist.[604] Die über Kommunikation ausdifferenzierte Gesellschaft in einzelne ‚soziale Systeme‘ führt ad ultimis jedoch nicht zum ‚System‘ Mensch, sondern für Luhmann zum ‚psychischen System‘ und zum ‚physischen System‘, die strikt getrennt voneinander operieren. Das dem psychischen System zugeordnete Bewusstsein kann dadurch einen Beitrag zur Verständigung zwischen Menschen leisten, indem es eine Versprachlichung von mehr oder weniger ausgeprägten Wahrnehmungskompatibilitäten unter Einfluss eines gegebenen Mitteilungsdrangs vollzieht. Ein psychisches System kann somit die für Kommunikation erforderlichen Selektionen zwar ‚pertubieren‘, jedoch nicht sicherstellen, dass ein anderes psychisches System seinerseits diese Pertubationen als Informationen aus dem je eigenen Verweisungshorizont selektiert. Kommunikation ist somit allem Erleben psychischer Systeme gegenüber emergent.[605] ‚Übersetzt‘ auf Frankl ist die Analogie, dass ein Mensch einem anderen keinen Sinn *machen* kann, diesem Gedanken entsprechend und im Kontext dieser Arbeit für die Zusammenarbeit mit einem Klienten bedeutend. Da individuelles Bewusstsein die psy-

---

601 Luhmann [1987a], S. 46
602 Wasser [1995], S. 15
603 Luhmann [1987b], S. 4
604 Luhmann [1984], S. 555
605 vgl. Wasser [1995], S. 22

chische Dimension nicht ‚verlassen' kann, Kommunikation ihrerseits nicht ins Bewusstsein vorstoßen kann, verbleibt in der Pertubation die Möglichkeit, den Klienten zu einer selbstverantwortlichen Sinnfindung anzuregen. Im Sinne Frankls kann dabei das ‚Sinn-Organ', das Gewissen, als die Instanz interpretiert werden, die durch einen Sinnanruf – zum Beispiel im Rahmen eines sinnzentrierten Gesprächs über die Biografie des Klienten – pertubiert wird.[606] Wenn nun für Luhmann Gesellschaft Kommunikation betreibt und diese damit die Möglichkeiten zur Pertubation des Verweisungshorizontes bereitstellt, so muss ‚Sinn als Substanz der emergenten Kommunikation' verstanden werden. Die geistige Dimension stellt hierfür bei Frankl die angemessene Parallele dar, während die Selbsttranszendenz einen Beitrag dafür leistet, quasi an anderer Stelle zu einer möglichen Pertubation von Selektion zu führen.[607] Soll Sinn in dieser Weise zu Unterschieden führen, ein Klient durch gefundenen Sinn eine Veränderung in seinem Leben verantworten können, so scheint dazu die Bedingung ‚in Gesellschaft' zu kommen eine wesentliche zu sein. Alltagssprachlich mag die Empfehlung an einen Menschen, der sich in einer Belastungssituation sieht, ‚doch einmal unter Leute zu gehen' einen Hinweis in diese Richtung zu setzen – spiegelt er doch die Option wider, den Horizont der eigenen Verweisungen zu erweitern. Es liegt nahe anzunehmen, dass es dabei ratsam ist, die Nähe zu Leuten zu suchen, deren Interesse und Achtsamkeit in Bezug auf den aktuell gegebenen Verweisungshorizont gegeben ist. Eine solche Form ‚sinngerichteter Kommunikation' ermöglicht dem Klienten sowohl Mehrdeutigkeiten und Perspektivenwechsel, die zu ihrer Justierung zum einen Klarheit in Bezug auf das individuelle Wertesystem und zum anderen aus Luhmannscher Sicht auch Zeit benötigen, weil: „Die Entfaltung von Sinn bedarf immer des Rückgriffs auf zeitliche Komplexität, und da Zeit immer begrenzt zur Verfügung steht […], muß sich jede Sinnoperation entsprechend einschränken […] und ihre Selektionen wählen aus dem Sinnhorizont gerade deswegen diejenigen Verweisungen aus, die Selektionen ermöglichen, weil der Horizont unendlich ist. Wenn aber der Sinnhorizont unendlich ist, dann können die entsprechenden Selektionen nicht schon durch die Verwendung von Sinn konditioniert werden."[608] Vielmehr scheint aus dieser Perspektive die Annahme gerechtfertigt, dass die Konditionierungen von Selektionen [Luhmann nennt diese ‚*Struktur*'] durch die Systeme geschaffen werden. Der Aufbau von Strukturen bedarf jedoch wiederum der Zeit, so dass ein Sinnhorizont nicht unabhängig von seiner Systemgeschichte gesehen werden kann, das heißt: „Er hängt von den bereits *im und durch das Erleben gemachten Erfahrungen* im Falle *psychischer Systeme* und

---

606 Wasser verweist darauf, dass sich psychische Systeme auch täuschen können und glauben, eine Kommunikation fände statt, obwohl dem faktisch nicht so ist. Frankl adressiert dies mit seinem Hinweis darauf, dass sich auch das Gewissen täuschen kann. vgl. a.a.O., S. 23

607 vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 7.3.4.1: Ist das Bei-sein des Geistes jedoch gegeben, dann *ist* ‚geistig Seiendes' *bei* anderem Seienden. „Also nicht in ontischem Sinne ist Geist jemals ‚draußen'; sondern in ontologischem Sinne quasi-draußen ist er jeweils." Frankl [2005b], S. 88

608 Luhmann [1984], S. 515

von den bereits gemachten *kommunikativen Erfahrungen* im Falle *sozialer Systeme* ab.“[609]

Diese These steht nur bedingt im Einklang mit Frankl, und der dabei wohl größte Unterschied liegt in der Annahme, der Sinnhorizont sei unendlich. Frankl verweist bei seinen Ausführungen über die Objektivität von Sinn auf Max Wertheimer, der bereits darauf hingewiesen habe, dass „jeder einzelnen Situation ein Forderungscharakter innewohnt, eben der Sinn, den die mit dieser Situation konfontierte Person zu erfüllen hat, und dass ‚the demands of the situation‘ als ‚objective qualities‘ anzusprechen sind.“[610] Hingegen, dass im Finden von Sinn die Struktur des Wertesystems – und mit diesem das, was oben ‚Systemgeschichte‘ genannt wurde – bedeutend ist, wird dadurch erhellt, dass „alles, was eine Sinnmöglichkeit darstellt, etwas Wertvolles sein muss und wenn das Wertvolle verwirklicht worden ist, Sinn erfahrbar ist.“[611] Wenn also Sinnfindung einhergeht mit Werteverwirklichung, dann kann der Sinnhorizont nicht unendlich sein, sondern muss sich an den Grenzen des individuellen Wertesystems orientieren. In concreto bedeutet dies auch, dass ein psychisches System nach einer Pertubation die hierdurch bewirkten neuen Informationen dann aus dem eigenen Verweisungshorizont selektieren wird, wenn diese anschlussfähig sind mit den Grenzen des eigenen bewussten Wertesystems. Dabei gilt in Übereinstimmung mit Frankls ‚Sinn ist stets *ad personam* et ad situationem‘, dass „die Selektion, die ein Bewußtsein vornimmt, [.] nur für dieses System [gilt], sie läßt sich weder in die Kommunikation noch in ein anderes Bewußtsein übertragen.“[612] Für die operative Arbeit in der Krisenberatung schwerwiegender ist jedoch, dass eine gegebene Anschlussfähigkeit einer Selektion ans Wertesystem eine sinnorientiert vollzogene Handlung nicht erzwingt.

Während für Luhmann Handlungen[613] allgemein durch Attribuierungen bewirkt werden und damit die Sinnbestimmung in die subjektive Verantwortung des Einzelnen gelegt wird, beruft sich Frankl auf die Verantwortung zur Selbstwerdung, wenn er sagt: „Ich handle nicht nur gemäß dem, was ich bin, sondern ich werde auch gemäß dem, wie ich handle.“[614] Und – wie weiter oben bereits detailliert

---

609 Wasser [1995], S. 26

610 Frankl [1997], S. 25 f.

611 Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S. 417

612 Wasser [1995], S. 26

613 Luhmann unterscheidet zwischen Handeln und Erleben. Handeln ist die selektive Art des Mitteilens einer Information, das Verstehen dieser Information meint ‚Erleben‘. Ein psychisches System ist an Kommunikation in Form von Handeln oder Erleben beteiligt. Wenngleich für Luhmann das Handeln nicht einer Person, sondern einem psychischen System zuzuordnen ist, sind Personen doch als Identifikationspunkt für Anschließbarkeit von Kommunikationen relevant: „Soziale Systeme reduzieren Kommunikation auf Mitteilung und rechnen diese dann als Handlung einzelnen Personen zu; auf diese Weise sichern sich soziale Systeme Identifikationspunkte, auf die sie sich im fortlaufenden Kommunikationsprozess beziehen können.“ Kneer & Nassehi [2000], S.89

614 Frankl [2002b], S. 97

dargestellt: „Eine Handlung ist [.] das Überführen einer Möglichkeit in die Wirklichkeit. […] Was [.] die sittliche Handlung anbetrifft, läßt es [.] der sittlich Handelnde bei der Einmaligkeit einer sittlichen Handlung nicht bewenden: er tut ein Weiteres, indem er den Actus in einen Habitus überführt. Was sittliche Handlung war, ist nun sittliche Haltung.“[615] Mit dieser eher moralisierenden These greift Frankl wesentlich weiter als Luhmann, der einen Handelnden als jemanden versteht, der auf Grund von Zwecken oder Präferenzen diskriminiert.[616]

615 ebd.

616 vgl. Luhmann [1990], S. 10

7.4.6 Unverzichtbarer Sinn

Hatten wir weiter oben die sinn- und systemtheoretischen Sinnbegriffe in die Diskussion eingeführt, so soll nun für den Versuch einer Antwort auf die Frage, ob ein Mensch auf Sinn verzichten kann, um eine Krise zu überstehen, ein für diesen Kontext angemessenerer Zugang zum Sinn entworfen werden. Mit diesem Schritt soll sowohl die an Frankl gerichtete Kritik der metaphysischen Färbung seiner Sinntheorie als auch die Tragweite der systemtheoretischen Perspektive adressiert werden, mit der Luhmann zentrale philosophische Denktraditionen zum Sinnbegriff abweist. „Die alteuropäische Tradition hatte einen auf Gutheit und Perfektion bezogenen Realitätsbegriff gepflegt und dem die ‚wesentlichen' Sinnbezüge zugeordnet. Damit waren Grenzen der Kompatibilität und aus der Ordnung herausfallende Phänomene, war im Übergang zur Neuzeit zuweilen auch eine an der Ordnung scheiternde, verfallende Welt signalisiert",[617] kritisiert Luhmann den ontologischen Sinnbegriff. Und auch den mentalistischen Zugang verweigert er, indem er attestiert: „Die Neuzeit hat entsprechende Vorentscheidungen in die Theorie des Subjekts übernommen. Wenn Sinn, wie zumeist, mit Bezug auf das Subjekt definiert wird, wirkt diese Tradition nach, die aus ihrem Leitbegriff das Unwillkommene, ‚Sinnlose' ausschließt"[618]. Drittens stellt sich Luhmann gegen die Begriffsauffassung, die für ihn dadurch entstand, dass „nach der Kritik des ins Extrem getriebenen Subjektivismus [.] sich schließlich ein ‚hermeneutischer' Sinnbegriff etabliert [hat], der auf verstehende Einordnung in einen übergeordneten Zusammenhang abstellt – so wie Texte in einem umfassenderen Kontext verstanden werden müssen. Damit wird die ‚Erfahrung der Sinnlosigkeit' formulierbar als Versagen dieser Einordnung, als Isolierung des Jeweiligen, als Zufallsabhängigkeit".[619]

Mit seiner Begriffskritik stellt Luhmann das Faktum heraus, dass die Philosophie den *Sinn* stets aus bestimmten Richtungen angeschaut hat – sei es im Aspekt des Seins, des Bewusstseins oder des Verstandenseins. Meist lag dabei die Vorstellung zugrunde, das jeweilige Sinnverständnis auf alle gegebenen Phänomene übertragen zu können. Spätestens jedoch mit zunehmender Technisierung bekam die Idee einer unhinterfragbar gegebenen Realität Risse und förderte eine Skepsis gegenüber den einstigen Paradigmen. Stand zuvor im Vordergrund, dem Menschen nahezubringen, dass *Sinn ist*, wurde in der Folgezeit fokussiert *wie Sinn für das Subjekt gegeben ist*, um mit immer weiter zunehmender Subjektivierung zu postulieren, dass es etwas wie einen für alle Subjekte gleichermaßen zu verstehenden Sinn ohne Vermittlungsinstanz nicht geben kann. Luhmann greift dies auf, indem er

617 Luhmann [1984], S. 108
618 ebd
619 a.a.O., S. 109

zurückgeht „auf einen allgemeineren, die Schranken des Verstehens überschreitenden, schlechthin universalen Sinnbegriff“[620], der seines Erachtens deshalb erforderlich wird, weil: „Man begreift die Funktionsweise von Sinn nicht zureichend, wenn man sie auf eine Sinnvolles legitimierende Identität bezieht – sei es den an sich perfekten Kosmos, sei es das Subjekt, sei es den sinngebenden Kontext. Dieser Identität wird dann die Unterscheidung von Sinnvollem und Sinnlosem abgenötigt, die sie als Identität nicht mehr leisten kann. Die Herkunft der Unterscheidung bleibt dunkel, bleibt ein Problem der Theodizee.“[621] Im Kern stört Luhmann die normative positive Zuschreibung im Sinnbegriff, mit dem ‚sinnvoll‘ und ‚sinnlos‘ voneinander abgegrenzt wird – und findet mit diesem Gedanken auch bei Frankl eine Entsprechung, wenn dieser sagt: „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.“[622] Es ist anzunehmen, dass Frankls Verdikt des Totalitären der Kritik Luhmanns nahesteht, wenn Sinn mutiert zu einer Instanz eines Erlaubnisgebers, der bestimmt, was als Sinngutes oder Sinndefektes anzusehen ist. „Kosmologien oder Subjekte — in jedem Fall lief die Respezifikation von Sinn über ausgezeichnete Teile der Welt, die ihre eigenen Konturen beanspruchen konnten und Chaotisches, Sinnloses nicht ausschlossen, sondern nur nach außerhalb verwiesen. Man kann auch sagen: Der bevorzugte Sinn hatte es mit privilegierten Wesenheiten, privilegierten Zeiten und Plätzen, privilegierten Vorstellungen [.] zu tun, die Ordnung zu garantieren hatten. Er wurde zugleich repräsentativ eingesetzt für das Ganze. Das Vokabular der Kosmologie oder der Subjektivität wurde mit Orientierungswert versehen, mit einem Rest von Defekten, die dann der Welt oder der Gesellschaft angelastet werden mußten.“[623]

Ohne an dieser Stelle die Positionen der Kritischen Theorie zu vertiefen, mag der Gedanke von Habermas, den Sinnbegriff in eine Theorie der umgangssprachlichen Kommunikation einzubetten, als Versuch angesehen werden, eben die Umgangssprache zu einem der von Luhmann kritisierten privilegierten Plätze zu entwickeln. Habermas postuliert: „Der Sinn des Sinnes besteht zunächst darin, daß er intersubjektiv geteilt werden, daß er für eine Gemeinschaft von Sprechern und Handelnden

---

620 Luhmann [1984], S. 111
621 ebd.
622 Frankl [1978a], S. 24
623 Luhmann [1984], S. 109

identisch sein kann. Identität der Bedeutung verweist nicht auf Negation, sondern auf die Bürgschaft intersubjektiver Geltung. Diese Fragestellung bleibt Luhmann verschlossen.“[624] Dass Habermas damit seinerseits den umgangssprachlichen Sinnbegriff in einer normativen Differenz verankert und dabei dem positiven Aspekt des ‚Sinn als zwanglose Verständigung‘ den negativen gegenüberstellt, nämlich Verständigung dann als ungenügend anzusehen, wenn sie nicht dem Ideal der kommunikativen Vernunft folgt, führt zwischen ihm und Luhmann zu einem veritablen Theorienstreit. Auf der einen Seite hat man es mit einem in sich differenzierten Sinnbegriff zu tun, der einen bestimmten Sinn aufwertet und anderen – womöglich als *Un*sinn disqualifizierten – normativ nach außen verweist, oder man pointiert auf der anderen Seite einen differenzlosen universalen deskriptiven Sinnbegriff, bei dem Sinnloses ausgeschlossen wird, weil er erst gar nicht in den Kontrast zu einem minderwertigen Sinn gestellt wird.[625]

Beide Positionen eint die Vorstellung eines Sinns, der *erzeugt* wird – sei es aus einem kommunikativen Handeln heraus, sei es aus einem ausdrücklichen Verzicht auf normative Wertungen heraus. Frankl sieht diesen Zugang ebenso und sagt: „Was sich erzeugen läßt, ist entweder subjektiver Sinn, ein bloßes Sinngefühl, oder – Unsinn.“[626] Doch, und hier wird die Brisanz der Idee des ‚erzeugten Sinns‘ im Kontext dieser Arbeit deutlich, müsste ein Subjekt dann wohl auf Sinn verzichten, wenn ihm seine Situation als eine solche erscheint, in der Sinn zu erzeugen aus seiner Sicht unmöglich ist? Ein solch finales Urteil jedoch würde ausblenden, dass die Vorstellung einer Nichterzeugungsmöglichkeit von Sinn impliziert, dass es so etwas wie Sinn gibt. Frankl regt hierzu an: „Wie könnte die Natur in die condition humaine jemals ein Sinnbedürfnis eingepflanzt haben, gäbe es nicht auch wirklich einen Sinn, besser gesagt, existierten nicht auch wirklich Sinnmöglichkeiten, die sozusagen darauf warten, von uns auch in Wirklichkeit umgesetzt zu werden“[627] und schließt diesen Gedanken mit der Analogie: „Durst ist der Beweis für die Existenz von so etwas wie Wasser.“[628]

Würde also der Versuch unternommen, einen theoretischen Entwurf zu leisten, in dem der Sinnbegriff sich zum einen normativer Differenzen entsagt, zum anderen es dennoch möglich sein soll, Kritik zu erhalten und Werturteile zu formulieren und der zudem die Franklsche Perspektive eines

---

624 Habermas [1985], S. 188
625 vgl. Lehmann [2005], S. 294
626 Frankl [1978a], S. 28
627 Frankl [2002b], S. 294
628 ebd.

Sinn-Aprioris aufgreift, dann würde sich die Frage nach dem Begriff stellen, der in der Lage ist, eine solche quasi distanzierte Normativität zu begründen.

Luhmanns Sinnkonzeption, in der jede Operation nicht nur sich selbst in ihrer Aktualität präsentiert, sondern immer auch nichtaktualisierte, aber im nächsten Moment aktualisierbare, mögliche Anschlussoperationen bereithält, sieht Sinn im Grunde als per se anschlussfähigen Verweisungsüberschuss. Würde man einen phänomenologischen Gegenbeweis antreten können, in dem es Sinnphänomene gibt, die sich nicht als ein solcher Überschuss von Verweisungen auf weitere Möglichkeiten anzeigen, sondern auf sich selbst verweisen, wäre dies im Sinne Luhmanns der ‚differenzlose Begriff, der sich selbst mitmeint'[629], mithin zu verstehen als nachmetaphysischer Letztbegriff, der nicht in einem letzten ontologischen oder transzendentalen Grund verankert ist oder durch jedwede fremde Unterscheidung bestimmt werden könnte. Der systemtheoretische Sinnbegriff wäre somit danach zu befragen, wie er ‚sich selbst mitmeint', wozu wir bei Luhmann finden: „Die sinngebende Unterscheidung von Aktualität und Potentialität tritt auf der Seite des Aktuellen in sich selbst wieder ein; denn aktuell kann nur sein, was auch möglich ist."[630] Diese Form des Selbstbezugs, mit dem ausgeschlossen wird, dass es irgendein sinnvolles Ereignis geben kann, das nicht in einen offenen Möglichkeitshorizont hineinverweist, findet sich in ähnlicher Weise auch bei Frankl. „Denn niemals ‚ist' der Mensch - immer ‚wird' er erst; niemals ist er einer, der von sich sagen dürfte: Ich bin, der ich bin - immer ist er einer, der von sich nur sagen kann: Ich bin, der ich werde - oder: Ich werde, der ich bin - ich ‚werde' actu [der Wirklichkeit nach], der ich potentia [der Möglichkeit nach] ‚bin'."[631] Während Frankl seinen Gedanken jedoch auf dem Einfluss der von ihm postulierten geistigen Dimension des Menschen aufbaut, sieht Luhmann in der Endlosschleife von Aktualität und Potentialität den Sinn in allem gegenwärtigen Erleben und Handeln als gegeben an. Im Lichte der Ausführungen zur Krisentheorie [vgl. Kapitel 8.1] könnte in einer Krise jedoch ebendiese Endlosschleife als ‚unterbrochen' angesehen werden, mit anderen Worten als nicht mehr *sinngebend.* Doch diesen Einwand lässt Luhmanns Sinnbegriff nicht zu, da er den Sinn aller psychischen und sozialen Systeme als gegeben unterstellt und damit Sinnfragen und Sinnprobleme als nichtig erklärt – was nicht zuletzt Habermas in Kritik zieht.[632]

---

629 Luhmann [1984], S. 93

630 Luhmann [1997]. S. 174

631 Frankl [2005b], S. 199

632 Habermas konstatiert einen sachlichen Fehler, aufgrund dessen die Theorie sich für die Erfüllung der latenten Funktion der Herrschaftslegitimierung eignet. vgl. Habermas [1985], S. 145

Und auch für die in dieser Arbeit fokussierte Betrachtung von Krisen, denen die Betroffenen einen Grad an Sinnverlust, -gefährdung oder sogar Sinnlosigkeit zuweisen, bedeutete die Orientierung an Luhmann automatisch das Ende jeglichen Diskurses. Es wäre förmlich sinnlos, von Sinnlosigkeit zu sprechen – was über einen humorvollen Umweg zwar zu Frankl führen würde, denn für diesen ist der Mensch auch im größten Leid seinen ‚Sinn nicht los', dies jedoch als Erkenntnis erst am Ende eines sinnzentriert gestalteten Arbeitsprozess mit einem durch eine Krise belasteten Menschen erwartet werden darf.

Und wenn mit diesen Hinweisen die Begrenzungen des systemtheoretischen Sinnbegriffs für die Arbeit in der Krisenberatung skizziert werden sollten, da das Luhmannsche Theorem „Sinn verweist immer wieder auf Sinn und nie aus Sinnhaftem heraus auf etwas anderes"[633] den beobachtbaren Phänomenen in der Arbeit mit massiv belasteten Klienten fundamental widerspricht, da hier Sinn als ‚laufendes Aktualisieren von Verweisungen' nicht mehr stattfindet, stellt sich die Frage, durch was dieses Aktualisieren wieder belebt werden kann und dies in extremo in einer Lebenssituation, in der der Mensch auf sich allein gestellt ist und nicht durch Angebote an Pertubationen jedweder Art zu neuen Selektionen angeregt werden kann.

Sucht man bei Luhmann selbst nach einer Beschreibung eines solchen ‚Etwas', dann fällt sein an die Metapher vom ‚blinden Fleck' erinnernder Hinweis auf: „Aber alles, was in der Welt der Sinnsysteme rezipiert und bearbeitet werden kann, muß diese Form von Sinn [eine Aktualisierung von Möglichkeiten, A.d.V.] annehmen; sonst bleibt es momenthafter Impuls, […] ohne Verknüpfbarkeit, ohne Kommunikabilität, ohne Effekt im System."[634] Während Luhmann solche Ereignisse wegen ihrer Anschlusslosigkeit aus seinem Sinnbegriff herausnimmt und als psychosomatische Effekte interpretiert, räumt ihnen Frankl eine ganz andere Bedeutung bei, wenn er schreibt: „Der Zufall ist der Ort, an dem das Wunder nistet – oder besser gesagt, nisten kann; denn immer kann etwas nur – niemals muß es mehr als bloßer Zufall sein."[635] Der Ort des Wunders, des überraschenden Impulses, des Anrufs an das Gewissen steht für Frankl als die Gelegenheit zum Kontakt mit der Transzendenz. Einen solchen Moment, der befreit ist von normativen Differenzen, zudem eine kritische Würdigung dessen, was einem da ‚zu-fällt' möglich bleibt und aufgrund seiner noch nicht gegebenen Verknüpfbarkeit oder Vorerfahrung als ein Apriori verstanden werden kann, wollen wir verstehen als den Moment der weiter oben beschriebenen ‚distanzierten Normativität', in dem – wie in Kapitel 7.3.1 ausgeführt

633 Luhmann [1984], S. 96
634 a.a.O., S. 97 f.
635 Frankl [2005b], S. 123

wurde – ‚der Geist zur Tür herein kommt'. In diesem Moment vollzieht sich etwas gegen die psychophysischen Strukturen, es wird etwas deutlich, was zuvor durch die Belastungen des Krisenereignisses nicht erblickt werden konnte. Im griechischen Begriff ‚Emphase' findet sich eine für diesen Kontext angemessene Bestimmung. Emphase-Momente verlaufen wider den systemtheoretischen Sinnbegriff, und Luhmann sucht seine Position zu verteidigen, wenn er sagt: „Unausweichlich bleibt daher das Problem, die Aktualität des Erlebens mit der Transzendenz seiner anderen Möglichkeiten zu integrieren, und unausweichlich auch die Form der Erlebnisverarbeitung, die dies leistet. Sie nennen wir Sinn. Es gibt demnach […] kein sinnloses Erleben."[636] Systemtheoretisch verstandene Sinnlosigkeiten in Momenten der Emphase formuliert Luhmann um als „Herstellung von Erstaunlichkeiten."[637] Wenn mithin ‚systemtheoretische Sinnlosigkeit' als ‚erstaunlicher Sinn'[638] verstanden werden kann, dann ist bewiesen, dass es Sinn gibt, der den Sinnbegriff der Systemtheorie transzendiert – diesen Sinn nennen wir im Kontext des Titels dieser Arbeit nunmehr Geist, ‚logos'.

Zudem impliziert Luhmanns Formulierung, „die sinngebende Unterscheidung von Aktualität und Potentialität tritt auf der Seite des Aktuellen in sich selbst wieder ein; denn aktuell kann nur sein, was auch möglich ist"[639], dass es ausgeschlossen sei, ein sinnvolles Ereignis anzunehmen, das nicht in einen offenen Möglichkeitsraum verweist. Mit dem ‚logos' wurde jedoch genau dieses Ereignis vorgestellt. Mit Eintreten des ‚logos' tritt die Unterscheidung von Aktualität und Potentialität auf der Seite der Möglichkeit aus sich selbst wieder aus [wir können dies im Sinne Frankls Selbsttranszendierung nennen]. Der durch den ‚logos' eintretende Sinn lässt sich offenkundig durch den regulären systemtheoretischen Sinnbegriff nicht abdecken, dieser Sinn ist es jedoch, der für die Krisen in der Lebenswelt eines Menschen zugänglich bleibt, in denen es keinen Verweis auf andere Möglichkeiten gibt und in denen es zudem nicht geboten ist, dem Anspruch an Bewältigung der Situation durch ein Ausweichen in ein zum Beispiel lustbetontes Lebensterrain zu begegnen. Eine derartig geprägte Situation, für die der Mensch kommunikativ nicht präpariert ist, entzieht sich funktional ausdifferenzierten, pseudohaft absichernden Sinnangeboten. Im Gegenteil, eine solche Situation bedingt einen Zugang zu einem unverzichtbaren Sinn, der es ermöglicht, die durch die Krise obsolet gewordenen Selbstbeschreibungen aufzulösen und neue entwickeln zu helfen.

---

636 Luhmann [1971], S. 31

637 ebd.

638 vgl. hierzu auch die Bemerkung von Moses Mendelssohn, dass das Staunen eine "Wirkung der Neuheit oder des Unerwarteten [ist], das die Aufmerksamkeit fesselt, daß sie hier stehen bleibt" [Mendelssohn, M. [1919], Sp.1177]

639 Luhmann [1994], S. 174

7.5 Sinnzentrierte Therapie

In jeder Psychotherapie ist Sinn ein zentrales Thema. Zumeist wird er explizit gemacht, wenn der Mensch ihn als existentiellen Mangel, als ‚existenzielles Vakuum' [Frankl] erlebt. Begibt sich der Therapeut mit seinem Patienten auf die Suche nach diesem als verloren empfundenen Gut, betreten beide die ihnen je individuelle existentielle Ebene. Der Umgang mit der Dimension Sinn stellt damit neben einem theoretisch fundierten Therapiekonzept auf die eigene Auseinandersetzung des Therapeuten mit Sinnfragen und auf sein eigenes Bild vom Menschen ab. Gerade hier zeichnet sich die sinnzentrierte Psychotherapie [Logotherapie] Frankls mit ihrer zugrundeliegenden existenzanalytischen Anthropologie aus. Im Einklang mit Frankl, der seine Logotherapie stets die Konzepte der Psychoanalyse und der Individualpsychologie *ergänzend* und nicht *ersetzend* ansah, ist sie ihrerseits offen für Anknüpfungen an die Verhaltenstherapie, Gesprächspsychotherapie oder systemische Therapie. Bei psychotischen Störungen wird der logotherapeutische Interventionsraum supportiv genutzt, bei neurotischen wird die Logotherapie unspezifisch eingesetzt, hingegen gilt sie bei noogenen Störungen als die Therapie der Wahl, mehrere hundert Studien belegen ihre Wirksamkeit.[640] In der Prävention, in der stützenden und klärenden Begleitung von Lebenskrisen und ihrer Nachsorge hat sich die Logotherapie ein weites Tätigkeitsfeld erarbeitet, auch nicht zuletzt aufgrund ihres Formates als Kurzzeittherapie, ihres nicht sehr umfangreichen Methodenspektrums, das Bereicherungen auch aus anderen Beratungs- und Therapierichtungen zulässt und aufgrund ihres tiefen Bezugs zur Philosophie.[641] Grob vereinfachend lässt sich die Logotherapie in die Nähe der existenziellen Psychologie [siehe Kapitel 6] und Existenzphilosophie [siehe Kapitel 5] rücken, einen breiten Raum nimmt in der operativen therapeutischen Arbeit der ‚narrative' Zugang zur Lebenswelt des Menschen ein, wobei sich letzterer im deutschsprachigen Raum stark an Luhmanns Theorie sozialer Systeme anlehnt.[642]

Die Logotherapie als die klinische Anwendung der Existenzanalyse hebt die unversehrten Anteile der Persönlichkeit hervor, die einen Krankheitssymptome heilenden, lindernden oder ausgleichenden Beitrag leisten sowie Orientierung zum Sinn und die Veränderung des Erlebens oder kontraproduktiver Verhaltensweisen fördern. In einer für diese Arbeit hinreichenden Kurzskizze der logotherapeutischen Techniken soll die ‚paradoxe Intention' genannt sein, die die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung in der Behandlung einer psychogenen Neurose beschreibt. Dabei wünscht sich der Patient das, wovor er

---

640 vgl. Batthyany, Guttmann [2006]

641 vgl. Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S. 12

642 Dies wird ausführlich dargelegt in Ludewig, K. [1992]

sich ängstigt, auf humorvolle Art herbei, übertreibt dies bis ins Lächerliche und nimmt so seiner Furcht oder seinen Zwängen ihre Energie. Die Methode der ‚Dereflexion' hingegen dient der Reduktion der Hyperreflexionsneigung insbesondere bei Lebenskrisen, indem sie auf den geistigen Horizont des Menschen rekurriert und mit ihr die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz kräftigt. Neben der ‚Einstellungsmodulation', die eine Vielzahl von Methoden umfasst, die von Lukas [Sinnwahrnehmungstraining], Fabry [Fantastischer Dialog], Böschemeyer [Wertimagination], Schlieper-Damrich [Sinnaufstellung] und anderen weiterentwickelt wurden, werden im ‚existenzanalytischen Gespräch' Sinnfindungsbarrieren und -möglichkeiten mit ihren konkreten Umsetzungswegen behandelt. Methodisch sind hier insbesondere der die Reflexionsfähigkeit fördernde ‚Sokratische Dialog' und die logopädagogische Arbeit mit der Biografie zu nennen, auf die in Kapitel 11.2 fokussiert werden wird.

In Zusammenbindung des sinn- und systemtheoretischen Sinnbegriffs, der aus der Sichtweise Luhmanns je verschiedenen Arten der Sinnverarbeitung der sozialen Systeme über Kommunikation und der Bewusstseinssysteme über Bewusstsein[643] sowie des von Frankl postulierten Aufforderungscharakters von Situationen, der einhergeht mit: „Sinn muss gefunden werden"[644], steht in der Logotherapie die Verantwortung für das Selektieren von Sinn durch den Menschen im Vordergrund, denn „verantwortlich sein heißt, selektiv sein"[645] Gerät die Sinnfindung ins Stocken, erfüllt die Logotherapie den Zweck, alte Sinnangebote in Frage zu stellen, um eine Dekonstruktion von erstarrten Bedeutungen zu befördern, an denen die Selektion von Sinn steckengeblieben ist.[646] Der Therapeut übernimmt ergo keine Rolle der aktiven Sinnsuche oder eines Sinn-Machens, sondern leistet einen Beitrag zur Förderung sinnstiftender Kommunikation, zur Anregung eines Veränderungsprozesses zweiter Ordnung[647] – derart, dass nicht über einen spezifischen Sinn gesprochen wird, sondern vielmehr darüber, *wie* über ihn gesprochen und nachgedacht wird und wie Sinnfindung biografisch vollzogen wurde und vollzogen werden könnte.

In der Logotherapie wird bei dieser Frage auf die ‚drei Hauptstraßen' zurückgegriffen, die Frankl als ‚Straßen der Sinnfindung' beschreibt und auf denen drei verschiedene Wertekategorien zur Verwirklichung herangezogen werden können. Sinn kann aus dieser Perspektive dadurch gefunden werden, dass ein Mensch eine Tat setzt, ein Werk schafft [schöpferische Werte] oder dadurch, dass er etwas

643 Luhmann [1984], S. 141
644 Frankl [1995a], S. 155
645 a.a.O., S. 157
646 vgl. de Shazer [1990], S. 136 ff.
647 vgl. Foerster [1993], S. 17 ff.

oder jemanden in seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit erlebt [Erlebniswerte] oder dadurch, dass er in der Konfrontation mit Leid nicht seine Verantwortung preisgibt, auch dann noch sein Leben sinnvoll gestalten zu wollen [Einstellungswerte], dies da nach Frankl „der Mensch gerade in Grenzsituationen seines Daseins aufgerufen ist, Zeugnis abzulegen davon, wessen er fähig ist.“[648]

Als Therapie, die auf die Gestaltung gelingenden Lebens ‚ab heute‘ setzt, betont die Logotherapie das aktive Handeln für die Zukunft und nicht das Aufarbeiten der Vergangenheit durch hyperreflexive ‚Warum-Fragen‘.[649] „Nicht umsonst warnt Frankl davor, das Leben zu befragen. Etwa zu fragen: „Warum ist meine Tochter behindert? Warum ist mein Mann ein Trinker? Warum bin ich krank geworden? ... das Forschen nach einem Warum ist immer erfolgreich, aber selten hilfreich.“[650] Denn, „nicht das Fragen ist unsere Sache, sondern das Antworten; nicht das Warum ist relevant für uns, sondern das Deshalb. Das Leben fragt den einen: „Deine Tochter ist behindert? Was tust du jetzt?“ und den anderen: „Dein Mann ist ein Trinker. Was machst du daraus?“ Das Leben fragt den Dritten: „Deine Frau hat dich betrogen. Wie gehst du damit um?“ und den Vierten: "Du bist krank geworden. Wie stellst du dich dazu ein?“ Die Antwort ist unser. Die Antwort ist frei. Das Warum in letzter Schärfe zu durchschauen, ist uns nicht gegeben, aber das Deshalb in letzter Freiheit zu wählen, ist uns gewährt. Während der eine antworten wird: „Meine Tochter ist behindert, deshalb will ich von nichts wissen“, wird der andere antworten: „Meine Tochter ist behindert, deshalb soll sie meine besondere Zuwendung erhalten.“ Und während der eine antworten wird: „Ich bin krank geworden, deshalb freut mich das ganze Leben nicht mehr“, wird der andere antworten: „Ich bin krank geworden, deshalb nütze ich jede Minute meines Lebens sorgfältig aus.“ Die Fragen, die das Leben uns stellt, können wir uns nicht aussuchen, aber die Antworten, die wir darauf geben, sind Zeugnis unserer ureigensten geistigen Haltung, gleichsam ‚Fingerabdrücke‘ unseres Ichs.“[651]

---

648 Frankl [1997], S. 242
649 Lukas [1991], S. 20
650 ebd., S. 20
651 a.a.O., S. 21

8. Krise

Abhängig vom erkenntnisleitenden Interesse oder vom Gegenstandsgebiet des jeweiligen Autors erfuhr der Begriff Krise bereits zahllose Definitionen. Caplan und Felix fassen eine Krise im individuellen Kontext auf als „eine relativ kurze Periode psychischen Ungleichgewichts in einer Person, die sich bedrohlichen Umständen gegenübersieht, welche für sie ein bedeutsames Problem bilden, dem sie zum gegebenen Zeitpunkt weder entfliehen noch mit ihren üblichen Problemlösungsmöglichkeiten begegnen kann.“[652] Eine Krise entsteht, „wenn ein Mensch sich auf dem Weg zu wichtigen Lebenszielen einem Hindernis gegenübersieht, das er im Augenblick mit seinen üblichen Problemlösungsmethoden nicht bewältigen kann“, meint Caplan weiter[653] und Diebel-Braune ergänzt: „Die Krise ist ein Zustand der Überforderung des psychischen Apparates in seinen adaptiven und integrativen Funktionen - psychoanalytisch gesprochen: eine Überforderung des Ich.“[654]

Wird die begriffliche Nähe von ‚Krise‘ zum Sanskritbegriff ‚krinein‘ [‚reinigen’] und dessen korrespondierender Interpretation ‚Entscheidung mit ungewissem Ausgang’ hergestellt, dann greifen Reiter & Strotzka das damit verbundene Chancen- wie Bedrohungsszenario auf und beschreiben Krisen als „zeitlich umschriebene Ereignisse von ungewissem Ausgang mit dem Charakter des Bedrohlichen, des möglichen Verlustes. Sie stellen gewohnte Wert- und Zielvorstellungen in Frage, fordern Entscheidung und Neuanpassung, können Gefühle der Hilflosigkeit erzeugen, führen vielfach zur Änderung des Verhaltens und Erlebens und bieten somit auch die Chance einer Neuorientierung.“[655] Hingegen etwas nüchterner kommentieren Autoren wie Krummenacher, Müller, Weidl und andere das Phänomen Krise. Den Mangel an stimmigen Ressourcen greifen alle auf, pointieren aber zum einen, dass das Ereignis oder Erlebnis „eine existenzgefährdende Situation mit unbestimmtem Gefahrenausgang ist“[656] oder den Prozess, in dem die Struktur eines Systems in Frage gestellt und die Identität eines Systems gefährdet wird[657] oder dass von einer Krise Betroffene einen hohen Bedarf an Informationen haben.[658] Dem eher sanften Hinweis darauf, dass Krisensituationen an Menschen so starke

652 Weidl [1996], S. 28
653 Caplan, zit. in Reimer [2007], S. 714
654 Diebel-Braune [2006], S. 251
655 Reiter & Strotzka, zit. in Schleuning, Künstler [2004], S. 286
656 Krummenacher [1981], S. 7
657 vgl. Müller [1986], S. 1
658 vgl. Apitz 1987, S. 20

Anforderungen stellen, dass der Einzelne sein Verhalten neuen Umständen anpassen muss[659], steht die Perspektive entgegen: „Eine Krise ist [.] eine Situation, in der das bisherige Verhalten unter Zeitdruck geändert werden muss, wenn nicht ein großer Wertverlust oder eine schwere Schädigung des Systems eintreten soll.“[660]

Auch Erik Erikson stellte fest, dass Krisen sensible Stadien sind, in denen – auch mit dem Risiko der Fehlentwicklung – wichtige neue Fähigkeiten und Einsichten erworben werden müssen.[661] Krisen bewirken Desorganisation, eröffnen zugleich jedoch auch Veränderungsenergien, um neue Wege der Problembewältigung zu suchen, weshalb einer Krise auch die Möglichkeit einer *Situationsbewältigung mit gestärktem Selbstbewusstsein* zugesprochen wird.[662] In ähnliche Richtung argumentiert auch Habermas, wenn er herausstellt: „Mit Krisen verbinden wir die Vorstellung einer objektiven Gewalt, die einem Subjekt ein Stück Souveränität entzieht, die ihm normalerweise zusteht. Indem wir einen Vorgang als Krise begreifen, geben wir ihm unausgesprochen einen normativen Sinn: Die Lösung der Krise bringt für das verstrickte Subjekt eine Befreiung.“[663]

So sieht es auch Schuchardt, die jedoch bei allem Anfang, der in einer Krise wohne, attestiert, dass die Richtung unklar bleibt, „ob ‚Aufstieg’ oder ‚Abstieg’, ‚Wende’ oder ‚Ende’, ‚Auf’- oder ‚Abbruch’, ‚Solidarität’ oder ‚Isolation’; es ist letztlich auch in die Hand jedes einzelnen Menschen gelegt, kraft seines Personseins, ausgestattet als Geschöpf mit Gaben, sein Leben selbst in die ‚Hand’ zu nehmen. Offen bleibt, wozu die Hand gebraucht wird: um mit der Hand zielorientiert die Zügel wieder selbst zu ergreifen oder um ‚Hand an sich selbst zu legen’. […] So stellt sich früher oder später jeder von Krisen – schon – Betroffene angesichts ‚Kritischer Lebensereignisse, Langfristiger Krankheiten, Beeinträchtigungen/Behinderungen’ irgendwann einmal die Frage: ‚Warum gerade ich...?‘“[664] Die in dieser Frage durchscheinende Hilflosigkeit sieht Meuerle dann aufkommen, wenn „die bewährten Mittel der Wirklichkeitsverdrängung und -verleugnung nicht mehr [funktionieren], weil sich die physisch wie psychisch erlebte Überbelastung in direkten Lebenskrisen, langsam sich ausdehnenden oder unvermutet plötzlichen Erschütterungen und Störungen der eigenen Alltagsbewältigung auswirken.“[665] Der individuell-psychische Umgang mit belastenden und bedrohlichen Lebensveränderungen, der insbe-

---

659 vgl. Adl-Amini [2004], S. 9
660 Deutsch [1973], S. 93
661 vgl. Erikson [2003], S. 57 ff.
662 vgl. Burgess & Baldwin [1995], S. 10
663 Habermas [1973], S. 10
664 Schuchardt [2003b], S. 367
665 Meuerle [2009], S. 134

sondere in der Stressforschung[666] durch die Betrachtung der Ungleichgewichte zwischen den Anforderungen der Umwelt oder der Person und deren Reaktionskapazitäten und in der Resilienzforschung[667] breiten Raum einnimmt, findet insbesondere in der Entwicklungspsychologie ein tragendes Fundament. Für die Zielgruppe berufstätiger Personen stehen zudem die Veränderungsanforderungen, die sich durch wirtschaftliche, soziale, kulturelle aber auch familiäre und privatpartnerschaftliche Wandelprozesse anzeigen, als Einwirkungen auf den Einzelnen und die Auseinandersetzung des Einzelnen mit diesen Anforderungen zur Diskussion. Die aktive Auseinandersetzung mit der Umwelt wird als ein an individuellen Wertmaßstäben ausgerichteter Vorgang erlebt – treten hierbei ‚nichtselbstverständliche' Störungen auf, dann folgt, dass „jede Aufhebung einer Selbstverständlichkeit einer neuen Selbstverständlichkeit den Platz frei machen [muss], wenn die Einheit des Daseinsvollzugs gewahrt bleiben soll."[668] Nicht nur akut eintretende Belastungssituationen, sondern auch das sukzessive Anwachsen zu einer Dauerbelastung durch zuweilen von außen betrachtet marginaler Kleinprobleme kann das Gleichgewicht zwischen Umweltanforderungen, subjektiven Erwartungen an sich selbst und individuellen Handlungsmöglichkeiten zerstören. Zuweilen sind es dann nicht „die großen Dinge, die einen Menschen ins Irrenhaus bringen. Auf den Tod ist man gefasst, auf Mord, Inzest, Raubüberfall, Feuer, Überschwemmungen. Nein, was einen ins Irrenhaus bringt, ist die nie abreißende Serie von kleinen Tragödien. Nicht der Tod eines geliebten Menschen, sondern ein Schnürsenkel, der reißt, wenn man eh schon zu spät dran ist."[669]

Allgemein, meint Meuerle, kann der Verlust der normalen Entscheidungs-, Steuerungs- und Selbsthilfegewissheit und -fähigkeit als Krise verstanden werden[670], während von Weizsäcker aus psychosomatischer Perspektive weitergeht und davon spricht, dass das Subjekt in einer Krise der Aufhebung seiner endlichen Gestalt gewahr wird und Krise daher zu verstehen sei als „Inbegriff der bedrohten oder erhaltenen Einheit des Organismus".[671] Angewiesen auf die Unterstützung durch andere, konkretisiert sich gerade in der Krise die Subjektivität.[672] Und dass diese Unterstützung besonders dann erforderlich wird, wenn – im Kontext immer stärker festgelegter Handlungsroutinen bei gleichzeitigem Wegfall traditioneller, dauerhafter Beziehungsstrukturen – beim Eintreten oben erwähnter

---

666 vgl. Seyle [1956] physiologisch-endokrinologischer Ansatz; Schulz & Schönpflug [1982] interaktionistisch-transaktionaler Ansatz; Lazarus [1991] transaktional-emotionaler Ansatz; Lazarus & Launier [1981] Copingprozesse u.a.

667 vgl. die Hinweise in Kap. 8.1

668 Blankenburg [1971], S. 59

669 Bukowski [1995], S.202

670 Meuerle [2009], S. 134

671 von Weizsacker [1947], S. 176

672 vgl. a.a.O., S. 192

Nichtselbstverständlichkeiten die entstehende Leere durch keine vernünftigen Entscheidungen mehr bewältigt werden kann, eskaliert Habermas aus soziologischer Perspektive, indem er von Krise spricht, „wenn die Betroffenen in der Gesellschaft Strukturveränderungen als bestandsgefährdend empfinden und sich in ihrer sozialen Identität bedroht fühlen.“[673]

Auch, wenn es – und dies sollte der fraglos unvollständige Überblick auf den Krisenbegriff aufzeigen – schwerfällt, eine allumfassende Definition für ein solches Ereignis und den mit ihm verbundenen Entwicklungsanspruch anzuerkennen, soll sich im folgenden an die kompakte Beschreibung von Ulich angelehnt werden: „Krise ist ein belastender, temporärer, in seinem Verlauf und in seinen Folgen offener Veränderungsprozess der Person, der gekennzeichnet ist durch eine Unterbrechung der Kontinuität des Erlebens und Handelns, durch eine partielle Desintegration der Handlungsorganisation und eine Destabilisierung im emotionalen Bereich mit dem zentralen Merkmal des Selbstzweifels und durch ein Bündel notwendiger Ressourcen, die die Person entweder nicht hat oder von denen sie nicht weiß, dass sie sie hat, um die Situation zu meistern.“[674]

673 Habermas [1973], S. 11

674 Schlieper-Damrich [2011], S. 90 in Anlehnung an Ulich [1985], S. 24

8.1 Krisentheorie

Blicke in die pädagogische und psychologische Gegenwartsliteratur führen auf der Suche nach einer aktuellen ‚Theorie der Individualkrise' in die Leere. Hingegen sind die Beiträge, die wie Satelliten rund um das Phänomen Krise kreisen, insbesondere Impulse zu den Themen Krisenintervention [z.B. Ortiz-Müller [2010]; Riecher-Rössler, A. et.al.[2004]; Papastefanou Chr. [2013]] und Resilienz[675] [z.B. Werner, E. E., Smith, R. S. [1982]; Schumacher, J. et.al. [2004]; Bonanno, G. A. [2004]; Welter-Enderlin, R. [2006]; Wustmann, C. [2009]; Siegrist, U. [2010]] sowie zudem Prävention, Stress oder ‚Burn Out' mit ihren je nach Provenienz und wissenschaftlichem Hintergrund der Autoren unterschiedlichen Diktionen kaum mehr zu zählen. Dieser Umstand lässt vermuten, dass Theoriebildung in diesem Kontext nur multidisziplinär möglich ist und hierzu eine Perspektive erforderlich wäre, die integrativ Theoreme u.a. der psychologischen, sozialwissenschaftlichen, systemtheoretischen und anderer Einzelwissenschaften erfasst und bündelt. Ein womöglich pragmatischer Grund dafür, dass es bisher nicht zu einer solchen übergreifenden Krisentheorie gekommen ist, mag in grundlegend verschiedenen Verständnissen über den Zustand liegen, in denen sich ein Mensch befindet, wenn er über ‚Krise' spricht. Zwar werden auch hierzu von einer unübersehbaren Anzahl von Autoren Angebote zur Kategorisierung und Katalogisierung gemacht – und Bosshard sei hierzu nur exemplarisch mit seiner Einordnung von Krisenkriterien angeführt …

- die Wahrnehmung eines kritischen Ereignisses, das signifikante kognitive und affektive Störungen bewirkt;
- eine scheinbar unlösbare Problemsituation;
- ein signifikantes krisenspezifisches Verhalten und Erleben wie z.B. Müdigkeit und Erschöpfung, Hilflosigkeit, Angstgefühle, Desorganisation von Arbeits- und Familienbeziehungen;

---

675 Im Zeitverlauf hat der Resilienz-Begriff unterschiedliche Fokussierungen erlebt. Während Jeanne und Jack Block, die den Begriff Resilienz in den 50er-Jahren unter dem Stichwort Ego-Resilience einführten – ein Persönlichkeitsmerkmal auszumachen meinten, das sich aus dem multifaktoriellen Zusammenspiel von genetischen, biologischen und sozialen Bedingtheiten und Einflüssen entwickelt, wurde er im Kontext der Gesundheitsversorgung in den 1970er-Jahren zur Erforschung der Faktoren herangezogen, die Kindern zur normalen Entwicklung trotz schwieriger Lebensverhältnisse gegeben sein müssen. Sieht Wustmann bei Resilienz eine im Stresskontext gegebene Kompetenz im Spiel, mit der eine Person oder ein soziales System erfolgreich mit belastenden Lebensumständen und negativen Folgen von Stress umgeht, meint Boss, Stress bedeute, dass die Brücke unter einem gewissen Druck steht; Spannung bedeute, dass die Brücke schwankt, aber hält; Krise bedeute, dass die Brücke einstürzt; und Resilienz bedeute, dass sich die Brücke unter dem auf sie ausgeübten Druck biegt, diesen Druck aber absorbieren kann, ohne Schaden zu nehmen. Aus einer Vielzahl von Forschungsprojekten leitet Welter-Enderlin schließlich einen Schutzfaktorenkatalog zur Resilienzentwicklung ab und führt als dafür relevant an: Positives Lebensmodell; Entwicklung von guten Beziehungen zu Vertrauenspersonen; Entwicklung von Eigenverantwortlichkeit; Beziehungen, die auf Gegenseitigkeit angelegt sind; Glaube an die eigene Kraft, der es ermöglicht, Schwierigkeiten anzupacken; Überwindung der Tendenz, sich als Opfer zu fühlen; Entwurf realistischer Ziele im Rahmen einer Langzeitperspektive, gut für sich selbst zu sorgen; mit Mut auf belastende Situationen zu reagieren. vgl. Schlieper-Damrich [2012], S. 19 f.

- ein Gefühl von Bedrohung; das Individuum sieht keine Möglichkeit, die Situation zu bewältigen und kann selbst keine adäquaten Bewältigungsstrategien mobilisieren;

- das Fehlen oder die Nichterreichbarkeit fremder situationsangemessener Hilfen“[676]

… doch finden sich bei solchen Strukturierungsversuchen schnell Aspekte, die individuell als wesentlich und bedeutsam ergänzt werden könnten wie beispielsweise ein zu enger Lebensraum, fehlende Rückzugs- und Betätigungsmöglichkeiten, eine schlechte materielle Lage oder die mangelnde Kontrolle über die eigene Lebensgestaltung.[677]

„Große grundsätzliche Neuerungen sind in der Krisentheorie, […], in den letzten 10-15 Jahren abgesehen von der Chaostheorie kaum zu verzeichnen; eher scheint es zu einer gewissen Konfusion und Verwischung von ursprünglich klaren theoretischen Konzepten gekommen zu sein. […] In den letzten 10-15 Jahren haben sich Krisentheorie und Kriseninterventionspraxis in eine unübersichtliche Vielfalt aufgefächert“[678], konstatiert Ciompi und wird darin durch Simmich & Reimer bestätigt, die in einer umfassenden Datenbank-Recherche auf rund 400 Publikationen zum Kontext der Individualkrise stießen und erkannten, dass in den meisten die Arbeiten von Lindemann[679] [1944], Caplan [1964] und Cullberg [1978] rezipiert wurden und sich die wesentlichen Neuerungen auf verfeinerte Behandlungskonzeptionen von Krisen aus der Perspektive etablierter, zumeist psychotherapeutischer Techniken und Schulen oder auf eine störungsspezifische oder ereignisbezogene Herangehensweise bei zum Beispiel sexueller Gewalt, Suchterkrankungen, Naturkatastrophen usw. bezogen.

Eine offenkundig zentrale Schwierigkeit liegt dabei in der Abgrenzung der Krisenbegriffe [vgl. Kapitel 8.2], wobei Lindemann [psychoanalytischer Hintergrund] und Cullberg mit Fokus auf das ‚Trauma‘ als extremer Lebensbruchkrise und Caplan [mit besonderer Betonung der Bedeutung der Familie und der Reaktionen und Ressourcen des Umfelds] auf die Veränderungskrise [auch im Sinne einer Lebensbruchkrise] abhebt. Und Erikson, der ‚Krise‘ mit der Betrachtung menschlicher Lebensphasen verknüpfte, sah an sich jeden Entwicklungsschritt als potenzielle Krise an und enthob damit den Begriff seiner bis dahin stark pathologischen Konnotation. Allerdings birgt ein solch ‚normalisierendes‘ Bild von Krise das Risiko seines inflationären Gebrauchs und damit die Gefahr, jedwede formulierte Lebensschwierigkeit bereits als ein potenzielles Thema für eine Therapie- oder Beratungsdienstleistung anzusehen, obzwar ein solcher Support den womöglich ausreichend vorhandenen Potenzialen

676 Bosshard [1999], S. 328
677 vgl. Bührmann [2012], S. 30
678 Ciompi [2000], S. 15
679 vgl. Lindemann [1944], S. 141 ff.

und der eigenen Verantwortlichkeit zur Lebensgestaltung zuwiderliefe. Führten derart voreilige Schlüsse, einer erschütternden Situation nicht gewachsen zu sein, a la longue nicht zu einer ‚Psychiatrisierung' von Vorgängen, die Menschen zwar gerne vermeiden oder zumindest nicht erneut erleben wollen, deren inhärente Aufgabenstellung jedoch zu den tiefsten Aspekten des Menschseins zählt? Dieser Punkt erscheint im Licht eines heute verfügbaren gewaltigen Interventions-Angebotes nicht ohne Belang, wenn wir sehen, dass – bei aller Würdigung des Einzelfalls – bei großflächigen sozialen Veränderungen, die im Mikrokosmos eines Unternehmens [z.B. Fusion] oder im Makroumfeld unserer ‚Erste-Welt-Gesellschaft' [z.B. Erhöhung des Renteneintrittsalters] vollzogen werden, meist sofort auch über Krisenreduktionsprogramme mitverhandelt wird [Bsp.: Auffanggesellschaft, Sozialplan, Outplacement, Mindestlohn…]. Dies pauschal zu würdigen oder zu kritisieren, wäre an dieser Stelle jedoch entweder zu rosig oder zu finster gezeichnet, fehlen doch weithin belastbare Zahlen bezüglich der Wirkung solcher Angebote. Auf der Oberfläche betrachtet scheint die ‚Vor-Wegnahme' möglicher Herausforderungen an das Leben durch die Bereitstellung facettenreicher ‚Ent-Lastung vor Be-Lastung' eine Art enkulturierte Lernerfahrung für uns zivilisierte Menschen geworden zu sein. Es scheint, als wäre die ‚Krise in der Krise', da sie entlernt wird, bevor der Umgang mit ihr gelernt wurde.680 Wenn die kräftigen Wachstumsraten sowohl bei profund qualifizierten und arbeitenden Gesundheitsdienstanbietern als auch bei paraprofessionell-dilettantischen Therapie- und Trainingsangeboten ein Faktum des Zeitgeistes sind, dann muss die Frage erlaubt sein, ob Menschen noch über das mögliche Maß ihrer persönlichen Traglast Bescheid wissen. Die Diffusität des Krisenbegriffs leistet an dieser Stelle einen zusätzlichen desorientierenden Beitrag, wie zum Beispiel der Einwand von Sonneck vom Wiener Kriseninterventionszentrum zeigt, für den die Eckpunkte ‚traumatisch' oder ‚Veränderung' zu eng gefasst waren. Er erlebte in seiner Praxis die Klasse der ‚chronifizierten Krisen'[681], die sich nach Ereignissen, die bereits von Caplan und Cullberg beschrieben wurden, dadurch weiter verschärften, weil mit ihnen ein wiederholtes Scheitern an konstruktiver Krisenbewältigung, bedingt durch vermeidendes Verhalten oder destruktive Bewältigungsweisen, zu beobachten war.

Für diese Arbeit soll nun anhand der vollzogenen Betrachtungen der vorläufige Schluss gezogen werden, dass es kaum möglich ist, interindividuelle Regelhaftigkeiten bezüglich Auslösern, Intensitäten, Bewältigungsformen oder Auswirkungen von Individualkrisen zu formulieren. Eine theoretisch und empirisch begründete Begriffsbestimmung, die ihrerseits zu einem eindeutigen Vorgehen bei einem

680 vgl. Böckmann [1980], S. 112
681 Sonneck [2000], S. 38

gegebenen Krisengeschehen aufruft, ist gegenwärtig nicht verfügbar. ‚Krise' erhält somit den Status eines subjektiven Ereignisses im Lebensvollzug einer Person mit je individueller Biografie.

Dass dieser Status auch zu einer Vielzahl möglicher Handlungskonzepte führt, wird durch das Bestreben derer gespiegelt, die die Komplexität durch die Einführung von heuristischen Stufenmodellen zu mindern suchten. Mit ihnen lassen sich [vgl. Kapitel 8.2] individuelle Krisenverläufe nachzeichnen, bei gleichzeitiger Flexibilität in der konkreten Arbeit mit einer belasteten Person und dem ebenso wichtigen Erhalt der Mündigkeit des Betroffenen, der letztlich so das Definitionsrecht behält und selbst entscheidet, ob er eine Krise hat. Andererseits zwingt diese Offenheit – im späteren Kontext dieser Arbeit den Berater – dazu, einen geschärften Blick dafür zu entwickeln und zu bewahren,

- welche – auch scheinbar nichtigen – Anlässe einen verletzlichen Menschen völlig aus dem psychischen Gleichgewicht bringen können,
- inwieweit der eingetretene Ausnahmezustand in der Lage ist, in eine überdauernde Störung mit Krankheitswert überzugehen oder andersherum,
- ob gegebenenfalls ein Krankheitsgeschehen den Ausnahmezustand bewirkt oder verschärft hat,
- inwieweit einzelne Interventionen geeignet sind, zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Zusammenarbeit zwischen Klient und Berater wirkungsvoll eingesetzt werden zu können usw.

8.2 Krisenmodelle

In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts wurden, aus unterschiedlichen Forschungsperspektiven gespeist, individuelle Krisenverläufe durch Modelle abgebildet. Dabei ragt das Modell von Schuchardt [siehe Kapitel 8.3] heraus, da in ihm die Krisenverarbeitung als individueller, kognitiv-emotional-dynamischer Lernprozess in acht Phasen verstanden wird. Zudem wählt Schuchardt hierzu nicht die Form von, eine gewisse Abgeschlossenheit suggerierenden Stufen, sondern das Bild einer Spirale, die bestimmte, immer wiederkehrende Phasen im Rahmen einer Krisenverarbeitung nachzeichnet. Bemerkenswert, und als Hintergrundinformation für die weiteren Inhalte dieser Arbeit von besonderem Reiz, ist die von Schuchardt vorgenommene Analyse mehrerer Hundert Lebensbiografien[682], aus denen sie ihr Modell abgeleitet hat. Vor einer ausführlichen Vorstellung dieses Modells jedoch sollen die Modelle von Caplan, Cullberg und Erikson skizziert werden, verfolgen doch alle das Ziel, das Krisengeschehen zu strukturieren und mit einer für die operative Arbeit mit Betroffenen zweckdienlichen Transparenz zu versehen.[683]

Aus empirischen Studien in den 1950er und 1960er Jahren an der ‚School of Public Health' der Harvard University entwickelte Caplan ein Krisenmodell der Lebensbruchkrise [Lebensveränderungskrise], mit dem er den Prozess vom Eintreten eines den Menschen konfrontierenden Ereignisses, seiner gegebenenfalls die Person desorganisierenden Wirkung bis hin zur bestenfalls wieder hergestellten Homöostase beschreibt. [vgl. Abb. 5]

682 vgl. Schuchardt [2003a], [2003b] und [2006] mit ihren Bezügen zu einer Bibliographie von über 2000 Lebensgeschichten von 1900 bis zur Gegenwart.

683 Hingewiesen sei an dieser Stelle auch auf die Modelle von u.a. Kübler-Ross [1969] [5-Phasen-Modell bei Krise: ‚Sterben']; Parkes [1974] [6-Phasen-Modell bei Krise: ‚Partner-Verlust']; Sporken [1975] [9-Phasen-Modell bei Krise: ‚Behinderung']; Kommer,Röhrle [1981] [3-Stufen-Modell zur Krisen-Entwicklung]; Petzold [1999] [4-Phasen-Krisenmodell] u.a. in vgl. Schuchardt [2003b],S. 394 f.

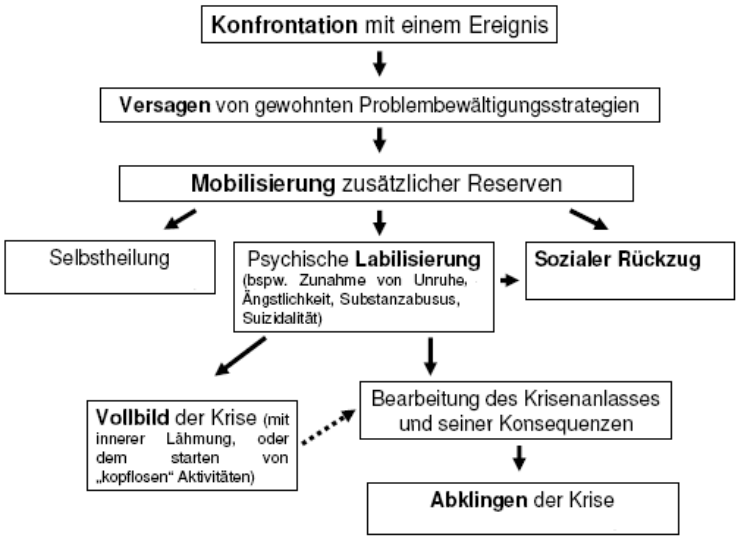


Abb. 5: Krisenmodell nach Caplan[684]

Nach Caplan gilt das intrapersonale Gleichgewicht als gestört, wenn Probleme dazu führen, dass die Befriedigung von dauerhaften oder spontan geweckten Bedürfnissen gefährdet oder verunmöglicht wird. Das tiefenpsychologisch fundierte Konzept Caplans adressiert somit die Frustration von Trieben infolge mangelnder Befriedigung und damit einhergehenden psychischen Spannungszuständen wie Angst, Hilflosigkeit oder Ärger. Stehen diesem Ungleichgewicht hinreichende Bewältigungsoptionen zur Seite, gelingt die angestrebte Zustandsverbesserung. Ausgehend von dieser Annahme und im Kontext eines Krisengeschehens entwickelt Caplan ein Vier-Phasen-Modell, in dem die erste Phase [Konfrontation] charakterisiert ist durch den Versuch der Spannungsreduktion mit den bislang genutzten Problemlösungstechniken. Schlagen diese dauerhaft fehl, kommt es in der zweiten Phase [Versagen] zu einer Spannungssteigerung, verbunden mit Erregung und Hilflosigkeit. In der dritten Phase [Mobilisierung] steigt der psychische Spannungszustand weiter an und der Betroffene aktiviert alle weiteren inneren und äußeren Ressourcen, versucht sich an alternativen Problemlösungswegen, interpretiert die Situation um, zieht sich zurück oder justiert sein Zielsystem neu. In dieser Phase der ‚aktiven Resignation' wird im Sinne von ‚trial and error' verfahren, und ist dieser modus vivendi ohne Wirkung, dann erfolgt schließlich in einer vierten Phase der Zusammenbruch als Zustand der Desorganisation mit u. U. dramatischen Folgen, deren ‚Bewältigung' in drei unterschiedlichen Entwicklungsprozessen münden kann. Der Betroffene kann entweder neue, positive Problemlösungs- und Veränderungsstrategien entfalten oder wichtige Lebensziele aufgeben mit einhergehender Stabilisierung auf niedrigem Niveau und einer Fehlentwicklung im Sinne negativer Veränderung oder sich ohne eine nachhaltige Entwicklung in einer Art ‚neuen Gleichgewichts auf altem Niveau' einpendeln.

684 Leicht gekürzte Abbildung, nach: D´Amelio [2010], S. 6

In Caplans Modell wird der Verlauf einer Krise durch multifaktorielle Gegebenheiten determiniert angenommen, individuelle Oszillationen zwischen Hilflosigkeit und Bewältigungsversuch, Resignation und Hoffnung, Erkenntnis und Verdrängung sind von der persönlichen Lebensbiografie, kulturellen Einflüssen, psychophysischer Stabilität u.a. abhängig.

Pointierter als Caplan fokussiert Cullberg in seinem Krisenmodell [vgl. Abb. 6] auf traumatisierende[685], unerwartete Schicksalsschläge, als eine „mit subjektiver Wertigkeit plötzlich aufkommende Situation von allgemein schmerzlicher Natur, die auf einmal die psychische Existenz, die soziale Identität und Sicherheit bedroht“[686] und sich in Kontexten wie Krankheit, Invalidität, Tod, Kündigung oder Gewalt zeigen können.

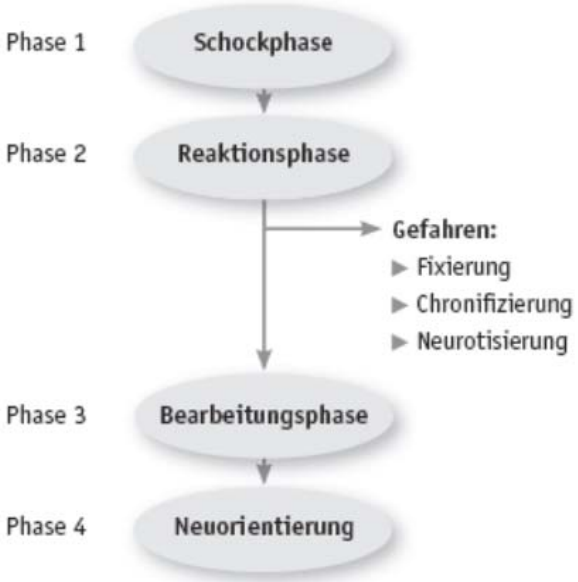


Abb. 6: Krisenmodell nach Cullberg[687]

685 Das Modell Cullbergs adressiert die für den weiteren Verlauf dieser Arbeit außer acht stehenden klinisch relevanten Krisen, die infolge eines traumatisierenden Erlebnisses auftreten und in der Psychiatrie als akute oder posttraumatische Belastungsstörung [PTBS] diagnostiziert werden. Beide zählen zu den Angststörungen. Kriterien für eine entsprechende Diagnostik sind, dass der Betroffene a] drohenden Tod erlebte oder beobachtete; b] oder tatsächlichen Tod beobachtete; c] oder in der eigenen körperlichen Unversehrtheit gefährdet oder ernsthaft verletzt wurde durch Überfall, Vergewaltigung, Gefangenschaft, Naturkatastrophen oder schweren Autounfall u.a. und d] die Person wiederkehrende und belastende Erinnerungen an das Ereignis oder Gefühle des Wiedererlebens hat und sie bewusst Gedanken, Gefühle, Verbalisierung des Geschehens, Orte, Aktivitäten, die mit dem Trauma in Zusammenhang stehen, vermeidet. Die Person ist e] deutlich in ihrer Aktivität eingeschränkt, f] Gefühle der Entfremdung oder eines Zukunftspessimismus liegen vor. Die Person weist g] mindestens zwei der folgenden Symptome auf, die vor dem traumatisierenden Ereignis nicht vorhanden waren: Schlafstörungen, Reizbarkeit, Konzentrationsprobleme, übermäßige Wachsamkeit, Wutausbrüche, anormale Schreckreaktionen. Dauern die Symptome über drei Monate an, so spricht man von einer chronischen PTBS, andernfalls von einer akuten PTBS.

686 d´Amelio [2010], S.7

687 Veränderte und leicht gekürzte Darstellung, nach: a.a.O., S.8

Die erste Phase in Cullbergs Modell markiert die Schockreaktion, „in der Spannung reduzierende Abwehrmechanismen wie Verleugnung und Verdrängung vorherrschen. Es herrscht ein inneres Chaos vor, das sich durch Apathie oder völlige Lähmung, aber auch durch Gefühlsausbrüche oder scheinbares Funktionieren ausdrücken kann.“[688] Starke Selbstzweifel und das Infragestellen des eigenen Wertesystems werden ebenso beobachtet und die empfundene Dramatik bedingt zumeist eine derart schnelle Hilfe, so dass das Modell Cullbergs an dieser Stelle mehr als Abbild eines ‚Notfalls‘[689] verstanden werden kann, das sich erst in den folgenden Phasen dem Modell von Caplan annähert.

So sieht Cullberg in der Reaktionsphase den Betroffenen konfrontiert mit affektiven Turbulenzen wie Apathie, Verzweiflung, Depressivität, Hoffnungslosigkeit, aber auch Wut, Feindseligkeit oder Aggressivität und Trauer, oft begleitet von körperlichen Begleitsymptomen wie Schlafstörungen, Bluthochdruck, Herzschmerzen oder Verdauungsbeschwerden. Die Gefahren bei einer Nichtbewältigung dieser Phase liegen in einer Problemfixierung, Krisenchronifizierung oder Neurotisierung.

Kann die Bearbeitungsphase jedoch in Folge gelungener Stabilisierung eingeleitet werden, stehen sodann die Reflexion der Ereignisse, der Erfahrungen und der Veränderungen zum Beispiel in bestehenden privaten oder beruflichen Beziehungen, den eigenen Wertmaßstäben oder des persönlichen Lebensstils sowie den Überlegungen zur nächsten Phase, der Neuorientierung, an.

„Während dieser letzten Phase, die im eigentlichen Sinne nie endgültig abgeschlossen wird, lebt der Mensch mit der Vergangenheit wie mit einer Narbe: sie ist vorhanden, aber sie braucht nicht den Kontakt zum Leben behindern. […] Dies alles geschieht unter der Voraussetzung, dass der Betroffene sich mit dem was ihm widerfahren ist, hat versöhnen können. Und dennoch können hin und wieder der Jahrestag oder andere Erinnerungen an das Ereignis, an die verlorene Person oder das Verlorengegangene gefühlsmäßig den Stich eines Schmerzes – wie wenn keine ‚Heilung‘ stattgefunden hätte – hervorgerufen. Aber tatsächlich hat das Leben inzwischen seinen weiteren Verlauf genommen.“[690]

---

688 d´Amelio [2010], S.7

689 Im psychiatrischen Sprachgebrauch werden die Termini ‚Notfall‘ und ‚Krise‘ häufig synonym verwendet [vgl. hierzu Schnyder, Sauvant [1993], S. 45 ff.]. Je nach Diagnose hat die Unterscheidung jedoch Auswirkungen auf die folgenden Interventionen. Häfner und Helmchen empfehlen daher als Abgrenzungskriterium die unmittelbare Gefährdung von Leben und Gesundheit. Beim Notfall stehen eine extreme vitale Gefährdung und eine rasche Behebung von bedrohlichen, auch psychischen Spannungs- und Störungszuständen im Fokus, während bei Krisen die Prävention psychischer Erkrankungen im Vordergrund steht, obzwar auch in diesen Situationen personale und soziale Gefährdungspotenziale gegeben sind. vgl. Häfner und Helmchen [1978], S. 82 ff.

690 vgl. Cullberg [2008], S. 125

Entfernt man sich von der Betrachtung aktueller Krisenereignisse und nimmt dagegen die gesamte psychosoziale Entwicklung eines Menschen in den Blick, dann findet sich im Modell des Psychoanalytikers Erik H. Erikson der Umgang mit Krisensituationen im Zusammenhang mit der von ihm postulierten Abfolge von acht Entwicklungsstufen, die sich über den gesamten Lebenslauf erstrecken. Der Kern seines Modells beruht auf dem sogenannten ‚epigenetischen Prinzip', das besagt, „dass alles, was wächst, einen Grundplan hat, dem die einzelnen Teile folgen, wobei jeder Teil eine Zeit des Übergewichts ausmacht, bis alle Teile zu einem funktionierenden Ganzen herangewachsen sind."[691] Jedes Alter hat nach Erikson mithin psychosoziale Entwicklungsaufgaben zu meistern, deren ‚Bestehen' zu Fähigkeiten und Kompetenzen führen, die dazu beitragen, ein ‚Leben im Gleichgewicht' gestalten zu können.

Ungefähres Alter	Krise	Angemessene Lösung	Unangemessene Lösung
0 – 1 1/2 Jahre	Vertrauen vs. Mißtrauen	Stabiles (grundlegendes Sicherheitsbewußtsein	Unsicherheit, Angst
1 1/2 – 3 Jahre	Autonomie vs. Selbstzweifel	Selbstwahrnehmung als Handelnde(r), als fähig zur Körperbeherrschung und als Verursacher von Geschehnissen	Zweifel an der eigenen Fähigkeit zur Kontrolle über Ereignisse
3 – 6 Jahre	Initiative vs. Schuld	Vertrauen auf eigene Initiative und Kreativität	Gefühl fehlenden Selbstwertes
6 Jahre – Pubertät	Kompetenz vs. Minderwertigkeit	Vertrauen auf angemessene grundlegende soziale und intellektuelle Fähigkeiten	Mangelndes Selbstvertrauen, Gefühl des Versagens
Jugend (Adoleszenz)	Identität vs. Rollendiffusion	Festes Vertrauen in die eigene Person	Wahrnehmung des Selbst als bruchstückhaft; schwankendes unsicheres Selbstbewußtsein
Junges Erwachsenenalter	Intimität vs. Isolierung	Fähigkeit zur Nähe und zur Bindung an jemand anderen	Gefühl der Einsamkeit, des Abgetrenntseins; Leugnung des Bedürfnisses nach Nähe
Mittleres Erwachsenenalter	Generativität vs. Stagnation	Interesse an Familie, Gesellschaft und künftigen Generationen, das über unmittelbar persönliche Belange hinausgeht	Selbstbezogene Interessen; fehlende Orientierung an der Zukunft
Höheres Erwachsenenalter	Ich-Integrität vs. Verzweiflung	Gefühl der Ganzheit, grundlegende Zufriedenheit mit dem Leben	Gefühl der Vergeblichkeit, Enttäuschung

Abb. 7: Die Stufen der psychosozialen Entwicklung nach Erikson[692]

Schaut man exemplarisch auf die sechste Stufe des Modells so findet sich auch hier wie auf allen anderen ein bipolares Spannungsverhältnis zwischen Lebensanforderungen, die es auszubalancieren gilt, um Fehlentwicklungen zu vermeiden und die in den gegensätzlichen Polen potenziellen Konflikte

691 Erikson [2003], S. 57

692 vgl. Zimbardo & Gerrig [1999], S. 460

nicht zu einer Krise eskalieren zu lassen.[693] Diese Stufe – das frühe Erwachsenenleben – wird repräsentiert durch die Pole Intimität versus Isolierung. Wer seine eigene Identität entwickelt hat, ist in dieser Entwicklungsstufe fähig, intime und stabile Partnerbeziehungen aufzubauen. Die Fähigkeit zur Intimität und Solidarität geht einher mit der Fähigkeit zur Isolierung und Distanzierung von Einflüssen, die das eigene Wesen gefährden. Ohne die Fähigkeit zur Intimität entstehen bestenfalls ‚stereotype, formale Beziehungen' bis hin zur sozialen Isolation[694], ohne die Fähigkeit zur Distanzierung hingegen stellt sich das Risiko der Selbstaufgabe ein. Wird die Balance dieser beiden Pole in einem Lebensbereich, zum Beispiel des Berufes, verlassen, vollzieht sich nach Erikson eine Entwicklungskrise, deren Überwindung beispielsweise darin besteht, neue Wege von Aushandlungsprozessen zwischen Nähe und Autonomie zu erlernen. Für einen berufstätigen Menschen zeigt sich die gewonnene Balance dann beispielsweise darin, den Selbstwert nicht alleine aus der Berufsrolle zu beziehen, sondern auch aus berufsunabhängigen Aktivitäten und Persönlichkeitsmerkmalen.

Auf analoge Weise sind die anderen Stufen des Modells zu ‚lesen', das in kritischer Würdigung wie auch die anderen Konzepte dann als ‚Phasen-Lehre' wertvolle Anhaltspunkte dafür gibt, welche Reaktionsformen bei der Auseinandersetzung mit einer bevorstehenden oder aktuellen Konflikt- oder Krisensituation auftreten können, wenn bei der Interpretation der Konzepte bedacht wird, dass hier lediglich Orientierungen aufgezeigt werden, die in Ablauf, Dauer und Intensität individuell stark variieren können und daher ihre Qualität als Reflexionshilfe verlieren, wenn mit ihnen ein uniformer Ablauf des Erlebens und Verhaltens von Menschen in Krisen unterstellt wird.

693 vgl. Haußer [1983], S. 114 ff. – Haußer versteht dabei Krise als „kumuliertes Phänomen aufgrund 'wiederholter fehlgeschlagener Bewältigungsversuche'", a.a.O., S. 158

694 vgl. Erikson [2003], S.115

8.3 Krisenspirale nach Schuchardt

Das Modell der ‚Krisenspirale' von Erika Schuchardt[695] beschreibt in einer bemerkenswerten Differenzierung, die die Autorin[696] nach der Analyse von über 2000 von ihr recherchierten Lebensgeschichten aus den Jahren 1900 bis ca. 2000 vornimmt, einen Phasenverlauf des individuellen Krisenverarbeitungsprozesses.[697]

Schuchardt unterscheidet dabei vorhersehbare und in jeder Biografie zu findende Lebenslaufkrisen [z.B. Einschulung, Pubertät, Berufseinstieg, Partnerschaft, Ruhestand, Alter] sowie die Existenz nachhaltig bedrohende individuelle oder kollektive Lebensbruchkrisen [ungewollte Kinderlosigkeit, Gewalt, Arbeitslosigkeit und Mobbing, Unfälle, Trennung oder Verlust wichtiger Bezugspersonen, kriminelle Anschläge, Verletzung der Menschenrechte, Naturkatastrophen …].

Die Verarbeitung einer solchen Lebensbruchkrise beschreibt sie in acht Phasen und wählt dabei zur Visualisierung die Form einer, den individuellen kognitiv-emotional-dynamischen Lernprozess nachzeichnenden Spirale. In einem solchen Spiralprozess sind Entwicklungen zu innerem Wachstum ebenso wie Regressionen möglich, Auf- und Abstiege, widersprüchliche und blockierende Erfahrungen während einzelner Etappen der Krisenbewältigung, eine mögliche Unabgeschlossenheit einer Phase oder auch Überlagerungen von Phasen sowie unterschiedliche Geschwindigkeiten des Phasendurchlaufs werden durch dieses Modell ebenso gewürdigt.

---

695 Die folgenden Ausführungen sind in weiten Teilen angelehnt an Schlieper-Damrich [2011], S. 96 ff.

696 Erika Schuchardt, Dr. phil. habil., geb. 1940 in Hamburg, Professorin für Bildungsforschung und Erwachsenenbildung an der Universität Hannover, Synodalin der Evangelischen Kirche in Deutschland und Mitglied in ökumenischen Gremien des Weltkirchenrates Genf [1972-1990], Vizepräsidentin der Deutschen UNESCO-Kommission [1984-1996], bis 2002 Mitglied des Deutschen Bundestages. Zahlreiche, mit Buchpreisen ausgezeichnete Publikationen u.a. zur Integrations-Pädagogik/-Andragogik, Bildungsforschung und zum Krisenmanagement. vgl.www.prof-schuchardt.de

697 vgl. Schuchardt [2006], S. 23 – Schuchardt setzt dabei in ihrer Betrachtung einen Schwerpunkt auf Eltern, die konfrontiert sind mit einem mit Behinderung lebenden Kind.

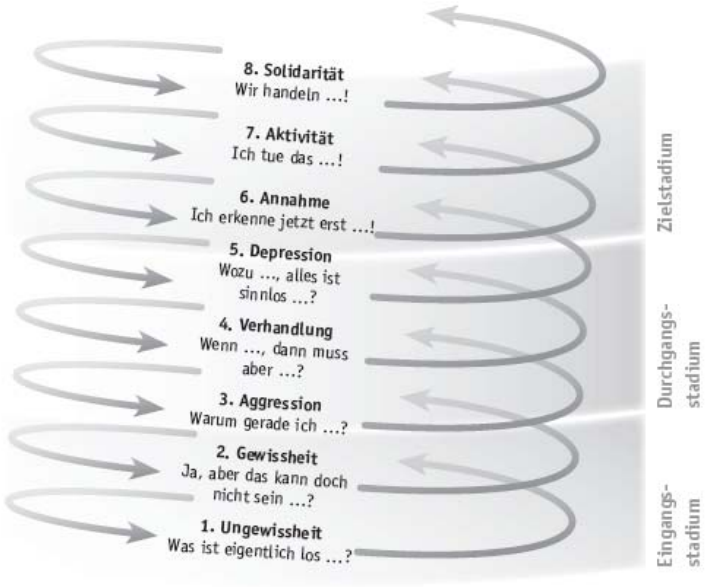


Abb. 8: Krisenverarbeitungsmodell nach Schuchardt[698]

Die acht Einzelphasen strukturiert Schuchardt in den drei Hauptstadien ‚Eingang', ‚Durchgang' und ‚Ziel' – das Eingangsstadium steht dabei im Zeichen der ‚Ungewissheit', die die Facetten ‚Unwissenheit' [‚Was soll das schon sein?'], ‚Unsicherheit' [‚Soll das doch etwas sein?'] und ‚Unannehmbarkeit' [‚Das soll doch wohl ein Irrtum sein?'] umfasst. In der ‚Unwissenheit' wird noch nicht mit dem Schlimmsten gerechnet. Verstärken sich jedoch die schwachen Signale und belastenden Faktoren, dann entsteht mit der ‚Unsicherheit' das Empfinden dafür, dass sich eine erhebliche Veränderung in der aktuellen Lebenssituation ankündigt. Nicht selten wird der eigene Versuch, das Belastungsthema klein zu reden oder zu leugnen durch Bemerkungen anderer Menschen der persönlichen Umgebung aufgehoben. Die Anstrengungen, sich gegen die entstehende Belastung zur Wehr zu setzen, führt in die ‚Unannehmbarkeit'. Sie kennzeichnet die Unfähigkeit zur Akzeptanz des Verlustes von Handlungsmöglichkeiten oder bestimmter Lebensqualitäten. Eine Regression in die Phase der ‚Unwissenheit' ist nach diesem Modell daran erkennbar, wenn der Betroffene nach Dritten sucht, die ihn in seiner abwiegelnden Haltung unterstützen oder wenn die Personen, die einen Klärungsversuch unternehmen, als nicht kompetent abgewertet werden.

Mit der zweiten Spiralphase, der ‚Gewissheit', ist die verstandesmäßige Klarheit darüber verbunden, dass die Krise nun wirklich eine Verlusterfahrung mit sich bringen wird. In ihren Gefühlen nimmt die Person jedoch noch eine verneinende Haltung zu der entstandenen Situation ein. Diese beiden ers-

698 Schlieper-Damrich [2011], S. 97, nach Schuchardt [2006], S. 47

ten Phasen werden von Schuchardt ‚Eingangs-Stadium' oder ‚kognitiv-reaktiv, fremdgesteuerte Dimension' genannt, womit deutlich wird, dass der Betroffene durch äußere Einwirkungen wie sie zum Beispiel durch Kündigung, Trennung des Partners, ärztliche Information in Bezug auf Erkrankungen usw. berührt und in seinen weiteren Denkprozessen gelenkt wird.

In der dritten Spiralphase, der ‚Aggression', wird der rationale Umgang mit der Situation von intensiven Gefühlen wie Wut oder Zorn auf die mit der Krise verbundenen Ursächlichkeiten begleitet. Im Vordergrund steht die Frage: ‚Warum gerade ich?' Wird die Aggression in dieser Phase unkontrolliert ausgelebt, so besteht die Gefahr, dass sich von ihr betroffene Menschen von der belasteten Person abwenden und für diese eine zusätzlich schwerwiegende Isolation die Folge ist.

Die vierte Spiralphase adressiert die ‚Verhandlung'. Hier ist die Person bestrebt, Ausgleiche für ihre spezifische Belastung zu bewirken. Dies kann sich zum Beispiel durch das Einholen von Rechtsbeiständen zeigen oder durch das Bestreben nach einem materiellen Ausgleich. Bei gesundheitlichen Krisen werden oftmals Personen konsultiert, die mit ihren Versprechungen die Hoffnung vermitteln, weitere Folgen der entstandenen Krise abwenden zu können. Gerät dieses Bemühen in eine Sackgasse, wird mit der fünften Spiralphase, der Depression, die sowohl rationale als auch emotionale Annahme der Realität wahrnehmbar. Der anstehende Verlust wird durch das Loslassen von Hoffnungen, Trauer und Abschiednehmen gebahnt. In dieser Phase beginnt die belastete Person, die Auswirkungen der Krise auf ihr weiteres Leben voll zu erkennen. Schuchardt nennt die Spiralphasen 3 bis 5 das ‚Durchgangs-Stadium' oder auch ‚emotional, ungesteuerte Dimension', da in allen drei Phasen eine starke Emotionalität vorliegt, die betroffene Person sich im Verhalten jedoch noch nicht lösungsorientiert zeigt.

Mit der sechsten Spiralphase ‚Annahme' beginnt die Person für sich zu klären, welche Freiheitsgrade ihr verbleiben – nun ‚wird das Mögliche daraus gemacht' und die Krise ins eigene Leben integriert. Eine Bejahung des Zustandes wird damit noch nicht vollzogen, vielmehr ‚fügt' sich die Person in das Geschehen, das unausweichlich ist. „Annahme ist weder zustimmende Zustimmung, noch bejahende Bejahung. Kein Mensch kann freudig zustimmen oder bereitwillig bejahen, aber er kann lernen, im Prozess der Verarbeitung der Phasen seiner Krisen, das Unvermeidliche anzunehmen" [699], erklärt dazu Schuchardt und folgt damit dem Gedanken Viktor Frankls, wenn dieser darauf aufmerksam macht, dass „nicht nur ein tätiges Leben Sinn hat, indem es dem Menschen die Möglichkeit gibt, in

[699] Schuchardt [2003a], S. 149

schöpferischer Weise Werte zu verwirklichen; und nicht nur ein genießendes Leben hat Sinn, also ein Leben, das dem Menschen Gelegenheit gibt, im Erlebnis der Schönheit, im Erleben von Kunst oder Natur, sich zu erfüllen; sondern […] wenn Leben überhaupt einen Sinn hat, dann muß auch Leiden einen Sinn haben.“[700]

Kommt es in dieser Folge zu einem persönlichen Entschluss, unter dem Einfluss der Krise das Leben neu zu justieren und anzunehmen, setzt die siebte Spiralphase, die ‚Aktivität‘, die Kräfte so frei, dass nun ‚das Beste daraus gemacht wird‘. In dieser Phase entwickelt sich das Wertesystem der Person derart, so dass Handlungs- und Entscheidungsräume begehbar werden, die vor der Krise der betroffenen Person nicht bewusst zur Verfügung standen. Die achte Spiralphase, Schuchardt nennt sie ‚Solidarität‘, beschreibt die verarbeitete, lösungsgerichtete Integration der Krise. Neben dem eigenverantwortlichen und selbstgesteuerten Umgang mit dem Erlebten haben die Betroffenen oftmals den Wunsch, ihre Krisenerfahrungen mit anderen Personen zu teilen, die ihrerseits mit einer sie erschütternden Situation zu tun haben. Die beiden letzten Phasen nennt Schuchardt das ‚Zielstadium‘ oder ‚reflektiv-aktionale, selbstgesteuerte Dimension‘, mit der die bewusste und verantwortete Handlungsorientierung der Person gewürdigt wird.

Das vorgestellte Krisenverarbeitungsmodell, das von Schuchardt als dynamischer und komplexer Lernprozess verstanden wird, zeichnet sich durch eine Analyse einer unvergleichlichen Anzahl biografisch belegter Krisensituationen aus, die zum Ausdruck bringen, dass Krisenverarbeitung als sowohl kognitiv-diagnostischer wie auch phänomenologischer und durch Deutungen des Betroffenen gekennzeichneter Prozess verstanden werden muss. Wenngleich zuvorderst als intrapsychischer Prozess verstanden, stellt Schuchardt in ihrer eigenen Reflexion heraus, dass Krisenverarbeitung zum einen als Ergebnis handlungsorientierter Interaktion stets systemisch zu betrachten ist, zum anderen aufgrund der überzufälligen Vergleichbarkeit der durch die zugrundeliegenden Biografien destillierten Krisenverarbeitungsprozesse deren Begleitung in Form erforderlicher Kriseninterventionen als institutionalisierbar anzusehen ist. Einen ebensolchen Einfluss habe das gesammelte Wissen auf die Konzeption krisenpräventiver Angebote.

---

700 Frankl [1993], S. 110

In kritischer Würdigung der vorgestellten Entwürfe, stellt für den Kontext dieser Arbeit das Modell von Schuchardt einen besonderen Gewinn dar, da es sich im Gegensatz zu den anderen, vorrangig verhaltenstherapeutisch oder psychoanalytisch ausgerichteten Ansätzen kontrastreich als pädagogisch konzeptionalisierte und zudem am sinntheoretischen Gedankengut Frankls orientierende Struktur vorstellt. Das Franklsche Postulat der Freiheit des Willens, verbunden mit der Möglichkeit zur Selbstdistanzierung und Selbsttranszendenz bleibt in diesem Modell nicht nur möglich, sondern wird zudem dahingehend unterfüttert als bei Schuchardt zu keiner Zeit der durch eine Krise Betroffene von irgendwelchen Triebkräften determiniert interpretiert wird. Da der Wille zum Sinn für Frankl in klarem Widerspruch zum Homöostaseprinzip steht[701], nach dem der Mensch versucht, seine inneren Bedürfnisse und Triebe zum Zwecke eines inneren Gleichgewichts herzustellen, sondern ganz im Gegenteil, erst die Überwindung des Strebens nach Homöostase als notwendige Bedingung zur Sinnfindung insbesondere im Krisenkontext angesehen wird, macht das Modell von Schuchardt [vor allem durch ihre Ausführungen zu den drei Phasen in dem von ihr beschriebenen ‚Ziel-Stadium'] deutlich, dass Krisenbewältigung sich eben nicht primär auszeichnet durch eine Konzentration auf die Balancierung psychischer innerer Zustände, sondern durch die handelnde Zuwendung auf die anstehenden Aufgaben, derer auch der in der Krise stehende Mensch fähig ist.

701 vgl. Biller & de Lourdes Stiegeler [2008], S. 137 f.

8.4 Krisendynamik

Nachdem im letzten Kapitel herausgearbeitet wurde, dass gegen eine Konzeptualisierung, psychosoziale Krisen als Prozess mit regelhaftem Verlauf zu verstehen, begründete Einwände vorliegen[702] und evolutionäre Modelle Krisen bei aller Belastung als Möglichkeiten für wachstumsorientierte Entwicklungssprünge herausstellen, nehmen dynamikorientierte Forschungsansätze innerhalb der Krisenforschung eine andere Perspektive ein. Sie interessieren sich dafür, woran ein Mensch in einer Krise zu erkennen ist und untersuchen dazu ein Bündel von Parametern, deren Dynamik sich zum Beispiel über das Phänomen eines qualitativen Verhaltenswechsels einer Person zeigt. Tritt eine solche sogenannte Bifurkation auf und zeigt sie sich beispielsweise in kognitiver Desorganisation und emotionaler Labilisierung, so deutet dies auf eine erhöhte Suggestibilität der Situation auf die Person hin. Ciompi[703], an der Heiden[704] und Onnis[705] plädieren in diesem Kontext dafür, psychosoziale Krisen als Prozesse mit nichtlinearer Dynamik zu verstehen, bei denen das Momentum einer Bifurkation durch eine externe Störung im Sinne einer Perturbation oder durch eine Veränderung eines internen Systemparameters [z.B. in Folge von Schmerzen] erfolgt. In der Folge des qualitativen Verhaltenswechsels, in der sich die Eigendynamik des Parameterbündels der Person vor der Bifurkation koppelt mit der Eigendynamik der aktualen Störung, entsteht durch den Verhaltenswechsel eine neue Dynamik, bei der die Person alternative Attraktoren aufsucht, die ihr die Möglichkeit neuer Stabilität anzeigen.

Wenn in der weiteren Folge die in dieser Arbeit insbesondere interessierende ‚Sinnkrise' thematisiert wird, würde in Verbindung mit dem dynamikorientierten Ansatz behauptet werden können, dass bei Auftreten dieser Krisenform der vor der Krise empfundene Sinn im Leben als Attraktor ausgefallen ist und letztlich nur ein qualitativer Verhaltenswechsel es vermag, einen neuen, auf andere Weise sinnvollen Attraktor zu ermöglichen.

Zuvor erscheint es jedoch ratsam, einen tieferen Blick zu werfen auf die potenziell [ver]störenden Einflüsse gesellschaftlicher, familiärer und sozialisationsspezifischer Faktoren, die der Soziologe Ulrich Beck als derart bedeutend hervorhebt, dass er Menschen eine je ‚experimentelle Biografie'[706] zuspricht, in der der Umgang mit Angst und Unsicherheit zu einer Schlüsselqualifikation zählt.

---

702 Empirische Studien wie zum Beispiel von Wortman & Silver [1989], S. 349 ff. oder Tschacher [1996], S. 172 ff. seien hierzu nur exemplarisch erwähnt.

703 vgl. Ciompi [2000], S. 23

704 vgl. an der Heiden [1993], S. 51 ff.

705 vgl. Onnis [1990], S. 46 ff.

706 vgl. Beck [1995], S. 14

In 15 Thesen stellt Beck in seiner auf seinem Werk ‚Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne'[707] aufbauenden Theorie für das je ‚eigene Leben' Bedingungen und Bestimmungen dar, von denen er behauptet, dass der Grund dafür, dass Menschen alltäglich mit Eifer, Lust und Angst, Routine und Gewitztheit um ihr eigenes Leben bangen und ringen in ihrem ‚*eigenen Willen*', ihrer ‚*Anspruchsinflation*' und in ihrer ‚*abnehmenden Bereitschaft, auszuführen, sich einzuordnen und zu verzichten*' zu finden sei.[708]

Beck fragt in seiner Theorie, ob diese Phänomene den Beginn eines evolutionären Wandels, eines neuen Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft markieren und konkludiert auf der Basis seiner im folgenden skizzierten Thesen, dass ein Konflikt in der Moderne und zudem in den Zentren industrieller Modernisierung um die Rationalitätsgrundlagen und das Selbstverständnis der Industriezivilisation im Gange sei, der dazu führt, dass Strukturen auf allen Gesellschaftsebenen – von der Politik bis zur Familie – nicht mehr reproduziert, sondern neu ausgehandelt, entschieden, gerechtfertigt, erfunden werden müssen. Beck nennt diesen Prozess, der sich zwischen Individualisierung *und* Globalisierung, Enttraditionalisierung, Aktivität *und* Zuweisung fremdbestimmter Anforderungen vollzieht und in dem ungewollte und meist auch ungesehene Selbstinfragestellung und Selbstveränderung zu beobachten sei, ‚reflexive Modernisierung'.[709]

---

707 Beck [1986]
708 vgl. a.a.O., S.9 f.
709 vgl. a.a.O., S. 17

Die Theorie des eigenen Lebens[710]	
These 1: **Hochdifferenzierte Gesellschaft zwingt und ermöglicht, ein eigenes Leben zu führen.**	▪ Gesellschaft zerfällt in einzelne Funktionsbereiche. ▪ Gesellschaft integriert die Menschen nicht als ganze Person in ihre verschiedenen Funktionssysteme, sondern nur teil- und zeitweise. ▪ Die einzelnen Menschen müssen mit dem andauernden Wechsel zwischen verschiedenartigen, zum Teil unvereinbaren Verhaltenslogiken selbständig zurechtkommen und ihr eigenes Leben selbst in die Hand nehmen.
These 2: **Das eigene Leben ist kein ‚eigenes' Leben.**	▪ Die einzelnen Menschen führen ihr ‚eigenes Leben' weitgehend unter Bedingungen, die sich ihrer Kontrolle entziehen.
These 3: **Das eigene Leben ist durch und durch institutionenabhängig und durchorganisiert.**	▪ Die einzelnen Menschen sind im Netzwerke der Vorgaben eines Bürokratie- und Institutionendickicht fest eingebunden. ▪ Die einzelnen Menschen sind gezwungen, die Selbst-organisation des Lebenslaufes und Selbstthematisierung der Biographie vorzunehmen. Dazu müssen sie stets schneller, wendiger, kreativer sein, um sich in der Konkurrenz durchzusetzen und werden damit zu Akteuren, Konstrukteuren, Jongleuren, Inszenatoren ihrer Biographie, ihrer Identität, aber auch ihrer sozialen Bindungen und Netzwerke.
These 4: **Biografie wird zur Risiko-, Bruch- oder Zusammenbruchsbiografie.**	▪ Die Risikogesellschaft hält die Möglichkeit des Abgleitens und Absturzes permanent präsent. ▪ Diese Möglichkeit erzeugt Angst.
These 5: **Das eigene Leben ist zur Aktivität verdammt.**	▪ Unkalkulierbarkeit und Unsicherheit sind Antreiber. ▪ Scheitern ist ebenso aktives Leben. ▪ Scheitern ist stets persönliches Scheitern. ▪ Das eigene Leben wird zu einem biografischen Planungsbüro.
These 6: **Gesellschaftliche Krisen werden auf das eigene Leben bezogen und als individuelle Krisen erfahren.**	▪ Gesellschaftliche Krisen werden als individuelle Risiken bilanziert. ▪ Unmittelbarkeit von Individuum und Gesellschaft entsteht. ▪ Krisen erscheinen zunehmend als individuell und nicht als Phänomen von Gesellschaftlichkeit. ▪ Indikator Biografie: Die Lebensereignisse werden nicht primär ‚fremden' Ursachen, sondern ‚eigenen' Entscheidungen zugerechnet. Es zeigen sich immer mehr Elemente einer individualistischen und aktivistischen Erzählform, somit auch eine Zuschreibung der Krise an die eigene Person.
These 7: **Eigenes Leben ist zugleich globales Leben.**	▪ Die einzelnen Menschen handeln zunehmend über Distanzen hinweg – sie werden ortlos. ▪ Vernetzung entzieht Kontrolle, personale und lokale Erfahrungshorizonte werden aufgebrochen. Einst lokale Lebensstile werden global verfügbar.
These 8: **Eigenes Leben** **ist enttraditionalisiertes Leben.**	▪ Traditionspflege wird zur Entscheidung des einzelnen Menschen. ▪ Gruppenspezifische oder kollektive Identitäts- und Sinnquellen mit ihren Lebensstilen und Sicherheitsvorstellungen lösen sich auf. Individualisierung zwingt zu Definitionsleistungen des Einzelnen.
These 9: **Eigenes Leben ist experimentelles Leben.**	▪ Zukunft wird nicht mehr aus Herkunft abgeleitet. ▪ Lebensführung wird historisch vorbildlos. ▪ Eigenes und soziales Leben müssen neu aufeinander abgestimmt werden – ohne zu wissen, ob dies auch gelingt.
These 10: **Eigenes Leben ist reflexives Leben.**	▪ Die einzelnen Menschen ‚managen' ihr ‚eigenes' Leben durch Verarbeitung widersprüchlicher Informationen, Verhandlungsprozesse und Kompromisse und empfinden dies als Selbstbestimmung. ▪ Reflexiv führt dies zu einer Abwälzung institutioneller Probleme auf die individuelle Ebene des ‚mündigen Bürgers'.

710 vgl. Beck [1995], S. 10 ff.

These 11: **Die Sozialstruktur des eigenen Lebens entsteht mit fortlaufender Differenzierung und Individualisierung.**	▪ Fortlaufende Individualisierung führt zu einer Erweiterung sozialer Strukturen und dazu, dass traditionelle Lebensformen gegen die entstehenden neuen Optionen verteidigt und gerechtfertigt werden müssen und dadurch und als potenzielles Risiko erlebt werden.
These 12: **Eigenes Leben ist eine reflexiv moderne, hoch bewertete Lebensform.**	▪ Die durch die Öffnung der Gesellschaft neuen Funktionslogiken geben der Empathie des Individuums und der Unvordenklichkeit des Individuellen gesellschaftlichen Raum und Sinn. ▪ Das Wesen der Individualität kann als radikale Nichtidentität ausgefasst werden, an der letztlich das Allgemeine zerbricht.
These 13: **Eigenes Leben ist radikal nichtidentisches Leben.**	▪ Das eigene Leben entzieht sich dem Zugriff des verallgemeinernden Denkens und Forschens. Die vielen, auf das eigene Leben geworfenen Lichter aus Wissenschaft *und* Kunst *und* Philosophie *und* Fotografie *und* biografischer Rekonstruktion *und* soziologischer Analyse machen das Leben fragwürdig und merkwürdig.
These 14: **Eigenes Leben ist durchaus ein moralisches Leben.**	▪ Die einzelnen Menschen suchen eine Moral der Selbstbestimmung, die ihnen Orientierung geben kann – aber keine mit eingeschliffenen, abgegriffenen, widerspruchsvoll gewordenen Pflichtformen und ▪ -formeln zu verwechselnde Moral.
These 15: **Eigenes Leben ist das *Diesseits*leben, dem der Tod das endgültige Ende setzt.**	▪ Das eigene Leben ist das nur einzige Leben vor dem Tod. ▪ Vor diesem Ende erklärt sich die Tendenz, in Esoterik und neue Religionsbewegungen aller Art zu flüchten.

Für diese Arbeit stellt die aus dem Resümee Becks herauszulesende These, dass ungewollte und ungesehene Selbstinfragestellung und Selbstveränderung quasi als Treibstoff einer Risikogesellschaft anzusehen sind, in der jeder Einzelne dazu selbst beiträgt, sich – bildhaft gesprochen – permanent den Boden unter den eigenen Füßen wegzuziehen, eine nahezu diametrale Perspektive zu Frankl dar, wenn wir erinnern, dass für diesen der Mensch hier und heute fraglos nicht frei von Bedingungen ist, jedoch stets frei, ‚*so* oder *so*' zu ihnen Stellung zu beziehen. Die enormen Gewichte, die Beck in seiner Theorie auf die eine Seite der Waagschale legt und die als ein ‚*so*' bei Frankl verstanden werden können, fragen nach dem ‚*so*' auf der anderen Seite der Waage.

Für Beck ist dies die ‚*Angst*', denn in einer solchen Risikogesellschaft sind Biografien eben Risiko-, Bruch- und Zusammenbruchbiografien; die permanente Angst vor dem Absturz wird so zum Nährboden einer ständigen Neuinszenierung der Identität.[711] Aus kollektiver Angst vor dem Abgleiten in Krisen eigenen Scheiterns und mit dem von jedem Einzelnen bezahlten Preis ‚ungewollter Selbstveränderung' modernisiert sich unsere Gesellschaft und Beck ergänzt: „Der Hunger nach Selbstfindung führt [...] zu einem [...] [unendlichen] Regreß der Fragen ‚Bin ich wirklich glücklich?' ‚Bin ich wirklich selbsterfüllt?' [...] In der Suche nach Selbsterfüllung reisen die Menschen in alle Winkel der Erde. Sie zerbrechen die besten Ehen und gehen in rascher Folge immer neue Bindungen ein. Sie lassen sich umschulen. Sie fasten. Sie joggen. Sie wechseln von einer Therapiegruppe zur anderen. Besessen von dem Ziel der Selbstverwirklichung reißen sie sich selbst aus der Erde heraus, um nachzusehen, ob

711 vgl. Beck [1995], S. 12

ihre Wurzeln auch wirklich gesund sind.“[712] Frankl drückte dies – wie weiter oben bereits einmal ausführlicher ausgeführt – so aus: „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.“[713]

Vergessen wir bei dieser Betrachtung gesellschaftlicher Faktoren mit ihrem potenziellen Einfluss auf Individualkrisen nicht die womöglich zusätzlich und wechselwirkend beeinflussenden Aspekte individueller psychophysischer Konstitution, Sozialisation und Herkunft wie zum Beispiel [früh]kindliche Erfahrungen; erworbene Handlungskompetenzen; bisherige Anpassungsleistungen neuer an bereits gemachte Erfahrungen oder die Angleichung der Umwelt an diese; das System relevanter Bezugspersonen verbunden mit deren Lebensweltorientierungen; affektive und kognitive Dispositionen; erlernte Grundstrategien des Überlebens; kulturelle Prägungen; materielle Gegebenheiten; inner- und außerfamiliäre Beziehungen u.a., so erzeugt dieser multifaktorielle Kontext einen interindividuell unvergleichbaren, biographisch-lebensgeschichtlich erworbenen Deutungs- und Handlungsrahmen. Dabei gilt – mit Jaspers gesprochen –, dass der Mensch sich *vorfindet*, die Bestimmungsgrößen seines Seins wurden von ihm nicht erwählt – weder die Bedingungen aus seiner Ursprungsfamilie, noch seine psychischen oder physischen oder soziokulturellen Merkmale. Der Mensch teilt sich zwar mit jedem anderen Menschen bestimmte Grundsituationen – die Facetten, die zum Stichwort Lebenslaufkrise [vgl. Kapitel 8.3] erwähnt wurden, können hierzu ebenso gerechnet werden wie das Schuldigwerden, das Leiderleben oder die Einstellung zum Tod –, doch es obliegt dennoch jedem Einzelnen, wie er sie meistert. Ein in diesen Situationen empfundenes Scheitern an bisherigen Lebens- und Denkmustern oder der Einfluss einer als Lebensbruch erlebten Situation führt den Menschen aus einer *Grund*situation heraus und in eine *Grenz*situation hinein. Mit individuellen psychischen Reaktionen ‚erklärt‘ sich der Mensch das ‚Warum‘ der Situation, während er auf noetische Weise eine *sinn*volle Antwort auf das ‚Wozu‘ der Situation zu finden hat [vgl. im Spiralmodell Schuchardts die sechste bis achte Phase]. Würde nun gezeigt werden können, dass es Menschen überdurchschnittlich oft nicht gelingt, im Verlauf eines Krisenbewältigungsprozesses eine solche Antwort geben zu können, müsste das Phänomen der ‚Sinnkrise‘, hier verstanden im Sinne einer finalen Ausweglosigkeit aus dem ‚existenziellen Vakuum‘ [Frankl], durch empirische psychologische Forschung nachweisbar sein. Wäre es genau anders herum, so wäre es trotz der aufgezeigten mannigfaltigen Faktoren, die Krisenanlässe begünstigen können, ein Signal dafür, dass Menschen auf die Suche nach Sinn nicht verzichten, er vielmehr anerkannt wird als Schlüssel aus den als Erschütterung empfundenen Bedingungen.

---

712 Beck [1986], S. 156
713 Frankl [1951], S. 461

8.5 Sinnkrise

Unter den Krisenereignissen, die bisher bereits Erwähnung fanden, stellt die existenzielle Sinnkrise die extremste Belastungssituation dar, da in ihr ein Mensch aus der Vielzahl der Sinnangebote, die ihm insbesondere aus seinem wohlgesinnten Umfeld vorgehalten werden, keine einzige ausmachen kann, die in der Lage scheint, ihm einen adäquaten Ausweg aus seiner Lage zu ermöglichen. Spätestens in einer solchen Situation wird deutlich, dass man Sinn nicht *machen* kann. Im Gegenteil, die Frage nach dem Sinn zu stellen trotz aller erdenklichen Angebote, die die Märkte dazu feilbieten, zeugt von einer spezifisch humanen, geistigen Mündigkeit des Menschen. Mündig ist der, der für sich selbst spricht, weil er für sich selbst gedacht hat und nicht bloß nachredet [Adorno] – mündig ist der, der die Herrschaft über sich nicht verfehlt und sinnvoll für sich sorgt. Dies zu können, bedingt die Frage nach dem Sinn und verbietet förmlich, das Finden des Sinns an Dritte zu übertragen.

Hat der Mensch zwar genug, ‚wovon', aber zu wenig ‚wofür' er leben kann, dann zeigt sich „der Verlust der Möglichkeit, sich auf etwas Größeres, uns Übersteigendes hin zu entwerfen und teilzuhaben an dem, was die Welt im Innersten zusammenhält."[714] Ist ein solcher Zustand gegeben, dann hat der Mensch sich existenziell zu entscheiden. „Ein Weg ist, das Gefühl der Sinnlosigkeit mit einer Flucht in Verdrängung, Leugnung, Zynismus, künstliche Sinngebung des Sinnlosen oder auch ins Lamentieren über das Vermissen eines Sinns zu versuchen ‚wegzutherapieren', ein anderer ist der handlungsorientierte Entwurf eines tragfähigen Sinnkonzepts, einer geistigen Neugeburt, eines Sinnes- und Bewusstheitswandels."[715]

In verschiedenen wissenschaftlichen Untersuchungen wurde in den vergangenen Jahrzehnten über solche individuelle Konzepte in Form von Analysen über Lebensbedeutungen, Lebenssinn und den Grad der Sinnfrustration geforscht und auch eine Reihe von Instrumenten zur Messung von ‚Sinn' hervorgebracht, bei denen quantitative Methoden in Form von Fragebögen und qualitative Methoden mit dem Ziel überwiegen, Informationen zu Lebenssinn durch Interviews, freiem Erzählen oder der Analyse persönlicher Dokumente zu gewinnen.[716]

---

714 Wirtz & Zöbeli [1995], S. 65

715 Schlieper-Damrich [2011], S. 108

716 Siehe z.B. Crumbaugh & Maholick [1964]: Entwicklung des Purpose in Life Tests; Battista & Almond [1973]: Life Regard Index; Antonovsky [1979]: Sinnhaftigkeits-Facette des Kohärenzsinns; Lukas [1986]: Messung der inneren Sinnerfüllung und der existenziellen Frustration mit Hilfe des Logo-Tests u.a.; vgl. auch Engelhardt [2008], S. 17 ff.

In der aktuellsten solcher Studien zeigen Schnell & Becker[717] auf, dass zur Sinnerfüllung am stärksten Moral, Harmonie, Fürsorge, Entwicklung und Gemeinschaft beitragen, während die Bedeutung von expliziter Religiosität und Spiritualität bei der als repräsentativ zusammengestellten Gruppe von über 600 Probanden in ihrem Einfluss am niedrigsten bewertet werden. „Analysen des Zusammenhangs von Art und Anzahl der Lebensbedeutungen mit dem Ausmaß der subjektiven Sinnerfüllung sprechen dafür, dass Sinnerfüllung umso stärker erlebt wird, je mehr Selbsttranszendenz [Tiefe] die charakteristischen Lebensbedeutungen umfassen. Sinnerfüllung steigt zudem mit der Anzahl charakteristischer Lebensbedeutungen [Breite], und sie ist umso stärker, je unterschiedlicher diese Lebensbedeutungen sind [Balanciertheit].“[718]

In der empirischen Sinnforschung, führt Schnell weiter aus, wurden „vor allem Zusammenhänge mit Variablen positiver Befindlichkeit, mit Werten, Copingprozessen und spezifischen Persönlichkeitsmerkmalen untersucht. Wiederholt gefunden wurden Zusammenhänge von Sinnerfüllung mit Lebenszufriedenheit, positivem Affekt oder Allgemeinem Wohlbefinden. Ein eigener Forschungszweig des *sinn-basierten Copings* belegt dessen Wirksamkeit, indem eine [negative] Lebenskrise als sinnvoll interpretiert und so kohärenzstiftend bzw. –wiederherstellend in das eigene Leben eingeordnet wird. Widersprüchlich sind die Meinungen darüber, ob eine Sinnkrise ein von bekannten psychischen Störungen abgrenzbares Syndrom darstellt, wie es von Frankl […] vertreten wird, oder ob ein derartiges Erleben die Wurzel verschiedener psychischer Störungen wie Depression oder Abhängigkeitserkrankungen darstellt.“[719]

In kritische Distanz geht Schnell zu den oben genannten Messverfahren, die aus ihrer Sicht aus konzeptionellen Unschärfen heraus entwickelt wurden oder denen Schwächen anzulasten seien, da sich bei ihnen Inkonsistenzen oder auch Konfundierungen mit Konstrukten zeigen, mit denen sie empirisch in Beziehung gesetzt wurden. So würden einige der Verfahren eher Lebenszufriedenheit als Sinnerfüllung erfassen, auf allgemeines Wohlbefinden rekurrieren oder aufgrund ihrer verbalen Konstruktion eher zur Erfassung von Depression geeignet zu sein scheinen.[720] Anders als die diesen Verfahren zugrundeliegenden Studien, deren Schwerpunkt auf dem Maß an Sinn*erfüllung* lag, rückt

---

717 vgl. Schnell & Becker [2007]; vgl. Schnell [2008], o. S.

718 Schnell [2008], S. 2 – Diese Erkenntnisse lehnen sich an Frankl an, wenn dieser Menschen dazu rät, eine gegebenenfalls ausgeprägte ‚pyramidale Werteordnung‘, also die Orientierung an einigen wenigen Möglichkeiten der Werteverwirklichung wie Arbeit und Leistung, zugunsten einer ‚parallelen Werteordnung‘ zu verändern und damit für sich unterschiedliche Optionen der Werteverwirklichung zu entwickeln. Eine wesentliche Kritik an der Aussage der Studie besteht darin, dass eine Lebensbedeutung *an sich* noch keine Selbsttranszendenz umfasst, im Gegenteil, der Mensch vielmehr aufgerufen ist, der Bedeutung durch Transzendierung erst im Vollzug ihren Sinn zu verleihen.

719 ebd., S.4 f.

Schnell die Frage nach Sinn*quellen* in den Vordergrund[721] und fragt in ihrem Beitrag, dessen statistisches Fundament mit seinen Testgütekriterien und seinen hinterlegten Theoremen an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden soll, nach den Aspekten, die das eigene Denken, Erleben und Verhalten motivieren und ihnen Bedeutsamkeit verleihen. Dieser ‚*Sinn im Vollzug*'[722] vermittelt sich zum einen über die Anzahl [Breite] der individuellen Lebensbedeutungen, zu denen zum Beispiel Leistung, Gesundheit oder Spiritualität zählen, zum zweiten über die indivduellen Gewichtungen [Tiefe] und letztlich über die Balanciertheit der Lebensbedeutungen [Anzahl verschiedener Sinnquellen, z.B. Beruf, Familie usw.]. Indem die, die Studie fundierende Befragung die zwei Dimensionen ‚Sinnerfüllung' und ‚Sinnkrise' getrennt voneinander skaliert, entsteht eine Gruppe von vier ‚Sinn-Typen' mit den Ausprägungen:

- Hohe Sinnerfüllung, niedrige Sinnkrise
- Hohe Sinnkrise, niedrige Sinnerfüllung
- Niedrige Sinnerfüllung, niedrige Sinnkrise
- Hohe Sinnkrise, hohe Sinnerfüllung

Muss der vierte Typ aufgrund zweier widersprüchlicher Erfahrungen als nicht plausibel angesehen werden, beschreibt der dritte *existentiell indifferente* Personen, die ihr Leben zwar nicht als sinnerfüllt, gleichwohl aber nicht als dadurch belastet erleben. Während als Ergebnis der Studie bei nur 4% der repräsentativen Stichprobe eine Sinnkrise [im Sinne des zweiten Typus] zu erkennen ist, fällt mit ca. 1/3 der Probanden die Gruppe eben dieser *existentiell Indifferenten* auf, die angeben, in ihrem Leben wenig zu haben, was ihnen bedeutsam erscheint, ohne unter dieser Situation zu leiden. In einer differenzierten Betrachtung macht die Studie deutlich, dass sich diese Gruppe durch einen signifikant verminderten Grad an ‚Selbsterkenntnis' ausweist, was die Hypothese rechtfertigen würde, dass von ihnen eine Sinnleere als solche gar nicht wahrgenommen und damit auch nicht eingestanden werden kann. Würde eine solche Form der ‚Leugnung' sogar als Copingstrategie interpretiert, könnte die Haltung ‚was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß' als gangbarer Weg dafür angesehen werden, auch eine tendenziell eher unzufriedenstellende Situation psychisch belastungsfrei zu gestalten. Überdies wäre es auch möglich, dass Personen dieser Gruppe zwar keinen Sinn in ihrem Leben sehen, aufgrund gegebener Motivationslosigkeit, sich zum Beispiel als aktiven Teil einer sozialen Entität zu definieren, einen Sinnmangel als solchen nicht empfinden, ergo auch keine aus diesem Grund womöglich erwartbare Unzufriedenheit zeigen.

---

720 vgl. Schnell [2008], S.5; vgl. Engelhardt [2008], S. 18

721 Die folgenden Ausführungen beziehen auf Schnell [2008], S. 6 ff.

722 vgl. Schnell [2004], S. 51; vgl. Wong [1998], S. 115 ff.

Aufgrund aller Studienergebnisse resümiert Schnell, dass „der von Frankl postulierte *Wille zum Sinn* bestenfalls als ein Wachstumsbedürfnis […] zu verstehen [ist], nicht aber als ein Defizitbedürfnis, das bei Nichterfüllung einen als Mangel erlebten Spannungszustand hervorruft.“[723] Gleichwohl merkt sie den Studienverlauf rückblickend an, dass bei den Befragten „zur Konfrontation mit eigenen Stärken und Schwächen mit dem Ziel wachsender Selbsterkenntnis [.] wenig Motivation [bestand].“[724]
Welche Indikatoren diesen Motivationsmangel bewirken, verdient Aufmerksamkeit. Fehlt es an mentalen Ressourcen oder schürt die Vorstellung ‚sich selbst zu erkennen‘ womöglich Ängste? Oder fühlen sich Menschen mit der Frage nach dem Sinn in ihrem Leben überfordert oder unzureichend ermutigt? Oder legt Schnell mit ihrer Äußerung eine Erwartung an den Menschen an, dem dieser sich aus Sicht Viktor Frankls aus gutem Grund sogar verweigern sollte, denn für Frankl „ist vor einer Hypertrophie zu warnen, soll die Selbsterfahrung nicht in ein Training zur Hyperreflexion ausarten. Aber auch ungeachtet dessen gibt es Grenzen der Selbsterfahrung, sogar apriorische. Ist doch das Selbst sich selbst gegenüber genau genommen […] betriebsblind. Und da hilft auch kein noch so forciertes „Begaffen eigener Gefühlszustände“ [Heidegger].“[725]

Erfreulicherweise, so könnte das Studienergebnis interpretiert werden, gelingt es nur 4% der Befragten nicht, einer von ihnen als solche empfundene Sinnkrise auf entlastende Weise zu begegnen. Auch wenn anzunehmen ist, dass nur ein Teil der Befragten sich im Moment der Befragung in einer sie psychisch belastenden Krisensituation befand – wobei anzunehmen ist, dass bei aktualem Krisengeschehen die Bereitschaft, an wissenschaftlichen Befragungen teilzunehmen, per se als gering eingeschätzt werden muss – dann könnte dieses Ergebnis darauf hindeuten, dass es Menschen weit überdurchschnittlich gelingt, einer potenziell finalen Ausweglosigkeit aus einer existenziellen Erschütterung durch eine Rekonstruktion von Sinn zu begegnen. Sie wären somit in der Lage, ein ‚Wozu‘ auszumachen und letztlich einem an Nietzsche angelehnten Frankl-Zitat zu folgen: „Wer ein ‚Wozu‘ im Leben hat, erträgt fast jedes ‚Wie‘.“[726]

Und zieht man in diesem Kontext zudem weitere Forschungsergebnisse[727] heran, die aufzeigen, dass die meisten Menschen keiner sie definierenden, alles überstrahlenden Lebensaufgabe folgen, sondern ‚Sinn‘ in Alltagsgeschehnissen sehen, wie beispielsweise in der Pflege sozialer Beziehungen, im

---

723 Schnell [2008b], S. 16 f.
724 a.a.O., S. 17
725 Frankl [2002b], S. 289
726 Schuchardt [o.J.], S. 56
727 vgl. die sehr umfassende Übersicht von Kolarik [2010], S. 117 ff.

Erleben von Freude mit der Familie, dem Nachgehen der vertraglich verpflichteten täglichen Arbeit, in kirchlichen Ritualen etc., dann könnte in der Tat der Eindruck entstehen, dass sich das Phänomen der Sinnleere als statistisch vernachlässigbar erweist.

Erinnern wir jedoch, dass sich das Finden eines nach Frankl per se gegebenen situativen Sinns nur *durch* die Verwirklichung von Werten in Selbsttranszendenz vollzieht [vgl. Kapitel 7.4.5] und nicht dadurch, dass ein Mensch – wie im Studiendesign angelegt – einem Lebensbereich Bedeutung beimisst, dann erscheinen die Ergebnisse eher zu verdeutlichen, ob und wie den Befragten in ihrem Leben etwas ‚wichtig' ist. Wenn ein Mensch einer Sinnquelle eine ‚Lebensbedeutung' beimisst, dann gibt dies zu verstehen, dass hier ein Sinnangebot vorliegt, auf das der Befragte zugreifen kann. Und fraglos darf eine psychische Belastung angenommen werden, wenn derartige Sinnquellen versiegen, wenn z.B. durch Krisen ‚Lebensbedeutungen' ihre Bedeutung genommen wird. Auf einen derart verstandenen Sinn kann der Menschen offenkundig nicht verzichten. Zu beachten bleibt jedoch – und dies stellt gleichermaßen die Kritik an der vorgelegten Studie dar –, dass der Mensch seinerseits *als* Sinnquelle seiner eigenen Möglichkeiten zur Selbsttranszendierung gegenüber stets frei und verantwortlich bleibt [vgl. Kapitel 7.4.4]. Diese sinnerfüllten Situationen jedoch im Kontext einer standardisierten Studie repräsentativ zu erfragen, darf als kaum zu bewältigen angesehen werden. Im Mikrokosmos des Einzelnen hingegen mag dies besser gelingen, und als ein möglicher, wenngleich noch längst nicht wissenschaftlich beschrittener Weg, kann die Anwendung einer sinnzentrierten Biografie in Betracht kommen [vgl. Kapitel 11.2].

Für die weiteren Ausführungen in dieser Arbeit wird nunmehr in scharfer Abgrenzung zum Konstrukt ‚externer Sinnquellen und deren Zuschreibung individueller Lebensbedeutungen' auf den dekontextualisierten und grundsätzlicheren Begriff der ‚Werte' zurückgegriffen. Die hinter diesem Vorgehen liegende These lautet, dass durch eine Krise zwar fraglos individuelle Sinnquellen [und mit ihnen ggfls. ganze Lebensbereiche, denen der Klient bislang Bedeutung beigemessen hat] wegfallen können und durch die damit entstehende Leere die Frage nach dem ‚Sinn im Leben' verständlich wird – dass davon aber das grundsätzliche Wertesystem des Klienten unbeeindruckt bleibt, dieses mithin zur Bewältigung der Krise als Ressource zur Verfügung steht und im Zuge der Krisenbewältigung die Verwirklichung von Werten zum Finden von Sinn ihren Beitrag leistet. Diametral zu Schnell, die postuliert, dass Werte von persönlichen Bezügen abgehoben, hingegen die Lebensbedeutungen eng mit dem persönlichen Leben verwoben seien[728], wird in dieser Arbeit das Wertesystem als fundamental *selbstbezüglich und wesentlich* deklariert und das individuelle Set der Lebensbedeutungen als die flexible Bewertungsebene verstanden, auf der ein Mensch etwas, das ihm *wichtig* ist, in Augenschein nimmt.

---

728 vgl. Schnell & Becker [2007], S. 18

9. Krisenpädagogik

Neben Psychologie oder Soziologie, die sich explizit sehr intensiv mit dem Phänomen ‚Krise' beschäftigen, zeigt sich in der Pädagogik[729] bis zum Ende des letzten Jahrhunderts hinsichtlich dieses Gegenstandes noch ein weithin unbearbeitetes Forschungsfeld. Zwar greifen Mollenhauer [1964], Bollnow [1966], Balzer & Rolli [1981], Meueler [1987], Burgheim [1994] und Schuchardt [2006] den Kontext auf, führen ihn jedoch nicht soweit, dass sich mehr als nur Grundzüge einer Krisen-pädagogik erkennen lassen, geschweige eine konzeptionelle Ausformung wie sie beispielsweise in Subdisziplinen wie der Schul-, Sozial-, Medien- oder Friedenspädagogik usw. erfolgte.[730]

Mit dem Erziehungswissenschaftler Hugo Mennemann wird der sozialpädagogischen Krisenbegriffsbildung erstmals Vorschub geleistet. Er postuliert, dass Krise den Platz eines Zentralbegriffes einer handlungsfeldunabhängigen ‚allgemeinen Sozialpädagogik' einnehmen könne[731] und er geht soweit zu behaupten, dass die Sozialpädagogik eine Chance verpasste, würde sie nicht zur systematischen Ausformulierung von Konzepten mit Hilfe des Krisenbegriffs beitragen.[732] Nach umfänglicher Analyse soziologischer und psychologischer Theorien reformuliert Mennemann den Krisenbegriff aus sozialpädagogischer Perspektive. „Krise stellt in ihrem Problemgehalt eine die vorhandenen Bewältigungsmöglichkeiten übersteigende Belastungssituation dar, die als temporäre Erfahrung, raumzeit-

---

729 In diesem und den folgenden Kapiteln wird bei Verwendung des Begriffes ‚Pädagogik' die ‚Erwachsenenpädagogik' verstanden und auf eine Hinführung oder Abgrenzung dieses Begriffes zu den Bezeichnungen *Andragogik* als ‚Wissenschaft von der Bildung Erwachsener' oder *Erwachsenenbildung* als ‚Praxis der Bildung erwachsener Menschen' verzichtet. In den Ausführungen zur Logopädagogik wird Bezug genommen werden auf das Konzept der Pädagogischen Hochschule Kärnten als Pionierin in diesem Themenfeld, die bislang jedoch auf den Kontext Kinder- und Jugendpädagogik fokussiert. Wie dem Autor durch die für Logopädagogik an genannter Hochschule zuständige Professorin, Frau Dr. Eva Maira Waibel, schriftlich mitgeteilt wurde, besteht aktuell noch kein Positionspapier, mit dem eine Gegenüberstellung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten pädagogischer vs. logopädagogischer Prinzipien in der Didaktik und Lehre von erwachsenen Menschen vorgenommen worden wäre. Der in weiterer Folge vorgenommene Transfer auf die Beratung erwachsener Menschen in Krisen werden alle weiteren, auch für andere pädagogisch gestaltete Prozesse relevanten Aspekte einer Lernsituation wie Ort, physische Gegebenheiten des Klienten, Dauer, Bedingungen des sozialen Umfelds, Vorerfahrungen, mithin alle Aspekte, die mehr die *Form* als den *Inhalt* einer sinntheoretisch und krisen- und/oder logopädagogischen Beratung betreffen, weitgehend ausgeblendet. Für diesen flankierenden und für den Erfolg eines Lern- und Veränderungsprozesses fraglos bedeutsamen Rahmen finden sich in Schlieper-Damrich, R., et.al. [2006]: ‚Ermöglichungscoaching' umfassende Informationen. Der diesem Buch beigefügte Untertitel ‚Vom Klienten-Dompteur zum Entwicklungs-Arrangeur' hat offenbar die Entwicklung des Curriculums des Hochschullehrgangs zur Logopädagogik in Klagenfurt mitgeprägt, wird dort doch das Anliegen so formuliert, die an der Ausbildung zum Logopädagogen teilnehmenden Personen ‚vom frustrierten Dompteur zum kreativen Jongleur' zu entwickeln. Die mit diesem Hinweis zum Ausdruck gebrachte gegenwärtige Bewertung der Rolle von Kinder- und Jugendpädagogen soll an dieser Stelle nicht kommentiert werden.

730 vgl. Mennemann [2000], S. 207 ff.

731 vgl. a.a.O., S. 224

732 vgl. ebd.

lich verdichtet vom Subjekt wahrgenommen wird.“[733] Als Merkmal einer derartigen Situation hebt er die „Kulmination unterschiedlicher Belastungsmomente, die sich nur schwer oder gar nicht auf eine Ursache zurückführen lassen“[734] hervor und pointiert zudem, dass die Annahme einer rein individuellen Verantwortlichkeit der Krisensituation zugunsten eines sozialpädagogischen Verständnisses, das lebensweltliche wie gesellschaftliche Strukturen gleichermaßen in Betracht zieht, abzulehnen sei. In Anbetracht soziologischer Theorien, die eine „steigende Krisengefahr für die Individuen“[735] ausmachen und Krisenerfahrungen als „Begleiterscheinungen des gesamten Lebens quer zu unterschiedlichen sozialen Gruppen“[736] verstehen, sollte Abstand genommen werden von einer monokausal-individuumszentrierten Krisenbeschreibung und der „Blick auf soziale, institutionelle und gesellschaftliche Bedingungsfaktoren von Krisen“ [737] gerichtet werden.“
Auf subjektiver Ebene lehnt sich Mennemann an die bereits in Kapitel 8.2 dargestellten Bilder von Bedrohung, Überforderung, Verzweiflung usw. an und sieht in einem Krisenbewältigungsprozess die Chance eines positiven Wendepunktes mit einer Erweiterung von Handlungsoptionen und Entwicklungsmöglichkeiten. Ebendieser Zusammenhang zwischen Krisenerfahrungen und Entwicklungsprozessen bildet für ihn den Ansatzpunkt sozialpädagogischen Handelns.[738]

Für Bijan Adl-Amini, der es anstrebt, in der wissenschaftlichen Pädagogik die Subdisziplin ‚Krisenpädagogik‘ zu etablieren, hat diese Pädagogik die Aufgabe, Menschen auf das Leben in Krisen vorzubereiten. „Wir dürfen nicht warten, bis unsere Kinder ins Wasser fallen. Wir sollten beizeiten Schwimmkurse einrichten“739, meint der Kieler Erziehungswissenschaftler und will Krisenpädagogik – anders als die mit ihrem Vergangenheits-Gegenwartsbezug und ihrer Reparationsfunktion im Sinne aktueller therapeutischer Intervention konzipierte Krisenpsychologie – verstanden wissen als Sensibilisierung des Menschen für den Sinn von Lebenskrisen und für eine pädagogisch initiierte Sinnsuche in ‚Krisensituationen‘, die zwar nicht den vom Betroffenen erlebten Schmerz oder sein Leid bezüglich eines eingetretenen Verlustes zu ersetzen vermag, jedoch dafür eintritt, „dem Leiden die quälende Sinnlosigkeit [zu] nehmen.“740 Krisenpädagogik wird somit in ihrem Gegenwarts-Zukunftsbezug als eine Beratungsform mit der Funktion verstanden, als Plattform aktiver Sinnsuche

---

733 ebd.
734 ebd.
735 a.a.O., S. 213
736 ebd.
737 a.a.O., S. 219
738 vgl. a.a.O., S. 224
739 Adl-Amini [2005], S. 10
740 a.a.O., S. 11

im Sinne prophylaktischer Krisenintervention zu dienen. In akuten Lebensbrüchen, die Menschen zwar erfasst, ihre Selbststeuerungskräfte dabei jedoch noch nicht derartig beschädigt haben, so dass ihr Leid nur noch durch spezielle therapeutische Behandlungen, Akut- oder Notfallmaßnahmen zu mindern ist, können pädagogische Interventionen dazu beitragen, mit einer angemessenen Didaktik die Überwindung einer Grenzsituation zu unterstützen. „Die Schläge des Schicksals, die wir erleiden, führen auch zur Frage nach dem Lernen am Schicksal. Warum-Fragen, die nicht zu beantworten sind und nicht weiterführen […], wären besser in Wozu-Fragen umzuwandeln. Schicksalsschläge und Krisen führen dazu, unser Leben nicht nur zu reflektieren, sondern oft radikal zu ändern, sie zwingen uns in die Tiefe und in den Sinn und führen zur Wandlung. Statt auswendig zu lernen, ist inwendiges Lernen erforderlich.“[741] Und Adl-Amini[742] resümiert: „Krisenpädagogik befasst sich mit der Beschreibung, Analyse und Sinnhaftigkeit von Lebenskrisen. Ihr Ziel ist die Erziehung des Menschen zum Sinn, d.h. die Sensibilisierung von Jung und Alt für die Sinnsuche in schicksalhaften Lebensereignissen“[743] und „für die Lernchancen, die in jeder krisenhaften Veränderung stecken. Im Erfassen der Krisenbotschaft verwandelt sich das Sinnlose der Krise in eine Lebensaufgabe.“[744] Es sei zentral, zu „begreifen, was den Menschen in der Krise ergreift, erschüttert und verwandelt“[745] und dazu sieht er insbesondere die biographische Arbeit als Fundgrube lebenshermeneutischer Betrachtungen an.[746]

Dass mit dem Einzug der Krisenpädagogik [und wie gezeigt werden soll auch mit dem Bemühen der Etablierung einer sinnzentrierten Pädagogik, der Logopädagogik] als Teildisziplinen der Pädagogik eine weitere Differenzierung in der Bildungswissenschaft durch Adl-Amini eingeleitet wurde, adressiert eine Forderung Klafkis, wenn er darauf hinweist, dass „eine heute akzeptable Fassung des Begriffes ‚Didaktik‘ [.] dem Tatbestand gerecht werden [muss], dass sich der Umkreis, in dem didaktische Problemstellungen auftauchen und damit didaktische Reflexionen, didaktische Forschung, didaktische Theorie- und Konzeptbildung notwendig werden, insbesondere im Laufe unseres Jahrhunderts schrittweise stark ausgedehnt hat, weit über den Ursprungsraum der Didaktik, nämlich das Lehren und Lernen in Schulen und auf das bezogene Nachdenken, hinaus.“[747]

---

741 Burgheim [2002], S. 16

742 Amini, Direktor der Europäischen Gesellschaft für Krisenpädagogik, legte 1992 erste Publikationen zur pädagogischen Arbeit mit Krisenbetroffenen vor.

743 Adl-Amini [2005], S. 11

744 a.a.O. S 15

745 a.a.O, S. 12

746 vgl. ebd.

747 Klafki [1994], 43

Burgheim schlägt für eine solche neue Didaktik im Krisenkontext vor, sie als ‚Bildungskunst' zu formulieren, weil seines Erachtens für Leidenssituationen, für ‚heiße' Themen und verletzte und dadurch empfindliche Menschen ein lebendiges Lernen mit künstlerischen Mitteln erforderlich ist, um mit ihnen verhärtete Formen zu verlebendigen und Chaos zu formen. Aufbauend auf dem Konzept der gruppenorientierten themenzentrierten Interaktion nach Ruth Cohn sieht er zudem die Gruppe als Stützungssystem und Lerngemeinschaft[748] – und in diesem ‚Format' alles in allem und in Anlehnung an Adl-Amini ein ‚existenzielles Krisenlernen'[749] für umsetzbar, weil die Berührung und das Betroffensein vom eigenen und fremden Leiden keiner ‚Belehrung', sondern der ‚Ermöglichung' bedarf, auch etwas hereinzulassen, was ängstigt, etwas zu teilen und mitzuteilen.[750] Ferner wirke ein solcher Beitrag der Didaktik professionalisierend, wenn er herausführt „aus der helfenden Selbstüberforderung und Selbstüberschätzung, aus den Weiterentwicklungswünschen zum Therapeuten einerseits, aber auch Herausführen aus der Hilflosigkeit der Helfer, aus beruflicher Identitätskrise und Antipädagogik andererseits. […] Bildungsarbeit, die dem Über-Leben dienen soll, braucht keine Lehrer, die allwissend und bevormundend ihre Reden in die Köpfe von Betroffenen hinein- oder über sie hinweghalten und damit den Eindruck vermitteln, wie sie als Dozenten oder Therapeuten das Leben und Krisen zu meistern und intelligente Ratschläge zu geben in der Lage sind."[751] Mit seinen Überlegungen scheint Burgheim das enge Begriffsverständnis von Didaktik als der ‚Lehre durch Unterweisung' zugunsten einer eher mäeutischen Auslegung als ‚Lehre durch Gespräch und Selbsterkenntnis' aufzugeben – womit er zudem einer zentralen logotherapeutischen und logopädagogischen Methode, dem sokratischen Dialog, das Wort redet.[752]

Allgemein ruft Burgheim in seiner Rekonstruktion von Pädagogik für die Begleitung von Menschen in Krisensituationen dazu auf, Klienten darin zu unterstützen, „Lebens- und Krisensituationen zu bearbeiten, sich entscheiden zu können, Alltagserfahrungen zu ordnen und die Zukunft neu zu gestalten. […] Artikulationsformen sind als lebendige, kreative und ganzheitliche Lehr-Lernprozesse zu konzeptualisieren"[753] und zudem darf sich der pädagogische Prozess nicht damit begnügen, Gegebenheiten zu analysieren, in Frage zu stellen und zu beschreiben, sondern konkret für die Praxis und in der Pra-

---

748 Sehr ausführlich dazu und bezogen auf Krisen in Gruppen: Ziemons [2003], S. 17 ff.; zur Kritik an Ziemons vgl. Meuerle [2004], S. 93 f.

749 vgl. Adl-Amini [1992], S. 24

750 vgl. Burgheim [2002], S 14. f, der sich aus sozialpädagogischer Perspektive der Frage nähert, wie kritische Lebensereignisse zu Lehr- und Lernprozessen werden, wie Lernen zu Bildung, Lehre zur Begegnung und sozialpädagogische Bildungsarbeit zu einem Teil des Hilfesystems werden können.

751 ebd., S. 19

752 vgl. Schlieper-Damrich, Kipfelsberger [2008], S. 67 ff.

753 ebd.

xis etwas anzubieten, mit dem Ziel der Lebensbewältigung, denn pädagogisches Denken ist praktisch, sie gründet in konkrete Handlungssituationen.“[754]

Kritische Lebensereignisse im Form von Veränderungen des Lebensstils, der Bezugsgruppe, der Infragestellung des Sinns im Leben und auch weltanschauliche Suchbewegungen werfen die Frage auf, „welchen Beitrag die Erwachsenenbildung zur produktiven und progressiven Verarbeitung kritischer Lebensereignisse leisten kann, [dies] gehört meines Erachtens zu den wichtigsten Fragestellungen der Erwachsenenbildungsforschung.“[755] Die Frage, die Siebert hier zum Ausdruck bringt, wird in der operativen Umsetzung bedeutsam, gilt es doch zu bedenken, „dass Menschen, die ihre Lebensprobleme thematisieren, kein Wissen für nachweisbare Qualifikationen aufbauen wollen, sondern in ihrer Lebenssituation ratlos sind und an ihre Lebenserfahrungen, an problemlösende Anstrengungen und schon vorhandene Wissensbestände anknüpfen wollen. […] Eine solche Didaktik ist neu zu formulieren.“[756] Nicht zuletzt, um nicht womöglich „alltägliche Probleme und ‚normale‘ Krisenzeiten zu pathologisieren, dort wo die Anregung zum Durcharbeiten, zum Umdeuten und zu Weitsicht mit der Kompetenz der alltäglichen Helfer ausreichen würde“[757], denn „in einer subjektorientierten Erwachsenenbildung geht es darum, dem sich ausbreitenden Therapismus zu widerstehen“[758] – einem zu beachtenden Risiko, „denn was ein Therapeut, ein Berater oder ein Erwachsenenpädagoge praktiziert, enthält in jedem Fall zugleich Elemente therapeutischen, beratenden und erwachsenenpädagogischen Handelns.“[759]

Soll krisenpädagogisch geprägte Beratung nicht aus ‚gut gemeinten‘ Beweggründen zu einer subtilen Form der Entmündigung des Klienten führen,

- sei es, dass der Berater versucht, sein Lebensmodell oder das anderer Menschen dem Klienten als Beweis gelungener Entwicklung vorzuhalten oder sei es,
- dass er im kreativen Fluss seiner eigenen Vorstellungen dem Klienten einen Möglichkeitsraum suggeriert, dessen Attraktivität den Klienten zwar berührt, dessen Unerreichbarkeit ihn aber aufgrund seiner empfundenen, ihn begrenzenden Bedingungen zusätzlich destabilisiert,
- sei es, dass das Set an Normen, Werten, Weltanschauungen und Bedeutungen, das der Klient kulturell und sozial erworben hat, durch den Berater als krisenursächlich interpretiert wird, ohne dass dieser die damit verbundenen Loyalitäten berücksichtigt,

754 vgl. a.a.O., S. 22
755 Siebert [1983], S. 155
756 Burgheim [2002], S. 34
757 a.a.O, S. 38
758 Meueler [1993], S. 186
759 Schmitz [1983], S. 61

dann gilt es, eine Didaktik zu pflegen, durch die vermieden wird, dass der Berater in eine Stellvertretung des Denkens, Deutens oder gar Handelns gerät.[760]

Krisenpädagogik wie auch – um dies vorwegzunehmen – Logopädagogik im Krisenkontext berücksichtigt das individuell ‚Jemeinige'. Lernprozesse müssen dabei dem Betroffenen geeignet erscheinen, seine als massiv diskrepant empfundene Lage in überschaubarer Zeit bewältigen zu können. In diese Bewertung fließen mit ein – und sind dementsprechend zu berücksichtigen – die bisherigen Erfahrungen mit Lernen, die Interpretation seiner derzeitigen Krisensituation und die Bewertung des ihm angebotenen Lernprozesses hinsichtlich der mit diesem verbundenen Bedingungen [z.B. Einsatz zeitlicher und materieller Ressourcen], Barrieren [z.B. laufende Dynamik des Krisengeschehens durch zusätzliche Destabilisierungen aus dem persönlichen Umfeld], Möglichkeiten [z.B. Erkennen der Chance einer grundsätzlichen Aufarbeitung von für ein gelingendes Leben unangemessener Denk- und Handlungsmuster] und Grenzen [z.B. Erkennen des Bedarfs an einer flankierenden medizinischen Unterstützung].[761] Auch während des Lernprozesses ist daran zu denken, ggfls. aber auch durch den Berater zu initiieren, dass der Klient seine neuen Lernerfahrungen, den Verlauf des Lernprozesses, die sich im Krisenbewältigungsprozess [vgl. hierzu das Modell der Krisenspirale in Kapitel 8.3] ergebenen Veränderungen in der Einschätzung seiner Situation und den weiteren Verlauf des Lernprozesses weiterhin aus einer bewertenden Haltung heraus betrachtet.[762] Eine solche Haltung entspricht nach Burgheim den grundsätzlichen Variablen individueller Bildungsmotivation[763], zumal – und dies dürfte einem Klienten in einer zur Bewältigung seiner Krise in Anspruch genommenen Beratung klar sein – er eine Situation zu überwinden hat, in der es für ihn keine Stellvertretung gibt. In allen großen Momenten menschlichen Daseins ist der Mensch so gemeint wie er ist und wie er sein könnte. Es heißt daher, ihn darin zu begleiten, dass er erkennen kann, nicht ‚frei von' sondern ‚frei zu' zu sein und dazu sein Selbstgestaltungspotential [das sich zum Beispiel durch die Betrachtung seiner Lebensbiografie anzeigt] zu nutzen, mit dem er in der Lage ist, etwas Konstruktives in die Welt hinein zu bringen vor dem Hintergrund der Wirklichkeit seiner Krise.

---

760 In diesem Zusammenhang sei auf die Psychohygiene des Beraters hingewiesen, der teilhat an der Belastung existentiell bedrohter Menschen. Sie ist gleichermaßen auch für einen Krisencoach bedeutend, wenn er in der Arbeit gegebenenfalls eigene Verluste aktualisiert, mit seelischem Schmerz, Aspekten der eigenen Endlichkeit oder mit Glaubensfragen konfrontiert wird. Auch für ihn sind ein methodisch vielseitiges Arbeiten, das Wissen um die Grenzen der Unzumutbarkeit, die Regulierung eigener aktueller belastender Anforderungen, die Dosierung der Aufgaben, Supervision, Regeneration und die reflexive Arbeit an eigenen vergangenen Lebenskrisen leistungsstabilisierend.

761 vgl. Burgheim [2002], S 102

762 vgl. ebd.

763 vgl. ebd.

Mit einem äußerst umfangreichen Katalog von Angeboten zur ‚Selbst-Bemächtigung', die ein Berater einem Klienten offerieren sollte, um nicht der Gefahr einer autoritären Überversorgung anheim zu fallen, rahmt Burgheim[764] den Arbeitsprozess zwischen pädagogischem Berater und Klient ein. In Auszügen sollen die Aspekte vorgestellt werden, die das Menschenbild und die inhaltliche Arbeit adressieren – hintenan stehen dafür die Punkte, die entweder als Allgemeinplätze angesehen werden dürfen [z.B. Gestaltung eines offenen und zuhörenden Dialogs; Bewusstmachung und Sicherung von Lernerfahrungen; wertschätzende Atmosphäre] oder die den formalen Ablauf thematisieren [z.B. Raumgestaltung, Rhythmisierung von Zeiten, Arbeitsmaterialien]:

- Aushandeln von unterschiedlichen Interessen
- Gemeinsame Lebenshermeneutik als Nachvollzug von Bedeutungen
- Verstehen subjektiver Lebensweisen, Lebenswelten, Lebensgeschichten
- Angebot alternativer Deutungen
- Konfrontationen durch neue, fremdartige Sichtweisen aus anderen Wissensbeständen
- Transformation an Übergangsstellen vom Chaos des Lebens zur Krisenverarbeitung als Formung und Neubildung
- Transformation verfestigter und verhärteter Gewohnheiten und Deutungsmuster durch Infragestellung, durch ‚Chaotisierung' und durch ein in Bewegung bringen, um zu neuen Lebensformen zu gelangen
- Ermutigung zu Übersprüngen und Grenzüberschreitungen
- Entwicklung praktischer Bewältigungsstrategien und Handlungspläne.

In der Gesamtschau verweisen diese Facetten[765] auf eine Einladung an den Klienten, in einem sozialen Klima des Dialogs, des Vertrauens und der gewachsenen Nähe gemeinsam mit dem Berater an ‚Überlebensfragen' zu arbeiten. Der Berater hilft, neue Zugänge zu schaffen und Lebensprobleme methodisch aufzuschließen, den Klienten zu fordern, mit ihm für das Bessere zu streiten. Und er „versteckt sich nicht und redet nicht nach dem Munde. Er sorgt für Desillusionierung, für die Destruk-

---

764 a.a.O., S. 325 ff.

765 Auch Meueler [2009, S. 139] sieht in einer als Lernprozess konzeptionalisierten Krisenverarbeitung die Chancen, vier miteinander verbundene Handlungsperspektiven zu adressieren:
- Analyse des Ursachengeflechts der Krise und Unterstützung des ‚Aufbruchs zu neuen Ufern' des Fühlens, Denkens, Wollens und Handelns durch soziale, emotionale und intellektuelle Unterstützung
- Suche nach unbewussten ‚alten' Konflikten, die als unerledigte Hypotheken den aktuell brisanten Problemen zugrunde liegen können
- Festlegung eines Handlungskonzepts für einen ersten Schritt in die neue Richtung
- Beendigung der Isolation, die durch die einseitige Beschäftigung mit sich selbst in der Krise, der Angewiesenheit auf andere und die vermeintliche Lähmung der eigenen Fähigkeiten bestimmt ist und Erkennen der vorhandenen Reserven, die genutzt werden können, um sich aktiv für andere Menschen helfend einzusetzen.

tion von Täuschungen, von Verleugnungen, von Nicht-Wahrhaben wollen, für die Irritation von Gewissheiten, er sorgt für Selbstreflexion und Selbstaufklärung. Er konfrontiert methodisch mit Zumutungen, fordert Widersprüche heraus und lässt üben, Widersprüche auszuhalten."[766] Er weiß um die „Kunst, sich rauszuhalten, sich im rechten Augenblick einzuschalten, Gelegenheiten zu ergreifen. Zu früh eingebracht, ist sein Beitrag noch unerträglich, - wenn sein Beitrag zu spät kommt, bestraft ihn das schon fortgeschrittene Leben."[767] Und auch ans Ende eines Begleitprozesses gedacht, bleibt der Klient in der Freiheit und in der Verantwortung für sein Handeln, er entscheidet, wann er die Krise überwunden hat, er entscheidet, worin für ihn nun der ‚Sinn im Leben' liegt – der Berater ‚entlässt' ihn ins risikoreiche Leben, wann immer der Klient will.

In kritischer Würdigung der Anstrengungen derer, die die Krisenpädagogik verankert wissen wollen im Spektrum der elementarpädagogischen Praxis, muss im Blickfeld bleiben, dass ein holistischer Gesamtgegenstand wie ‚Krise' mit einer einzigen Wissenschaft nicht angemessen adressiert werden kann. Die Konzeption einer Krisenpädagogik darf als nicht-voraussetzungslos angesehen werden, sie bedarf des Wissens und der Integration zum Beispiel der Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, der Neurobiologie und Psychiatrie.

Zudem darf angenommen werden, dass eine rein krisenpädagogische Begleitung bei akuten Schicksalsschlägen kein Feld vorfindet, in dem sie effektiv und effizient arbeiten kann. Therapeutisch-krisenpsychologischen Interventionen wird hier der Vorrang einzuräumen sein.

Ferner muss eine Krisenpädagogik offen bleiben für das gesamte Spektrum von Krisenkontexten, die die Lebenswelt von Menschen zu beeinflussen in der Lage sind. Dies ist im Ansatz von Adl-Amini nicht ersichtlich. Dass er über weite Strecken seines Konzepts begründete Anleihen am sinntheoretischen Gedankengut Frankls vornimmt, macht deutlich, dass es ihm wichtig ist, aufbauend auf der Pädagogik als Wissenschaft über das ‚Werden' von Menschen, der Krisenpädagogik als *Wissenschaft über die Entwicklung des Menschen in Umbrüchen* einen logotheoretisch zugeschnittenen Weg zu ebnen. Ein wesentlicher Schritt auf diesem Weg jedoch wäre, herauszuarbeiten, wie eine Kompetenzerweiterung im Umgang mit Herausforderungen durch sinnorientierte Einstellungsmodulationen in der pädagogischen Interaktion gefördert werden kann.

---

766 Burgheim [2002], S. 349
767 a.a.O., S. 350

Diesem Auftrag nimmt sich die Logopädagogik an, die im folgenden Kapitel vorgestellt wird. Es wird zu sehen sein, ob die konzeptionelle Architektur der Logopädagogik es vermag, den krisenpädagogischen Ansatz von Adl-Amini zweckdienlich zu unterstützen, dessen verdienstvoller Beitrag darin gesehen werden kann, mit der Fokussierung auf den Sinn in Krisen eine Sensibilisierung dahingehend gefördert zu haben, im Sinne Frankls auf die individuelle Entwicklung der ‚Trotzmacht des Geistes' hinzuwirken. In Erinnerung an Frankls Anmerkung: „Das Leben selbst ist es, das dem Menschen Fragen stellt. Er hat nicht zu fragen, er ist vielmehr der vom Leben her Befragte, der dem Leben zu antworten – der das Leben zu ver-antworten hat", kann eine fundierte krisenpädagogische Begleitung den Blick für Krisenverläufe und die mit ihnen verbundenen Fragen an den Menschen schärfen.

10. Logopädagogik

Auf den Einfluss gesellschaftlicher Veränderungsprozesse wurde mit dem Beitrag von Beck [vgl. Kapitel 8.4] bereits hingewiesen. Er hatte dargelegt, dass Individuen durch erweiterte Freiheitsgrade und den Verlust traditioneller Einbindungen und Verpflichtungen einer Flut frei wählbarer Biographiemöglichkeiten gegenüberstehen, deren Dynamik ‚Risiken und Selbstbedrohungspotentiale'[768] entfaltet, die auf den Menschen angstinduzierend einwirken können. „In der Risikogesellschaft werden [...] der Umgang mit Angst und Unsicherheit biographisch und politisch zu einer zivilisatorischen Schlüsselqualifikation und die Ausbildung der damit angesprochenen Fähigkeiten zu einem wesentlichen Auftrag der pädagogischen Institutionen."[769] Becks Ausführungen können durch weitere differenzierende Stellungnahmen wie beispielsweise über die ‚Multioptions'-[770], die ‚Alternde-[771] oder die ‚Vaterlose Gesellschaft[772] u.a. ergänzt werden, ohne die grundlegende Brisanz zu mindern, die für den Einzelnen darin mündet, seinen Anspruch auf Freiheit zu verknüpfen mit der Pflicht zum permanenten Lernen.[773] Geißler sieht daher in der Risikogesellschaft einen ‚idealen Humus für die Erwachsenenbildung' und reiht seinen Hinweis damit ein in die Bedeutung, die von je her gesellschaftliche Wandelprozesse auf die Fortentwicklung von Lehre und Bildung gehabt haben[774] und die ihrerseits in einer Verpflichtung stehen, für Prozesse des Wandels nicht nur aus ihrer Disziplin heraus angemessene Konzepte zu rekonstruieren, sondern sich darüber gewahr zu sein, dass sie durch ihre eigene Weiterentwicklung auf zukünftige soziale Veränderungen Einfluss nehmen. Wenn die Situation der ‚ersten Welt' nun durch eine Individualisierung der Lebensläufe, multioptionale Lebensmodelle, galoppierende technische Entwicklungen, globale gesellschaftliche Erosionen, veränderte Koordinaten im Verständnis von ‚Arbeit' usw. geprägt ist, dann erfordert dies von der Erwachsenenbildung offenkundig einen Beitrag, der weiter hinausreicht als das Verständnis:

„Erwachsenenbildung läßt sich als eine gesellschaftliche Aktivität beschreiben, der es um die Organisation von angeleiteten bzw. gegenseitigen Hilfen zur Selbstbildung von Erwachsenen geht."[775]

---

768 vgl. Beck [1986], S. 25

769 a.a.O., S. 101 f.

770 vgl. Groß [1994], S. 27 ff.

771 vgl. Kade [1994], S. 115 ff.

772 vgl. Mitscherlich [2003], S. 172 ff.

773 vgl. Geißler [1996], S. 23

774 Exemplarisch seien hier erwähnt - ca. 70er Jahre: realistische Wende mit einer Abwendung von hermeneutischen, textanalytischen Methoden, ca. 80er: reflexive Wende mit stärkerer Hinwendung zum Teilnehmer, ca. Mitte 80er Jahre: Ganzheitswende mit Fokus auf Schlüsselqualifizierungsdebatte, ca. 90er Jahre utilitaristische Wende mit stärkerer Ausrichtung auf zweckbezogenes Lernen, ca. 2000er Jahre neue empirische Wende, in der die Diskussion um Bildungsstandards im internationalen Vergleich in Erinnerung ist

775 Groothoff & Wirth [1976], S. 70

Dieser neue Beitrag muss vielmehr in Anerkennung der kompliziert-komplex-dynamischen Entwicklung unserer Kultur und Zivilisation die Entwicklung dafür stimmiger Lehr- und Lernmethoden und Inhalte vorantreiben. Und diese wiederum müssen im Einklang mit der integrativen und konstruktiven Bewältigung von Lebenssituationen und Anforderungen stehen und bei Ein- oder Hinzutreten einer massiven Überforderung dazu verhelfen, das hierdurch entstehende Ungleichgewicht zwischen individuellen Deutungsmustern und gegebener Realität derart günstig zu beeinflussen, so dass die Person eine Adaptions- oder Umstrukturierungsleistung erbringen kann. „Menschen kommen [.] aus ihrem Berufs- und Lebensalltag [.] mit dem deutlichen Bedürfnis in Erwachsenenbildungsangebote, um für sich eine biographische Selbstvergewisserung zu erarbeiten. Dafür wollen sie Gelegenheit erhalten, ihre bisherigen biographischen Erfahrungen und Deutungsmuster zu überprüfen, zu vergleichen, weiterzuentwickeln und insbesondere *in Erwartung* von biographischen Veränderungen oder Krisen neue Deutungsmuster erwerben zu können. Erwachsenenbildung beinhaltet deshalb immer auch Formen des Identitätslernens; sie ist krisenbegleitende oder krisenvorbereitende Bildung…“[776]

Ein solches ‚Versprechen‘ gibt die im vorangegangenen Kapitel beschriebene Krisenpädagogik ab. Jedoch, wenn ihr Ziel – wie ausgeführt – die Sensibilisierung für die Sinnsuche in schicksalhaften Lebensereignissen, im Kern also Erziehung des Menschen zum Sinn hin, ist – und wenn ferner akzeptiert ist, dass vergleichbar belastende Situationen auf je unterschiedliche Weise und Intensität wirken und je unterschiedliche subjektive Deutungen freisetzen, dann stellt sich die Frage, mit welcher Didaktik es gelingen könnte, einen für jeden einzelnen Menschen gangbaren Weg aufzuzeigen, im Krisenkontext eine Erkenntnis zu generieren, deren Passung ein erfolgreiches Krisenbewältigungshandeln ermöglicht. Bedeutender als die Frage nach einem günstigen Setting, durch das ein solcher personenbezogener Anspruch im Kontext einer Arbeit mit einem krisenbelasteten Menschen adressiert werden könnte und bei dessen Suche ein Format wie beispielsweise das des Coachings schnell ins Blickfeld rückt, erscheint dabei die inhaltliche Ausgestaltung des Lernprozesses.

Zum einen hat ein solcher Prozess zu berücksichtigen, dass nach neurophysiologischer, die Postulate des radikalen Konstruktivismus integrierende Erkenntnistheorie [vgl. Kapitel 7.4.1], auch in einer Krise das Gehirn eines Menschen diesem die Welt so erschließt, wie er sie selbst konstruiert, dass seine Welt mithin aus seinen Selbst-, Fremd- und Weltbildern besteht.[777] Zum anderen fordert die Krisensituation dazu heraus, anstelle einer reinen translativen Erweiterung und Optimierung vorhandener Einstellungen und Kompetenzen einen pädagogischen Weg derart einzuschlagen, dass eine

---

776 Arnold [2002], S. 33

777 vgl. Siebert [1994], S.13

Transformation im Sinne eines grundlegenden Wandlungsprozesses von Einstellungen, Haltungen, Verhaltensmodi und Kompetenzen möglich wird. Ein solches „transformatives Lernen ist Lernen durch Handeln, und der Beginn des Lernprozesses durch Handeln ist bestimmend für die Aneignung einer anderen Bedeutungsperspektive.“[778]

Drittens ergibt sich aus den vorangegangenen sinntheoretischen Ausführungen, die besagten, dass Sinn nicht *gemacht* oder *erfunden*, sondern er gefunden werden muss, die Konsequenz, dass der Lernende selbstentdeckend lernt und die Verantwortung für die von ihm vollzogenen Lernprozesse behält. Frankl ergänzt diesen Kontext so: „Leibliches wird durch Vererbung geschenkt – Seelisches wird durch Erziehung gelenkt; Geistiges kann jedoch nicht erzogen werden: Geistiges muss vollzogen werden...“[779] Für die Erwachsenenbildung bedeutet dies, dass sie nur wirkungsvoll sein kann, wenn zur geistigen Person des Menschen vorgedrungen werden kann, ohne damit den Anspruch zu erheben, sie in einer bestimmten Form festzulegen. „Denn die Möglichkeit, stets wieder frei entscheiden zu können, steht im Gegensatz zu einer Festlegung.“[780] Existenziell orientierte Erwachsenenbildung zielt daher nicht darauf, die geistige Person zu formen oder zu verändern, sondern sie anzusprechen.[781] Wird sie in einer Weise konzipiert, so dass sie „das Personale ausser Acht lässt, [dann] steht [sie] auf unzureichendem Grund und wird sich in der Praxis immer wieder als falsch [.] erweisen, weil sie dem Menschen nicht angemessen und gerecht ist; sie geht am spezifisch Menschlichen vorbei.“[782]

Aus diesem Anspruch heraus wird deutlich, dass, viertens, Methoden erforderlich werden, die in der Lage sind, lerntypengerecht ein Repertoire neuer bedeutungshaltiger Assoziationen zu ermöglichen. Wird eine eingetretene Situation vom Lernenden als ursächlich für ein virulentes Sinnlosigkeitsempfinden angesehen, wird von ihm die *‚Sinnfrage‘* gestellt, dann erfordert dies im didaktischen Vorgehen einen Raum, in dem das Gespräch darüber möglich ist, was die Person mit ‚Sinn‘ verbindet, wie sie ihn bisher im Leben gefunden hat, ob und wie sie einen Bezug zwischen Sinn und Werten herstellt, in welcher Weise sie sich als frei und verantwortlich für das Finden von Sinn definiert, ob und wie sie bisherige Sinnfindungsprozesse in den Kontext von Ichzentrierung und Selbsttranszendierung rückte und ob und wie sie bisher in krisenhaften Situationen durch Veränderungen ihrer Lebenseinstellungen zu neuem Sinn gefunden hat.

---

778 Mezirow [1997], S. 46
779 Frankl [1990], S. 119
780 Wicki [1991], S. 229
781 vgl. Waibel [2010], S. 31
782 a.a.O., S. 230

Die sich für diesen Gesprächsraum anbietende und auf der Basis des existenzanalytischen Menschenbildes von Frankl konzipierte Pädagogik wird ‚Logopädagogik' genannt. Sie zielt auf eine pädagogisch geförderte, sinnorientierte Kompetenzerweiterung von Menschen im Umgang mit den Herausforderungen zum Beispiel in ihrem beruflichen Alltag.[783] Als Weiterentwicklung der Logotherapie im pädagogischen Handlungsfeld kann sie auf den Kontext einer individuellen Krisensituation erwachsener, berufstätiger Menschen operationalisiert werden als Beitrag zur:

- Prävention gegen Depression, Weltabsage oder eine entwicklungsblockierende Daseinshaltung, zum Beispiel durch situationsverschärfende Verhaltensweisen wie Sucht, Aggression, Ignoranz usw., indem die Person in ihrem Streben nach Sinn in den Mittelpunkt gestellt wird;

- Stärkung der Frustrationstoleranz, Verzichtsbereitschaft und Toleranz, indem im Gespräch die spezifisch humane Fähigkeit der ‚Trotzmacht des Geistes' bewusst gemacht wird;

- Klärung der durch die Krise aufgeworfenen existenziellenFragestellungen, indem auf die Freiheit und Verantwortlichkeit zur Gestaltung der gegebenen Bedingungen rekurriert wird;

- Akzeptanz ‚normaler' psychischer Phänomene in ‚unnormaler' Situation bei gleichzeitigem Verweis auf die geistige Dimension mit ihrer Struktur des noopsychischen Antagonismus [vgl. Dimensionalontologie in Kapitel 7.3.2];

- Anerkennen zum Beispiel individueller Aggressionsbereitschaft als ein der geistigen Dimension untergeordnetes psychisches Phänomen, um über diese differenzierende Betrachtung wieder agieren zu können und nicht nur reagieren zu müssen;

- Wertschätzung sich selbst und dem Nächsten gegenüber, um die gegenwärtig sinnvollsten Möglichkeiten handelnd auszuschöpfen und somit ein Optimum auch in schwierigen Lebenssituationen zu leben.[784]

783 vgl. Universität Kärnten [2009]

784 vgl. I-S-F [2012]

10.1 Logopädagogische Thesen zur Person

Als Kernstück des existenzanalytischen Menschenbildes wurden in Kapitel 7.3.1 die ‚Zehn Thesen zur Person' von Viktor Frankl vorgestellt. Ihre Adaption in die Logopädagogik nehmen Johanna Schechner und Heidemarie Zürner, Vorstände des Viktor Frankl Zentrums in Wien, auf diese Weise vor:[785]

[S. 33 und S. 65]: Wird der Mensch zwar als unteilbare Einheit in der existenzanalytischen Sicht verstanden, sieht Frankl den Menschen doch als dreidimensionales Wesen und definiert menschliches Personsein in den drei Dimensionen: Körper, Psyche und Geist. Der Person als ‚Leib-Psyche-Geist-Einheit' entsprechen im Lebensvollzug die Leistungs-, Liebes- und Leidensfähigkeit. Werden diese Fähigkeiten in der Erziehung und im ganzen Leben nicht gleichwertig geschult und beachtet, gerät der Mensch aus der Balance.

„Die erste logopädagogische These lautet daher: Logopädagogik stärkt die menschliche Leistungs-, Liebes- und Leidensfähigkeit, versteht diese als die drei logopädagogischen Säulen, und ermöglicht mit ihrer Erziehung die individuelle Balance."

[S. 66 und S. 98]: Frankl versteht die Person als nicht nur ‚in-dividuum', sondern auch als ‚in-summabile'. Die einzelne Person kann daher nicht in einer zweiten Person oder eine Gruppe ‚aufgehen', da dies ihre autonome Freiheit und personale Sinnorientierung preisgäbe. In aller Konsequenz postuliert er daher – wie weiter oben zitiert [siehe Zitatstelle 765] – auch, dass der Geist des Kindes nicht Geist vom Geist seiner Eltern ist und Geistiges nur im Selbstvollzug, in der ‚Vollzugswirklichkeit der Existenz', *ist*.[786] Der Mensch gestaltet mit seiner geistigen Ausrichtung durch seine Lebensentscheidungen sich selbst als Person und seine Welt. Beispielhaft sei auf den Zorn eines Vaters oder die Angst einer Mutter in Bezug auf die mangelhaften schulischen Leistungen ihrer Tochter verwiesen. Beide Reaktionen sind unreflektiert-zweckorientierte Reaktionen der psychischen Dimension, mit der Ausrichtung auf den Sinn, das Bestmögliche für die Tochter und deren Entwicklungsweg zu bewirken, tritt das Geistige hinzu und lässt die notwendige Leidensfähigkeit zu: ‚Die Situation ist zwar unangenehm, doch können wir sie gestalten.'

„Die zweite logopädagogische These besagt daher: Logopädagogik schafft den Raum, in dem Menschen durch individuellen Sinn ihre einzigartige Kontur finden können."

[S. 99 und S. 120]: Der Mensch ist aufgrund seiner geistigen Existenz, der dritten Dimension, einzigartig und einmalig, etwas ganz Neues, weil er sich kraft dieser Dimension immer wieder neu gestalten kann. Das ist letztlich das Entscheidende, das ihn zur einzigartigen Persönlichkeit werden lässt. Daraus leitet sich die unbedingte Wertschätzung jeder Person ab, mit der ihrer Einzigartigkeit gerecht wird, ihre Selbstachtung fördert und sie ermutigt, ihren unverzichtbaren, einzigartigen Beitrag zu leisten. Frankl zitiert in diesem Zusammenhang Goethe mit dem Satz: „Wenn wir den Menschen so

785 vgl. Schechner & Zürner [2011] - die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich allesamt auf dieses Werk

nehmen, wie er ist, dann machen wir ihn schlechter. Wenn wir ihn aber so nehmen, wie er sein soll, dann machen wir ihn zu dem, der er werden kann."

„Die dritte logopädagogische These lautet daher: Logopädagogik sieht in jedem Menschen den unzerstörbaren, heilen Personenkern und aktiviert dadurch das manchmal verborgene, positive Potenzial."

[S. 121 und S. 146]: Die Geistigkeit des Menschen gilt als unzerstörbar, anders als das Organische oder Psychische. Bei allen Abhängigkeiten, Drucksituationen, Manipulationen, Normen, Gesetzen u.a., die Einfluss nehmen können auf das psychische Wohl des Menschen, vermag das Hinhören auf das Gewissen, dem Sinn-Organ, ‚trotz allem' zu freien, verantwortungsvollen Entscheidungen zu führen. Deshalb darf menschliche Erziehung, Begleitung, Ausbildung und Beratung niemals ‚geistlos' sein. Dann wäre sie blind für die unzerstörbare Würde der Person, also blind für die Person selbst. Auch wäre sie werteblind — blind für jene Werte, die in der Welt vorfindlich sind und darauf warten, von der Person erfüllt, verwirklicht zu werden.

„Die vierte logopädagogische These betont daher: Logopädagogik trägt dem Maßstab des menschlichen Gewissens Rechnung, und stellt eine Verbindung her zwischen Mensch und Logos, dem Sinnvollen in einer konkreten Situation."

[S. 147 und S. 184]: Der Person als Stellung beziehendes Wesen ist es möglich, Seinsollendes wahrzunehmen, sich dafür zu entscheiden und Gesolltes zu verwirklichen. Sie trägt die volle Verantwortung dafür, wofür oder wogegen sie sich entscheidet. Mit dem Einlassen in Fremdbestimmtheit gibt die Person ihre Wahlmöglichkeit um den Preis ihrer persönlichen Gestaltung und Verantwortung aus der Hand. Weiß eine Person nicht um ihre persönliche Freiheit und Verantwortlichkeit, wird sie für pathologische Strömungen des Zeitgeistes empfänglich. Frankl sieht hier als vier krisenträchtige Haltungen in der Gesellschaft die provisorische Daseinshaltung, die fatalistische Lebenseinstellung, das kollektivistische Denken und den Fanatismus.

„Die fünfte logopädagogische These besagt daher: Logopädagogik mutet Freiheit zu und konfrontiert mit der daraus resultierenden Verantwortlichkeit."

[S. 185 und S. 208]: Die 'ich-hafte', geistige Person kann pro-agieren, für Werte eintreten, hoffnungsvermehrende Wege wählen, Energie sinnorientiert für sich selbst und ihr Umfeld zu transformieren. Geistige Phänomene, die einen Beitrag leisten, um aus Krisen und Konflikten herausführen, sind beispielsweise das Wählen von Möglichkeiten aus gegebenem Freiraum [‚das Beste daraus machen'], die Fähigkeit zur Selbstdistanz [‚ich muss mir doch von mir selbst nicht alles gefallen lassen'], die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz, das Geben einer finalen Vorleistung [‚Vertrauensvorschuss ohne Erwartungshaltung'], das Sprechen in Ich-Botschaften statt zum Beispiel in Beschuldigung, die Fähigkeit zum Humor usw.

„Die sechste logopädagogische These sagt daher: Logopädagogik zeigt in Aggressionssituationen hoffnungsvermehrende Möglichkeiten der ‚Energietransformation' auf."

---

[786] Frankl [2005b], S. 119

[S. 209 und S. 236]: Der sinnorientierte Mensch ist in seinem Verhalten aktiv auf ein ‚Du' ausgerichtet, dabei selbstgestaltend und unabhängig von inneren und äußeren Bedingungen. Mit der Verwirklichung schöpferischer Werte in Form personaler Leistungen und bezogen auf die Gemeinschaft, wird die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der Person zur Geltung gebracht. Über die Leistung wird der individuelle Aufgabencharakter der Person - je nach deren Begabungen - für die Welt sichtbar. Durch die Angewiesenheit der Gemeinschaft auf das je individuelle menschliche Schaffen ist sie Sinn stiftend.

„Die siebte logopädagogische These pointiert daher: Logopädagogik unterstreicht den Aufgabencharakter des Lebens und leitet den Menschen an, sich souverän und aktiv seinen Lebensfragen zu stellen."

[S. 237 und S. 265]: Frankls achte These über die Person lautet: ‚Die Person ist dynamisch.' Die Geistbegabung der Person ist reine Dynamis, reine Bewegung und immer in Beziehung zu inneren oder äußeren Gegebenheiten. Schaute ein Mensch ausschließlich in einen Spiegel, um sich und seine Befindlichkeit zu betrachten und seinen ‚Selbstwert' entdecken zu wollen, würde er statisch und werteblind. Da der Mensch im existenzanalytischen Verständnis ein Wesen auf der Suche nach Sinn ist, zeichnet ihn Weltoffenheit aus, so dass ihm die situativ per se gegebenen Sinnanrufe durch vorfindliche Werte wahrnehmbar werden können. Wertorientierte Weltoffenheit ermöglicht ihm beispielsweise die Be*geist*erung für die Liebe zur Sprache, Musik, zur Arbeit mit Menschen, zur Spiritualität, zur wissenschaftlichen Arbeit, usw.

„Die achte logopädagogische These besagt daher: Logopädagogik öffnet den Blick hinaus in die Welt, damit persönliche Aufgaben wahrgenommen werden können."

[S. 266 und S.301]: Die nicht veränderbaren Voraussetzungen menschlichen Seins, seine Anlagen, seine Geschichte, sein bisheriges soziokulturelles Umfeld usw. stellen die Bedingungen dar, zu denen er anders als das Tier frei, Stellung beziehen kann. Dies zeichnet den Menschen als Menschen aus. Angesichts nicht auszuschließendem Leid, schweren Schicksalsschlägen, Schuld- und Grenzerfahrungen ist pädagogische Arbeit in diesem Sinne eine Hilfe zum Finden von Antworten auf existenzielle Fragen in persönlicher Verantwortung und ohne jegliches Oktroy.

„Die neunte logopädagogische These macht deutlich: Logopädagogik schärft die Wahrnehmung für den persönlichen Freiraum in allen Lebenslagen, zeigt Wahlmöglichkeiten auf und leitet zu sinnvoller Entscheidung an."

[S. 303 und S. 330]: „Die Person begreift sich selbst nicht anders, denn von der Transzendenz her.", sagt Frankl in seiner zehnten These zur Person. ‚Begreift sich selbst' besagt demnach, dass Selbsterkenntnis nur über Sinnerkenntnis, über Transzendenz als ‚das jenseits der Erfahrung, der Kognition Liegende' erreicht werden kann. Sie zeigt sich im geistbegabten Menschen im Streben nach dem ‚Guten, Wahren, Schönen', nach dem Vollkommenen, nach der Liebe zur Welt. Der Mensch bleibt stets in dieser ersehnten Ausrichtung auf den Logos, und doch bleibt er stets auch frei, sich dagegen zu entscheiden und in der Verantwortung für die von ihm getroffene Wahl.

„Die zehnte logopädagogische These rundet daher ab: Logopädagogik weiß um das Personsein des Menschen, ermöglicht Rückbindung an den Logos und konfrontiert mit Visionen und Werten."

„Vielleicht kann die Logopädagogik [.] dazu beitragen, dem funktionalen Trend in der Pädagogik durch eine Besinnung auf philosophische Grundlagen und Grundfragen, beispielsweise zum Thema Menschenbild, entgegenzuwirken. Vielleicht geht es bei der Entwicklung einer Logopädagogik auch – in Analogie zu Frankl – um die Rehumanisierung der Pädagogik“[787], meint Lotz und stellt heraus, dass sich die Logopädagogik ‚ohne psychotherapeutische Indikation‘ parallel zur Logotherapie ‚mit Indikation‘ überall dort anbietet, wo Sinn und Werte im Diskurs gehalten werden sollten. Denn „geht es in der Logotherapie wesentlich um die Aufgabe der Werte*findung*, so stellt sich in der Logopädagogik die Frage und Aufgabe der Werte*bildung*“[788], bei der die Thematisierung existentieller Fragen die Inhalte sind und die Art und Weise, *wie* das Gespräch über sie geführt wird, die Methodik der logopädagogischen Gesprächsführung darstellt. Im Zentrum steht dabei, Menschen zu helfen, ihre existenziellen Fragen zu entwickeln und zu stellen, Antworten zu finden und überhaupt sie zuerst einmal darin zu unterstützen, Sprache zu finden für das, was sie ausdrücken möchten.[789] In Krisensituationen erscheint dies unter dem Einfluss von ‚Sprachlosigkeit‘ in Bezug auf die erlebten Ereignisse ein angemessenes Entree in weiterführende Interventionen zu sein.

787 Lotz [2009], S. 10
788 a.a.O., S. 12
789 vgl. Lotz [2009], S. 12

10.2 Logopädagogische Krisenintervention

Wenn im Kontext dieser Arbeit und in Anlehnung an Lotz eine logopädagogische Begleitung in Form von ‚Werte*bildung* als Element der Krisenbewältigung' erfolgen soll, so dienen die dabei durchgeführten Interventionen[790] letztlich einem neuen Bewältigungshandeln und die vollzogenen Lernprozesse der Prävention und der individuellen Stärkung des Selbstmanagements, denn „die Verarbeitung einer schweren Krise ist ein existentiell bedeutsamer Lernprozess, der immer mit Selbsterkenntnis einhergeht und zur Erhöhung der Selbstkompetenz führt."[791] Die Erwachsenenbildung als Krisenbildung hebt Arnold hervor, wenn er anmerkt, dass diese „zunehmend dadurch gekennzeichnet [ist], daß sie nicht selbst den Krisen begegnet, sondern Konzepte entwickelt und anbietet, die die Subjekte für den Umgang mit künftigen biographischen, beruflichen oder Sinnkrisen stärken sollen"[792], während ihr präventiver Gehalt von Blasberg-Kuhnke betont wird: „Erwachsenenbildung als antizipatorische Krisenbildung ist ‚vorsorgend', weil sie vorgängig und unabhängig von einer konkreten aktuellen Krisensituation die Fähigkeiten entwickeln und stärken will, mit anderen über Lebenssituationen zu sprechen und das Eigene selbst in der Begegnung mit anderen zu erfahren und zu überdenken."[793] Der ‚qualitative Sprung', von dem Mennemann meint, dass er den Unterschied einer Krisenbewältigung zum Beispiel von einer Lösung eines Konflikts oder einer Herabregulierung von Stress auszeichnet[794], könnte aus logopädagogischer Sicht darin gesehen werden, dass der Klient neben der Annahme von ihm von außen anheimgestellter Angebote zur Stabilisierung seiner psychischen Verfasstheit [z.B. Angebote in Form von Interventionen zur Entspannung, Ablenkung, Reizabschirmung, Konfliktmediation, ggfls. Medikation usw.] a la longue eine intrinsische Lernmotivation [wieder]erlangt und damit die extrinsische Motivation herabregelt, die sich dadurch ergibt, dass Handlungsanreize durch die ‚anormale' Krisensituation gesetzt werden, die außerhalb der ‚normalen'

---

790 vgl. Schlieper-Damrich [2011], S. 101 f.: Unter Kriseninterventionen sollen allgemein alle kurzfristigen, einflussnehmenden Maßnahmen verstanden werden, die einer Person [Klient] bei ihrer Bewältigung einer akut zugespitzten, erschütternden Situation derart helfen, so dass eine begonnene kritische Entwicklung nicht schädigend eskaliert oder sich gar zu einer katastrophischen Lage ausformt. Prozessual werden Kriseninterventionen durch die Stufen ‚Kontaktaufnahme', Problemanalyse, Problemdefinition, Zieldefinition, Problembearbeitung und Abschluss der Intervention dargestellt. Kriseninterventionen werden zeitlich begrenzt und auf die Bewältigung der Krise zentriert. Mit dem Klienten wird ein Ziel der Intervention definiert, und der Berater nimmt dem Klienten gegenüber eine aktive, auffordernde Haltung ein. Progressive Bewältigungsstrategien des Klienten werden gefördert, und die Zusammenarbeit verschiedener Berufsgruppen im Rahmen der Krisenintervention ist möglich. Dabei wird auf Ressourcen aufgebaut, die dem Klienten in seinen Lebenssystemen zur Verfügung stehen oder in seinem Leben im Kontext bereits bewältigter Belastungssituationen aufgebaut hat [z.B. Fähigkeit zur Strukturierung der veränderten Situation, innere Gelassenheit, Planungs- und Zielsetzungsfähigkeit und/oder in der Handlungsorientierung]

791 Adl-Amini [2004], S. 86

792 Arnold [1996], S. 382

793 Blasberg-Kuhnke [2005], S. 220

794 vgl. Mennemann [2000], S. 222 f.

Handlungsweisen des Klienten liegen und bei denen von ihm eine Wirkung dahingehend erstrebt wird, dass positive Konsequenzen erreicht oder negative vermieden werden.

Wird in den Theorien der Lernmotivation die intrinsische Motivationsform zumeist als wünschenswerter, da angenehmer und befriedigender, postuliert, muss im Kontext des Zeithorizontes einer Krisenbewältigung [vgl. hierzu das Krisenmodell von Schuchardt] jedoch angenommen werden, dass ein solcher Prozess ein doch eher längerfristiges Entwicklungsziel markiert, das die Fähigkeit bedingt, auch solche anstrengenden und wenig erfreuenden Handlungsphasen zu überstehen, in denen positive Anreize im Vollzug eigener Handlungen gemindert sind.[795] Hieraus ergibt sich die Frage, ob der erwähnte ‚qualitative Sprung' nicht von einer anderen Dimension ausgeht, als er in zumeist kognitiv orientierten Motivationstheorien[796] mit ihrem ‚*Warum lernen? Weil psychische Bedürfnisse zu befriedigen sind!*' in den Vordergrund der Betrachtung gerückt wird. In einer sinntheoretischen Begründung der Lernmotivation steht über einer solchen Perspektive des ‚*warum lernen*' die Antwort nach dem ‚*wofür lernen*', dem: Wofür bringt eine Person die motivationale ‚Energie' für die persistente [Neu-]Ausrichtung ihres Verhaltens auf ein bestimmtes Handlungsziel auf? Diese Frage erscheint nach Auffassung des belgischen Psychologen, Theologen und Philosophen, Professor Joseph Nuttin[797] in seiner ‚Relational Theory of Behavioral Dynamics' zur Analyse der grundlegenden Antriebskräfte

---

795 Für die Unterstützung in diesen Phasen nehmen extrinsische Motivationsformen eine wichtige Funktion ein, und in Anbetracht der neunten logopädagogischen These, die deutlich macht, dass dem Klienten ‚Wahlmöglichkeiten aufgezeigt werden und er zu sinnvoller Entscheidung angeleitet wird', lässt sich erkennen, dass ein Grundmaß extrinsischer Motivation auch hier vorgehalten wird.

796 Siehe hierzu beispielsweise die:

- Person-Gegenstands-Theorie [vgl. Krapp [1992], S. 297 ff.]e, in deren Fokus das individuelle *Interesse* an konkreten Objekten, Themen- oder Tätigkeitsbereichen steht, das in Handlungskontexte mündet, in denen die Grundbedürfnisse nach Selbstbestimmung, Kompetenz und sozialer Eingebundenheit erfüllt werden sollen und das zum Ausdruck gebrachte Interesse durch positive emotionale Zustände und eine hohe subjektive Wertschätzung widergespiegelt wird;
- Zielorientierungstheorie [vgl. Harackiewicz et al. [2002], S. 638 ff.], die den Unterschied individueller Zielverfolgung herausarbeitet und eine Gruppe von Menschen destilliert, bei denen eine intrinsische Lernzielorientierung dadurch erkennbar ist, dass diese Erfolg und positives Erleben gleichsetzen mit Lernzuwächsen, während eine andere Gruppe eine extrinsische Leistungszielorientierung zeigt, die entweder dazu führen soll, eigene Kompetenz vor anderen Menschen zeigen zu können oder mangelnde Kompetenz vor diesen zu verbergen;
- Selbstbestimmungstheorie [vgl. Deci, Ryan [1985]], die auf das Streben nach Erfüllung der Grundbedürfnisse Selbstbestimmung, Kompetenz und sozialen Einbindung rekurriert, wobei intrinsische Motivation dann eintritt, wenn das Bedürfnis nach Selbstbestimmung und Kompetenz durch Handlungen erfüllt wird und ehemals fremdbestimmte Handlungen durch das Bedürfnis nach sozialer Eingebundenheit motiviert zu selbstbestimmten internalisiert werden;
- das Expectancy-Value Model [vgl. Wigfield, Eccles [2000], S. 68 ff.] das Lernverhalten als Produkt aus - mit Grundüberzeugungen der Person korrespondierenden – Erfolgserwartungen und Aufgabenwert [bestehend aus Relevanz der Aufgabe im Kontext von Interessen, Zielen und Selbstkonzept, Nutzen, intrinsischem Anreiz und Kosten der Ausführung der Aufgabe] ansieht;
- Leistungsmotivationstheorie [vgl. Brunstein, Heckhausen [2006], S. 143 ff.], die über die Konstrukte ‚Hoffnung auf Erfolg' und ‚Furcht vor Misserfolg' leistungsmotiviertes Handeln dann als gegeben ansieht, wenn im Handeln eine Auseinandersetzung mit dem als verbindlich angesehenen Maßstab der eigenen Kompetenz [bestehend aus den Komponenten ‚realistische Zielsetzung', ‚erfolgszuversichtliche Ursachenzuschreibung' und ‚positive Selbstbewertung'] erfolgt und Gelingen oder Scheitern sich an diesem Maßstab bemisst.

797 Nuttin [1984], S. 626 ff.

menschlichen Verhaltens für ein umfassendes Verständnis von Motivation wesentlich zu sein, und er geht so weit anzunehmen, dass sich hieraus entscheidende Hinweise auf grundlegende Zielorientierungen menschlichen Handelns ableiten lassen. Mit seinem Postulat der Existenz eines urtümlichen, in der Natur des Menschen verankerten motivationalen Antriebssystems, das sowohl biologisch-physiologische als auch psychologische Bedürfnisse umfasst und das generell im Dienste der Selbsterhaltung und der Optimierung der Entwicklung lebender Organismen steht[798], argumentiert er in einer Weise, die der Dimensionalontologie Frankls mit ihrer Behauptung einer noetischen Dimension entspricht.

Überträgt man das Postulat des Urtümlichen und Noetischen auf die logopädagogische Begleitung von Menschen in Krisen, dann bezwecken methodisch geleitete Interventionen der ‚Wertebildung', dass der Lernende seine ‚guten Gründe' für die mit seinem Wertesystem im Einklang stehenden Handlungen herausarbeitet, mit denen in der Folge auch die Befriedigung seiner psychischen Bedürfnisse nach Selbstbestimmung, Kompetenz und sozialer Einbindung ‚*er-folgt*'. Als eine diesen Prozess adressierende logopädagogische Intervention kann die ab Kapitel 11.2 vorgestellte Arbeit mit der ‚sinnzentrierten Biografie' dienen.[799]

Dass übergreifend ein, das sinntheoretische Gedankengut Frankls integrierende, logopädagogisch konzipiertes Interventionsspektrum womöglich sogar einen Beitrag zur Reformulierung des Begriffes Erwachsenenbildung bewirken könnte, soll bis auf wenige Anmerkungen unbeleuchtet bleiben. So stellte Tietgens bereits vor 30 Jahren heraus, „daß Erwachsenenbildung mehr denn je eine therapeutische Funktion hat. Sie kann sie aber nicht mit den Mitteln der Therapie angehen. Es mindert jedoch nicht ihre therapeutische Bedeutung, wenn sie bei dem bleibt, was Bildung zu leisten vermag.[800] Auch für Fuhr & Gremmler-Fuhr „sind die Grenzen zwischen Therapie, Beratung und Pädagogik oder Erwachsenenbildung fließend, auch wenn die Vorstellung, dass Lehrende in Bildungsinstitutionen sich auch oder vielleicht sogar in erster Linie als Berater verstehen müssten, ähnlich ungewohnt ist wie die, dass Beratung und Therapie als eine besonders intensive und nachhaltige Form des Lernens verstanden werden könnte"[801]. Während Barz hervorhebt, dass „der Methodeneklektizismus […], der sich heute zum Glück sowohl in den Therapie wie in den Trainings- und Beratungsszenen weitge-

---

798 vgl. Krapp [2005], S. 629

799 Für einen tieferen Einblick in weitere Interventionen: Schlieper-Damrich [2008], S. 124 ff., Schlieper-Damrich [2011], S. 126 ff.

800 Tietgens [1981], S. 43 f.

801 Fuhr & Gremmler-Fuhr [2005], S. 136

hend durchgesetzt hat, Einsichten und Techniken aus dem Inventar sowohl der Psychotherapie wie auch der Erwachsenenbildung [beinhaltet].“[802] Und schließlich gibt Olbrich für den Kontext ‚Krise‘ zu verstehen, „dass diese Schaltstellen des Lebens häufig Anlaß [sind], nach Ursachen und Wirkungen solcher Erfahrungen zu suchen. Sie sind so auch die gegebene Zeit, um nach Sinn zu fragen. Und die Erwachsenenbildung ist ein genuiner Ort, Fragen dieser radikalen Art im Diskurs […] mit professionellen Pädagogen aufzugreifen, ohne jedoch den Versuch zu unternehmen, therapeutische Hilfe zu geben.“[803] Vorsichtiger formuliert Siebert, dass Erwachsenenbildung keine individuelle Lebensberatung und Therapie leistet, sondern allgemeine Zusammenhänge, Strukturen und Prozesse vermittelt und die Lern- und Handlungskompetenz fördert, ohne Anspruch, konkrete Probleme des Lernenden zu lösen.[804] Sein damit indirekt erteilter und wichtiger Hinweis, dass das Set an Qualifikationen, das ein logopädagogisch arbeitender Berater vorzuhalten hat, auch ein umfassendes psychotherapeutisches Wissen, eine Sensibilität für gesellschaftspolitische Veränderungen und insbesondere aufgrund der ggfls. vom Klienten erwünschten Deutungsarbeit des Beraters ein Wissen um seine eigene Krisenbiographie umfassen muss, soll – nach wenigen einleitenden Worten zum Begriff der Beratung – überleiten in die Besonderheiten einer logopädagogisch, sinnzentriert ausgestalteten Beratung.

802 Barz, H. [2000], S. 37
803 Olbrich [1999], S. 171
804 Siebert [1982], S. 118

10.3 Sinnzentrierte logopädagogische Krisenberatung

An dieser Stelle soll die Bandbreite theoretischer Ansätze von ‚Beratung' und ihre zahlreich vorgenommenen Abgrenzungen zum Beispiel zur Therapie nicht thematisiert werden.[805] Als operative Methode ist Beratung eingebettet in eine je kontextspezifische Handlungs- und Störungstheorie sowie in ein zugrundegelegtes Menschenbild und in einem derart aufgespannten Rahmen entsteht ihre jeweilige Beratungskonzeption – für den in dieser Arbeit dargestellten Fokus sind dies die Sinntheorie, die Krisentheorie und die Logopädagogik. Formal zielgerichtet präsentiert sich Beratung als „Form einer interventiven und präventiven helfenden Beziehung, in der ein Berater mittels sprachlicher Kommunikation und auf der Grundlage anregender und stützender Methoden innerhalb eines vergleichsweise kurzen Zeitraums versucht, bei einem desorientierten, inadäquat belasteten [.] Klienten einen auf kognitiv-emotionaler Einsicht fundierten Lernprozess in Gang zu bringen, in dessen Verlauf seine Selbsthilfebereitschaft, seine Steuerungsfähigkeit und seine Handlungskompetenz verbessert werden können."[806] Den Lernprozess konkretisieren Schwarzer & Posse, in dem sie anmerken: „Beratung ist eine freiwillige, kurzfristige, oft nur situative, soziale Interaktion zwischen Ratsuchendem [Klienten] und Berater mit dem Ziel, im Beratungsprozess eine Entscheidungshilfe zur Bewältigung eines vom Klienten vorgegebenen aktuellen Problems durch Vermittlung von Informationen und/oder Einüben von Fertigkeiten gemeinsam zu erarbeiten."[807] Und Brem-Gräser ergänzt in Bezug auf die Arbeitshaltung: „Beratung ist eine professionelle, wissenschaftlich fundierte Hilfe, welche Rat- und Hilfesuchenden [...] auf der Basis des kommunikativen Miteinander vorübergehend, in Krisensituationen sowie in sonstigen Konfliktlagen aktuell und nachbetreuend, dient. Somit darf Beratung keinesfalls bestimmte Entscheidungen dem Ratsuchenden aufdrängen bzw. diese durch verdeckten Machtmissbrauch erzwingen. Kennzeichnend für das spezifische dieses Kontaktes ist, dass die Probleme des Ratsuchenden den Mittelpunkt bilden."[808]

Es wird deutlich, dass im Gegensatz zu einem sachthematisch spezialisierten Fachberater in einer individuumszentrierten Beratung, der die Krisenberatung im beschriebenen Sinne zugeordnet werden soll, nicht auf einen Fundus weitestgehend normierbarer Informationen zurückgegriffen wird. Individuumszentrierte Krisenberatung, die der Lebenssituation des Beratenen [Klienten] gerecht werden soll, muss auf einem Wissen basieren, das sich nicht auf Reduktionismen beschränkt, son-

---

805 vgl. hierzu das Übersichtswerk von Sickendiek, et.al. [2008]
806 Dietrich 1983, S. 2
807 Schwarzer & Posse [1986], S. 634
808 Brem-Gräser [1993], S. 15

dern die Komplexität der biographischen Vernetzung des einzelnen in seiner unvergleichbaren Wirklichkeit adressiert. Als eine Gesprächsplattform, die sich in diesem so abgesteckten Feld etabliert hat, sieht Schreyögg das Coaching[809] an. Als ‚Dialogform über Freud und Leid' bietet es für Krisenerscheinungen und Konflikterfahrungen den ihnen gebührenden Raum und dient zu deren Bewältigung.[810] In Form eines Prozesses der individuellen, unterstützenden und professionellen Beratung wird der Klient dazu befähigt, seine Situation in Folge einer [Wieder-]Herstellung und/oder Verbesserung seiner Selbstregulationsfähigkeiten derart selbstbestimmt und aktiv zu gestalten, so dass er die Unterstützung des Coachs nicht weiter benötigt.[811] Dem Klienten ist dabei freigestellt, ob er vom Coach etwas annimmt oder nicht, der Coach ist verantwortlich für die Qualität seiner Beratung und für die Gestaltung des Prozesses, nicht aber für die Arbeitsergebnisse des Klienten. Wird – und hieran sollen sich die folgenden Ausführungen orientieren – Coaching als Beratungsform nicht über Settings, Rollen oder Methoden definiert, sondern über die anthropologisch begründeten Haltungen des Coachs, seinem den Belangen der Arbeitswelt gerechtem Weiterlernen sowie seiner beständigen Optimierung der persönlichen Leistung in seiner professioneller Funktion, dann wird Coaching zu einer Beratung auf der Basis der Lebenserfahrung und Lebensführung des Coachs und seiner Fähigkeit zur Integration mannigfaltiger Perspektiven bei der Bearbeitung von Klientenanliegen.[812]

Wie sonst kaum in der Bearbeitung von Problemanliegen, ist bei Krisen die strengere Bedeutung des Begriffes ‚intervenieren' zu beachten, im Sinne von ‚sich vermittelnd einschalten, eingreifen, sich aktiv einmischen' zu beachten. Ein solches ‚Eingreifen' steht insbesondere dann an, wenn der Coach wahrnimmt, dass das Potenzial zur psychischen oder psychophysischen Selbstschädigung beim Klienten gegeben ist. Die Formen des Eingreifens können:

- operativer Art sein [z.B. im Sinne konkreter Übernahme von Vermittlungsgesprächen bei entsprechender Mediationserfahrung des Coachs];

---

809 Im Folgenden soll Beratung und Coaching im Kontext der Beratung von krisenbelasteten Personen synonym verwendet werden. vgl. zur Begriffsentstehung ‚Coaching': Schreyögg [2003], S. 11 f.; zur historischen Entwicklung: Böning [2002], S. 25, zur Abgrenzung des Coachings u.a. zu Therapie, Supervision: Thoele [2004], S. 21 f., Rauen [2003], S. 7 f., zu Coaching-Varianten Hartmann [2004], S.9 ff.; zum formalen Coachingprozess vom Kontakt bis zur Evaluation König, Volmer [2012], S. 27 ff., zu Interventionsformen im Coaching: Migge [2011], S. 98 ff., zum Coachingmarkt Bresser [2013], zum Qualitätsmanagement im Coaching: Fatzer et.al. [1999]; zur Zukunft des Coachings: Schreyögg [2006], S. 314 ff., zur Kategorisierung von Coachingprozessen: Geißler [2009] S.95 ff.

810 vgl. Schreyögg [o.J.], o.S.

811 vgl. Rauen [2001], S. 64

812 vgl. Schmid [2004], S. 166 ff.

- andere supportive Dienstleistungen hinzuziehender Art sein [z.B. in der Vermittlung einer ergänzenden medizinischen Begleituntersuchung]; –

  Diese Aspekte verweisen auf ein bereits weitreichenderes Verständnis von Krisencoaching im Vergleich zu den meisten ‚klassischen' Coachings. Ein wesentlicher Grund für diese Besonderheit liegt darin, dass die Krisendynamik die Zusammenarbeit, das Setting, die Infrastruktur und die Zeitgestaltung des Coachings stark beeinflusst, und dies umso stärker, je zeitnaher das Coaching nach dem eskalierenden Ereignis begonnen wird. Wenn der Klient in einer solchen Phase der emotionalen Überflutung Signale übereilten Handelnwollens sendet, erfordert dies vom Coach ein hohes Maß an Achtsamkeit für dieses Verlangen und ein Vorgehen, durch das Ordnung in die mentalen Prozesse des Klienten gebracht wird, so dass diese Ordnung einen Beitrag zur Selbstberuhigung und zur Minderung von Risiken durch Affekthandlungen leistet.

  In einer Frühphase der Kriseneskalation bleibt dem Coach nicht viel Zeit, um einen solchen Beitrag zum Herabregeln der Extrembelastung und der eingeschränkten Wahrnehmung und Situationsdeutung einzubringen. Ein erster Schritt ist zumeist, aus den nicht mehr ungeschehen zu machenden Bedingungen diejenigen Einzelprobleme und Konflikte herauszulösen, deren Bearbeitung dem Klienten zuzumuten sind und erste Entlastung versprechen. Mit geeigneten Interventionen ist Hoffnung auf Verbesserung zu vermitteln und Stabilisierung zur Bewältigung einzelner Krisenaspekte zu bewirken. Zudem ist ein frühzeitig begonnenes Krisencoaching geprägt von schnellen Wechseln der Situationen und Konstellationen, zu denen entlastende Klärungen wie zusätzliche oder neue Hindernisse beitragen. Mit wachsender Komplexität und Dynamik umgehen zu können, gilt heute als Indiz für die Fähigkeit, sich selbst zu führen, und eine kompliziert-komplex-dynamische Welt ist mit einem rein analytisch oder instrumentell reduzierten Denken nicht mehr möglich. Denkverengung jedweder Art kann damit als Akzelerator von Krisen angesehen werden, deren Besonderheiten sich eben nicht mehr mit Gewohnheitsdenken abbilden lassen. Eine wichtige Coachingleistung wird so die Vergrößerung des Gedankenspektrums, das sensible Herantasten an und das Infragestellen bisheriger Verständnis- und Erkenntnisprozesse. In einem solchen Sinne soll Krisencoaching definiert werden als eine unterstützende Dienstleistung, die präventiv oder auch während einer belastenden, kompliziert-komplex-dynamischen Umbruchsituation in Anspruch genommen werden kann. Ziel ist es, einen Prozess in Gang zu setzen, der neben der reinen Stabilisierung sowohl bewusstheitsklärend als auch hoffnungsgebend ist und damit die Eigenverantwortung und das Handeln des Klienten fördert. –

- sinnzentriert pädagogischer Art sein.

Die im weiteren fokussierte sinnzentriert pädagogische Interventionsweise postuliert eine grundsätzliche Zustimmung der Person zur Welt, in unserem Kontext die – bei Ansuchen eines Klienten nach Unterstützung durch Coaching erwartbare – Zustimmung, dass die Bewältigung der Krise als möglich und positiv bewertet wird. „Es gibt eigentlich nur dann einen Grund, Beziehung zu etwas aufzunehmen, wenn in ihm etwas positiv zu Wertendes erwartet wird, etwas, zu dem man Ja sagen kann. […] Dieses Ja ist nicht selbstverständlich. Der Mensch ist das einzige uns bekannte Wesen, das auch zur

Welt und zu sich selbst 'Nein' sagen kann."[813] Fraglos ist dabei Zustimmung nicht mit unkritischem Hinnehmen der Gegebenheiten zu verwechseln. „Zustimmung zur Welt heißt nicht Ja zur Welt, wie sie ist, sondern zur Welt, wie sie sein soll und sein kann."[814] Bezieht eine Person auf diese Weise Stellung zu ihrer Welt, dann bringt sie damit auch ihr Verhältnis zum eigenen Dasein und zu sich selbst zum Ausdruck.

Während die tiefen- und individualpsychologische Perspektive einen Menschen, der sich durch die bisherige Nichtbewältigung seiner Krise als minderwertig empfindet, so interpretiert, dass dieser durch Prozesse des Entrinnenwollens oder Fliehens kaum in der Lage ist, der ihn umgebenden Welt bejahend gegenüberzutreten oder in übertriebener Sorge um das eigene Selbst die Welt als Bedrohung erlebt, erweist sich der sinnzentrierte Zugang mit seiner angestrebten Stärkung des Selbstwertgefühls und des Selbstvertrauens als unmittelbar vereinbar mit dem Anliegen pädagogischer Arbeit. Ein solcher Zugang regt mit seinem reflexiven Bezug dazu an, sich der Option der ‚Trotzmacht des Geistes' bewusst zu werden. Gilt es in einem ersten Schritt, psychophysische Ressourcen, Fähigkeiten und Begrenzungen transparent zu machen und dabei auch die Bedürfnisse der psychischen und körperlichen Dimension herauszuarbeiten und diese klar zu formulieren, geht der zweite darüber hinaus. Mit diesem steht der Mensch von der Entscheidung, in welcher Weise er auf psychophysische Bedürfnisse zugunsten für ihn bedeutungsvoller Aufgaben oder Gehalte außerhalb seiner selbst zu verzichten bereit ist.

Erst dieser mit innerer, fakultativer Freiheit[815] vollzogene Schritt setzt aus sinnzentriertem Verständnis das spezifisch Menschliche frei. Um ihn zu gehen, bedarf es eines ‚Doch'. ‚Ich stehe zwar in einer Krise, und *doch* werde ich …' – diesem Mut, Bereitschaft dafür zu entwickeln, sich an das zu binden, wofür man sich entscheidet, geht die Selbstverantwortung voraus, hinzuhören auf die Aufgabe, die das Leben dem Menschen gerade stellt. Als Unterstützung des Menschen in der Konfrontation mit diesem Gedanken konzipiert Frankl seine Logotherapie als „appellative Psychotherapie"[816] und nutzt den Appell als pädagogische Maßnahme, die den Menschen nicht auffordert, etwas Bestimmtes zu tun, sondern zum Versuch einer prüfenden Selbstdistanzierung aufruft – dazu, das Personale im Menschen zu Wort kommen zu lassen. Der Appell dient so der Hinführung des Menschen zum Bewusstsein seines Verantwortlichseins, denn „den Menschen weiter zu führen als bis zu diesem Punkt,

---

813 Kerstiens [1978], S. 154
814 Tröger [1976], S. 247
815 Frankl [1959], S. 679
816 Dienelt [1955], S. 15

an dem er sein Dasein zutiefst als Verantwortlich-sein versteht, ist [.] weder möglich noch auch nötig."[817]

Zumindest drei Gründe sprechen dafür, [nicht nur] in Krisen, mit dem pädagogischen Appell[818] zu arbeiten:

- Die Überflutung mit Belastungsreizen kann dazu führen, dass eine Person die Möglichkeiten ihres Sein-könnens und Sein-sollens in Anbetracht des Verlustes bisheriger Gewohnheiten nicht ausschöpft und sich steuern lässt von den durch die Krise freigesetzten psychischen Prozessen;
- die Situation kann die Person glauben machen, dass es für geistbestimmtes Streben keinen Grund gibt, die Person die Verantwortung dazu nicht erkennt oder es ihr durch Handlungen Dritter leichtfällt, eigene vorhandene Sinn- und Wertmöglichkeiten nicht in Betracht zu ziehen;
- eine, insbesondere sich durch die Fähigkeit zur Reflexion zeigende Entwicklung bei einer Person noch nicht hinreichend gegeben ist und sich hier der pädagogische Appell anbietet, zur Unterstützung der Gewissensbildung eingesetzt zu werden.

Nicht ausgeblendet darf in diesem Zusammenhang der Appellierende, von dem Frankl eine Haltung einfordert, durch die „das gute Beispiel fortzeugend Gutes gebiert"[819] und sich dabei anlehnt an Schelers Interpretation von ‚Vorbild': „Das Vorbild ist die stets personal geformte Wertgestalt, die Einem oder einer Gruppe vor der Seele also schwebt, dass diese Seele in diese Gestalt hineinwächst, sich in sie hineinbildet; und dass sie ihr Sein, Leben, Wirken heimlich oder bewusst daran misst, sich selbst bejaht, lobt oder verneint, tadelt, je nachdem sie sich damit übereinstimmend oder ihm widerstreitend findet."[820]

Die Wirkung eines Appellierenden, der als Vorbild ‚in actu' oder aufgrund seiner biografischen Entwicklung wahrgenommen wird, besteht in einer selbstgewählten Verpflichtung, dem vom Vorbild

---

817 Frankl [2005c], S. 302

818 Wicki unterscheidet die ‚Zugkausalität' als sinngerichteten Appell, der die Motivation des Menschen bezeichnet, sich von dem von ihm erkannten Situationssinn ergreifen zu lassen und in Handlung für seine Verwirklichung zu kommen. Ihm gegenüber steht der ungerichtete Appell in Form eines Drangs mit unklarer Zielsetzung. Bei diesem sucht und versucht eine Person etwas, mehr im Sinne eines ‚irgendwas muss man ja tun'. In einem solchen Fall die hinter diesem ‚irgendetwas' zu vermutenden Absichten zu erkunden, regen zur Auseinandersetzung mit dem Wertesystem an und fördern die Klärung des ‚Hintergrundes', vor dem das gezeigte Verhalten steht. vgl. Wicki [1991], S. 270

819 Frankl [1952], S. 181

820 Scheler [1986c], S. 267

formulierten Appell zu folgen. In welcher Weise, Umfang, Dauer oder Tiefe dem Appellierenden und seinem Ruf ans Gewissen gefolgt wird, bleibt stets in der Verantwortung der Person, die den Appell erhört.[821] Die Verantwortung führt auch dazu, dass „eine Person, die jemandes Vorbild ist, nicht zu wissen und zu wollen [braucht], dass sie Vorbild ist - wenn es derjenige weiß, der sie zum Vorbild hat."[822] Hieraus ergibt sich für den womöglich als Vorbild wahrgenommenen Coach, dass er die damit gegebenenfalls einhergehenden negativen Selbstzuschreibungen des Klienten neutralisiert, indem er eingesteht, nicht vollkommen sein zu können und selbst im Bemühen um Wachstum und Reifung der eigenen Person zu stehen, wenngleich er sich für das, wozu er steht und er innerlich beteiligt ist - und was eventuell auch Inhalt des Appells ist -, in vollem Entschluss einsetzen will und auf diesem Weg den Prozess eigener Selbstbildung kontinuierlich fortsetzt.[823] Ein weiterer wichtiger Hinweis an den Klienten besteht darin, ihn auf die Zeit vor der Krise aufmerksam zu machen und dabei auf seine bewussten und unbewussten verwirklichten Sinn- und Wertmöglichkeiten zu rekurrieren.

Ein unter dem Einfluss eines Krisengeschehens stehender Mensch vermag möglicherweise dabei nicht, dem Appell auf Anhieb zu folgen, sich vergangener Sinnfindungs- und Werteverwirklichungsprozesse zu erinnern. Sein Blick richtet sich in der Krise auf das vor ihm liegende Stoppelfeld der Vergänglichkeit, und er übersieht dabei die vollen Scheunen seiner Vergangenheit[824], der Rückblick ins Gewesene erscheint leer und eine einst innere Präsenz bedarf erst der revitalisierenden Erinnerung.

Im Kontext des Gegenstandes dieser Arbeit steht noch aus, in welcher beispielhaften Form sich das logotheoretische Gebäude Frankls konkretisieren könnte, um seinen bis hierhin vorgestellten Beitrag zur Krisenbewältigung pädagogisch zu begründen. Mit der Hinführung zu den Grundzügen einer sinnzentriert-logopädagogischen Biografie als Intervention zum Beispiel eines Krisencoachings soll diese Brücke geschlagen werden und mit ihr diese Arbeit an ihr Ende gelangen.

---

821 vgl. Scheler [1980], S. 579
822 Scheler [1986c], S. 259
823 vgl. Weisskopf [1989], S. 4
824 vgl. Frankl [2005c], S. 134

11. Biografie

Unter Biografie[825] wird die Beschreibung der persönlichen, zumeist mit einer bestimmten Perspektive auf Lebensschwerpunkte vorgenommenen Lebensgeschichte als Ausdruck eines individuellen Sozialisationsprozesses verstanden, „als eine in einem lebenslangen Prozeß erworbene Aufschichtung von Erfahrungen, die bewußt oder unbewußt geronnen in unser Handeln eingehen“[826] und als Darstellung äußerer Lebensumstände, der Verflochtenheit mit den historischen und sozialen Verhältnissen der Zeit als auch der geistig-seelischen Entwicklung der Person.[827] Sie ist das Ergebnis eines Prozesses, der über einzelne Lebensphasen hinaus wirkt und diese gleichzeitig miteinander verbindet. Durch diesen prozesshaften Charakter ist eine Biografie folglich nie abgeschlossen, sie entwickelt sich situativ weiter und Marotzki definiert Biografie entsprechend als „[...] die subjektive Konstruktion des gelebten Lebens, d.h. als Resultat einer Bedeutungs- und Sinnverleihung, die situativ erfolgt.“[828] So verstanden, gewinnt Biographie als aktive Leistung einer Person eine bedeutende pädagogische Nuance, wenn die Möglichkeit der Rekonstruktion des je eigenen Lebens mit der Intention einer gegenwärtigen oder zukünftigen Veränderung von Sicht- und Handlungsweisen verbunden wird.[829]

Eine Biografie erlaubt den Zugang zur Betrachtung des dynamischen Selbstkonzepts eines Menschen, das sich zeitlebens in einem Entwicklungsprozess und durch den Austausch mit dem sozialen Umfeld auch kontinuierlichen Veränderungsprozess befindet. Werden durch Reflexionen der Biografie frühere Erfahrungen und Überzeugungen vergegenwärtigt und auf ihren Gehalt hin hinterfragt, so ist dies die mögliche Grundlage für einen Entscheid zur Neuorientierung und Umdeutung.[830] Die Biografie „repräsentiert das Leben für einen Menschen in einer besonderen, persönlichen Form; sie umfaßt die Deutungen der Motive und Ursachen einzelner Entscheidungen und die Bewertung des Lebenslaufs in Abschnitten oder Bereichen oder insgesamt.“[831] Dabei stellt Siebert heraus, dass das in der Biografie beschreibend erfasste Leben nicht als tatsächliche Abbildung des gelebten Lebens zu verstehen

---

825 bio [gr.: Leben in Bezug auf Lebenszeit, Lebensdauer, Lebensweise, Lebenswandel, Lebensschicksal] und graphein [gr.: schreiben] – zu weiteren Abgrenzungen des Begriffes zu Lebenslauf, Autobiografie oder Lebensgeschichte vgl. Brems, S. 14 ff.; Fuchs-Heinritz [2009], S. 29 ff.

826 Gudjons [1999], S. 16

827 vgl. Brockhaus [1987]: Enzyklopädie. Band 3

828 Marotzki, 1999, S. 327

829 vgl. Brems S. 16

830 Darüber, dass auch andere Menschen biografische Kenntnisse über eine Person haben und Gespräche mit diesen Menschen die eigene lebensgeschichtliche Erinnerung wach halten können: vgl. Fuchs-Heinritz [2009], S. 50 f.

831 Meulemann [1999], S. 306

ist, die Biografie stets nur das enthalten könne, was dem Biografen kognitiv und emotional 'zugänglich' ist, was also gewusst oder erfahren werden kann.[832]

Die mit der Biografisierung der betrachteten Lebensphase einhergehende Selbstreflexion dient dazu, die Identität und die das gegenwärtige Verhalten und Handeln prägenden Erfahrungen und Einflussfaktoren benennen zu können. Während gesellschaftliche Einflüsse aus einer Biografie partiell ein soziales Konstrukt formen, stellt der je individuelle Akzent den Zugang des Individuums zu sich selbst und seiner gesellschaftlichen Umwelt dar. Diese fortwährende Komplexität lässt eine Biographie nicht als Addition von Ereignissen oder deren Summe erscheinen.[833] Im Gegenteil, der Biograf vermittelt durch seine Annahmen in seiner Biografie sein Bild von ‚Wirklichkeit' in seiner Vergangenheit, wobei die in ihr zum Ausdruck gebrachten Konstruktionen nicht immer das ‚wirklich' gelebte Leben repräsentieren. Er konstruiert sich mithin in seinen Erinnerungen die Vergangenheit stets neu[834] und berührt in diesem Prozess auch die Spannungsfelder, die sich zwischen dem wirklich Geschehenen und dem erwünscht Geschehenen entfalten.[835]

832 vgl. Siebert [1985a], S. 19
833 vgl. Wais [1992], S. 28
834 vgl. Fuchs-Heinritz [2009], S. 50 f.
835 vgl. Ruhe [1998], S. 134

11.1 Biografieforschung

„Jedermann erfindet sich früher oder später eine Geschichte, die er dann für sein Leben hält“[836], meint Max Frisch, und doch ist anzunehmen, dass ohne das [Er]finden seiner Geschichte der Mensch nicht zu seiner Identität, zu seiner Deutung seiner Erfahrungen, zum Sinn seiner bisherigen Handlungen und Entscheidungen findet. Wenn Szczepanski im ‚Handbuch der Sozialforschung‘[837] die biographische Methode als ‚Hoffnungsgebiet‘ und sogar als Gegenpol zum hyperspezialisierten Wissenschaftswissen deklariert[838], dann mag dies eines der schwachen Signale für die Tendenz zur ‚narrativen‘ Pädagogik gewesen sein, die Mitte der 70er Jahre zu einer Wende in der Erwachsenenbildung führte. Gerade dieses seither gewachsene Interesse an der persönlichen Lebensgeschichte spitzt Siebert zu, wenn er anmerkt, dass sich doch „in unserer Gesellschaft eine ‚Entsubjektivierung‘ verstärkt: Zunehmende Bürokratisierung, Rationalisierung der Arbeitswelt, komplizierte Datenerfassungssysteme u.a. fördern die Abstraktheit, Anonymität und Entpersönlichung unserer Lebenswelt. […] Depressionen, Drogenabhängigkeit und andere Ausflüchte‘ sind die Folge. So gesehen könnte das Interesse am Biographischen auf einen Widerstand gegen die Bedrohung menschlicher Individualität verweisen.“[839]

Für Alheit bedeuten diese Phänomene des ‚objektiven Perspektivverlustes‘ sogar, dass die Frage nach dem ‚Leben‘ schlicht zur ‚Überlebensfrage‘ wird.[840] Sein Gedanke, dass die Idee einer Normalbiographie aufzugeben sei und individuelle Risikolagen tendenziell kollektive biografische Muster ablösen, führt über zunehmende Individualisierung, Pluralisierung von Sinnhorizonten und Lebensstilen, der Auflösung traditioneller Bindungen usw. zu einem Bedarf nach einem biografischen Sinn, d.h. nach der Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte und subjektiven Zukunftsentwürfen.[841] Dass diese Auseinandersetzung womöglich in einer verklärenden Weise geschieht, sieht Bourdieu und kritisiert schroff das Interesse der Biografieforschung und die: „Neigung, sich dadurch zum Ideologen seines eigenen Lebens zu machen, daß man im Dienst einer allgemeinen Intention gewisse signifikante Ereignisse auswählt und zwischen ihnen eigene Beziehungen stiftet, um ihnen Kohärenz zu geben …“[842]

---

836 Frisch [1992], S. 160

837 Die Biografieforschung zählt als Forschungsansatz zur Qualitativen Sozialforschung und beschäftigt sich mit der Rekon struktion von Lebensverläufen

838 Szczepanski [1962], S. 551

839 Siebert [1985b], S. 13

840 vgl. Alheit [1984], S. 31

841 vgl. Münchhausen [2004], S. 25

842 Bourdieu [1990], S. 76, ähnlich vgl. Thomae [1968], S. 89 und Haupert et .al. [2010], S. 64; vgl. zur Gegenposition Fuchs-Heinritz [2009], S. 165

Durch Peter Alheit erhält die Biografieforschung[843] unter Einbezug von über 100 Quellen eine Standortbestimmung und eine Zusammenfassung der theoretischen und empirischen Debatte. Die Biografieforschung „besteht aus einer Reihe hochinteressanter ‚Kunstlehren' im Spannungsfeld zwischen dem narrationsstrukturellen Ansatz Fritz Schützes und Oevermanns ‚objektiver Hermeneutik' […] Die Relevanz biographisch orientierter Forschungen, namentlich die Bedeutung einer Interpretation erzählter Lebensgeschichten, liegt eher auf pragmatischer Ebene", resümiert er.[844] Einige wenige Anmerkungen zum bestehenden Perspektivenreichtum der Biografieforschung sollen überführen zu ebendieser Pragmatik, in unserem Kontext zur Frage nach dem logopädagogischen Gehalt der sinnzentrierten Biografie im Prozess einer Krisenbewältigung.

Aus psychologischer Sicht leitet die Psychoanalyse Freuds einen wesentlichen Schritt zur Beachtung von Lebensgeschichten[845] ein. Dieser ist jedoch mit dem - von anderer Stelle heftig kritisierten[846] - Präjudiz versehen, eine Biografie sei durch das Triebleben determiniert und wäre somit ein Verfahren, das aus eher pathologischem Interesse zu betrachten sei, da „nicht nur die Großen der Geschichte, die Genies der Kultur eine Biographie haben, sondern [.] ein jeder ein besonderes Lebensdrama lebt und leben muss."[847]

Erste wissenschaftstheoretische Grundlagen für die Idee einer qualitativen biographischen Forschung liefert Kurt Lewin Anfang der 1930er Jahre[848] als er in Kritik an der naturwissenschaftlich-empirischen Suche nach ‚Gesetzlichkeit' für die Psychologie feststellte, „[...] dass die Wichtigkeit eines Falles und seine Beweiskraft nicht nach der Häufigkeit seines Vorkommens gewertet werden darf"[849] und es daher für die Forschung einen Weg geben muss, der die individuellen Eigenheiten des Einzelfalls nicht ausblendet.[850] „Das Plädoyer Lewins für eine psychologische Forschungsmethodologie, die allgemeingültige Gesetzlichkeiten aus der Betrachtung des Einzelnen entwickelt, kann als richtungs-

843 Unter biographischer Forschung werden i.d.R. alle Forschungsansätze und -wege der Sozialwissenschaften verstanden, die als Datengrundlage Lebensgeschichten haben oder erzählte oder berichtete Darstellungen der Lebensführung und der Lebenserfahrung aus dem Blickwinkel desjenigen, der sein Leben lebt. vgl. Fuchs 1984, S.9.

844 Alheit [1984], S. 47

845 vgl. Fuchs-Heinritz [2009], S. 86

846 vgl. a.a.O., S. 87

847 Fuchs [1984] S. 96 f.

848 vgl. Graumann [1981], S. 233 ff.

849 a.a.O., S. 271

850 a.a.O., S. 257

weisender Beitrag für eine biographische Forschungsperspektive in den Sozialwissenschaften betrachtet werden."[851]

Mit Einzug leistungsstarker Statistikverfahren nimmt das Interesse am biographischen Forschungsansatz in der Soziologie zu.[852] Einige Studien der ‚Chicagoer Schule' markieren hierzu den Anfang, um dann Mitte der 1940er Jahre auch aufgrund massiver Kritik an einer zu ungenauen Hypothesenbildung und in der Folge ebensolch mangelhafter theoretischer Schlussfolgerungen gegenüber der parallel sich entwickelten Professionalisierung der Soziologie in den Hintergrund zu treten.[853] Für die deutsche Soziologie wurde in jener Zeit die „Form der biographischen Äußerung als Quelle wissenschaftlicher Forschung nicht ernstgenommen und als Mode abgetan."[854] Und bis zur Mitte der 1970er Jahre bleibt „das klassisch normative Paradigma, das, nach Siebert, „[...] auf Durchschnittswerte [und damit auf das Durchschnittliche], die große Zahl, auf statistisch signifikante Ergebnisse ausgerichtet war"[855] das Maß aller Dinge.

Die pädagogische Biographieforschung findet als Reaktualisierung geisteswissenschaftlich-hermeneutischer und phänomenologischer Tradition in Wilhelm Dilthey einen ihrer Protagonisten.[856] Anders als in der zeitgenössischen empirisch- sozialwissenschaftlichen und hypothesenprüfende Verfahren einsetzenden Forschung[857] ist für Dilthey das *Verstehen* nicht Sache des Erforschenden, sondern er glaubt es in den untersuchten Subjekten selbst vorzufinden. Für ihn stellt daher „Selbstbiographie die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt"[858] dar, und er attestiert dem Biografen, dass, wenn er „den Zusammenhang in der Geschichte seines Lebens sucht, [...] schon einen Zusammenhang seines Lebens unter verschiedenen Gesichtspunkten gebildet [hat], der nun jetzt ausgesprochen werden soll"[859], denn „das Geschäft historischer Darstellung [ist] schon durch das Leben selber halb getan."[860] Indem Dilthey die Formung von Sinn-

---

851 Brems [2002], S. 31

852 Als Beginn der biografischen Forschung in der Soziologie wird in der Literatur zumeist auf die Arbeit von Thomas und Znaniecki über das Leben von Bauern in Polen und USA verwiesen.

853 vgl. Brems [2002], S. 23 ff.

854 vgl. Fuchs [1984], S. 119

855 Siebert [1985a], S. 16

856 vgl. Marotzki [1999], S. 325

857 vgl. zur Methodologie und zur Kritik an diesen Verfahren: Bohnsack [1991], S. 14

858 Dilthey [1973], S.199

859 a.a.O., S. 200

860 ebd.

zusammenhängen einzig dem Individuum überträgt, entspricht er gänzlich der Anthropologie Frankls und deren Aussage, dass man für andere Menschen einen Sinn nicht *machen* kann [vgl. Kapitel 8.5].

Mit weiterer Ausdifferenzierung in der Biografieforschung entsteht bis ca. Mitte der 1980er Jahre ein Bündel anerkannter Erhebungs- und Auswertungsverfahren der empirischen Bildungsforschung im Kontext biographieanalytischer Ansätze. Wesentlich hierzu beigetragen haben dabei jene, die qualitative Forschung methodologisch fundiert und forschungspraktisch zugleich betreiben,[861] wie u.a. das narrative Interview von Schütze[862] und Oevermanns ‚objektive Hermeneutik'[863]. Im Zuge der bis heute andauernden weiteren Pluralisierung von Lebenswelten, dem Wegfall von ‚Normalbiografien' und der Differenzierung postmoderner Gesellschaften werden neue Formen biografischer Analyse erforderlich. Eine Tendenz, diesen Anforderungen gerecht zu werden, kann in der Bereitschaft beobachtet werden, verschiedene und zuweilen sogar konträre qualitative Methoden miteinander zu kombinieren.[864]

Wenn auf diesen Ausführungen in der weiteren Folge nicht weiter aufgebaut werden wird, dann hat dies im wesentlichen den Grund, dass die Fachliteratur zur Biografieforschung bislang zur Konzeption der sinnzentrierten Biografie keinerlei Bezug hergestellt hat, sicher auch, weil es bislang noch keine veröffentlichten empirischen Daten oder vergleichenden Prozessdarstellungen zu dieser Methode gibt[865] – die vorliegende Arbeit leistet dies aufgrund ihres Themenschwerpunktes ebenso nicht.[866]

---

861 vgl. als Überblick: Flick et al. [2012]; Friebertshäuser & Prengel [2010]

862 Das narrative Interview wird als Technik der Datenerhebung im Sinne einer Methode der qualitativen empirischen Sozialforschung eingesetzt. Dabei wird die lebensgeschichtliche Erzählung aufgezeichnet, transskribiert und unterliegt prozessual den fünf Phasen: Erklärung, Einleitung mit Einstiegsfrage, Erzählphase, Nachfragephase und Bilanzierung. Die Einstiegsfrage löst die Erzählung aus, ihr folgt die Hypothesenbildung des Interviewers, die dann den Interviewten darin unterstützen sollen, seinen Lebensverlauf deutend zu erklären. Das induktive hermeneutische Verfahren Schützes postuliert, dass durch die Interpretation des Interviewten soziale Sinnstrukturen erst erzeugt werden – wohingehend Oevermann die damit verbundene Vorgehensweise, „die Bedeutung eines Textes durch Schlüsse über die Intentionen des Produzenten oder das Verständnis konkreter Rezipienten erschließen zu wollen, von vornherein für verfehlt" ansieht. vgl. Bohnsack [1991], S. 379.

863 Im Gegensatz zu anderen Hermeneutiken versucht die objektive Hermeneutik nicht, den subjektiv gemeinten Sinn zu erfassen oder einen vom Biografen intendierten Sinn zu rekonstruieren. Sie legt vielmehr ihren Schwerpunkt darauf, den latenten, unbewussten Sinn eines Textes zu ergründen, unter der Annahme, dass in den Interpretationen des Biografen verborgene Sinnmuster vermittelt werden, die ein Geflecht individueller Erfahrung und gesellschaftlicher Determinierung ausformen. vgl. wikipedia zum Stichwort ‚objektive Hermeneutik'

864 vgl. als Überblick: Flick [2004]

865 Schuchardt geht sogar weiter, indem sie allgemein anmerkt: „Gegenwärtig gibt es noch keine Wirkungsgeschichte der Autobiografieforschung." Schuchardt [1987], S. 91

866 Ob und wie sich diese Biografieform dazu eignen kann, zum Beispiel unter Anwendung der von Bohnsack entwickelten und von Nohl explizierten ‚dokumentarischen Methode' tiefergehend betrachtet zu werden, mag bereits an dieser Stelle als Anregung zu einer Anschlussforschung erwähnt sein.

11.2 Sinnzentrierte Biografie

In Bezug auf die Thematik dieser Arbeit ist die Feststellung Sieberts von Interesse, der in einer Reflexion einer Vielzahl analysierter Lebensgeschichten aus biologischer, milieu- und rollentheoretischer, psychoanalytischer und interaktionistischer Sicht bemerkt, dass die den Analysen zugrunde gelegten Theorien der Psychologie und Soziologie zuzurechnen seien und dabei die in ihnen dargestellten individuellen Entwicklungsprozesse weitgehend als fremdbestimmt und determiniert postuliert werden. Biologische Persönlichkeitsmerkmale, frühkindliche Einflüsse oder das gesellschaftliche Umfeld prägen demnach eine Biografie, während der Aspekt eines durch ein selbstbestimmtes, mündiges und selbstverantwortliches Subjekt gestalteten Lebensweg, mithin eine pädagogisch-anthropologische Akzentuierung fehlt. Siebert plädiert daher dafür, die menschliche Lebensgeschichte als einen Prozess der Selbstreflexion und Selbstbildung zu beschreiben.[867] „Eine solche Sicht betont nicht so sehr die Fremdbestimmung unseres Lebens, sondern unsere Möglichkeit und Aufgabe, vernunftgemäß und verantwortlich zu handeln, dabei auch u.U. gegen den Strom zu schwimmen, unangepaßt und ‚eigensinnig' zu sein."[868]

Ein mit dieser Perspektive im Einklang stehendes Forschungsdesign legt Erika Schuchardt [vgl. Kapitel 8.3] vor.[869] Sie vermag – mit der von ihr eingenommenen Metaperspektive über das von ihr recherchierte biografische Material – durch ihr Krisenspiralmodell zum Ausdruck zu bringen, dass Menschen ihre Situation in den Phasen des Bewältigungsverlaufs zwar „durch spezifische Bedingungsfaktoren, nämlich durch die individuelle Lebenswelt, die eingeschliffene Lerngeschichte, die verfestigte Gesellschaftsposition"[870] als beeinflusst erleben. Jedoch konstatiert sie auch, dass es trotz solcher Einflüsse nur dann zu angemessenen Prozessen der Krisenverarbeitung kam, wenn die Personen alle Phasen im Sinne eines vollständigen, selbstverantwortlich gestalteten Lernprozesses durchlaufen

---

867 vgl. Siebert [1985b], S. 21

868 ebd.

869 Schuchardt wählt hierzu als Basis das Erklärungsmodell des symbolischen Interaktionismus. Dieses analysiert die Notwendigkeit praktischen Handelns in einzigartigen, detailliert beschriebenen Situationen um den Preis systematisch theoretischer Arbeit, aber unter Gewinnung der Unmittelbarkeit, Dichte und Nähe zur Situation. Schuchardt nutzt diesen Zugang aufgrund ihres spezifischen Forschungsinteresses, aus der 2000 Lebensgeschichten umfassende Dokumentensammlung sich zu konzentrieren auf die Deutungsmuster in Biographien Behinderter und ihrer Bezugspersonen. Hierzu selektiert sie die zu diesem Kontext passenden 60 Biographien von unmittelbar und mittelbar durch Behinderungen betroffener Menschen aus, um sodann nach Belegen für einen sich immer wieder und regelhaft wiederholenden Lernprozess des Umgangs von Menschen mit Krisen zu suchen. Diese Belege sollen dazu dienen, über ein ‚Interaktionsmodell zum Lernprozess Krisenverarbeitung' Ideen zur pädagogischen Begleitung von Betroffenen zu entwickeln. Zur Kritik an diesem Vorgehen vgl. Dienst [1992], S. 431 f.

870 Schuchardt [2003a], S. 139

hatten.[871] Eine ‚Schlüsselstelle' spielt dabei die sechste Spiralphase, die ‚Annahme'. In dieser Phase formt sich ein von der Person selbstgefasster Entschluss, weder resigniert aufzugeben, noch ihren Zustand als befriedet zu verstehen, aber erkennend, dass sie sich ihrer Sinne doch bedienen kann und nicht mehr gegen, sondern mit der Krise leben will und kann[872]. In dieser Phase nutzt die Person den ihr freien Raum für individuell-selbstreflexive interpretative Prozesse, hinterfragt und verhandelt die Bedeutungen der Dinge in ihrer Welt und damit auch die eigenen bisherigen Ansichten bezüglich des Einflusses Dritter. Einen solchen Aushandlungsprozess stets einzelfallbasiert anzusehen, steht nicht im Widerspruch zu Schuchardts Modell. Während das Modell auf die erforderlichen Lern*prozesse* zum Zwecke eines gelingenden Krisenbewältigungsverlaufs rekurriert, bleibt der individuelle Krisenkontext letztlich als hochindividuell bestehen und der neue Lern*inhalt* als der zu suchende und zu findende Sinn auch in dieser Phase der Krisenbewältigung ‚ad personam et ad situationem' [Frankl].

In der Beratung krisenbelasteter Individuen kann nun vor dem Hintergrund eines überindividuell konzipierten Verlaufsmodells wie es Schuchardt vorlegt, der Raum erhellt werden, der dem Einzelnen für seine reflexiven interpretativen Prozesse verbleibt. In diesen Raum vorzustoßen, ist das Ziel der pädagogischen Intervention[873] der sinnzentrierten Biografie.[874] Mit ihr sollen Lernprozesse in individuell bedeutungsvollen Situationen nachgewiesen werden, in denen Handlungen wertebasiert vollzogen und in ihrer Wirkung über die Person hinaus [Selbsttranszendenz] erlebt wurden. Zugrunde liegt das jeder Biografie prinzipiell Einmalige eines Lebens, das Verstehen und Respektieren der individuellen Herkunft und Umwelt sowie der selbstverantworteten und von außen einwirkenden Einflüsse auf Handlungen und Verhalten. Die Auseinandersetzung mit der Lebensaufzeichnung kann sich dabei zu einer „kritischen Erinnerung" wandeln, in der Gewesenes bewertet, restrukturiert und selbstedukativ konstruktiv aufge- oder verarbeitet wird.[875]

---

871 vgl. Schuchardt [2003a], S. 140

872 vgl. a.a.O., S. 149

873 Eine pädagogische „Intervention ist eine in den 70er Jahren eingeführte Sammelbezeichnung für alle Maßnahmen, die dazu dienen, dass hilfsbedürftige Menschen ihr körperliches, seelisches und soziales Wohlbefinden herstellen, erhalten oder steigern können." Keller & Novak [1997], S. 193

874 Die Methode ist nicht zu verwechseln mit der existenzanalytischen Biografie, bei der die Geschichte des kranken Menschen den Hintergrund bildet für eine therapeutische Arbeit an Lebensthemen. vgl. Kolbe [1994], Tutsch & Luss [2000]

875 An dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden die Variationsmöglichkeiten des Verfahrens, z.B. in Form einer in die Zukunft gerichteten Betrachtung zu erwartender Ereignisse und deren wertebasierte Gestaltung oder der Reflexion beruflicher Konflikt- und Entscheidungssituationen oder der Würdigung empfangenen konstruktiven Feedbacks oder Dankes im Kontext von Dritten wahrgenommener Selbsttranszendierung.

11.3 Sinnzentrierte Biografie in der logopädagogischen Krisenberatung

Im Gegensatz zu anderen Formen biografischer Interventionen fokussiert die sinnzentrierte Biografie auf vergangene Ereignisse im Leben, die unter dem Einfluss eines ‚Wofür' gestanden haben und auf [vollzogene] wertebasierte und sinnerfüllte Handlungen und Entscheidungen hinweisen. Die Methode gehört zum offiziellen Curriculum für angehende Logotherapeuten am Süddeutschen Institut für Logotherapie und Existenzanalyse, das von Elisabeth Lukas, ‚Schülerin' Frankls, gegründet wurde und heute von Dr. Otto Zsok geleitet wird. Ihr Einsatz bedingt ein Vorverständnis des Klienten in Bezug auf Frankls Thesen zur Person [vgl. Kapitel 7.3.1], zum sinntheoretischen Sinnbegriff [vgl. Kapitel 7.4.2] sowie zum Werte-Begriff [vgl. Kapitel 7.4.4.].

Die Durchführung dieser Intervention unterstützend erarbeitet der Berater [Coach] mit dem Klienten zuerst das ‚Wofür' der ‚sinnzentrierten Biografie', indem er beispielsweise angemessen und passend zum Kontext auf die Wirkweisen des biografischen Arbeitens[876] hinweist und der Klient lernt, auf persönliche Lebensentscheidungen und ‚existenzielle' Handlungen einen Blick zu werfen [vgl. Dritte logopädagogische These]. Das Credo Sieberts: „Erwachsene ändern ihre Deutungsmuster nur dann, wenn sie es wollen, nicht, wenn sie es sollen"[877] in Betracht ziehend, wird dem Klienten zu dessen Ermutigung u.a. versichert, dass er als Biograf das Privileg des Zeugen genießt; er allein zur Darstellung und Beurteilung des beschriebenen ‚Stoffes', seines Umfangs und seines Tiefgangs berechtigt sein wird; er entscheiden kann, welche der biografisierten Inhalte er wie und in welchem Umfang ins Gespräch einbringen wird; dass durch Veränderung heutiger Bewertungskriterien es zu ‚zeitgeschichtlichen Verzerrungen'[878] kommen kann, der Biograf also merkt, dass er heute etwas in einer Weise beurteilt, wie er es vor vielen Jahren womöglich noch nicht konnte; der Berater stets die Erlaubnis einholen wird, sollte eine aus seiner Sicht förderliche Anmerkung ihm wichtig mitzuteilen sein; dass Deutungsangebote oder vom Klienten erbetene ‚stellvertretende Deutungen'[879] des Beraters zum Perspektivenwechsel anregen, ihn jedoch nicht erzwingen sollen.

---

876 Wie z. B. Stabilisierung durch die Kontinuität des Lebens ‚bis jetzt', Akzeptanz des Fragmentarischen, diskrete Zuwendung zu emotionalisierenden Ereignissen, Verdeutlichung von Lebenschancen, Wiederentdecken vollzogener Veränderungen, Erinnerung an wertvolle Beziehungen. vgl. Ruhe [2012], S. 11 ff.

877 Siebert [1996], S. 114

878 vgl. Fuchs-Heinritz [2009], S. 55

879 vgl. Arnold [1990], S. 300

Als eine im Rahmen einer Krisenberatung eingesetzte Intervention hat sie zudem nicht zum Ziel, den Klienten zu einer Menge an Erinnerungen oder Absichten anzuregen oder zu veranlassen. Ebenso sollen Darstellungen entwicklungspsychologisch ‚üblicher' Lebensereignisse, die zum Beispiel im Stil eines ‚Lebenslaufes' beschrieben werden könnten, ebenso ausbleiben wie die Beschreibung früherer Krisen, damit die Hyperreflexion seelischer Verletzungen oder Konflikte durch die Biografiearbeit vermieden wird. Handlungen, die aus solchen Ereignissen abgeleitet werden [z.B. Wegzug aus einem Ort aufgrund eines massiven sozialen Konflikts] haben eher den Charakter einer Antwort auf ein ‚Warum?' und führen den Klienten womöglich in eine nicht angestrebte Rechtfertigung früherer Entscheidungen, eine Reflexion einst erlebter Schwächen, Niederlagen, Mängel, ‚offener Rechnungen' oder Verluste – und damit zu einem Risiko in Form unerwünschter, zusätzlicher kontra-indizierter Destabilisierung.

Als rein schriftlich und im privat-häuslichen Umfeld vorgenommene Arbeit hat diese Methode gegenüber narrativen Interviews den Vorteil, dass der Klient Ort, Zeit und Aufteilung der Durchführung selbst entscheidet, während sich in der Alltagspraxis einer Krisenberatung kaum die Gelegenheit ergibt, den Klienten sowohl in die Erinnerung und Reflexion in womöglich ganz unterschiedliche Zeitepochen seines Lebens zu führen als auch überhaupt eine Form entspannten Sprechens sicherzustellen, die es dem Klienten ermöglichen würde, in angemessener Weise mit den Lebenssituationen reflexiv umzugehen.

Vornehmlich eingesetzt wird die Intervention in dem in Schuchardts Spiralmodell beschriebenen Übergang zum ‚Zielstadium', in dem der Klient unterstützt wird, einen Perspektivenwechsel dahingehend vorzunehmen, dass die durch die Krise beeinflusste eigene Welt als nicht zu ändern, jedoch die eigene Sicht auf sie als veränderbar anzuerkennen ist.[880] Mit der Reflexion der Erkenntnisse aus der sinnzentrierten Biografie mit ihrem Fokus auf vergangene Sinnhandlungen erkennt der Biograf, in welcher Weise er in seinem bisherigen Leben bereits in ‚alltäglicher' Weise in ihn fordernden Situationen seine ‚Trotzmacht des Geistes' [vgl. Kapitel 7.3.2] zum Einsatz brachte. Der Klient soll ermutigt werden, sich der Situationen seines Lebens bewusst zu werden, in denen er frei und verantwortlich seinen Werten gemäße Entscheidungen und Handlungen getroffen und vollzogen hat, denen nicht in erster Linie ein Nutzen für die eigene Person innewohnte, vielmehr eine Selbsttranszendierung auf ein höheres Gut als gewissenhaftes Vorgehen erinnert wird [vgl. Sechste logopädagogische These].

---

880 vgl. Adl-Amini [1992], S. 53 f.

In der Verlaufsgrafik [Abb. 9] ist dargestellt, dass die Intervention eingesetzt wird, wenn der Klient in Frage stellt, gelernt zu haben, von seiner ‚Trotzmacht des Geistes' Gebrauch zu machen. Diese Ereignisse zu beleuchten, die ihrerseits nicht im Kontext früherer Krisen stehen müssen, dienen dazu, sich der – hier ‚Alltagstrotzmacht' genannten – Haltung bewusst zu werden, die der Klient in für ihn psychisch, physisch, intellektuell oder sozial anspruchsvollen Situationen einnahm.

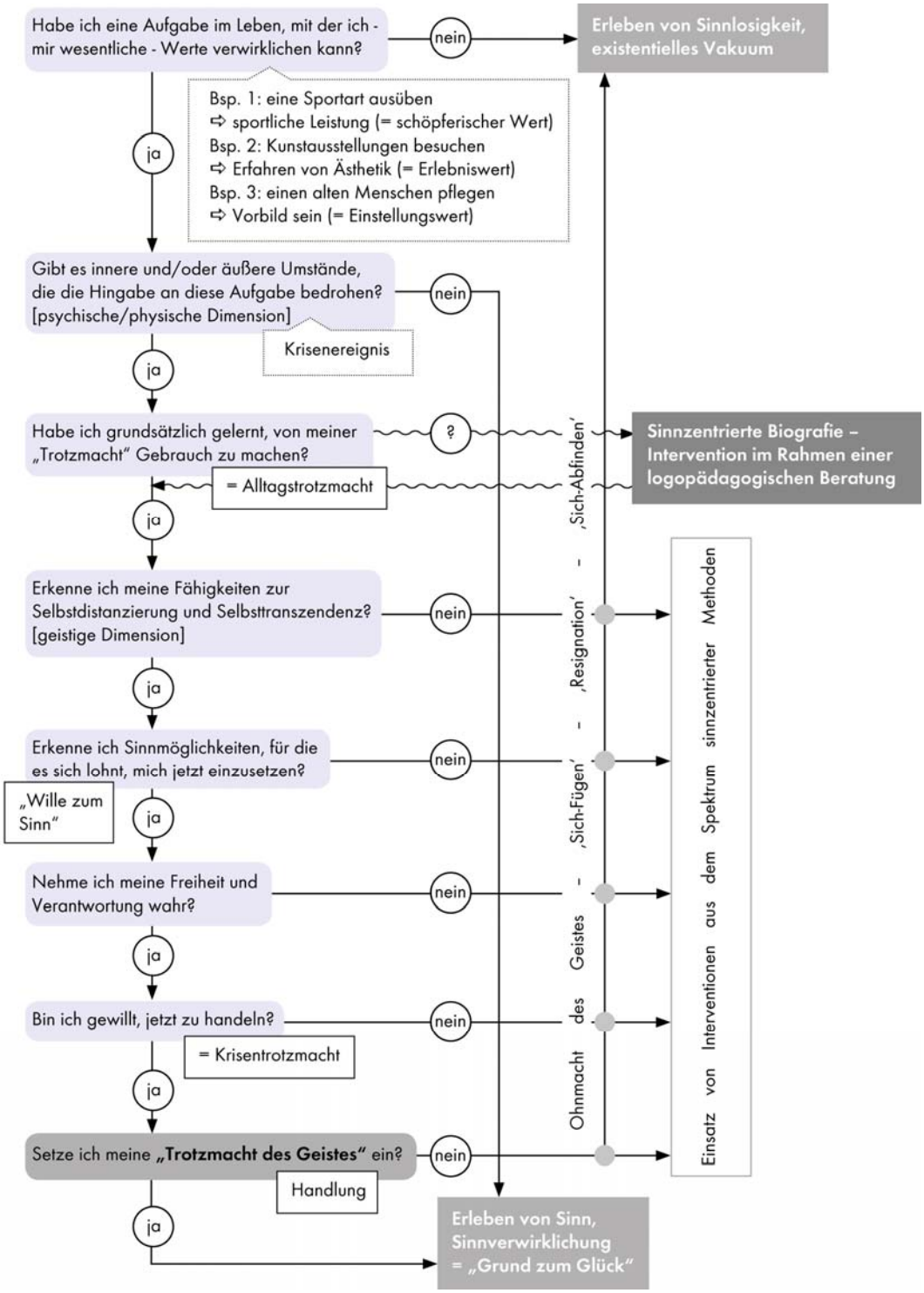


Abb. 9: Sinnzentrierte Biografie-Intervention im Rahmen einer logopädagogisch orientierten Krisenberatung [eigene Darstellung]

Und in ihrem Zukunftsbezug soll sie ihn dazu anregen, eine Antwort darauf zu finden, wozu die gegenwärtige Situation ihn aufruft sich auszurichten [vgl. Zweite logopädagogische These]. „Die Erinnerung an die gelungene Bewältigung früherer Aufgaben und lebensgeschichtlicher Herausforderungen stärkt das Gefühl der Selbstwirksamkeit und stimuliert die Wahrnehmung von Potenzialen und Ressourcen, die dann auf aktuelle oder zukünftige Aufgaben und Herausforderungen übertragen werden können. […] Im Rahmen biografischer Erinnerungsarbeit lässt sich beobachten, dass die Erinnerung an Ressourcen umso leichter gelingt, je deutlicher die Aufgaben und Herausforderungen von früher beschrieben und gelungene Problemlösungen fokussiert werden.“[881]

Die im Zuge der Klärung einstiger wertebasierter Handlungen unternommene Stabilisierung des Selbstwertes balanciert die Erfahrung des durch die Krise bedingten Fremden, das der Klient zu verarbeiten und zu gestalten hat, will er sich nicht verlieren und aufgeben. Eine solche Handlung, die für Frankl [vgl. Kapitel 3] die ‚im Vollzug ihrer Akte aufgehende geistige Person‘ repräsentiert, kann mit Schütz verstanden werden als der „wichtigste und absolut einzigartige autobiographische Aspekt“[882], ihre Reihung, „ist die Abfolge der Erfahrungen meiner ‚inneren Dauer‘.“[883] Erst sie „stellen jene personale Identität her, jenes unverwechselbare, einmalige, unwiederholbare Wesen, das wir sind. Es geht über die leibhafte Präsentation in wechselnden Situationen hinaus und ist mehr als die Inszenierung von Rollen: der Einzelne erscheint nicht nur als Funktionär eines fremden Stücks, sondern als der Mitautor seiner Wege.“[884]

Es wird deutlich: Nicht der chronologische Datenfluss steht bei dieser Biografieform in Betracht, sondern das Essenzielle. Als logopädagogisch konzipierte Methode richtet sie sich aus auf den in Kapitel 10 vorgestellten Zweck im Sinne einer Kompetenzerweiterung durch eine sinnorientierte Einstellungsmodulation, verbunden mit den in jenem Kapitel dargestellten Wirkungen. Mit ihrer strengen Fokussierung wird beabsichtigt, die Situationen auf ihren Sinn hin zu dekonstruieren, also auf Situationen zu achten, in denen die Person handelte, dieses Handeln nicht einem ichorientierten Zweck, sondern einem übergeordneten Wert verantwortlich diente [vgl. Fünfte logopädagogische These] und die Person die Wirkung dieses Handelns am ‚Du‘ fühlend wahrnahm. Vermieden wird dadurch, dass der Klient in alte Wahrnehmungs-, Erlebens- und Verhaltensweisen zurückgeführt wird oder sich mit Diskontinuitäten in seinem Leben befasst, deren Wirkung bereits als belastend, nicht erfolgreich

881 Hölzle, Jansen [2011], S. 45
882 Schütz & Luckmann [2003], S. 97
883 ebd.
884 Prange [1981], S. 53

oder sogar eskalationsverstärkend erinnert werden. Mit anderen Worten: diese Intervention bezweckt, dass der Klient nicht - im Kontext der Krisenspirale von Schuchardt - in einen Zustand der affektiv-ungesteuerten Reaktion seiner psychischen Dimension regrediert, sondern wertebasierte Handlungsanleitungen zur aktiven Gestaltung des Situationskontextes destilliert [vgl. Siebte logopädagogische These]. Dass für ein solches Vorgehen der Verweis auf möglicherweise auch nur wenige vom Klienten erinnerte Ereignisse ausreicht, sieht auch der ‚Frankl-Schüler' Alfried Längle, denn weil sich das Wesen auch in einzelnen Phänomenen zeigen kann, bedarf es in der existenzanalytischen, phänomenologischen Beratung eines Menschen nicht der vollständigen Rekonstruktion einer Lebensgeschichte, um das Wesentliche der Person verstehen zu können.[885]

Nach der Reflexion des vergangenen Sinnerfüllten – oder, wie Burgheim formuliert: „erst wenn Lerninhalte einen Sitz im Leben haben, werden Bildungsprozesse ausgelöst"[886] – wird der Klient angeregt [siehe Abb. 9 und an dieser Stelle nicht weiter expliziert], seine Einstellungen zu den Geschehnissen der Zeit seit Beginn der krisenhaften Belastungen zu modulieren, um für die nahe Zukunft wertebasierte Handlungsoptionen zu entwerfen [vgl. Achte logopädagogische These], die Ausdruck darüber geben, wofür der Klient sich angesichts seiner Bedingungen entscheiden will [vgl. Neunte logopädagogische These], wofür er sich zu welcher Entscheidung aufgerufen fühlt [vgl. Vierte logopädagogische These], wofür er als Person zukünftig einstehen will [vgl. Zehnte logopädagogische These].

Die vorgestellte sinnzentrierte Biografie als Facette einer logopädagogischen Beratung bedarf weiterer Erforschung, dies ist aufgrund der noch nicht vorhandenen wissenschaftstheoretischen Grundierung unbezweifelbar und diese erste Skizze soll hierzu ermuntern. Übergeordnet und wesentlicher zeigt sich im Kontext der Auseinandersetzung mit der Logotheorie Frankls im Hinblick auf eine pädagogische Begründung des Zusammenhangs zwischen Sinn und Krisenbewältigung doch die Aufgabe der Bildung, „Hilfe dafür zu sein, dass ein [.] Mensch seine persönliche Gestalt finde und die Fähigkeit der Lebens- und Weltgestaltung und -interpretation erlange. Das pädagogische Tun selbst ist ein solch sinnhaftes Geschehen und es hat als Ziel, zum Sinn-Geben und Sinn-Verstehen zu verhelfen."[887]

---

885 vgl. Längle, A. [1994], S.11
886 Burgheim [2002], S. 78
887 Danner [1981], S. 137 f.

Viktor Frankl, der als Ziel der auf seiner sinntheoretischen Konzeption ruhenden Anthropologie und Logotherapie die „Erziehung zur Verantwortung“ ausgab[888], stimuliert aus seiner philosophisch-psychologischen Provenienz dieses ‚pädagogische Tun‘. Inwieweit es dabei der Logopädagogik gelingen wird, ihren Platz im Spektrum der elementarpädagogischen Praxis einzunehmen, bleibt abzuwarten. Die ‚Erziehung zur Verantwortung‘ als formales pädagogisches Ziel allgemein zu akzeptieren, wird durch erziehungswissenschaftliche Analysen bedeutender Pädagogen längst gestützt.[889] Ihnen gemein ist ein Ziel: „Es gilt, den werdenden Menschen in eine von echten Ansprüchen erfüllte Lebenswelt hineinzustellen und Situationen zu schaffen, die ihn den Anruf zur Verantwortung und personaler Stellungnahme erleben lassen.“[890]

888 vgl. Frankl [1995a], S. 157; Ders. [2002b], S. 154; Ders. [1978a], S. 30

889 vgl. Schleifer [1996], S. 70

890 vgl. Döpp-Vorwald, zit. n. Dienelt [1977], S. 150 f.

12. Abschließende Bewertung

Mit dem existenzanalytischen Bild vom Menschen als einem ‚Sein auf Sinn hin' und mit der logotherapeutischen Haltung, mit einem Menschen als einem ‚Sein vom Sinn her' zu arbeiten, wurde in dieser Arbeit das sinntheoretische Werk Viktor E. Frankls entfaltet. Frankls Anthropologie markiert mit Beginn des 20. Jahrhunderts die Abkehr vom Psychologismus in der Psychotherapie und vom Nihilismus in der Philosophie. Indem Frankl Freiheit, Verantwortung und Geistigkeit zum spezifisch Menschlichen erhebt, entsagt er einem wissenschaftlichen Menschenbild, das rein rational nur das Wäg- und Zählbare anerkennt, das das Wesen eines Menschen auf Reize reagierend oder seine Triebe abreagierendes Wesen interpretiert. Der Mensch ist für Frankl kein Produkt von Erbe und Umwelt, kein Ergebnis seiner Erziehung, kein Opfer seiner Kindheit, sondern Mitschöpfer seiner Selbst. Für ihn agiert der Mensch in eine Welt hinein, voller Aufgaben, die zu erfüllen er sich sehnt und in eine Welt von Menschen, denen er sich hingeben könnte. Für ihn ist das Wesen menschlicher Existenz die Selbsttranszendenz. Sein Postulat einer stets unverlierbaren Möglichkeit individueller, innerer Freiheit und der Verantwortung zur Ausrichtung auf einer auf Sinn ausgerichteten Lebenspraxis, fordert den Menschen dazu heraus, seine Fähigkeit, sich zu *gestalten* stets weiter zu entwickeln und einzusetzen, anstelle einer deterministisch gefärbten Sicht anheimzufallen, die Beziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen als *gegeben* hinnimmt. Es fordert, ein ‚Doch' ins Leben zu setzen, neue Zugänge zu legen zur Beantwortung der Fragen, die das Leben dem Menschen stellt.

Auf fundamentale Weise reformuliert Frankl damit eine Psychologie, die bezweckt, ihren Forschungsgegenstand zwar mit exakten und differenzialdiagnostischen Methoden zu analysieren, um den Preis, den unmittelbaren Kontakt zum Menschen mit seinen konkreten Alltagsproblemen abzuschneiden. Mit der Charakterisierung des Menschen als ‚auf Sinn hin offenes Wesen' überwindet Frankls psychologische Anthropologie einengende Fixierungen und versteht in Analogie zur Pädagogik den Menschen als den, der er einmal *werden* soll und nicht als den, der er *ist*. Da ‚Sinn' für diesen Werdeprozess von entscheidender Bedeutung ist, muss hinterfragt werden, welche Bedingungen zu erfüllen sind, um mit dieser ‚Größe' arbeiten zu können.
Hier setzt eine wesentliche Kritik an Frankls Eklektizismus an, der ihn letztlich einen existenzphilosophischen Sinnbegriff im logotherapeutischen Kontext formen ließ, von dem er wissen musste, dass dieser sich u.a. gegen ein bereits zu Lebzeiten umgangssprachliches Sinnverständnis zu bewähren hatte. Der Philosoph Frankl, der Arzt Frankl und auch der Psychiater Frankl haben es nicht vermocht, eine Brücke zwischen ‚Sinn' in der philosophisch-anthropologischen Seelenkunde und seinem Transfer in die Alltagssprache herzustellen.

Dieser Umstand mag einer der Gründe dafür sein, warum es die Logotherapie bislang noch nicht geschafft hat, sich als wenngleich anspruchsvolle, aber dennoch leicht begreifliche Therapierichtung zu etablieren. Sich dem von Frankl gesponnenen Gewebe aus Therapie und Philosophie, aus Theorie und Praxis ohne wissenschaftliche Unterstützung zu nähern, erscheint ambitioniert – für einen Menschen in einer Krise, der womöglich in diesem Kontext erstmals auf Frankl ‚stößt', weil es ja im Kern um etwas geht, was durch die Situation aus den Augen verloren wurde, braucht es adäquate didaktische Zugänge zum Sinn und zu Prozessen der Sinnfindung. Bereits dies macht den erforderlichen Schulterschluss zwischen Logotheorie und Logopädagogik deutlich, der einen Beitrag zur Verbesserung der kommunikativen Anschlussfähigkeit zwischen Frankls Konzept und der Wirklichkeit beispielsweise eines Klienten, der im Rahmen einer Krisenberatung Unterstützung sucht, leisten könnte.

Ein weiterer guter Grund, den ‚logopädagogischen Thesen zur Person', die diesen Schulterschluss einrahmen, mehr Beachtung beizumessen, findet sich in der erwähnten Kritik an Frankl, sein Sinnkonzept würde einen persönlichen Gott als Partner der Zwiesprache bedingen und damit die Grenze zur Religion überschreiten [vgl. Kapitel 7]. Da jedoch weder das in seinen ‚zehn Thesen zur Person' komprimierte existenzanalytische Verständnis noch die auf diesem aufbauenden ‚zehn logopädagogischen Thesen' diese Bedingung aufzeigen, bleibt festzuhalten, dass Frankl mit seiner Argumentation den individuellen Weg zum Religiösen offenhält, diesen jedoch nicht einfordert. Es darf als fortwährende Aufgabe angesehen werden, in der Lehre diesen Aspekt herauszustellen, um das Gesamtwerk Frankls balanciert zu würdigen. In ebensolcher Weise muss die Kritik ernst genommen werden, die Frankls Verwendung bestimmter Einzelbegriffe oder seiner Wortschöpfungen adressiert. Ob es heute, fast 80 Jahre nach Erscheinen seiner ersten großen Werke, noch angemessen ist, die von ihm gebildeten Kategorien der schöpferischen Werte, der Erlebniswerte und der Einstellungswerte als selbsterklärend und umfassend genug anzusehen, ist zu bezweifeln. Zumindest ist zu erwarten, dass Werte wie Ruhe, Geduld, Geborgenheit, Friedlichkeit oder Fairness eines Diskurses darüber bedürfen, ob und wie sie sich in Frankls Nomenklatur einbinden lassen. Auch ein Begriff wie der der ‚Sinn-Universalien' erscheint wissenschaftlich uneindeutig, mag er doch suggerieren, es gäbe eine Art ‚Werte-Allgemeingut', dem gegenüber sich zu orientieren in jedem Fall Sinnfindung verspricht. Hier ist die Pädagogik gefordert, im Kontext einer dynamischen gesellschaftlichen [Werte-]Entwicklung den Wertebegriff anknüpfungsfähig zu halten, ohne dabei zu versäumen, auf das Risiko hinzuweisen, dass darin liegt, ihn zu desavouieren, so wie es Luhmann einmal zur Kritik stellte, als er den Diskurs über Werte interpretierte als Diskurs über ‚Ballons zum Aufblasen, besonders bei Festlichkeiten'.

Die Notwendigkeit, Frankls Sinntheorie ‚im Gespräch zu halten' zeigt sich auch bei der Annäherung an sein Verständnis von Transzendenz, Gewissen oder Existenz. Für jeden dieser Begriffe findet sich eine ‚Angriffsfläche' und fast könnte man meinen, dass genau diese das insgeheime ‚pädagogische Prinzip' Frankls darstellt. Menschliches Verhalten als Reaktion eines Triebsystems darzustellen, auf das man ohnehin keinen Zugriff hat, lässt eine Debatte über das Werden von Menschen verstummen, noch ehe sie richtig begonnen hat. Frankl fordert eine solche persönliche Stellungnahme hingegen förmlich heraus, sein Menschenbild steht auf einem Stativ mit drei dimensionalontologischen Beinen. Wie dieses Stativ konstruiert ist, hat diese Arbeit versucht umfassend darzulegen. Welches Bild jedoch ein Mensch auf seine Leinwand malt, bleibt in dessen freier und verantwortlicher Ausgestaltung. Ihn beim Malen an eben diesem Stativ sitzend zu unterstützen, kann als die Aufgabe der noch so jungen Disziplin der Logopädagogik angesehen werden – für das einzelne Individuum, speziell für den Einzelnen in der Bewältigung einer Krisensituation wie auch über den Einzelnen hinaus.

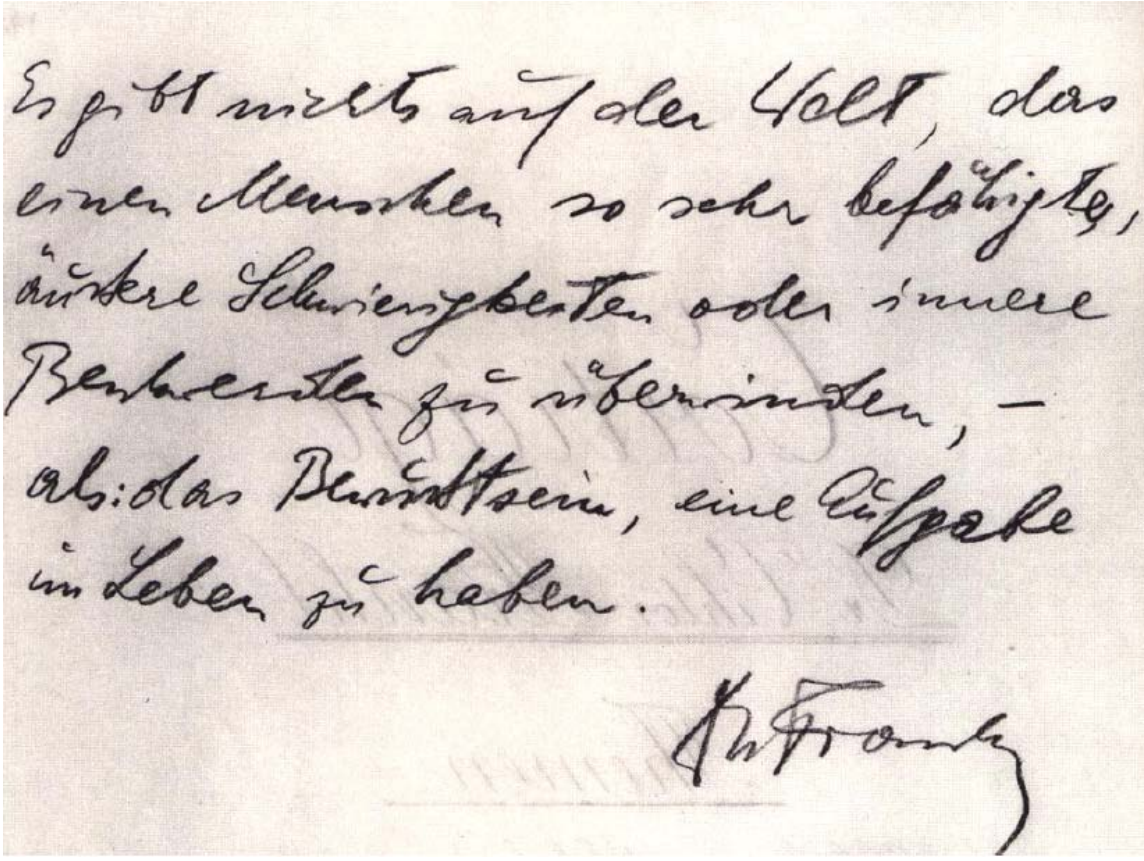
Frankl hat mit der Dimensionalontologie einen neuen Raum für die Erarbeitung von persönlichem Sinn entfaltet, dessen philosophisches Gehäuse derart stabil ist, so dass auch ein praktizierender Therapeut und Berater innehalten und schauen kann, wie Frankls Thesen konkret transformiert werden können auf dem Weg zu einer menschenwürdigeren Arbeit in Wirtschaft und Gesellschaft. Dazu ist es wichtig, und diese Arbeit soll sich in diese Versuche einreihen, Frankls Theorie im Dialog mit Human-, Geistes- und Sozialwissenschaftlern zu halten und sie weiter zu entwickeln, um sinn- und werteorientierte Arbeit, sei es beispielsweise in der Lehre, in der Beratung oder in der Therapie auf zeitgemäße Weise zu leisten. Auch kann der Diskurs über die existenzanalytische Architektur der Sinntheorie eine gute Gelegenheit darstellen, in Wirtschaft und Gesellschaft ein gleichermaßen freiheits- *und* verantwortungsbezogene Menschenbild zu fördern, das den Einzelnen mit seinen Möglichkeiten darin unterstützt, zu werden, der er werden soll. Dass Frankls Lebens- und Leidenserfahrung und sein Wissen um die latente Verführbarkeit des Menschen ihm zusätzlich Antrieb dafür war, seine Sinntheorie ethisch zu verankern, offenbart sich in seiner je unbedingten Zustimmung zum Seienden wie zum unbedingten Wert des Individuums im Spannungsfeld der *Eventualität von Veränderung* und dem *Potenzial von Entwicklung*. Nicht das Ausharren im faktischen Sein, sondern das Ausnutzen des potenziellen Seins steht für das Paradigmatische in Frankls Theorie – seine besondere Bedeutung gewinnt dies im Moment schwerer persönlicher Last, in Krisensituationen.

In Hinblick auf die leitende Forschungsfrage, ob die Hypothese aufrechtzuerhalten ist, dass eine pädagogische Begründung des Zusammenhangs zwischen Sinn und individueller Krisenbewältigung aus logotheoretischer Perspektive vorgenommen werden kann, kann nun ein ebensolcher paradigmatischer Antwortversuch vorgenommen werden.

Krisen bringen Veränderung und bringen sie damit etwas bisher Ungelerntes, dann folgt mit dem nicht-intentionalen, aber expliziten Geschehen ein Lernauftrag an den Menschen. Mit Frankl gesprochen, hat nun der Mensch den Fragen dieses Auftrags zu antworten, auch wenn der Mensch auf die mit der Situation zu machende Lernerfahrung lieber verzichten würde. Begreift sich der Mensch trotz allem als Wesen, dessen Verwirklichung seiner Werte im spezifischen Kontext seiner Krise zwar eingeschränkt wird, jedoch es die Krise nicht vermag, ihn seiner Werte ‚an sich' zu berauben, öffnet sich der Raum der geistigen Dimension, der Raum der ‚Trotzmacht des Geistes', hin zu neuem Sinn. Um sich so zu begreifen, bedarf es eines grundlegenden ‚Wofür'. Dass Menschen zumeist um die Bedeutung eines solchen ‚Wofür' wissen – mithin wissen, dass sie nicht auf Sinn verzichten können, wollen sie eine Krise bewältigen, haben die Ausführungen in dieser Arbeit hervorgebracht. Dieses ‚Wofür' zu finden und das Gefundene handelnd in die Welt zu bringen, braucht jedoch einen erweiterten Zugang als nur den einer im strengen Sinne verstandenen, nach Objektivität strebenden naturwissenschaftlichen Psychologie mit ihren explizit ‚sinn-frei-sein-wollenden', werturteilsfreien empirischen Methoden. Dieser geisteswissenschaftliche Zugang, der sich sinnverstehender oder sinnsetzender Methoden wie denen der Hermeneutik, Dialektik oder Phänomenologie bedient, adressiert das fundamental-anthropologische Postulat, dass der mit Vernunft ausgestattete Mensch nicht nur denkt, um sich zu erklären, wie die Welt ihm erscheint, sondern auch eine Welt gedanklich konstituiert, die er sich mit seiner Deutungs*freiheit* nicht nur *aneignet*, sondern die er im Sinne eines existentiellen Aktes auch *verantwortet*. Indem er so auf das, was im Anders-Sein [vgl. Kapitel 7.1] liegt, seine Antwort [nicht seine Deutung] gibt, seine Stellung bezieht und ‚ex-sistiert' verleiht der Mensch diesem Anders-Sein einen Sinn. Er hat dann gelernt, wofür es gut ist, seine Krise zu bewältigen und damit ‚trotzdem *Ja* zum Leben zu sagen' [Frankl].

Eine Pädagogik, die einen solchen Standort im Kreis der ‚Wissenschaften vom Menschen' einnimmt, und das, was psychologische Erfahrungen hervorbringen, geisteswissenschaftlich reflektiert, interpretiert und aus pädagogischer Perspektive pertubiert und sodann das derart gewonnene, neue Geistesgut rücküberträgt in den Kontext psychologischer Forschung – eine solche, vielleicht in der Zukunft als Logopädagogik etablierte Pädagogik wird eine sein, die den Verdienst empirischer Forschungsarbeiten der Psychologie ebenso würdigt wie ihren eigenen Stellenwert, der dort nicht aufhört, wo die Psychologie Gegenstände ausgrenzen muss, die sich wissenschaftlich-empirischer Validierung entziehen – und wie sie sich zum Beispiel in der existenzanalytisch verstandenen Sinnorientierung des Menschen zeigt. Eine solche Pädagogik befände sich in wahrhaft guter Gesellschaft, denn schon Kant spürte diese Grenze deutlich als er sagte, „er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen."

Doch !



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

Viktor Frankl

Abbildungsverzeichnis

1: Gesetze der Dimensionalontologie …… 87

2: Die drei Dimensionen des Menschen …… 89

3: Prozess zur Sinnerfüllung …… 152

4: Das Modell der Sinnbrücke zur Sinn- oder Selbstverwirklichung …… 153

5: Krisenmodell nach Caplan …… 181

6: Krisenmodell nach Cullberg …… 182

7: Die Stufen der psychosozialen Entwicklung nach Erikson …… 184

8: Krisenverarbeitungsmodell nach Schuchardt …… 187

9: Sinnzentrierte Biografie-Intervention im Rahmen einer logopädagogisch orientierten Krisenberatung …… 238

Abkürzungsverzeichnis

a.a.O.	am anderen Orte
Abb.	Abbildung
Aufl.	Auflage
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
ders.	derselbe
dies.	dieselbe
d.i.	das ist
ebd.	ebenda
f.	folgende
ff.	fortfolgende
ggfls.	gegebenenfalls
Hrsg.	Herausgeber
Kap.	Kapitel
o. ä.	oder Ähnliches
S.	Seite
u. a.	und andere
vgl.	vergleiche
z. B.	zum Beispiel
zit. n.	zitiert nach

Literaturverzeichnis

Adl-Amini, B. [1992]: Nachtstunden des Lebens. Krisen verstehen – Krisen bestehen. Freiburg i.Br.: Herder

Adl-Amini, B. [2005]: Krisenpädagogik. Bd.1 Veränderung und Sinn. 3. Aufl. Darmstadt: Syllabus

Adl-Amini, B. [2004]: Krisenpädagogik. Bd.2 Krise und Entwicklung. Darmstadt: Syllabus

Adler, A. [2002]: Der Sinn des Lebens. 22. Aufl.. Frankfurt a.M.: Fischer TB

Alheit, P. [1984]: Biographieforschung in der Erwachsenenbildung. In: Literatur- und Forschungsreport Weiterbildung, H.14, S. 31-67

Alheit, P. [1990]: Der biographische Ansatz in der Erwachsenenbildung. In: Mader, W. [Hrsg.]: Weiterbildung und Gesellschaft. Bremen: Univ., S. 289-337

Allers, R. [1958]: Psychiatry and Philosophie. In: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie. Bd. 5., München: Karl Alber, S. 107-123

an der Heiden, U. [1993]: Dynamische Krankheiten. Verhaltensmodifikation und Verhaltensmedizin, 14, Bergheim: Dr. Herbert Mackinger, S. 51-65

Apitz, K. [1987]: Konflikte, Krisen, Katastrophen – Präventivmaßnahmen gegen Imageverlust. Frankfurt a.M.: Gabler

Arnold, R. [1990]: Erwachsenenbildung zwischen Deutungshilfe und Deutungsnotstand. Hinweise zur Entwicklung eines integrativen Bildungs- und Professionalitätsmodell in der Erwachsenenbildung. In: Zeitschrift für Berufs- und Wirtschaftspädagogik, 86, H. 4, S. 297-308.

Arnold, R. [1996]: Wenn alles zerbricht – Erwachsenenbildung als Krisenbildung? In: PÄD Forum, 4, S. 382-385

Arnold, R. [2002]: Von der Bildung zur Kompetenzentwicklung: Anmerkungen zu einem erwachsenenpädagogischen Perspektivwechsel. In: REPORT – Literatur- und Forschungsreport Weiterbildung, H. 49, S. 26-38.

Arnold, R., Schüßler, I. [2003]: Ermöglichungsdidaktik, in: Arnold, R. [Hrsg.]: Grundlagen der Berufs- und Erwachsenenbildung Band 35, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren

Arnold, W.J., Page, M. M. [Ed.] [1971]: nebrasca symposium on motivation 1970, University of Nebraska Press Lincoln

Balzer, B., Rolli, S. [1981]: Sozialpädagogik und Krisenintervention. Neuwied: Luchterhand

Bartels, C. [2011]: Kierkegaard receptus II. Göttingen: unipress

Barz, H. [2000]: Beratung und Therapie: Bemerkungen zur Grenze zwischen Managementtool und Individualtherapie. In: REPORT – Literatur- und Forschungsreport Weiterbildung [2000], H. 46, S. 33-39

Bateson, G. [1972]: Steps to an Ecology of Mind. San Francisco: Chandler Publ.

Batthyany, A., Guttmann, D. [2006]: Empirical research on logotherapy and meaning-oriented psychotherapy: an annotated bibliography. Arizona: Zeig, Tucker & Theisen, Inc.

Batthyany, A. et.al. [Hrsg.] [2007]: Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke. Die Psychotherapie in der Praxis. Wien-Köln-Weimar: Böhlau

Batthyany, D., Zsok O. [Hrsg.] 2005]: Viktor Frankl und die Philosophie. Wien-New York: Springer

Baumeister, R. F. [1991]: Meanings of life. New York: Guilford

BBC News [2010]: Top 10 'unanswerable' questions revealed. Internet-Quelle http://www.bbc.co.uk/news/technology-11368424, Stand 1.6.2013

Beck, U. [1995]: Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse, in: Ders., Erdmann Ziegler, U.: Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München: C.H.Beck, S. 9-15 Internet-Quelle: http://www.ulrichbeck.net-build.net/uploads/kapiteleins.pdf, Stand 1.6.2013

Beck, U. [1986]: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Belok, M., Kropak U. [2007]: Seelsorge in Lebenskrisen. Pastoralpsychologische, humanwissenschaftliche und theologische Impulse. Zürich: Theologischer Verlag AG

Benner, D. [2010]: Allgemeine Pädagogik. 6. Aufl., Weinheim,München: Juventa

Bergauer, A. [2001] : Erfolgreiches Krisenmanagement in der Unternehmung. Duisburger Betriebswirtschaftliche Schriften Bd.23, Berlin: Erich Schmidt

Bieri, P. [1981]: Analytische Philosophie des Geistes. Königstein/Taunus: Hain

Bieri, P.[2001]: Das Handwerk der Freiheit: Über die Entwicklung des eigenen Willens. München: Fischer TB

Bieri, P.[2008]: Der unbewusste Wille. In: Zeit Online, 17.4.2008. Internet-Quelle: http://www.zeit.de/2008/17/Freier-Wille Stand 1.6.2013

Biller, K. [1995]: Der Begriff der Verantwortung und des Gewissens. In: Kurz, W., Sedlak, F. [Hrsg.]: Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Tübingen-Wien: Lebenskunst, S. 146-157
Biller, K. [1995b]: Der Sinn-Begriff als zentrales Theorem der Logotherapie. In: Kurz, W., Sedlak, F. [Hrsg.]: Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Tübingen-Wien: Lebenskunst, S. 99-115
Biller, K. [1995c]: Der Wert-Begriff. In: Kurz, W., Sedlak, F. [Hrsg.]: Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Tübingen-Wien: Lebenskunst, S. 117-129

Biller, K., de Lourdes Stiegeler, M. [2008]: Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse von Viktor E. Frankl. Wien u. a.: Böhlau
Birgmeier, B.R. [Hrsg.] [2009]: Coachingwissen. Wiesbaden: VS Verlag
Blankenburg, W. [1971]: Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Stuttgart: Enke
Blasberg-Kuhnke, M. [2005]: Krisen-Bildung - Kritische Lebensereignisse als Herausforderungen an die Erwachsenenbildung. In: Englert, R., Leimgruber St. [Hrsg.]: Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität. Freiburg: Herder. S. 211-221.
Block, J. H., Block, J. [1980]. The role of ego-control and ego-resiliency in the organization of behavior. In W. A. Collins [Ed.]: The Minnesota symposia on child psychology, Vol. 13. Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp. 39–101
Böckmann, W. [1980]: Sinn-orientierte Leistungsmotivation und Mitarbeiterführung. Stuttgart: Enke
Böckmann, W. [1981]: Das Sinn-System: Psychotherapie des Erfolgsstrebens und der Mißerfolgsangst. Düsseldorf: Econ
Böckmann, W. [1989]: Sinn und Selbst. Weinheim, Basel: Beltz
Böckmann, W. [2007]: Logotherapie – kritisch. In: Existenz und Logos, 15.Jg., 14, S. 8-15
Böhme, H., Böhme G. [1985]: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
Böning, U. [2002]. Coaching: Der Siegeszug eines Personalentwicklungs-Instruments. Eine 10-Jahres-Bilanz. In: Rauen, Chr. [Hrsg.]: Handbuch Coaching, S. 21-43, Göttingen: Hogrefe
Bohnsack, R. [1991]: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen 1991.
Bohnsack, R., Nentwig-Gesemann I., Nohl, A.-M. [2007]: Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. 2. Aufl.. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
Bollnow, O.F. [1938]: Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers. Otto Friedrich Bollnow Gesellschaft e.V. [Hrsg.], Hechingen
Bollnow, O.F. [1949]: Heideggers neue Kehre. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 2. Jg., Heft 2
Bollnow, O.F. [o.J.]: Konkrete Ethik. Vorbetrachtungen zu einer philosophischen Tugendlehre. Internet-Quelle: http://www.otto-friedrich-bollnow.de/doc/KonkreteEthik.pdf, Stand 1.6.2013
Bollnow, O.F. [1966]: Krise und neuer Anfang. Heidelberg: Quelle & Meyer
Bollnow, O.F. [1973]: Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers. in: Saner, H. [Hrsg]: Karl Jaspers in der Diskussion, München-Zürich: Saner, S. 185-223
Bonanno, G. A. [2004]. Loss, trauma, and human resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events? American Psychologist, 59, S. 20-28.
Bordt, M. [2009]: Was in Krisen zählt. 2. Aufl.. München: Zabert Sandmann
Bormuth, M. [2005]: „Ärztliche Seelsorge“ in der entzauberten Welt – Karl Jaspers als Kritiker des frühen Viktor E. Frankl. In: Batthyany D., Zsok O.[Hrsg.]: Viktor E. Frankl und die Philosophie. Springer: Wien, S. 213-236.
Boss, M. [Hrsg.] [2006]: Martin Heidegger. Zollikoner Seminare. 3.Aufl.. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann
Boss, P.: [2008]: Verlust, Trauma und Resilienz: die therapeutische Arbeit mit dem ‚uneindeutigen’ Verlust. Stuttgart: Klett-Cotta
Bosshard, M., et.al. [1999]: Soziale Arbeit in der Psychiatrie. Bonn: Psychiatrie Verlag
Bourdieu, P. [1990]: „Die biographische Illusion“. In: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History 3, S. 75-81
Braun, W.[1989]: Pädagogische Anthropologie im Widerstreit, Bad Heilbrunn: Klinghardt
Brem-Gräser, L. [1993]: Handbuch der Beratung für helfende Berufe. Bd.1. München-Basel: Ernst Reinhardt
Brems, J. [2002]: Unterrichtsfach: Biographie. Der autobiographische Text als Medium biographischer Lernprozesse in der Erwachsenenbildung. Books on Demand
Bresser, F. [2013]: Coaching across the globe. Kindle-Edition
Bronisch, Th., Sulz, S. [Hrsg.] [2009]: Krisenintervention und Notfall in Psychotherapie und Psychiatrie. München: CIP-Medien
Brooks, R., Goldstein, S. [2009]: Das Resilienz-Buch. 3.Aufl.. Stuttgart: Klett-Cotta
Brüsemeister, Th. [2008]: Qualitative Forschung. 2.Aufl.. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Bruns, A. [2006]: Organisationales Wissen um strategischen Wandel in einer Welt elektronischer Netzwerkmedien: Ein Prozessmodell strategischer Anpassungsfähigkeit aus konstruktivistisch-systemtheoretischer Perspektive, Diss., München: Grin
Brunstein, J. C., Heckhausen, H. [2006]: Leistungsmotivation. In: Heckhausen J., Heckhausen, H. [Hrsg.]: Motivation und Handeln. 3. Aufl.. Berlin: Springer. S. 143-191
Buch, A.J. [1982]: Wert-Wertbewußtsein-Wertgeltung. Bonn: Bouvier
Bude, H. [1984]:Rekonstruktion von Lebenskonstruktionen. Eine Antwort auf die Frage, was die Biographieforschung bringt. In: Kohli, M., Robert, G. [Hrsg.]: Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven. Stuttgart: Metzler, Stuttgart, S. 7–28.
Bührmann, A. [2012]: Einführung in die Methoden Sozialer Arbeit, S.30. In: http://opus.bsz-bw.de/kidoks/volltexte/2012/16/pdf/BuehrmannReader.pdf, Stand 1.6.2013
Buhr, M., Klaus, G. [1970]: Philosophisches Wörterbuch. Band 2, Berlin: VEB Bibliographisches Institut
Bukowski, Ch. [1995], in: Lazarus R.S.: Stress und Stressbewältigung – ein Paradigma, in: Filipp S.-H.: Kritische Lebensereignisse. 3. Aufl.. Weinheim: PsychologieVerlagsUnion
Burgess, A.W., Baldwin, B.A. [1995]: Crisis intervention theory and practice. Englewood Cliffs: Prentice Hall, zit. in: Robert, A.L.: Crisis Intervention an Time-Limited Cognitive Treatment, Thousand Oaks, CA: Sage Pub.
Burgheim, W. [1994]: LebensKrisen SchicksalsSchläge WachstumsChancen. Darmstadt: FHD
Burgheim, W. [2002]: Didaktik der Krisenpädagogik. Aachen: Shaker

Caplan, G. [1964]: Principles of preventive psychiatry. New York: Basic Books
Cassierer, E. [2001]: Gesammelte Werke. Kants Leben und Lehre, Bd. 8, Hamburg: Felix Meiner
Ciompi, L. [2000]: Krisentheorie heute – eine Übersichtsarbeit. In Schnyder, U., Sauvant, J.-D.: Krisenintervention in der Psychiatrie, 3. Aufl.. Bern: Huber
Condrau, G. [1963]: Daseinsanalytische Psychotherapie. Bern: Huber
Cullberg, J. [1978]: Krisen und Krisentherapie. Psychiatrische Praxis, 5, S.25-34.
Cullberg, J. [2008]: Krise als Entwicklungschance. Gießen: Psychosozial
Cyrulnik, B. [2007]: Mit Leib und Seele. Hamburg: Hoffmann und Campe

Danner, H. [1981]: Überlegungen zu einer ‚sinn'-orientierten Pädagogik. In: Langeveld, M., Danner, H.: Methodologie und „Sinn"-Orientierung in der Pädagogik. München: Reinhardt. S. 107-160
D´Amelio, R. [2010]: Krise und Krisenintervention, Studienbrief
Internet-Quelle: http://www.uniklinikum-saarland.de/fileadmin/UKS/Einrichtungen/ Kliniken_und_Institute/Medizinische_Kliniken/Innere_ Medizin_IV/Patienteninfo/Psychologe/ Krisenintervention-STUDIENBRIEF.pdf, Stand 1.6.2013
Deci, E.L., Ryan, R.M. [1985]: Intrinsic motivation and self-determination in human behavior. New York: Plenum
de Shazer, St. [1990]: Kreatives Missverstehen. Systeme, 4[2], S. 136-148
Deutsch, K.W. [1973]: Zum Verständnis von Krisen und politischen Revolutionen. In: Jänicke M. [Hrsg.]: Herrschaft und Krise. Opladen: Westdeutscher
Diebel-Braune, E. [2006]: Psychoanalytisch orientierte Krisenintervention – Theorie und Technik. In: Hiller, W., et.al. [Hrsg.]: Lehrbuch der Psychotherapie, Bd. 2, 3. Aufl.. München: cip. S. 251-265.
Dienelt, K. [1955]: Erziehung zur Verantwortlichkeit. Die Existenzanalyse V.E. Frankls und ihre Bedeutung für die Erziehung. Wien: Österreichischer Bundesverlag
Dienelt, K. [1977]: Die anthropologischen Grundlagen der Pädagogik. Konstruktiv-analytische Reflexionen zum Thema ‚Pädagogische Anthropologie'. Kastellaun u.a.: Henn
Dienst, K. [1982]: Das besondere Buch. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 34.Jg., 3, S. 431 - 432
Dietrich, G. [1983]: Allgemeine Beratungspsychologie. Göttingen: Hogrefe
Dilthey, W. [1973]: Erleben, Ausdruck und Verstehen. In: Groethuysen, B. [Hrsg.]: Wilhelm Dilthey – Gesammelte Schriften. Bd. VII. Stuttgart: Teubner
Döring, H., Kaufmann, F.-X. [1981]: Kontingenzerfahrung und Sinnfrage in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd.9. Freiburg-Basel-Wien: Herder
Dross, M. [2001]: Krisenintervention. Göttingen u.a.: Hogrefe

Eberle, Th., Spoun, S. [Hrsg.] [2012]: Durch Coaching Führungsqualitäten entwickeln. Zürich: Versus
Egidi, K., Boxbücher, M. [Hrsg] [1996]: Systemische Krisenintervention. Tübingen: dgtv
Engelhardt, A. [2008]: Behinderung und Lebenssinn. Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Behinderung eines Menschen und den Lebensbedeutungen seiner gesunden Geschwister? Eine quantitative Studie. Innsbruck: univ.

Erikson, E. [1970]: Jugend und Krise. Stuttgart: Klett.
Erikson, E. [2003]: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp TB

Fahrenberg, J. [2007]: Menschenbilder. Psychologische, biologische, interkulturelle und religiöse Ansichten. Psychologische und Interdisziplinäre Anthropologie. Internet-Quelle: http://www.jochen-fahrenberg.de/uploads/media/Menschenbilder_e-Buch_01.pdf, Stand 1.6.2013
Fatzer, G., Rappe-Giesecke K., Looss, W. [1999]: Qualität und Leistung von Beratung. Köln: Edition Humanistische Psychologie
Fintz, A. [2002]: Frankl mit Jaspers verstehen. Logotherapie und Existenzphilosophie, Diss., Konstanz: univ
Fintz, A. [2005]: Die Existenzanalyse: Eine angewandte Existenzphilosophie? In: Batthyany, D., Zsok O.: Viktor Frankl und die Philosophie, Wien: Springer
Fintz, A. [2006]: Die Kunst der Beratung: Jaspers' Philosophie in Sinn-orientierter Beratung. Bielefeld: Aisthesis
Fischer, P. [2003]: Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants. München: Wilhelm Fink
Fleckenstein, K.-H. [1975]: Am Fenster der Welt. Im Gespräch mit Viktor Frankl u.a., 2. Aufl.. München-Zürich-Wien: Verlag Neue Stadt
Flick, U. [2004]: Triangulation. Wiesbaden: VS-Verlag
Flick, U. et al. [Hrsg.] [2012]: Qualitative Forschung. 9. Aufl.. Reinbek: Rowohlt TB
Foerster, H.v. [1993]: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke, 1. Aufl.. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Forschner, M. [2010]: Das Wesen der Erfahrungserkenntnis. Anmerkungen zu Kants ‚Grundsätzen des Verstandes'. In: Fischer, N.: Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik, Hamburg: Felix Meiner, S. 167-183
Frankl, V. E. [1938]: Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse. Schweizerische medizinische Wochenschrift 69
Frankl, V. E. [1947a]: Die Psychotherapie in der Praxis. Wien: Franz Deuticke
Frankl, V. E. [1947b]: Zeit und Verantwortung. Ein Vortrag gehalten in Innsbruck am 19. Februar 1947. Wien: Franz Deuticke
Frankl, V. E. [1949]: Der unbedingte Mensch. Wien: Deuticke
Frankl, V. E. [1951]: Über Psychotherapie. Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde 3

Frankl, V. E. [1952]: Psychohygiene im Notstand. Hygiene. 1. S. 177-196
Frankl, V. E. [1959]: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. In: Frankl, V., v. Gebsattel, V., Schultz, J.H. [Hrsg.]: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. Bd. III. München-Wien:
Frankl, V. E. [1967]: Psychotherapy and Existenzialism. New York: Washington Square Press
Frankl, V. E. [1969]: Der Wille zum Sinn und seine Frustration durch die moderne Industriegesellschaft, in: Hemmende Strukturen in der heutigen Industriegesellschaft. Rüschlikon-Zürich: gdi, S. 45-56
Frankl, V. E. [1972]: Der Wille zum Sinn, Bern: Hans Huber
Frankl, V. E. [1973]: Der Mensch auf der Suche nach Sinn. 3. Aufl. Freiburg i.Br.: Herder
Frankl, V. E. [1975]: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern: Hans Huber
Frankl, V. E. [1978a]: Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. 4.Aufl. Wien: Herder
Frankl, V. E. [1978b]: The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism. New York: Simon and Schuster
Frankl, V. E. [1980]: Psychotherapie für Jedermann. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. 8. Aufl. Freiburg/Basel/Wien: Herder
Frankl, V. E. [1981a]: Die Sinnfrage in der Psychotherapie. München: Piper
Frankl, V. E. [1981b]: Eine autobiographische Skizze. In: ders.: Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München: Piper
Frankl, V. E. [1985]: Psychotherapy and Existentialism. Washington Square Press
Frankl, V. E., Kreuzer, F. [1986]: Im Anfang war der Sinn. München: Piper
Frankl, V. E. [1990]: Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. München: Piper
Frankl, V. E. [1991a]: Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. 8.Aufl. München: Kösel
Frankl, V. E. [1991b]: Die Psychotherapie in der Praxis, 2. Aufl.. München: Piper
Frankl, V. E. [1992]: Psychotherapie für den Alltag. 10. Aufl.. Freiburg i.Br.: Herder
Frankl, V. E. [1993]: … trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München: Kösel
Frankl, V. E. [1995a]: Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. München. Piper Verlag
Frankl, V. E. [1995b]: Was nicht in meinen Büchern steht, München: Quintessenz
Frankl, V. E. [1997]: Der Wille zum Sinn, 4. Aufl.. München: Piper
Frankl, V. E. [1999]: Theorie und Therapie der Neurosen. 8. Aufl. München-Basel: Reinhardt

Frankl, V. E. [2002a]: Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. 14. Aufl.. München: Piper
Frankl, V. E. [2002b]: Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten. Weinheim: Beltz
Frankl, V. E., et al. [2005a]: Viktor Frankl, Wien IX – Erlebnisse und Begegnungen in der Mariannengasse 1 – Eine Biographie in Bildern. Innsbruck: Tyrolia
Frankl, V. E. [2005b]: Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. 3. Aufl. Bern: Huber
Frankl, V. E. [2005c]: Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Zehn Thesen über die Person. Wien: Deuticke
Frankl, V. E., Lapide, P. [2005]: Gottessuche und Sinnfrage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
Freud, S. [1969]: Brief an Marie Bonaparte, zit. in Jones, E.: Sigmund Freud. Leben und Werk. Frankfurt a.M.: Fischer
Freud, S. [1970]: Abriß der Psychoanalyse. Frankfurt a.M.: Fischer
Freud, S. [1974]: Das Unbehagen in der Kultur in: ders. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Frankfurt: Fischer
Friebertshäuser, B., et al. [Hrsg.] [2010]: Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. 3. Aufl.. Weinheim-München: Juventa
Frings, M.S. [1973]: Max Scheler. Drang und Geist. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. 2, hrsg. von J. Speck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 9-42

Frisch, M. [1992]: Ich schreibe für Leser. Zit. n.: John, J. [Hrsg.]: Reclams Zitatenlexikon. Stuttgart: Reclam
Fromm, E. [1990]: Psychoanalyse und Religion. München: dtv
Fuchs, W. [1984]: Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden. Opladen: Westdeutscher
Fuchs-Heinritz, W. [2009]: Biographische Forschung. 4. Aufl.. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
Fuhr, R., Gremmler-Fuhr, M. [2005]: Ein integraler Gestalt-Ansatz für Therapie und Beratung. In: Integral Review, 2005, H. 1, S. 133-152.
Funke, G. et al. [Hrsg.] [2006]: Existenzanalyse und Lebensphänomenologie. Freiburg-München: Karl Alber

Geertz, C. [1992]: Kulturbegriff und Menschenbild. In: Habermas R., Minkmar N. [Hrsg.]: Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie. Berlin: Wagenbach, S. 56-82
Geißler, H. [2009]: Die inhaltsanalytische „Vermessung“ von Coachingprozessen. In: Birgmeier, B.R. [Hrsg.]: Coachingwissen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 95-127
Geißler, K. A. [1996]: Erwachsenenbildung in der Moderne – moderne Erwachsenenbildung. In: Ahlheim, K., Bender, W. [Hrsg.]: Lernziel Konkurrenz? Erwachsenenbildung im „Standort Deutschland“ : Eine Streitschrift. Opladen : Leske & Budrich, S. 19-37
Georges, K.E. [1918]: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. 8.Aufl.. Band 2, Sp. 876-878
Gloy, K. [2006]: Grundlagen der Gegenwartsphilosophie: Eine Einführung. Stuttgart: UTB
Golan, N. [1983]: Krisenintervention – Strategien psychosozialer Hilfen. Freiburg i.Br.: Lambertus
Graumann, C.F. [Hrsg.] [1981]: Kurt-Lewin-Gesamtausgabe. Stuttgart: Klett-Cotta
Graumann, C.F. [1996]: Der phänomenologische Ansatz in der ökologischen Psychologie. In: Kruse L., Graumann C.F., Lantermann E.D. [Hrsg.]: Ökologische Psychologie. Weinheim: Beltz Psychologische Verlags Union, S. 97-104
Gremmler-Fuhr, M. [2006]: Transformative Lernprozesse im Erwachsenenalter, Diss., Kassel: kassel university press
Grimmer, B., Neukom, M. [2009]: Coaching und Psychotherapie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwisenschaften
Gritscheneder, M. [2005]: Der Einfluss der Philosophie Max Schelers auf die Logotherapie Viktor E. Frankls. In: Batthyany, D., Zsok O. [Hrsg.]: Viktor Frankl und die Philosophie. Wien-New York: Springer. S. 109-124
Groothoff, H.-H.; Wirth, I. [1976]: Erwachsenenbildung und Industriegesellschaft. Paderborn: Schöningh
Groß, P. [1996]: Die Tücken der Multioptionsgesellschaft. In: Schweizerische Technische Zeitschrift, 6, S. 27-29
Gudjons, H., Pieper, M., Wagener, B. [1999]: Auf meinen Spuren: das Entdecken der eigenen Lebensgeschichte; Vorschläge und Übungen für pädagogische Arbeit und Selbsterfahrung. 5. Aufl.. Hamburg: Klinkhardt
Guttmann, G. [1994]: Einführung zur 1.Auflage In: Frankl, V.E.: Logotherapie und Existenzanalyse. München: Beltz

Habermas, J. [1973]: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
Habermas, J. [1985]: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. In: Habermas J., Luhmann N.: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp
Häfner, H., Helmchen H. [1978]: Psychiatrischer Notfall und psychiatrische Krise. Nervenarzt 49, S. 82-87
Häring, B. [1989]: Frei in Christus. Bd. 1, Freiburg: Herder

Harackiewicz, J.M. et.al. [2002]: Revision of achievement goal theory: Necessary and illuminating. Journal of Educational Psychology. 94., S. 638-645
Harrison, L.E., Huntington, S.P. [2002]: Streit um Werte. Hamburg: Europa
Hartman, R.S. [1967]: The Structure of Value: Foundations of a Scientific Axiology. Carbondale: Southern Illinois Press
Hartmann, M. [2004]: Coaching als Grundform pädagogischer Beratung, Diss., München: univ
Hartung, G., Strube, C., Wunsch, M. [2012]: Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann. Berlin-Boston: De Gruyter
Haupert, B., et al. [2010]: Biografiearbeit und Biografieforschung in der Sozialen Arbeit. Bern u.a.: Peter Lang
Hauser, J. [2004]: Vom Sinn des Leidens, Würzburg: Königshausen & Neumann
Haußer, K. [1983]: Identitätsentwicklung. New York: Springer
Haynes, J.-D. [o.J.] Internet-Quelle: https://sites.google.com/site/hayneslab/home. Stand 1.6.2013
Haynes, J.-D. [2008a]: Interview mit Müller-Schmidt R., DeutschlandRadio Kultur, 1.7.2008, Internet-Quelle: http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/thema/809967/ Stand 1.6.2013
Haynes, J.-D. [2008b]: Der unbewusste Wille. In: Zeit Online, 17.4.2008. Internet-Quelle: http://www.zeit.de/2008/17/Freier-Wille Stand 1.6.2013
Hebbel, F., Münz, B. [Hrsg.] [1917]: Hebbel als Denker. München: Georg Müller
Heidegger, M. [1994]: Gesamtausgabe. Bd. 17, Frankfurt: Vittorio Klostermann
Heidegger, M. [1949]: Sein und Zeit. 6. Aufl.. Tübingen: Neomarius
Heidegger, M. [1954]: Was heisst Denken? Tübingen: Max Niemeier
Heidegger, M. [1973]: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt: Vittorio Klostermann
Heidegger, M. [1979]: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: G.Neske
Heidegger, M. [1995]: Gesamtausgabe. Bd. 63, 2. Aufl.. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann
Heidegger, M. [2000]: Über den Humanismus. 10. Aufl.. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann
Heidegger, M. [2003]: Holzwege. 8. Aufl.. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann
Held, K. [1998]: Einleitung zu Edmund Husserl: Die phänomenologische Methode – Ausgewählte Texte I. In: Husserl, E.: Die phänomenologische Methode – Ausgewählte Texte I, Stuttgart: Reclam
Henckmann, W. [1998]: Max Scheler. München: Beck
Henckmann, W. [2005]: „Geistige Person“ bei Viktor E. Frankl und Max Scheler. In: Batthyany, D., Zsok O. [Hrsg.]: Viktor Frankl und die Philosophie. Wien-New York: Springer, S. 149-162
Hölzle, Ch., Jansen, I. [Hrsg.] [2011]: Ressourcenorientierte Biografiearbeit. 2. Aufl.. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
Hörmann, G., Nestmann, F. [Hrsg.] [1988]: Handbuch der psychosozialen Intervention. Opladen: Westdeutscher
Holzhey, H., Röd, W. [2004]: Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2: Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie. Bd. 12., München: C.H.Beck
Husserl, E. [1950]: Idee der reinen Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Den Haag: Nijhoff
Husserl, E. [1976]: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.- 3. Auflage. Neu hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Nijhoff
Husserl, E. [1988]: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914. Dordrecht: Kluwer
Husserl, E. [1998]: Die phänomenologische Methode – Ausgewählte Texte I. Stuttgart: Reclam
Husserl, E. [2004]: Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Hrsg. von Peucker, H.. Dordrecht: Kluwer

I-S-F [2012]: Curriculum der Fortbildung in „Logopädagogik in der Krisenprävention und Krisenintervention“ des Schweizer Instituts für sinnzentrierte Führung [I-S-F] in Kooperation mit dem Viktor Frankl Zentrum Wien Internet-Quelle: http://www.i-s-f.ch/uploads/media/LP_Kursausschreibung_2012.pdf, Stand 1.6.2013

Jaitner, A. [1999]: Zwischen Metaphysik und Empirie: Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard. Würzburg: Königshausen & Neumann
Janke, W. [1982]: Existenzphilosophie. Berlin: de Gruyter
Jaspers, K. [1913]: Allgemeine Psychopathologie. Berlin: J. Springer
Jaspers, K. [1935]: Vernunft und Existenz. Groningen: Batavia
Jaspers, K. [1953]: Einführung in die Philosophie. München: Piper
Jaspers, K. [1957]: Antwort. In: Schilpp P.A. [Hrsg.] [1957]: Karl Jaspers. Stuttgart: Kohlhammer
Jaspers, K. [1960]: Psychologie der Weltanschauungen, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer
Jaspers, K. [1967]: Schicksal und Wille. München: Piper

Jaspers, K. [1973a]: Philosophie. Band I: Philosophische Weltorientierung. 4. Aufl.., Berlin-Heidelberg-New York: Springer
Jaspers, K. [1973b]: Philosophie. Band II: Existenzerhellung, 4. Aufl.., Berlin-Heidelberg-New York: Springer
Jaspers, K. [1973c]: Philosophie. Band III: Metaphysik. 4. Aufl.., Berlin-Heidelberg-New York: Springer
Jaspers, K. [1973d]: Allgemeine Psychopathologie. 9. Aufl.. Berlin-Heidelberg-New York: Springer
Jaspers, K. [1980]: Was ist Philosophie? München: H. Saner
Jaspers, K. [1987]: Vernunft und Existenz. München-Zürich: Piper
Jaspers, K. [1988]: Der philosophische Glaube. München: Piper
Jaspers, K. [1991]: Nachlass zur Philosophischen Logik, hrsg. v. Saner H., Hänggi, M.. München-Zürich: R. Piper
Jaspers, K. [1997]: Die Unabhängigkeit des philosophischen Menschen. München: dtv
Jaspers, K. [1999]: Die geistige Situation der Zeit. 5. Aufl.. Berlin-New York: de Gruyter
Jaspers, K. [2006]: Medizinische und naturwissenschaftliche Korrespondenz, hrsg. von Bormuth M., von Engelhardt D.. Tübingen: Preprint

Kade, S. [1994]: Altersbildung: Lebenssituation und Lernbedarf. Bd. 1. Frankfurt a.M.: DIE
Kant, I. [1787]: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 2. Aufl.. Riga: Hartknoch
Kant, I. [1838]: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Modes und Baumann
Kant, I. [1911]: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Berlin: Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften
Kant, I. [1963]: Kritik der Urteilskraft. Stuttgart: reclam
Kant, I. [1977]: Werke in zwölf Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
Kant, I. [1990a]: Kritik der reinen Vernunft: nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner
Kant, I. [1990b]: Kritik der Urteilskraft nach der dritten Originalausgabe von 1799, hrsg. von Karl Vorländer. 7. Aufl.. Hamburg: Felix Meiner
Kant, I. [1996a]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Weischedel W. [Hrsg.]: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd.7, 13. Aufl.. Frankfurt a.M.: Suhrkamp TB
Kant, I. [1996b]: Kritik der praktischen Vernunft. In: Weischedel W. [Hrsg.]: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd.7, 13. Aufl.. Frankfurt a.M.: Suhrkamp TB
Keller, J.A., Novak, F. [1997]: Kleines Pädagogisches Wörterbuch. Grundbegriffe Praxisorientierungen Reformideen. 5. Aufl.. Freiburg i.Br.: Herder
Kerstiens, L. [1978]: Erziehungsziele neu befragt. Bad Heilbrunn: Klinkhardt
Kierkegaard, S. [1954]: Die Krankheit zum Tode. In: Ders: Gesammelte Werke, 24. und 25. Abt. Düsseldorf: Diderichs
Kierkegaard, S. [1961]: Die Wiederholung. Die Krise. Reinbek: Rowohlt
Kierkegaard, S. [1975]: Tagebücher, Band II. Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs,
Kierkegaard, S. [1989]: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Teil 1. In: Rochol, H.: Gesammelte Werke, 16.1, Hamburg: Meiner
Kierkegaard, S. [1954]: Die Krankheit zum Tode. In: Ders: Gesammelte Werke, 24. Und 25. Abt.: Düsseldorf
Klafki, W. [1994]: Zum Verhältnis von Allgemeiner Didaktik und Fachdidaktik -Fünf Thesen. In: Meyer, M. A.; Plöger, W. [Hrsg.]: Allgemeine Didaktik, Fachdidaktik und Fachunterricht. Studien zur Schulpädagogik und Didaktik. Band 10. Reihe Pädagogik. Weinheim-Basel: Beltz, S.42-64
Klaus, G.; Buhr, M. [1970]: Philosophisches Wörterbuch Band 2, 7. Aufl.. Berlin: Das Europäische Buch
Klingberg Jr., H. [2002]: Das Leben wartet auf Dich. Elly & Viktor Frankl. Wien: Deuticke Verlag
Kneer, G., Nassehi, A. [2000]: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 4. Aufl.. München: Fink
König, E., Volmer, G. [2012]: Handbuch Systemisches Coaching. Weinheim-Basel: Beltz
Kolarik, B. [2010]: Die Bedeutung der Erziehung und kritischer Lebensereignisse für den Sinn des Lebens. In: RoSE - Research on Steiner Education. Vol.1 No.2. S. 117-138
Kolbe, Ch. [1994]: Biographie. Verständnis und Methodik biographischer Arbeit in der Existenzanalyse. Wien: GLE-Verlag
Kommer, D., Röhrle, B. [1981]: Handlungstheoretische Perspektiven primärer Prävention. In: Minsel, W.R., Schneller, R. [Hrsg.]: Brennpunkte der Klinischen Psychologie. Band 3: Prävention. München: Kösel, S. 89-151
Krapp, A. [1998]: Entwicklung und Förderung von Interessen im Unterricht. In: Psychologie in Erziehung und Unterricht, 44. Jg., S. 185-201

Krapp, A. [1992]: Das Interessenkonstrukt. Bestimmungsmerkmale der Interessenhandlung und des individuellen Interesses aus der Sicht einer Person-Gegenstands-Konzeption. In: Krapp, V., Prenzel M. [Hrsg.]: Interesse, Lernen, Leistung. Neuere Ansätze einer pädagogisch-psychologischen Interessenforschung. Münster: Aschendorff. S. 297-329.

Krapp, A. [2005]: Das Konzept der grundlegenden psychologischen Bedürfnisse. Ein Erklärungsansatz für die positiven Effekte von Wohlbefinden und intrinsischer Motivation im Lehr-Lerngeschehen, Zeitschrift für Pädagogik 51, 2005/5, S. 626-641

Kreitmeir, Ch. [1995]: Sinnvolle Seelsorge. St. Ottilien: EOS

Kriz, J., Deecke, L. [2007]: Sinnorientiertes Wollen und Handeln zwischen Hirnphysiologie und kultureller Gestaltungsleistung. Wien: Picus

Krummenacher, A. [1981]: Krisenmanagement: Leitfaden zum Verhindern und Bewältigen von Unternehmungskrisen. Zürich: Industrielle Organisation

Kübler-Ross, E. [1969]: Interviews mit Sterbenden. Gütersloh: Siebenstern

Kühn, R. [1995]: Sinn – Sein – Sollen. Cuxhaven-Dartford: Traude Junghans

Kühn, R.: [2005]: Daseins-, Existenz- und Lebensanalyse. Viktor E. Frankl im Kontext phänomenologischer Forschung. In: Batthyany D., Zsok O.: Viktor Frankl und die Philosophie, Wien: Springer, S. 237-252

Kuhl, J. [2001]: Motivation und Persönlichkeit. Interaktion psychischer Systeme. Göttingen u.a.: Hogrefe

Kurz, W. [1989]: Die sinnorientierte Konzeption religiöser Erziehung. Würzburg: Stephans Buchh. Mittelstädt

Kurz, W., Sedlak, F. [Hrsg.] [1995]: Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Tübingen-Wien: Lebenskunst

Kurz, W., Klosinski, G. [Hrsg.] [2006]: Sinn in Zeiten der Resignation. Tübingen-Wien: Lebenskunst

Längle, A. [o.J.]: Viktor Frankl - Anwalt der Menschlichkeit. Zum 100. Geburtstag. Internet-Quelle: http://gle-d.de/index.php?option=com_content&view=article&id=90& Itemid=73, Stand 1.6.2013

Längle, A. [1994] S.11: Die biographische Vorgangsweise in der Personalen Existenzanalyse. In: Biographie. Verständnis und Methodik biographischer Arbeit in der Existenzanalyse. Wien: Tagungsbericht 1992 der GLE, S. 9-33

Längle, A. [1996]: Kritik, Bedeutung und Stellenwert der Selbsterfahrung in Logotherapie und Existenzanalyse. In: Psychotherapie Forum, 4

Längle, A. [1988]: Was ist Existenzanalyse und Logotherapie? In: Längle A. [Hrsg.], Entscheidung zum Sein. Viktor E. Frankls Logotherapie in der Praxis. München: Piper, S. 9-21

Längle, A. [1999]: Die anthropologische Dimension der Personalen Existenzanalyse, in: Existenzanalyse, 1/99

Längle, A. [2001]: Viktor Frankl. Ein Porträt. München-Zürich: Piper

Längle, A., Holzhey-Kunz A. [2007]: Existenzanalyse und Daseinsanalyse. Stuttgart: Utb

Lazarus, R.S. [1995]: Stress und Stressbewältigung – Ein Paradigma, in: Filipp S.-H. [Hrsg.]: Kritische Lebensereignisse, 3. Aufl.. Weinheim: Psychologie VU, S. 198-232

Laplanche, J., Pontalis J.-B. [1996]: Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Lazarus, R.S. [1991]. Emotion and adaption. New York-Oxford: Oxford University Press

Lazarus, R. S., Folkman, S. [1984]. Stress, appraisal und coping. New York: Springer

Lazarus, R.S. & Launier, R. [1978]. Stress-related transactions between person and environment. In: Pervin L.A., Lewis M. [Eds.]: Perspectives in international psychology. New York: Plenum Press

Lehmann, H. [2005]: Die flüchtige Wahrheit der Kunst. Ästhetik nach Luhmann. München: Fink

Leitner-Schweighofer, Th. [2009]: Frankls moralischer Imperativ. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang

Lenzen, D. [Hrsg.] [1998]: Pädagogische Grundbegriffe. Band 1., 5. Aufl.. Reinbek: Rowohlt TB

Lenzen, D. [Hrsg.] [1998]: Pädagogische Grundbegriffe. Band 2., 5. Aufl.. Reinbek: Rowohlt TB

Libet, B. [2004]: Haben wir einen freien Willen? In: Christian Geyer [Hrsg.]: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Libet, B. [2005], Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert, Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Lindemann, E. [1944]. Symptomatology and management of acute grief. American Journal of Psychiatry, 101, S. 141-148

Lindemann, E. [1977]. Beyond grief. Studies in crisis intervention. New York: Aronson.

Linke, D.B. [2005]: Die Freiheit und das Gehirn. Eine neurophilosophische Ethik. München: C.H.Beck

Lleras, F. [2000]: Existenzanalytik und Hermeneutik. In: Längle, A.[Hrsg.]: Praxis der Personalen Existenzanalyse, Wien: Facultas

Lotz, D. [2009]: Logopädagogik – Überlegungen zu einer sinnzentrierten Pädagogik, in: Existenz und Logos, Zeitschrift für sinnzentrierte Therapie - Beratung - Bildung, 17. Jahrgang, Heft 17, S. 6-15

Ludewig, K. [1992]: Systemische Therapie, Stuttgart: Klett

Luhmann, N. [1971]: Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Habermas, Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?
Luhmann, N. [1984]: Soziale Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
Luhmann, N. [1985]: Die Autopoiesis des Bewußtseins. In: Soziale Welt, Jg. 63, H. 4, S. 402-446.
Luhmann, N. [1987a]: Die Richtigkeit soziologischer Theorie. Merkur 1, S. 36-49.
Luhmann, N. [1987b]: Was ist Kommunikation? Information Philosophie 1, 4-16.
Luhmann, N. [1990]: Vorwort. In: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 5, Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 7-13
Luhmann, N. [1993]: Soziologische Aufklärung. 5. Konstruktivistische Perspektiven. 2. Aufl.. Opladen: Westdeutscher Verlag
Luhmann, N.[1997]: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
Luhmann, N. [2008a]: Copierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität, in: Beck, U., Beck-Gernsheim, E. [Hrsg.]: Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. 7. Aufl.. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 191-200
Lukas, E. [1991]: Die magische Frage wozu? Freiburg i.Br.: Herder
Lukas, E. [2002]: Lehrbuch der Logotherapie. 2.Aufl.. München: Profil
Lukas, E. [Hrsg.] [2009]: Mensch sein heißt Sinn finden. 4. Aufl.. München: Verlag Neue Stadt
Lukas, E. [2013]: Aus Krisen gestärkt hervorgehen. Kevelaer: VG topos plus

Mahler, R. [2009]: Gewissen und Gewissensbildung in der Psychotherapie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
March, R.H. [1978]: Physics for Poets. Chicago: Contemporary Books
Marcuse, L. [1981]: Meine Geschichte der Philosophie. Aus den Papieren eines bejahrten Philosophiestudenten**.** Zürich: Diogenes
Marotzki, Winfried: Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Methodologie – Tradition - Programmatik. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft. Heft 3/99, S. 325-341
Marquard, O. [1986]: Apologie des Zufälligen, Philosophische Studien. Ditzingen: Reclam
Maslow, A.H. [1966]: 'Comments on Dr. Frankl´s Paper'. Journal of Humanistic Psychology, VI, S. 107-112
May, R., et.al. [1958]: Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology. New York: Basic Books
May, R., et.al. [1971]: Psychologie existentielle. Paris: EPI
May, R. [1986]: Die Erfahrung ‚Ich bin': Sich selbst entdecken in den Grenzen der Welt. Paderborn: Junfermann
Mendelssohn, M. [1919]: Deutsches Wörterbuch der Brüder Grimm, Bd. 17, Sp.1177, Stuttgart: Hirzel
Mennemann, H. [2000]: Krise als ein Zentralbegriff der [Sozial-]-Pädagogik. Eine ungenutzte Möglichkeit. In: Neue Praxis. Jg. 30, Heft 3, S. 207-226
Merleau-Ponty, M. [1966]: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter
Metzinger, Th. [2004] in Caspary, R.: Das Ich und sein Gehirn - Revolutioniert die Hirnforschung das Menschenbild?, SWR 2 Wissen; Manuskriptdienst Stuttgart unter Internet-Quelle: http://www.mediaculture-online.de, Stand 1.6.2013
Meueler, E. [1987]: Wie aus Schwäche Stärke wird. Um Umgang mit Lebenskrisen. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt
Meueler, E. [1993]: Die Türen des Käfigs. Subjektorientierte Erwachsenenbildung. Stuttgart: Klett
Meueler, E. [2004]: Rezension zu Michael Ziemons, Lernen an Krisen in der Erwachsenenbildung. REPORT, Jg. 27, Heft 2, S. 93 f. Internet-Quelle: http://www.die-bonn.de/esprid/dokumente/ doc-2004/meueler04_02.pdf, Stand 1.6.2013
Meueler, E. [2009]: Die Türen des Käfigs. Subjektorientierte Erwachsenenbildung. Völlig überarb. Neuauflage. Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren
Meulemann, H.: Stichwort: Lebenslauf, Biographie und Bildung. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, 3, Opladen, 1999, S. 305-324
Mezirow, J. [1997]: Transformative Erwachsenenbildung. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren
Migge, B. [2011]: Handbuch Business Coaching. Weinheim-Basel: Beltz
Mitscherlich, A.[2003]: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Weinheim-Basel: Beltz
Müller, B. [2011]: Empirische Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
Müller, R. [1986]: Krisenmanagement in der Unternehmung: Vorgehen, Maßnahmen und Organisation. Frankfurt a. Main: Lang

Münchhausen, G. [2004]: Führung und Biografie. Ein Beitrag zur biografieorientierten Kompetenzentwicklung von Führungskräften in Organisationen. Dissertation. Bielefeld: univ

Nida-Rümelin, J. Vossenkuhl, W. [1998]: Ethische und politische Freiheit. Berlin-New York: de Gruyter
Nietzsche, F., Schlechta, K.[Hrsg.] [1954]: Werke in drei Bänden. Bd. 2. München: Hanser

Nitschmann, J. [2007]: Der Mythos von Rheinhausen, in: www.fluter.de/heftpdf/issue65/artikel6515/pdf_article6515.pdf [Stand 1.1.2013], S.14
Nohl, A.-M. [2009]: Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis. 3. Aufl.. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
no:os [2007], Zeitschrift für Existenzanalyse und Logotherapie, Nr.15 Internet-Quelle: http://www.abile.org/documents/noos/NOOS_15_GEWISSEN.pdf, Stand 1.6.2013
Nuttin, J. [1984]: Motivation, planning, and action. Mahwah, NJ: Erlbaum, zit. in: Krapp, A.: Das Konzept der grundlegenden psychologischen Bedürfnisse. Ein Erklärungsansatz für die positiven Effekte von Wohlbefinden und intrinsischer Motivation im Lehr-Lerngeschehen. Zeitschrift für Pädagogik 51 [2005] 5, S. 626-641

Olbrich, J. [1999]: Reflexionsprobleme im Weiterbildungssystem: Sinn und Weiterbildung. In: Arnold, R., et.al. [Hrsg.]: Erwachsenenpädagogik: Zur Konstitution eines Faches. Baltmannsweiler : Schneider, S. 159-177
Onnis, L. [1990]: A Systematic Approach to the Concept of Crisis. Journal of Strategic and Systemic Therapy, 9, S. 43-54
Oppermann, K. [2010]: Wozu Leben? Volkach: Verlag der Ideen
Ortiz-Müller, W., Scheuermann U. [2010]: Praxis Krisenintervention. Handbuch für helfende Berufe: Psychologen, Ärzte, Sozialpädagogen, Pflege- und Rettungskräfte, 2. Aufl.. Stuttgart: Kohlhammer
Ortiz-Müller, W. [2010]: Theorie für die Praxis - Vom fraglichen Nutzen der Krisenmodelle, in: Ortiz-Müller W., Scheuermann U. [Hrsg.]: Praxis Krisenintervention, 2. Aufl.. Stuttgart: Kohlhammer. S.47-57

Papastefanou, Chr. [2013]: Krisen und Krisenintervention bei Kindern und Jugendlichen. Stuttgart: Kohlhammer
Parkes, C.M. [1974]: Vereinsamung. Die Lebenskrise bei Partnerverlust. Psychologisch-soziologische Untersuchung des Trauerverhaltens. Reinbek: Rowohlt
Pauen, M. [2005]: Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung. Frankfurt a.M.: S. Fischer

Peschl, M.F., Batthyany, A. [Hrsg.] [2008]: Geist als Ursache?. Würzburg: Königshausen & Neumann
Petzold, H. [1999]: Krisen der Helfer. In Schnyder, U., Sauvant, J.-D.: Krisenintervention in der Psychiatrie, 3. Aufl.. Bern: Huber
Pieper, J. [1997]: Die Wirklichkeit und das Gute. In: Werte in acht Bänden. Bd. 5, hrsg. v. Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner
Planck, M. [1942]: Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft. Leipzig: Barth
Platon [2005]: Apologie 21a–22a, Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, bearb. von Heinz Hofmann, 5. Aufl.. Darmstadt: WBG
Polak, P. [1949]: Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie, Innsbruck-Wien: Tyrolia
Prange, K. [1981]: Pädagogik als Erfahrungsprozeß. Stuttgart: Klett-Cotta
Prinz, W. [2004]: Neue Ideen tun Not. Gehirn & Geist, 6
Prinz, W. [2006]: Kritik des freien Willens. Bemerkungen über eine soziale Institution. In: Fink, H., Rosenzweig, R. [Hrsg.]: Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit. Paderborn: Mentis

Raskob, H. [2005]: Die Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls. Wien: Springer
Rauen, Ch. [2003]: Coaching. Göttingen: Hogrefe.
Rentsch, T. [Hrsg.] [2007]: Heidegger, M.: Sein und Zeit. 2.Aufl.. Berlin: Akademie Verlag
Riecher-Rössler, A., et.al. [2004]: Psychiatrisch-psychotherapeutische Krisenintervention: Grundlagen, Techniken und Anwendungsgebiete, Göttingen u.a.: Hogrefe
Reimer, C. [2007]: Krise, Krisenintervention und Kurzpsychotherapie. In: Reimer, E., Hautzinger, W.: Psychotherapie. Ein Lehrbuch für Ärzte und Psychologen. 3. Aufl.. Heidelberg: Springer S. 713-733
Riedel, Chr., Deckart, R., Noyon, A. [2008]: Existenzanalyse und Logotherapie. 2. Aufl.. Darmstadt: WBG
Riemeyer, J. [2007]: Die Logotherapie Viktor Frankls und ihre Weiterentwicklungen. Bern: Hans Huber
Rinofner-Kreidl, S. [Hrsg.] [1998]: Zwischen Orientierung und Krise. Wien-Köln-Weimar: Böhlau
Rinofner-Kreidl, S., Wiltsche H. [2008]: Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis, Würzburg: Königshausen & Neumann
Rohs, P. [1980]: Die Zeit des Handelns. Eine Untersuchung zur Handlungs- und Normentheorie, Königstein: Anton Hain Meisenheim
Rohr, W. [2009]: Viktor E. Frankls Begriff des Logos. Freiburg-München: Karl Alber
Roth, G. [1997]: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
Roth, S. [2008]: Krisen-Bildung. Hamburg: Dr. Kovac

Ruhe, H. G. [1998]: Methoden der Biografiearbeit. Lebensgeschichte und Lebensbilanz in Therapie, Altenhilfe und Erwachsenenbildung. Weinheim/Basel: Beltz Verlag
Ruhe, H.G. [2012]: Methoden der Biografiearbeit. 5. Aufl.. Weinheim-Basel: Beltz Juventa

Salamun, K., Hybasek E. [Hrsg]: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, VWGÖ-Wien
Salamun, K. [2006]: Karl Jaspers. 2. Aufl.. Würzburg: Königshausen & Neumann
Szczepanski, J. [1962]: Handbuch der empirischen Sozialforschung. Bd. 1. Stuttgart: Enke
Schaeppi, W. [2004]: Braucht das Leben einen Sinn? [Diss.]. Zürich-Chur: Rüegger
Schechner, J., Zürner, H. [2011]: Krisen bewältigen. Wien: Braumüller
Scheef, S.Y., [2009]: Systemtheorie und Pädagogik. Münster: Waxman
Scheler, M. [1921]: Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens, in: Vom Ewigen im Menschen, Band 1: Religiöse Erneuerung, Leipzig: Verlag Der neue Geist
Scheler, M. [1971]: Gesammelte Werke, Bd.1, hrsg. von Scheler, M., Frings M.. Bern-München: Francke
Scheler, M. [1971b]: Gesammelte Werke, Bd.10, hrsg. von Scheler, M., Frings M.. Bern-München: Francke
Scheler, M. [1971c]: Gesammelte Werke, Bd.2, hrsg. von Scheler, M., Frings M.. Bern-München: Francke
Scheler, M. [1976]: Die Formen des Wissens und die Bildung. In: ders.: Gesammelte Werke, Bd.9: Späte Schriften, Bern-München: Francke, S. 85-119
Scheler, M. [1980]: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 6. Aufl.. Bern-München: Francke
Scheler, M. [1986a]: Ordo amoris, in: Ders., Schriften aus dem Nachlass, Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bonn: Bouvier
Scheler, M. [1986b]: Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre. 3.Aufl.. Bonn: Bouvier
Scheler, M. [1986c]: Vorbild und Führer. In: Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bonn: Bouvier
Scheler, M. [1987]: Schriften aus dem Nachlass. Bd. 3: Philosophische Anthropologie, 2. Aufl.. Bonn, Bouvier
Scheler, M. [2000]: Grammatik der Gefühle. München: DTV
Scheler, M. [2010]: Die Stellung des Menschen im Kosmos. 18. Aufl.. Bonn: Bouvier
Schleifer, H. [1996]: Sinnorientierte Psychologie und Erziehung. München: Ehrenwirth
Schleuning, G., Künstler R. [2004]: Krise und Krisenhilfe. In: Rössler, W., et al.: Psychiatrische Rehabilitation. Heidelberg: Springer
Schlieper-Damrich, R., et. al. [2006]: Ermöglichungscoaching. Vom Klienten-Dompteur zum Entwicklungs-Arrangeur. Bonn: managerSeminare
Schlieper-Damrich, R., Kipfelsberger P., et. al. [2008]: Wertecoaching. Beruflich brisante Situationen sinnvoll meistern. Bonn: managerSeminare
Schlieper-Damrich, R., et. al. [2011]: Wertecoaching in Krisen. Aus erschütternden Situationen sinnvoll aufbrechen. Bonn: managerSeminare
Schlieper-Damrich, R. [2012]: Schicksalsmelodie oder Schicksalsschlag? Resilienz-Verständnis im sinnzentrierten Coaching, in: CoachingMagazin, Ausgabe 2, Osnabrück: Christopher Rauen
Schmid, B. [2004]: Systemisches Coaching - Konzepte und Vorgehensweisen in der Persönlichkeitsberatung, EHP-Verlag: Bergisch Gladbach
Schmidt, N.D. [1995]: Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven, Reinbek: rowohlt
Schmidt-Salomon, M.[2006]: Auf dem Weg zur „Einheit des Wissens"? Anmerkungen zur Geschichte der Evolutionstheorie sowie zur notwendigen Überwindung biologistischer und kulturistischer Denkmodelle. In: Aufklärung und Kritik, 2006, 2
Schmidt-Salomon, M. [2006b]: Von der illusorischen zur realen Freiheit. Autonome Humanität jenseits von Schuld und Sühne, Vortrag auf dem 10. Philosophicum Lech, Lech am Arlberg, 14. bis 17.9.2006
Internet-Quelle: http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/Schmidt_Salomon_Michael/Freiheit_TA 2007_1.pdf, stand 1.6.2013
Schmidt-Salomon, M. [2012]: Jenseits von Gut und Böse: Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind, 2. Aufl.. München: Piper
Schmitz, E. [1983]: Zur Struktur therapeutischen, beratenden und erwachsenenpädagogischen Handelns. In: Schlutz, E. [Hrsg.], Erwachsenenbildung zwischen Schule und sozialer Arbeit, Bad Heilbrunn: Klinkhardt

Schneider, R. [1996]: Krisen als Chancen. 3. Aufl.. Frankfurt a.M.: Wolfgang Krüger
Schnell, T., Becker, P. [2007]: LeBe. Manual des Fragebogens zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn. Göttingen: Hogrefe
Schnell, T. [2004]: Implizite Religiosität – Zur Psychologie des Lebenssinns. Lengerich: Pabst Science Publishers

Schnell, T. [2008a]: Ergebnis einer Untersuchung an einer repräsentativen deutschen Stichprobe anhand des Fragebogens zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn, in: Schnell, T., Becker, P. [2007]: LeBe. Manual des Fragebogens zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn. Göttingen: Hogrefe.
Internet-Quelle: www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/206/148,
Stand 1.6.2013

Schnell, T. [2008b]: Deutsche in der Sinnkrise? Ein Einblick in die Sinnforschung mit Daten einer repräsentativen Stichprobe, Journal für Psychologie, Jg. 16, Ausgabe 3

Schnyder, U., Sauvant, J.-D. [1993]: Krisenintervention in der Psychiatrie. Bern: Huber

Schönecker, D. [2005]: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Berlin: de Gruyter

Schreyögg, A. [2003]: Coaching. Eine Einführung für Praxis und Ausbildung. 6. Aufl. Frankfurt a. M.-New York: Campus.

Schreyögg, A. [2006]: Die Zukunft des Coachings. In: Lippmann, E.: Coaching. 2. Aufl. Heidelberg: Springer Medizin. S. 314-323

Schreyögg, A. [o.J.]: Coaching als innovatives Beratungskonzept
Internet-Quelle: http://www.schreyoegg.de/content/view/24/33/, Stand 1.6.2013

Schuchardt, E. [1987]: Innovative Forschung - Beispiel Biographischer Ansatz. In: Zwanzig Jahre Bildungsforschung - Zwanzig Jahre Bildungsreform. Bad Heilbrunn: Klinkhardt. S. 85-97

Schuchardt, E. [2003a]: Krisenmanagement und Integration. Bd.1. Biographische Erfahrung und wissenschaftliche Theorie. 8. Aufl.. Bielefeld: Bertelsmann

Schuchardt, E. [2003b]: Krisenmanagement und Integration. Bd.2. Weiterbildung als Krisenverarbeitung. 8. Aufl.. Bielefeld: Bertelsmann

Schuchardt, E. [2006]: Warum gerade ich ...? 12.Aufl.. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Schuchardt, E. [o.J.]: Berufen zum Sinn: Viktor E. Frankls „Trotzmacht des Geistes“ – Entscheidung zum Sinn, und Erika Schuchardts „Chance: Krise – ein verborgener Reichtum“
Internet-Quelle: http://www.prof-schuchardt.de/person/veroeffentlichungen/local_images/pdf_ vortrag/vortrag_frankl.pdf, Stand 1.6.2013

Schütz, A., Luckmann, T.[2003]: Strukturen der Lebenswelt. Stuttgart: UTB

Schüz, G. [2001]: Lebensganzheit und Wesensoffenheit des Menschen, Würzburg: Königshausen & Neumann

Schulz, P., Schönpflug, W. [1982]: Regulatory activity during states of stress, in: Krohne, H.W., Laux, L. [Eds.]: Achievement, stress and anxiety. Washington: Hemisphere, Mc Graw-Hill

Schulze, Th. [1999]: Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. In: Krüger, H.-H., Marotzki, W. [Hrsg.]. Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Opladen: Westdeutscher

Schumacher, J., et.al.: [2004]: Die Resilienzskala – Ein Fragebogen zur Erfassung der psychischen Widerstandsfähigkeit als Personmerkmal. Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie, 53 [1], S.16–39.

Schumacher, St. [1999]: Die Architektur von Sinn. Marburg: Tectum

Schwarz, A. A., Schweppe, R.P. [1996]: Lebenskrise als Neubeginn. Rastatt: VPM

Schwarzer, Ch., Posse, N. [1986]: Beratung. In: Weidenmann, B., Krapp, A. [Hrsg.]: Pädagogische Psychologie. München: Psychologische Verlags Union. S. 631-666

Selye, H. [1956]. The stress of life. New York: McGraw-Hill

Sickendiek, U., Engel, F., Nestmann, F. [2008]: Beratung. Eine Einführung in sozialpädagogische und psycholsoziale Beratungsansätze. 3. Aufl.. Weinheim-München: Juventa

Siebert, H. [1982]: Lernen und Lernanforderungen in der Erwachsenenbildung. In: Otto, V. et.al. [Hrsg.]: Realismus und Reflexion - Beiträge zur Erwachsenenbildung. München: Hueber-Holzmann, S. 109-121

Siebert, H. [1983]: Erwachsenenbildung als Bildungshilfe. Bad Heilbrunn: Klinkhardt

Siebert, H. [1985a]: Lernen im Lebenslauf. In: Pädagogische Arbeitsstelle Deutscher Volkshochschulverband [Hrsg.]: Berichte. Materialien. Planungshilfen. Bonn

Siebert, H. [1985b]: Einführung — Lebensgeschichten aus theoretischer Sicht. In: Schuchardt, E.: Krise als Lernchance. Düsseldorf: Patmos

Siebert, H. [1994]: Lernen als Konstruktion von Lebenswelten, Frankfurt a.M.: VAS

Siebert, H. [1996]: Didaktisches Handeln in der Erwachsenenbildung. Didaktik aus konstruktivistischer Sicht. Neuwied u.a.: Hermann Luchterhand

Siegrist, U. [2010]: Der Resilienzprozess. Ein Modell zur Bewältigung von Krankheitsfolgen im Arbeitsleben. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Singer, W. [2003]: Ein neues Menschenbild?: Gespräche über Hirnforschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp TB

Sonneck, G. [2000]: Krisenintervention und Suizidverhütung. Wien: Facultas

Soucek, W. [1948]: Die Existenzanalyse Frankls, die dritte Richtung der Wiener psychotherapeutischen Schule, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 73, S. 594

Spiegelberg, H. [1972]: Viktor Frankl: Phenomenology in Logotherapy and Existenzanalyse. In: Ders.: Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Evanston: Illinois, Northwestern University Press
Sporken, P.[1975]: Eltern und ihr geistig behindertes Kind – das Bejahungsproblem. Düsseldorf: Patmos
Spranger, E. [1979]: Psychologie des Jugendalters, 29. Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer

Tausch, R. [2004]: Sinn in unserem Leben. In: Auhagen A.E. [Hrsg.]: Positive Psychologie. Anleitung zum ‚besseren' Leben. Weinheim- Basel: Beltz, S. 86-102
Thimm, K., Traufetter G.[2004]: Das Hirn trickst das Ich aus. In: Spiegel, 20.12.2004, S. 116–120.
Thoele, I. [2004]: Qualitätskriterien für erfolgreiches Coaching: Grundlagen und Perspektiven für professionelle Standards in Coachingprozessen . Saarbrücken: VDM
Thomae, H. [1968]: Das Individuum und seine Welt. Göttingen: Hogrefe
Thurnher, R., et.al. [2002]: Geschichte der Philosophie Band XIII, München: C.H. Beck
Tietgens, H. [1981]: Die Erwachsenenbildung. München: Juventa
Tröger, W. [1976]: Erziehungsziele. München: Ehrenwirth
Tschacher, W. [1996]: The Dynamics of Psychosocial Crisis – Time Courses and Causal Models. Journal of Nervous and Mental Disease, 184[4], S. 172-179
Tutsch, L., Luss, K. [2000]: Anleitung für die biographische Arbeit in der Existenzanalye. Existenzanalyse, 1, S. 31-35

Ulich, D. [1985]: Psychologie der Krisenbewältigung. Weinheim: Beltz
Universität Kärnten [2009]: Curriculum Logopädagogik. Internet-Quelle: http://www.ph-kaernten.ac.at/fileadmin/studium/Curricula_LG_HLG_2009/LH_Logopaedagogik.pdf Stand 1.6.2013
Universität Würzburg – Pathologie: Internet-Quelle http://www.pathologie.uni-wuerzburg.de/geschichte/virchow_in_wuerzburg/persoenliches/kirche/ Stand 1.6.2013

Vesely-Frankl, G. [Hrsg.] [2005]: Viktor E. Frankl - Frühe Schriften 1923 – 1942. Wien-München-Bern: Verlag für medizinische Wissenschaften Wilhelm Maudrich
Völter, B. et al. [Hrsg.] [2009]: Biographieforschung im Diskurs. 2. Aufl.. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Waibel, E.M. [2010]: Die Bedeutung der Person in der Existenziellen Erziehung. In: Existenzanalyse, 27. Jg., Heft 1, S. 29-39
Wais, M.: Biographie-Arbeit, Lebensberatung. Stuttgart, 1992
Walde, B. [2006]: Willensfreiheit und Hirnforschung. Paderborn: Mentis
Waldl, R. [2002]: Therapeutische Aspekte bei Martin Buber, Mag.-Arbeit, Wien: univ Internet-Quelle http://www.waldl.com/downloads/Therapeutische_Aspekte_bei_Martin_Buber.pdf Stand 1.6.2013
Wasser, H. [1997]: Sinn - Erfahrung – Subjektivität. Würzburg: Königshausen & Neumann
Weidl, B. J. [1996]: Ökonomische Krise und Wege der Krisenbewältigung aus Sicht von Führungskräften: eine empirische Analyse. Frankfurt a. M.: Europäischer Verlag der Wissenschaften
Weisskopf, T. [1989]: Worauf kommt es an? In: Schweizerische Lehrerzeitung 134, Nr.1, S. 3-10
Weizsäcker, V. v. [1947]: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. Stuttgart: Thieme
Welter-Enderlin, R. [2006]: Einleitung: Resilienz aus der Sicht von Beratung und Therapie. In: Hildenbrand, B., dies.: Resilienz - Gedeihen trotz widriger Umstände. Heidelberg: Carl-Auer, S. 13
Welter-Enderlin, R. [2010]: Resilienz und Krisenkompetenz. Heidelberg: Carl Auer
Wenz, G. [2006]: Der Begriff Angst [1844] von Vigilius Haufniensis. Eine Erinnerung an Soren Kierkegaard. In: Wenz, G., Bretting Th. [2006]: Psychotherapie und Seelenheil. Perspektiven aus Religion, Kunst und Wissenschaft, München: Herbert Utz
Werner, E. E., Smith, R. S. [1982]. Vulnerable but invincible: A study of resilient children. New York: McGraw-Hill
Werner, E. E. [2006]: Wenn Menschen trotz widriger Umstände gedeihen - und was man daraus lernen kann. In: Hildenbrand B. Welter-Enderlin, R.: Resilienz - Gedeihen trotz widriger Umstände. Heidelberg: Carl-Auer, S. 28-42.
Wernet, A. [2006]: Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik. 2. Aufl.. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
Wicki, B. [1991]: Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik. Bern: Haupt

Wigfield, A., Eccles, J.S. et.al. [2000]: Expectancy-value theory of achievement motivation. Contemporary Educational Psychology. 25. S. 68-81

Wikipedia: ‚Antinomien der reinen Vernunft'
Internet-Quelle: http://de.wikipedia.org/wiki/Antinomien_der_reinen_Vernunft, Stand 1.6.2013

Willke, H.: [1992]: Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Wirtz, U., Zöbeli, J. [1995]: Hunger nach Sinn. Menschen in Grenzsituationen, Grenzen der Psychotherapie. Zürich: Kreuz

Wong, P. [1998]: Implicit Theories of Meaningful Life and the Development of the Personal Meaning Profile. In Ders., Fry P.S. [Hrsg.]: The Human Quest for Meaning. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. S. 111-140

Wortman, C.B., Silver, R.C. [1989]: The Myth of Coping with Loss. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 57[3], S. 349-357

Wuketits, F. [2008]: Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion. Stuttgart: Hirzel

Wustmann, C. [2009]. Resilienz. Widerstandsfähigkeit von Kindern in Tageseinrichtungen fördern. 2. Aufl.. Weinheim: Beltz

Yalom, I.D. [2010]: Existenzielle Psychotherapie. 5.Aufl.. Bergisch-Gladbach: EHP-Verlag Andreas Kohlhage

Ziemons, M. [2003]: Lernen an Krisen in der Erwachsenenbildung. In Arnold R. [Hrsg.]: Grundlagen der Berufs- und Erwachsenenbildung, Bd.37, Hohengehren: Schneider

Zimbardo, P., Gerrig, R. [1999]: Psychologie. Berlin: Springer

Zsok, O. [1995]: Das Gewissen als Sinnorgan. Fürstenfeldbruck: Scriptum Süddeutsches Institut für Logotherapie

Zsok, O. [2005]: Der Arztphilosoph Viktor E. Frankl. Sankt Ottilien: EOS

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, Ralph Schlieper-Damrich, an Eides statt, dass ich diese Dissertation mit dem Titel:

Logos und Krisis
Auseinandersetzung mit der Logotheorie Viktor E. Frankls
im Hinblick auf eine pädagogische Begründung
des Zusammenhangs zwischen Sinn und Krisenbewältigung

selbstständig und ohne unzulässige Hilfe verfasst, insbesondere hierfür nicht die Hilfe von Vermittlungs- oder Beratungsdiensten [Promotionsberaterinnen bzw. Promotionsberater u.a.] in Anspruch genommen, andere als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und wörtliche oder sinngemäße Zitate als solche gekennzeichnet habe.

Außerdem erkläre ich, dass ich mich noch nicht einer Doktorprüfung unterzogen oder um Zulassung zu einer solchen beworben habe und dass die Dissertation in dieser oder ähnlicher Form noch bei keiner anderen Hochschule eingereicht worden ist.

Lützelburg, 2.7.2013 _____

Ralph Schlieper-Damrich