



UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Fakulta humanitních studií
Středoevropský institut pro filosofii (SIF)
Central-European Institute of Philosophy



Director

Prof. Dr. Hans Rainer Sepp

Praha, 12. Juni 2023

Gutachten zur Master-Arbeit von Thérèse Gräff

**Philosophisch-phänomenologische Einbettung
der Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor Frankl**

Mit ihrer Studie intendiert die Vf.in eine philosophische Grundlegung von Viktor Frankls „Therapieform“ (4). Dabei bezieht sie sich auf die Texte, die Frankl selber rezipierte, versucht aber zugleich „die Logotherapie an ihre philosophischen Ursprünge zurückzubinden“ (59), deren zentrale Ansätze sie bis in die Gegenwart weiterverfolgt. Mit der Klärung der Frage, welche phänomenologischen und existenzphilosophischen Gehalte in der Logotherapie stecken, geht es ihr folglich nicht um eine historische Untersuchung der Rezeptionsschichten von Frankls Denken, sondern darum, seine Grundanschauungen durch den Rückbezug auf Phänomenologie und Existenzphilosophie systematisch zu verorten.

1. Der Gedanken- und Argumentationsgang der Arbeit

Die Vf.in hat ihre Arbeit in sechs Abschnitte gegliedert. Die ersten beiden sind einführender Natur und klären Begriffe und Sachverhalte, die für die Logotherapie von grundsätzlicher Bedeutung sind, wie insbesondere ‚Logos‘ und ‚Existenz‘. Der dritte Abschnitt widmet sich dem zentralen Theoriestück der Logotherapie, der „Dimensionalontologie“, während die Abschnitte vier und fünf zum abschließenden Teil überleiten, indem sie die für den zwischenmenschlichen Kontakt relevante logotherapeutische Ethikform und das damit zusammenhängende Konzept der Freiheit zum Thema machen. Den Höhepunkt und Abschluss der Arbeit bildet der sechste Abschnitt, der in der Bestimmung der logotherapeutischen Begegnung die Ergebnisse all der vorangegangenen fünf Teile zusammenführt. In diesem sechsstufigen Grundplan hat die Vf.in sehr geschickt die von ihr herangezogenen phänomenologischen und existenzphilosophischen Positionen eingewoben: Im zweiten Abschnitt liefert der Begriff der Existenz die Gelegenheit, auf Heideggers Daseinsanalyse Bezug zu nehmen, während die Untersuchung der Dimensionalontologie im Dialog mit Scheler verläuft und bei der logotherapeutischen Ethik Kant und erneut Scheler und zudem Husserl die entscheidenden Gesprächspartner sind. Im Abschnitt über die Freiheit bezieht sich Vf.in auf Husserl, wobei die pointierte Darlegung der phänomenologischen Epoché resp. in praktischer Hinsicht das Sprungbrett liefert, um im letzten Abschnitt zur Begegnung zunächst mit Buber das Verhältnis von Ich und Du zu bestimmen und sodann die von Depraz entwickelte Praxis der Epoché auf die Logotherapie anzuwenden.

I. Vf. in betont, dass sich der Logos der Logotherapie auf die Sinnausrichtung des Menschen bezieht und Logotherapie somit Sinntherapie ist. Mit dem Hinweis, dass Frankls Bezugnahme auf Existenz nicht deren Analyse im Blick habe, sondern „Existenzanalyse“ hier die „die Analyse auf Existenz hin“ meine (3), macht sie deutlich, dass in der Logotherapie der praktische Aspekt von vornherein im Zentrum steht. Nichtsdestotrotz habe schon Frankl die therapeutische Anwendungspraxis philosophisch-theoretisch untermauern wollen.

II. Die für das Logotherapeutische relevante Bestimmung menschlicher Existenz klärt Vf.in mit den Begriffen von Transzendenz, Freiheit, Verantwortung und Antwort auf Lebensfragen. Transzendenz verweise darauf, dass sich Existenz im Ausrichten auf Sinnverwirklichung stets selber übersteigt und sich darin zu verwirklichen sucht. Sie hebt hervor, dass diese Transzendenzbewegung in ihrem Vollzug nicht objektiviert werden könne und dass sie stets schon in einem gemeinschaftlichen Bereich operiere. Freiheit meine ein Sich-Entscheiden-Können, das mit einer Verantwortung gegenüber Entscheidungsmöglichkeiten einhergehe. Dies entspreche dem von Frankl herausgestellten Grundcharakter des menschlichen Lebens, Fragen zu stellen, die nach Antworten verlangen, die wiederum in ein Tun münden. In diesem Zusammenhang deutet Vf.in das „Ereignis“ in Heideggers Spätdenken als ein „Springen“, mit dem sich menschliche Existenz immer in sich selbst versetzt und sich realisiert, korrelativ zum Sein, das „selbst ein immerwährendes Springen ins eigene Sein“ sei (25).

III. Im Abschnitt über die logotherapeutische Dimensionalontologie wird die Bestimmung der Person, deren Wesen darin bestehe, stets auch anders sein zu können, als „personenhafte Transzendenz“ (31) von Bestimmungen wie Persönlichkeit, Charakter, Selbst und Ich unterschieden. Die geistige Person hebe sich für Frankl von den physischen und psychischen Dimensionen des Menschen ab, wobei Vf.in betont, dass die je höhere Dimension die niederen in sich schließt, und weist die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung, sich in Distanz gegenüber der Welt und dem eigenen psychophysischen Organismus zu verhalten, sowie zur Selbsttranszendenz, zur Überschreitung der eigenen Subjektivität, auf. Die Selbsttranszendenz bei Frankl parallelisiert Vf.in mit Schelers Konzept der geistigen Person, die nur im Mitvollzug der sie übersteigenden absoluten Sphäre des Geistes sich dieser inne werden kann.

Vf.in stellt die wichtige Frage, ob der Mensch nicht immer schon transzendierend verfährt, indem er intentional auf Gegenstände gerichtet ist, und macht deutlich, dass Frankl den Begriff der Transzendenz dazu verwende, um das geistige Über-sich-selbst-Hinausgehen zu beschreiben und nicht generell das natürliche In-der-Welt-sein des Menschen; er beziehe sich auf eine besondere Form des Transzendierens, in der das egozentrische bloße Fungieren bereits überwunden ist. Demgegenüber gehen Husserl und Scheler von der ungenügenden Form der Selbsttranszendenz aus und entwerfen von ihr aus eine Umkehr, eine Epoché, die den Weg für ein nicht egoverhaftetes, dem Anderen gegenüber eröffnetes Selbsttranszendieren frei mache, das dann Frankls Begriff der Selbsttranszendenz entsprechen würde. Selbsttranszendenz und Egozentrik stünden somit in keinem Widerspruch, sofern die Weltoffenheit allein noch keine Gewähr dafür biete, dass menschliche Existenz eine egofreie Selbsttranszendenz lebt und sich dem Anderen öffnet.

IV. Frankl knüpfe dort an Scheler an, wo dieser gegen die kantische Unterscheidung zwischen formalem Apriori und materialem Aposteriori ein materiales Apriori ansetzt, das es erlaubt, eine konkrete Situation mit einer Allgemeinbestimmung zu verbinden. Indem es für Frankl das Leben sei, das den Menschen in konkreten Situationen zu Antworten herausfor-

dert, die Sinnfrage also direkt an ihn sich richtet, werde der logotherapeutische Sinn mit dem Begriff der Werte verknüpft: Sinnfindung sei auf Wertmöglichkeit gerichtet. Vf.in votiert dafür, nicht von *Sinngebung*, sondern von *Sinnfindung* zu sprechen, da selbst allgemeingültige Werte nur in konkreten Situationen für konkrete Personen erscheinen und aufleuchten. Der Mensch kann also nur kraft seines *Vollziehens*, d. i. seines unmittelbaren Handelns, von Sinnfindung eine allgemeingültige Sphäre erkennen, und zwar kraft seines Gewissens, das als „Stimme der Transzendenz“ im Menschen (57) an seiner geistigen Dimension teilhat und Sinn „aufleuchten“ und „erspüren“ lässt (58).

Die Bestimmung des Verhältnisses von Sinn und Wert in der Logotherapie verweist für die Vf.in auf Husserls Phänomenologie zurück: Korreliert bei Husserl der wertnehmende Bewusstseinsakt mit einem Wertgegenstand, so bei Frankl ein individuell-situativer Sinn mit einem Sinnhaft-Allgemeinen, dem Wert. Während sich für Frankl der Mensch mit Hilfe seines Sinnorgans, dem Gewissen, situativ auf das Sinn-Allgemeine eines Werts bezieht, richtet sich bei Husserl ein sinngebender Bewusstseinsakt auf einen sinnerfüllten Gegenstand; beide betonen somit den korrelativen Zusammenhang von Sinnakt und Sinnresultat. Mit Scheler stimmt Frankl jedoch darin überein, dass Werte anders als für Husserl nicht in objektivierenden, in Vorstellungsakten gründen und dass somit schon fühlendes Wertnehmen selbst gegenstandsbezogen ist.

Das Gemeinsame zwischen Husserl und Frankl zeige sich aber vor allem hinsichtlich des Ziels: dem Eröffnen von Freiheit. Will Frankl dies durch Selbstübersteigerung erreichen, so Husserl durch einen Rückstieg: durch das Absehen, die Epoché von Verengungen, die gerade durch ein (ungenügendes) Transzendieren verursacht werden: Frankl setze beim Selbsttranszendieren auf den „Einbruch des Anderen in der Sinnfindung“, während Husserl „den egozentrisch-transzendierenden Ausgriff auf das Andere“ demontiere (65).

V. Während es Frankl um eine direkte existenzielle Revolutionierung durch therapeutische Praxis gehe, wolle Husserl mit phänomenologischer Methodik die Wissenschaft und über sie die praktische Lebenswelt revolutionieren. Betreibe die Epoché den „instantanen Weltumsturz“ (97), so intendiere die phänomenologische Einstellung eine aufgrund dieses Umsturzes sich etablierende Habitualisierung. Vf.in bemerkt diesbezüglich treffend, dass das theoretische Betätigung von solcher Habitualisierung im Prinzip jederzeit Gebrauchen machen kann, dass dies aber eine nur zeitweise Aktivierung der Epoché zu methodisch-theoretischen Zwecken besagt; dies unterscheidet sich von der lebensweltlichen Praxis, für die jener Umsturz, ähnlich wie im Fall des zen-buddhistischen Satori-Erlebnisses, als ein permanent lebendiger Hintergrund verbleibt. Sowohl Frankl als auch Husserl hätten darauf gezielt, die in der menschlichen Existenz angelegte „ursprüngliche und radikale Freiheit“ zu entbinden; für die Phänomenologie werde diese Entbindung durch die Epoché als Befreiung von der natürlichen Einstellung geleistet, für die Logotherapie stehe die „Beratung hin zur Freiheit“ im Zentrum (99).

VI. In der Begegnung, in der zwei Personen im Geistigen über sich hinausgehen, entstehe ein Gemeinsames, das Vf.in als „Feld“ beschreibt, als einen „Raum zwischen Du und Ich, der bewohnt wird“ (104) und in dem sich die Begegnung als ein dynamischer und sich wandelnder Prozess realisiert. Dieser Raum sei als ein unmittelbares Zwischen ein Mediales, in dem zwei Personen einander begegnen, ohne dass sich dabei ihr jeweils Eigenes auflöse: Beide transzendieren ihr Selbst und begegnen sich in einer Mitte, die ihre Einmaligkeit nicht verschwin-

den lässt. Daher könne auch das Gegenüber, wie Vf.in mit Blick auf Levinas festhält, trotz aller Verbundenheit nie vollständig ergriffen werden. Entsprechendes entdeckt die Vf.in auch bei Nishida, wenn dieser bei Ich und Du ihre absolute Unabhängigkeit und zugleich ihre wechselseitige Bindung konstatiert.

In Bezug auf das in der Begegnung sich eröffnende Feld nimmt Vf.in sowohl die spezifische Therapeut-Klient-Beziehung als auch die Begegnung im Allgemeinen, die in der Liebe kulminiert, in den Blick, wobei, wie sie überzeugend darlegt, ‚Liebe‘ für Frankl die radikale Haltung der Begegnung von Personsein selbst, das Miteinander-Verbinden von geistigen Dimensionen, sei. Therapierende können auf zweifache Weisen das Personsein der geistigen Dimension in das sich eröffnende Feld einbringen: indem sie sich bewusst werden, mehr als nur Therapierende zu sein, und indem sie die, welche die Therapie beanspruchen, über ihre psychophysische Bedingtheit hinaus annehmen.

Um die Methode der Epoché auf einen therapeutischen Kontext anzuwenden, knüpft Vf.in an Depraz' Konzept der praktischen Epoché an und arbeitet die Momente der Unterbrechung der Welthaltung und der daraufhin möglichen Umkehr heraus. Aufgebrochen werden soll ein Geschlossensein, bei Buber fassbar als die Überwindung der „Eswelt“, bei Frankl als das Transzendieren hin zum Geistigen und bei Depraz als die Öffnung nach dem Vollzug der Epoché. Abschließend bemerkt Vf.in, dass eine Analyse des praktischen Epoché-Vollzugs den Weg zur logotherapeutischen Gewissenhaftigkeit und Begegnung näher erhellen könnte, wobei sowohl Existenzanalyse als auch die Methode der Epoché nicht die Beantwortungen ethischer Fragen darstellen, sondern das Erlebnis von Verantwortung selbst evozieren würden.

2. Bewertung

Die Vf.in demonstriert mit dieser Arbeit ihre außerordentliche Begabung, komplexe Theoriezusammenhänge unterschiedlicher Autorinnen und Autoren kompakt wiederzugeben und ohne inhaltliche Verkürzungen in das Grundmuster der Studie, der Klärung und Fundierung des philosophischen Gehalts der Logotherapie, einzuarbeiten. Daraus resultiert nicht nur im Ganzen das sehr konsequent erarbeitete Gewebe von systematisch herauspräparierten Grundlagen der Logotherapie, sondern auch in den einzelnen Abschnitten ein solider und in den Resultaten stets überzeugender Abgleich von Frankls zentralen Theorieelementen mit philosophischen Gehalten, auf die er entweder selbst schon verwies oder die die Vf.in stets auf begründete Weise für die Logotherapie aufschließt. Auf diese Weise wird das Grundmuster der logotherapeutischen Theorie mit Haupt- und Nebenlinien durchwirkt und verdichtet, wobei zu den Hauptsträngen Heidegger, Husserl, Scheler, Buber, Nishida, Depraz und zu den Nebensträngen N. Hartmann, Stein, Jaspers, Fink, Levinas und Fromm zählen.

Die besondere philosophische Leistung, welche die Vf.in mit dieser mit überzeugenden Ergebnissen durchkomponierten Arbeit vorgelegt hat, lässt sich m. E. in fünf Punkten zusammenfassen:

1. Die Logotherapie erhält eine philosophische Fundierung, die deutlich über das hinausgeht, was Frankl selber durch seine eigene Rezeption philosophischen Gedankenguts beige-steuert hat.
2. Das Besondere dieser Fundierung besteht darin, dass es nicht *ein* bestimmter philosophischer Ansatz ist, der hierfür angewendet wird, sondern eingesetzt wird vielmehr eine Or-

chestrierung vielfältiger Stimmen, bei der im Kontext von Phänomenologie und Existenzphilosophie die von Frankl selbst für sein Projekt rezipierten Ansätze mit solchen zusammengeführt werden, die Vf.in mit den von ihr hinzugezogenen Positionen verstärkt.

3. Besonders bemerkenswert ist, dass hier nicht nur eine historische Rekonstruktion unternommen wird, sondern dass das eigentliche Ziel darin liegt, dem rein sachlichen Zusammenhang von Frankls Denkgebäude mit dem Konzept der *Begegnung* ein breiteres Fundament zu verleihen.

4. Sehr geschickt ist es, dieses sachliche Moment der Begegnung, die Vf.in als Bewegung eines Gesprächs versteht, auf die Gesprächsteilnehmer der herangezogenen philosophischen Positionen selber zu beziehen (insbesondere auf die Phänomenologische *Bewegung*): Die philosophische Fundierung folgt in ihrer formalen Gestalt also derselben Regel wie das, was ihr zentraler Inhalt ist. Damit fächert sich das Zwischen der Begegnung in vielfacher Weise auf: im Zwischen von phänomenologischen bzw. philosophischen Positionen, von Theorie und Praxis, von Therapeut(in) und Patient(in).

5. Damit arbeitet die (theoretisch reflektierte) Praxis der Logotherapie auch an einer Weiterentwicklung der Theorie, so dass die Studie der Vf.in auch das phänomenologische Denken bereichert, das in erster Linie mit *Erfahrung* zu tun hat und damit selbst am Anfang und am Ende der theoretischen Betätigung einen, wie schon Husserl anmerkte, unreduzierbaren Praxisbezug hat.

Aufgrund ihrer Pionierleistung in der philosophischen Fundierung der Logotherapie sowie aufgrund des überzeugenden Gesamtergebnisses verdient es die Arbeit, publiziert zu werden. Vor der Veröffentlichung würde ich jedoch empfehlen, die Arbeit stilistisch zu überarbeiten (es gibt zudem etliche orthografische Flüchtigkeitsfehler) sowie auch einige Dinge en détail zu verändern bzw. zu überdenken. Die phänomenologischen Aufweise und die philosophische Argumentation sind an allen Stellen verständlich und überzeugend durchgeführt, nur bei den im dritten Abschnitt vorgelegten Ausführungen zu Heidegger gerät die Analyse etwas holprig:

– „Dasein ist für Heidegger nicht als theoretisches Bewusstsein verstanden (wie beispielsweise bei Edmund Husserl), nicht durch eine Welt- und Dingferne charakterisiert, sondern durch ein alltägliches und praktisches Verstehen dessen, was verschiedene Dinge uns bieten.“ (21) – Das ist insofern nicht ganz zutreffend, als Husserl gerade von dem konkreten Sein in der Welt ausgeht (siehe „Fundamentalbetrachtung“ der *Ideen I*); das Bewusstsein wird zwar theoretisch untersucht, ist als das so untersuchte freilich nicht nur das theoretische Bewusstsein (s. folgende Anm.).

– „Das theoretische Ich/Ego, welches in der Phänomenologie Edmund Husserls aufgefunden wird, kritisiert Heidegger und sagt, dass dieses theoretische Ich nur eine Abstraktion des konkreten Egos sei.“ (21 f.) – Hier wäre darauf hinzuweisen, dass bei Husserl das ‚theoretische Ich‘ nicht das Ich ist, das phänomenologisch thematisiert wird, sondern dass es bei Husserl drei Ichformen gibt: (a) das mundane (als verdeckt transzendentes), (b) das phänomenologisch-theoretische Ich, welches (c) das latent fungierende transzendente Ich patent macht (vgl. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*). Es ließe sich also höchstens sagen, dass das transzendente Ich im Wie des theoretischen Ich auftritt; aber auch das Dasein tritt bei Heidegger im Wie eines thematisierenden Zugriffs auf, des hermeneutischen Mitgangs.

- „Heidegger bestimmt die Transzendenz des Bewusstseins als Grundlage der Intentionalität dieses Bewusstseins.“ (22) – Heidegger gebraucht nicht den Begriff des Bewusstseins (zur Transzendenz bei Heideggers vgl. *Vom Wesen des Grundes*).
- „Allerdings kann aus Heideggers Texten nicht gesagt werden, wie wir *konkret* einzigartig sein können und welcher Weg wahrhaftig unserer ist.“ (24) – In gewissem Sinne doch: im gemeinigen „Vorlaufen“, was insofern ‚konkret‘ wäre, weil es je mein Sterblichsein betrifft; der wichtige Unterschied bezüglich der Verantwortung liegt freilich in der fehlenden Berücksichtigung des Verhältnisses zu Anderen.
- „Dieser ekstatische Daseinsraum ist von einer ganz subjektiven Seite bedingt. Dieser sich öffnende Raum wird von Heidegger als Lichtung, Aletheia, Öffnung gekennzeichnet.“ (25) – Die vom späteren Heidegger namhaft gemachte „Lichtung“ ist nicht nur ein ekstatischer Daseinsraum, sondern eine sich einschwingende Gegenschwingung von Dasein *und* Seyn. Demgegenüber ist die folgende Feststellung zutreffend: „Die Ermöglichung unserer Möglichkeiten ist keine Aktivität des Daseins. Es ist kein Dasein, das sich in ihre existentiellen Möglichkeiten projiziert. Es sind Ereignisse von außen, die unsere existentiellen Möglichkeiten ermöglichen. Ereignisse veranlassen uns, auf diese oder jene Weise zu handeln.“ (26) Rombach nennt das „konkreativ“.

Einige Anmerkungen zu weiteren Stellen im Text:

1. Seite 3. Die geistige Person sei nur in ihren Vollzügen erkennbar, nicht reflektierbar (Frankl: „eigentliche Existenz“ sei „unreflektierte, weil unreflektierbare Existenz“). Hier könnte schon auf zwei wichtige Punkte hingewiesen werden, die im weiteren Verlauf der Arbeit eine Rolle spielen und mit dieser hier zu Beginn erwähnten Anmerkung sachlich zusammenhängen: (a) dass für Scheler Person nicht gegenstandsfähig und (b) der/die Andere für Levinas prinzipiell unerreichbar ist.
2. Seite 47: Selbstdistanzierung und die Fähigkeit, etwas zum Gegenstand zu machen, seien zueinander „in Bezug zu bringen“ und würden letztlich „das eine und selbe meinen“. – Ja und nein. Ja, sofern unter ‚Selbstdistanzierung‘ die grundlegende Fähigkeit verstanden ist, sich zu sich selbst (und damit auch zu allem anderen) zu verhalten („exzentrische Positionalität“ bei Plessner); nein, wenn unter ‚Selbstdistanzierung‘ ein radikales Verhalten verstanden wird, das gerade die ‚schwache‘ Form in Frage stellt: sich selbst in seiner Selbst- und Weltstellung befragt (z. B. sich selbst als Bedingung der Vergegenständlichung zu sehen, also das ‚Exzentrische‘ nicht nur zu leben, sondern es als solches zu erkennen). Das wäre dann freilich mehr, als nur etwas zu vergegenständlichen (vgl. dazu unten Pkt. 10).
3. Seite 49: Zu Schelers Zitat: „Der Mensch allein – sofern er Person ist – vermag sich über sich – als Lebewesen – emporzuschwingen.“ – Ich denke, dass die Bedeutung der Stelle eindeutig ist. Scheler meint hier nicht ‚sofern‘ im Sinn von *falls*, sondern *in Anrechnung dessen, dass* (nämlich dass der Mensch Person ist).
4. Seite 71 (Mit Blick auf Scheler und Frankl): „Werte sind eine eigene Art von Gegenständen, welche eben nicht aus der Vernunftssphäre entstammen.“ – Das sollte noch differenzierend formuliert werden. Für Scheler sind alle apriorischen Entitäten zwar nicht relativ auf Bewusstsein (wie für den Husserl nach den *Logischen Untersuchungen*), korrelieren aber mit möglicher, sie erfassender Vernunft; sie entammen zwar nicht der Vernunft, werden aber (nur) durch sie für den Menschen erschlossen (darin liegt freilich eine Umbestimmung des Vernunftbegriffs gegenüber Kant).

5. Seite 74: Das „aus dem Christentum ersichtliche Liebesprimat geht ebenfalls einher mit der Unauflösbarkeit der Person, welches als Individuum niemals – wie beispielsweise in indischer Auffassung oder dem Buddhismus – verneint, vernichtet und aufgehoben werden soll [...].“ – Hier könnte gegen Schelers Pauschalierung erwähnt werden, dass in buddhistischen Auffassungen nur die Ego-Person und korrelativ das anhaftende Zugewendetsein (im Zen-Buddhismus die „diskriminierende“, unterscheidende Haltung) aufgehoben werden soll, freilich ohne dass so etwas wie ‚Person‘ thematisch wird (zur Person s. die Ausführungen bei Keiji Nishitani).

6. Seite 85. Vf.in stellt einen Unterschied in der Verwendung des Intentionalitätskonzepts fest: Beziehe die Logotherapie Intentionalität insbesondere auf die Handlungsfähigkeit und Selbstverantwortung des Menschen, so meine Husserl damit *jede* Form von Ausrichtung des Bewusstseins, auch noch vor absichtlicher, willentlicher Ausrichtung. – Das ist zutreffend, sofern Husserl von aktiver und passiver Synthesis oder von ‚Urintentionalität‘ spricht, die er z. B. im Triebmäßigen namhaft macht. Es darf aber nicht vergessen werden, dass Husserl der Auffassung ist, dass Intentionalität letztlich (freilich über die Theorie) in eine revolutionierte, verantwortliche und selbstverantwortende Praxis münden sollte (vgl. hierzu G. Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag 1976).

7. Seite 92. „Im Zusammenhang dieser Arbeit interessiert uns insbesondere Husserls Ausführungen zum Epochévollzugs des Psychologen.“ – Ist damit Husserls phänomenologische Reduktion über den Weg der Psychologie gemeint (vgl. Hua IX)? Schon davor experimentiert Husserl in eidetischer Hinsicht mit einer ontologisch-psychologischen Reduktion. In der *Krisis*-Schrift wird dieser Weg als gescheitert erklärt.

8. Seite 102. Dass jemand eine therapeutische Person aufsucht, „um Hilfe zu erhalten“, besage „zuerst auch ein utilitaristisches Verhältnis“. – Das Besondere ist jedoch, dass der Zweck hier nicht ein Objekt ist, sondern direkt – ohne ‚Umweg‘ über dinghafte Um-zu-Relationen – je man selbst. Es ist also *nur scheinbar* ein utilitaristisches Verhältnis (vgl. das Folgezitat Frankls: Die Begegnung „ist eine Beziehung zu einem Partner, in der der Partner als Mensch anerkannt wird. Daraus ergibt sich bereits, dass er nicht etwa als bloßes Mittel zum Zweck benutzt wird“).

9. Seite 104. „Nur dann, wenn ich aus mir selbst hin zu einem *Du* austrete, kann mein Ich zum *Ich* werden. In und durch die Begegnung werde ich auf mein eigenes zurückgeworfen.“ – Vgl. hierzu das Epoché-Konzept bei Hans Lipps (ich werde in der Begegnung, im *dialegethai*, beim Anderen ‚betroffen‘ und so auf mich, meinen Grund, zurückgeworfen).

10. Seite 112. Die bubersche Eswelt dürfe mit den ersten beiden Dimensionen bei Frankl (Physis und Psyche) insofern nicht gleichgesetzt werden, als „das distanzierte und gegenständliche Erfahren der Eswelt bei Frankl innerhalb der geistigen Dimension verankert wird“. – Hier müsste – in Ergänzung zur Differenzierung der Selbsttranszendenz (in Abschnitt III) – auch die Selbstdistanzierung differenziert werden: (a) das Selbst- (und Welt-)sein nur zu leben (wie im Fall der Eswelt bei Buber oder der natürlichen Einstellung bei Husserl) oder (b) dem Selbst zugewandt; in dieser Radikalform setzt (b) eine Distanzierung von der Bewegungsform von (a) voraus (was das Ziel sowohl von Frankl als auch der Phänomenologie markiert). Und diese Distanzierung ist noch etwas anderes als das nur „gegenständliche Erfahren“ (s. auch oben Punkt 2), das der Stufe (a) entsprechen würde.

11. Seite 120 f.: Das Konzept der „Reinen Erfahrung“ betrifft Nishidas Frühwerk (*Über das Gute*), die Problematik von Ich-Du sein späteres Werk der Ortlogik. Die Verbindung von einem zum anderen müsste erst gezeigt werden.

12. Seite 121: „Was wäre, wenn die scheinbare Spaltung zwischen Buber und Nishida sich auflösen würde, würde man beide Denker durch die Logik der Oppositionen betrachten?“ – Eine Antwort könnte Schellers Theorie der Daseinsrelativität geben: praktische und theoretische Aussagen korrelieren mit dem Standort (Daseinsort) ihrer Autorinnen und Autoren, so dass es nicht um ein Entweder-Oder, sondern ein ergänzendes Sowohl-Als auch von einander ergänzenden Relationen geht (perspektivische Einsichten in das als solches nie zu gebende Gesamtwirkliche).

3. Fragen

1. In der Arbeit wird des öfteren der Begriff *konkret* gebraucht, um damit die Einsatzperspektive der Logotherapie zu kennzeichnen. Doch was heißt hier ‚konkret‘ genau? Husserl z. B. hat betont, dass es in der Phänomenologie nicht um abstrakte Konstruktionen gehen darf, sondern darum, die „konkrete Subjektivität“ zum Thema zu machen. Geht es also in der Logotherapie in dem doppelten Sinn um ein Konkretes, dass (a) der jeweilige einzelne Mensch im Fokus steht („Anwendung‘, Therapie) und dass (b) eben dies theoretisch formuliert werden soll, und zwar als Grundlegung der und als Anleitung zur Praxis?

2. „Denn einerseits wird die geistige Person als *unzerstörbar* gesehen, andererseits ist sie doch nicht immer *existent*.“ (Seite 57) Dies betreffe den Unterschied von ‚Person‘ und ‚Existenz‘ bei Frankl, sofern Person erst durch die Distanzierung zur Existenz gelange (ebd.). – Ist aber der reale Mensch nicht immer schon durch die (zumindest ‚flache‘) Form der Selbstdistanzierung ausgezeichnet („exzentrische Positionalität)? Oder ist das so gemeint, dass die „geistige Person“ hier als Wesensbegriff (Essenz) verstanden ist, wobei sich ‚Person‘ nicht nur auf den Menschen beziehen muss – in dem Sinn: Was muss hinzukommen, damit ‚Person‘ zum Menschen wird? Antwort: die Existenz. Ist es so gemeint?

3. „Eine Person kann beispielsweise ihren Charakter konfrontieren und in aller Freiheit eine Einstellung dazu einnehmen. Die Person entscheidet *über* den psychischen und physischen Charakter seiner selbst.“ (103) – Was bedeutet ‚entscheiden‘? Ist die Person auch in Bezug auf ihre Tiefe (Tiefe ihres Selbst) *ohne weiteres* ‚entscheidungsmächtig‘, oder kann sie je nur über das entscheiden, was sie *hat* (gegenwärtig hat), nicht, was sie *ist*? Aber sie kann entscheiden, sich besser kennenzulernen (Tiefe) und damit auch das, was sie ‚hat‘, zu transzendieren (Höhe), anders werden, ohne sich zu verlieren etc. Also anders werden können aufgrund einer Vertiefung in sich – angestoßen durch das Andere / das Du?

4. Die Begegnung als „eine gegenseitige Öffnung, im *Zwischen* zweier Welten. Des Weiteren ist die geistige Dimension die Ebene, welche über das eigene Selbst hinausgeht, Transzendenz ist [...]“ (104). – Müsste nicht das *über das eigene Selbst hinausgehen* differenziert werden? Denn es gibt (a) die gewöhnliche flache ‚Begegnung‘ im Kontext ‚normaler‘ Sozialisierung über sich hinaus und davon (b) unterschieden die Bewegung am/mit dem Du als Prozess, und dies wiederum gestuft: als Rückwurf auf sich, Erfahren der eigenen Grenze und die Möglichkeit der tiefen/hohen Bewegung mit sich selbst und allem Anderen. Dies alles, als Modi der (Selbst)transzendenz, im Zusammenhang mit der Selbstdistanzierung: Inwiefern ist Selbstdistanzierung (im Sinn Frankls) die Voraussetzung für Selbsttranszendenz (im Sinn

Franks) – im Sinne von Distanz schaffen, um in eins damit übersteigen zu können? Dann aber wären Selbstdistanzierung und -transzendierung ‚nur‘ zwei ‚Seiten‘ derselben Medaille. Oder anders gefragt: Welche Selbstdistanzierung korreliert mit der ‚flachen‘ Form der Selbsttranszendierung, welche mit der starken: dem Überstieg zum anderen als Anderen?

5. „Aus zwei wird eins, wobei jeder einzelne immer noch bei sich bleibt und nicht aufgelöst wird.“ (104) – Hat Letzteres statt, ist dann das Feld eben *nicht* einfach (nur) ‚eins‘? Wahrscheinlich lässt sich dies nur paradox formulieren: als „widersprüchliche Selbstidentität“ (Nishida) Dann würde die folgende Frage mit Ja zu beantworten sein: „Muss die therapeutische Beziehung nicht immer von einer Asymmetrie bestimmt sein?“ (105) Das Feld selbst wäre diese Asymmetrie – dies aber im Fall *jeder* Begegnung, nicht nur als Faktum, sondern als (nicht hintergehbare) Bedingung ihrer Möglichkeit. Was bedeuten dann dieses Faktum und diese Bedingung spezifisch für die Therapierenden?

Diese im engagierten Entwurf einer philosophisch vertieften Fundierung der Logotherapie und in der sorgfältigen Ausarbeitung ihres Themas herausragende Studie, mit ihrer gelungenen Zusammenschau und wechselseitigen Durchdringung der herangezogenen philosophischen Positionen, verdient m. E. die Note 1.

Hans Heinrich Lew