

Viktor Frankl und die gegenwärtige philosophische Sinndiskussion

Ein Beitrag zur Theorie des sinnvollen Lebens in Psychotherapie, Psychiatrie und Philosophie

Viktor Frankl and the Current Philosophical Discussion on Meaning in Life

A Contribution to the Theory of Meaningful Life in Psychotherapy, Psychiatry, and Philosophy

ROLAND KIPKE, EICHSTÄTT

Abstract: Das sinnvolle Leben ist nicht nur in der gegenwärtigen Philosophie wieder verstärkt ein Thema, sondern auch in Psychiatrie und Psychotherapie. Bereits seit langer Zeit jedoch spielt es eine zentrale Rolle in der Existenzanalyse und Logotherapie, die der Psychiater Viktor E. Frankl entwickelt hat. Frankls eigenständige Sinntheorie wird in der gegenwärtigen philosophischen Sinndebatte allerdings weitestgehend ignoriert. Das Ziel dieses Artikels ist es, diesen Zustand zu beenden und die heutige philosophische Sinndebatte mit Frankl ins Gespräch zu bringen. Einerseits geht es darum, Frankls Sinntheorie im Lichte der philosophischen Sinndebatte zu verstehen und zu bewerten: Was für eine Art von Sinntheorie vertritt er? Wie ist sie einzuordnen? Wie steht es um ihre innere Kohärenz, die Plausibilität seiner sinntheoretischen Überzeugungen und die Qualität ihrer Begründung? Andererseits soll geprüft werden, inwiefern Frankls Ansatz die gegenwärtige philosophische Sinndiskussion voranbringen kann: Gibt es bei ihm theoretische Elemente, die in der Philosophie zu wenig Beachtung finden? Kann er der philosophischen Sinntheorie wichtige Impulse geben?

Die Analyse folgt in ihrer Struktur wesentlichen Elementen der Frankl'schen Sinntheorie, von den grundlegenden formalen und metaethischen Aspekten hin zu inhaltlichen Bestimmungen des Sinns und dem individuellen Umgang mit ihm: Zunächst wird die zentrale Bedeutung des Sinns für das menschliche Leben thematisiert, dann Fragen nach der metaethischen Einordnung, nämlich nach der subjektivistischen oder objektivistischen Ausrichtung sowie der Rolle des Supernaturalismus. Dann

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



stehen mit der Selbsttranszendenz und dem Wertebezug sowie den drei Wertkategorien wesentliche Elemente der Sinnkonstituierung im Fokus der Betrachtung. Die Ergebnisse werden im Schlusskapitel zusammengefasst.

Es zeigt sich, dass der theoretische Austausch in beide Richtungen fruchtbar sein kann, Frankls Denken allerdings auch einige Hindernisse bereithält. Sein Ansatz entpuppt sich mit seinem objektivistischen Charakter und der zentralen Rolle von Selbsttranszendenz und Wertbezug als an die heutige Sinndiskussion gut anschlussfähig, seine oftmals fehlenden Begründungen hingegen als gravierender methodischer Makel, bei dem eine Orientierung an modernen philosophischen Standards wünschenswert wäre. Wiederholt entsteht der Eindruck, dass seine Sinntheorie maßgeblich durch sein praktisches, therapeutisches Interesse geprägt ist. Einigen seiner Theoreme wird das Potential zugesprochen, die philosophische Sinntheorie bereichern zu können: Das sind die Situativität und Individualität des Sinns sowie die Gegebenheit der Sinnmöglichkeiten und die Verantwortung für ihre Verwirklichung.

Schlagwörter: Viktor E. Frankl, Sinn im Leben, Sinn des Lebens, Logotherapie, Existenzanalyse

Abstract: The meaningful life is not only an issue in current philosophy but also in psychiatry and psychotherapy. For a long time, however, it has played a central role in the Existential Analysis and Logotherapy developed by psychiatrist Viktor E. Frankl. Frankl's independent theory of meaning in life is largely ignored in the current philosophical debate, however. The aim of this article is to end this state and to discuss Frankl within today's philosophical debate.

On the one hand, the goal is to understand and evaluate Frankl's theory of meaning in the light of current philosophical debate: What kind of theory does he represent? How should it be classified? What about its inner coherence, the plausibility of its assumptions and the quality of justifications? On the other hand, the aim is to examine to what extent Frankl's approach can advance the philosophical discussion: Are there theoretical elements that are given too little attention in philosophy? Can he give important impulses to philosophical theory of meaning?

The investigation follows essential elements of Frankl's theory of meaning from the fundamental formal and meta-ethical aspects to the specification of meaning and the individual approach to it. First, the central importance of meaning for human life is discussed, followed by questions of the meta-ethical classification, namely the subjectivist or objectivist orientation and the role of supernaturalism. The focus of consideration then turns to essential elements of the nature of meaning, namely self-transcendence and the value relation, as well as the three value categories. The results are summarised in the final chapter.

It turns out that the theoretical exchange can be fruitful in both directions, but Frankl's thinking also has some obstacles in store. His approach, with its objectivist character and the central role of self-transcendence and relation to values, is com-

patible with today's discussion of meaning, while the lack of justifications is a serious methodological weakness in which orientation to modern philosophical standards would be desirable. Repeatedly, the impression arises that his theory of meaning is decisively influenced by his practical, therapeutic interest. Some of his theoretical elements have the potential to enrich the philosophical theory of meaning; that is, his focus on the situativity and individuality of meaning as well as the ideas of givenness of meaning and of responsibility for its realisation.

Keywords: Viktor E. Frankl, meaning in life, meaning of life, Logotherapy, Existential Analysis

1. Einleitung

Der Sinn hat Konjunktur. Sowohl in Psychiatrie und Psychotherapie als auch in der Philosophie erfährt die Thematik des sinnvollen Lebens zunehmende Aufmerksamkeit. Nachdem Fragen nach Wert, Ziel und Bedeutung des individuellen Lebens sowie seine Integration in ein „größeres Ganzes“ in Psychiatrie und Psychotherapie lange Zeit zumeist ein Nischendasein geführt haben, sind sie heute Gegenstand eines neu erwachten Interesses.¹ Mit der empirischen Sinnforschung hat sich eine eigene psychologische Forschungsrichtung etabliert, die auch therapeutisch relevante Erträge hervorzubringen beansprucht (vgl. Hicks/Routledge 2013; Schnell 2016), und neue sinnorientierte Therapieansätze sind entstanden (vgl. Lee et al. 2006; Keall et al. 2011). Auch in der Psychiatrie wächst das Bewusstsein für die gesundheitliche Relevanz von Sinnerfahrung und ihre notwendige Berücksichtigung in der klinischen Praxis, etwa in der Suizidprävention (Kleiman/Beaver 2013) oder der Gerontopsychiatrie (Boyle et al. 2012; Tomioka et al. 2016).

Gleichwohl ist die Sinn-Thematik keineswegs völlig neu. Seit geraumer Zeit findet sie in der existentiellen Psychotherapie (Yalom 1980, Schneider/Krug 2012) und positiven Psychotherapie (Peseschkian 2004, Batthyány/Russo-Netzer 2014) Berücksichtigung. Vor allem mit der Existenzanalyse und Logotherapie des Psychiaters Viktor E. Frankl (1905–1997) besteht seit Jahrzehnten eine psychotherapeutische Richtung, die die Sinn-Dimension nicht bloß als eine unter anderen thematisiert, sondern ausdrücklich in den

1 Vgl. etwa das zweibändige Werk von Petzold und Orth, das ein enormes Desiderat in der Psychotherapie konstatiert und zugleich die Potentiale auszuloten versucht, die in verschiedenen Strömungen und Schulen zur Thematisierung von Sinn bereitliegen (Petzold/Orth 2005). Vgl. Batthyány/Russo-Netzer 2014.

Mittelpunkt stellt. Frankl hat dabei eine eigene Sinntheorie entwickelt, die die Suche nach Sinn als wesentliche Motivation des Menschen ansieht und von der Möglichkeit eines konkreten, individuellen Lebenssinns ausgeht. Während Frankls Werk in der breiteren Öffentlichkeit auf große Resonanz stieß, erntete er in der akademischen Welt zum Teil heftige Kritik.² Eine konstruktive wissenschaftliche Auseinandersetzung gab es kaum, weder in der Philosophie noch innerhalb der psychotherapeutischen Landschaft, die in zahlreiche Schulen aufgesplittet war und ist.³

Auch in der Philosophie ist das sinnvolle Leben zwar nichts völlig Neues, galt aber lange Zeit hindurch als esoterisches Thema, zu dem ein säkulares Denken kaum etwas sagen kann. Derzeit jedoch erlebt die Frage nach dem sinnvollen Leben eine philosophische Renaissance, insbesondere im englischen Sprachraum. Diese seit knapp zwei Dekaden geführte Debatte dreht sich im Kern um die Frage, unter welchen Bedingungen ein individuelles menschliches Leben als mehr oder weniger sinnvoll angesehen werden kann.⁴ Die meisten Debattenteilnehmer verstehen den Sinn des Lebens also nicht als einen letzten, „kosmischen“ Zweck menschlichen Daseins, sondern als eine eigenständige Dimension des guten Lebens, deren Ausprägung vom Handeln oder von den Einstellungen der jeweiligen Person abhängt.⁵ „Sinn-

-
- 2 Das gilt jedenfalls für den deutschsprachigen Bereich. Als Beispiel für besonders scharfe Kritik zu Frankls Lebzeiten von Seiten der Psychotherapie: Weisskopf-Joelson 1975, Rattner 1979; von Seiten der Philosophie: Anders 1995, 366–374. Die Kritikpunkte reichen von der Rolle der Religion über die schwache Argumentation bis zum mangelhaften Instrumentarium der Logotherapie, betreffen aber immer wieder auch Frankls Person.
 - 3 Auf psychotherapeutischem Gebiet gibt es in der letzten Zeit Ansätze für einen solchen Austausch, vgl. Batthyány/Russo-Netzer 2014.
 - 4 Daneben geht es um begriffliche und metaethische Fragen wie z. B.: Was bedeutet Leben? Was bedeutet Sinn? Auf welcher ontologischen Ebene ist Sinn angesiedelt? Wie können wir ein sinnvolles Leben erkenntnistheoretisch rechtfertigen?
 - 5 Inzwischen ist eine große Zahl an Publikationen erschienen. Besonders einflussreich sind die Arbeiten von Susan Wolf und Thaddeus Metz (z. B. Wolf 2010; Metz 2015). Ältere Autoren, auf die immer wieder Bezug genommen wird, sind u. a. Richard Taylor, Robert Nozick und Peter Singer (Taylor 1970, Nozick 1981, Singer 1995). In der deutschsprachigen Philosophie kam das Thema Sinn bislang nur am Rande vor (z. B. Steinfath 2001, Kap. 7.4.3; Wolf 1999), in Gestalt religionsphilosophisch orientierter Arbeiten (z. B. Gerhardt

voll“ wird dabei zumeist ein Leben genannt, wenn es aufgrund bestimmter Tätigkeiten bedeutsam, wertvoll oder aner kennenswert ist. Klassische Kandidaten für solche Tätigkeiten sind künstlerisches Schaffen, bedeutende wissenschaftliche Arbeit, uneigennützi ge Liebe zu anderen Menschen oder Hilfeleistung für Bedürftige.

So auffällig die Parallelität des neuen Interesses in Psychotherapie und Psychiatrie einerseits und in der Philosophie andererseits auch ist, laufen die beiden Diskurse doch weitgehend unabhängig voneinander. Ein Austausch findet kaum statt.⁶ Besonders bemerkenswert ist das in Bezug auf Frankls Ansatz. Denn er stellt nicht nur die älteste sinnorientierte Psychotherapie dar und bietet nicht nur eine ausformulierte Theorie des Sinns, sondern diese speist sich auch aus philosophischen Quellen und nimmt explizit Bezug auf philosophische Überzeugungen. Zwar wird auch in der heutigen philosophischen Sinndebatte zuweilen auf Frankl verwiesen (Smuts 2013, 538; Metz 2015, 65, 188; Tartaglia 2015, 102), doch dabei handelt es sich nur um Randbemerkungen. Zwar existieren durchaus manche philosophischen Untersuchungen zu Frankl (z. B. Fintz-Müller 2002; Batthyány/Zsok 2005; Rohr 2009; Reitinger 2015), doch gibt es keine systematische Ausein ander setzung mit ihm, die eine Brücke zur gegenwärtigen philosophischen Sinndebatte schlägt.⁷ Das ist bedauerlich, da somit eine der bekanntesten und einflussreichsten Sinntheorien des 20. Jahrhunderts für die heutige philosophische Sinndebatte kaum erschlossen ist. Zugleich bleiben auch die Ein sichten dieser Debatte für die Klärung oder Weiterentwicklung von Frankls Ansatz ungenutzt.

Eine solche Brücke zwischen Frankl und der heutigen philosophischen Sinndebatte zu bauen, ist das Ziel dieses Aufsatzes. Die Hoffnung ist, durch solch einen kritischen Dialog Impulse für beide Ufer dieses Brückenbaus ge

2014) oder in Monographien, die keinerlei Bezug zur internationalen Debatte herstellen (z. B. Stekeler-Weithofer 2011). Erste Ansätze für eine systematische Auseinandersetzung, die sich in die internationale Debatte einbettet, finden sich etwa bei Kipke 2014 und Rüter/Muders 2016.

6 Erste Ansätze bietet z. B. Metz 2013a.

7 Am Bekanntheitsgrad und sprachlichen Zugang zu Frankls Werk kann es nicht liegen, da ein Großteil seiner Bücher auf Englisch vorliegt. Sein Bericht über seine Erlebnisse in verschiedenen Konzentrationslagern erreichte auch im englischsprachigen Raum eine Millionenauflage (Frankl 2009, englischer Titel: *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*).

ben zu können: Einerseits soll dieser Dialog zur Klärung und Bewertung der theoretischen Grundlagen einer der bekanntesten psychotherapeutischen Schulen beitragen und Einsichten der philosophischen Sinndiskussion⁸ für die theoretische Entwicklung sinnorientierter Psychotherapie heranziehen – möglicherweise nicht nur im engeren Sinn der Frankl'schen Schule, sondern darüber hinaus indirekt für andere sinnorientierte therapeutische Ansätze. Andererseits soll geprüft werden, ob und wie Frankls psychotherapeutisch orientierte Sinnlehre für die philosophische Sinndiskussion fruchtbar gemacht werden kann: Ist seine Theorie für die heutige Debatte anschlussfähig? Beinhaltet sie Aspekte, die heute unberechtigterweise keine Beachtung erfahren? Eignen sie sich, die Debatte zu erweitern oder gar zu korrigieren?

Der angestrebte Brückenbau vom heutigen Sinndiskurs zu Frankl und vice versa enthält also sowohl interpretative als auch bewertende Elemente. Genauer: Es geht *erstens* darum, Frankls Sinntheorie im Lichte der heutigen Debatte zu *interpretieren*: Wie ist seine Theorie in die heutige Debatte einzuordnen? Welcher sinntheoretischen Richtung ist er zuzuordnen? Darüber hinaus geht es darum, sie im Lichte dieser Debatte neu zu *bewerten*. Diese Bewertung kann eine kritische und eine konstruktive Stoßrichtung haben. Die *zweite* Frage lautet also: Was stellt sich aus heutiger Sicht als fragwürdig dar und wo könnte Frankls Theorie von Einsichten der heutigen Sinndebatte profitieren? Und *drittens*: Was kann die heutige Sinndebatte von Frankl lernen?

Auf den ersten Blick allerdings mag eine Auseinandersetzung mit Frankl aus der Sicht der philosophischen Sinndiskussion wenig fruchtbar erscheinen, und einer konstruktiven Verständigung scheinen einige Hindernisse im Weg zu stehen. Ein Hindernis könnte das unterschiedliche Interesse sein, das der Beschäftigung mit der Sinnthematik zugrunde liegt. Während es den Autoren des philosophischen Sinndiskurses bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Ansätze stets um eine *theoretische* Bestimmung des sinnvollen Lebens geht, war Frankls vorrangiges Interesse ein psychotherapeutisches, also *praktisches*. In erster Linie ging es ihm darum, Menschen in Lebenskrisen zu helfen, nicht eine philosophische Sinntheorie zu entwerfen. Damit einhergehend ist Frankls Art, seine Thesen zu entwickeln, aus heutiger philo-

8 Selbstverständlich soll hier nicht suggeriert werden, die heutige philosophische Sinndebatte sei homogen und warte mit einer einheitlichen Position auf. Sie ist vielmehr ausgesprochen heterogen. Dennoch haben sich einige methodische Standards und eine Reihe von Annahmen herausgebildet, die zwar nicht Konsens sind, aber sich doch weiter Anerkennung erfreuen.

sophischer Sicht problematisch. Viele seiner Ausführungen haben lediglich Behauptungscharakter, und seine Sprache genügt kaum den Ansprüchen an begriffliche Klarheit.⁹ Möglicherweise spielt hier auch der unterschiedliche philosophisch-methodische Zugang eine Rolle. Denn während Frankls philosophische Quellen vor allem in der phänomenologischen und existenz-philosophischen Tradition liegen (u. a. Scheler, Heidegger, vgl. dazu Gritschneider 2005), wird die heutige internationale sinntheoretische Debatte vorwiegend von analytisch geprägten Philosophen geführt.¹⁰

Doch diese Hürden sind nicht unüberwindlich. Und sie stellen selbst einige der Gründe dafür dar, warum eine Verständigung zwischen Frankls Ansatz und dem heutigen philosophischen Sinndiskurs ertragreich sein könnte. So ist Frankls Sinnlehre, obwohl primär praktisch orientiert, dennoch in einer philosophischen Begrifflichkeit verfasst und grundsätzlich einem philosophischen Zugriff zugänglich. Und gerade seine wenig argumentativ-analytische Herangehensweise ist es, die eine philosophische Klärung seines Ansatzes erforderlich macht.¹¹ Eine solche Klärung ist insbesondere im Lichte der heutigen Sinndebatte zu erwarten, da sie denselben thematischen Fokus, aber einen höheren Grad an Differenziertheit und analytischer Schärfe hat.

Auf der anderen Seite könnte wie gesagt auch umgekehrt Frankls Ansatz der heutigen Sinndiskussion neue Impulse geben. Diese Vermutung ergibt sich nicht nur, wenn man ein Stück weit dem Prinzip „Wer heilt, hat recht“ folgt und zugesteht, dass zahlreiche Menschen psychotherapeutische Hilfe erfahren haben, die auf Frankls Sinnverständnis fußt. Die Vermutung ist auch insofern berechtigt, als die philosophische Sinntheorie in besonderem Maße mit Intuitionen arbeitet. Solche Intuitionen können sich innerhalb der Philosophie ebenso gut artikulieren wie außerhalb von ihr. Und

9 Dieses Manko wurde schon verschiedentlich bemerkt, vgl. z. B. Fintz, die den „religiösen Duktus und eine moralisierend wirkende Rhetorik“ moniert (Fintz 2005, 211). Vgl. Sedmak 2005, 52.

10 Auch wenn die heutige internationale Debatte analytisch geprägt ist, sollte nicht unerwähnt bleiben, dass die Sinnthematik in der sogenannten kontinentalen Tradition schon sehr viel länger Berücksichtigung findet.

11 So auch Josef Seifert: „Dabei bedarf der Sinnbegriff Frankls in vielfacher Hinsicht einer philosophischen Klärung und Erforschung.“ (Seifert 2005, 71, vgl. 82). Ebenso hält Fintz eine Weiterentwicklung von Frankls Ansatz für notwendig (Fintz 2005, 211f.).

Frankls Sinntheorie ist zweifellos eine der markantesten Artikulationen einer solchen Intuition. Auch wenn man seine Überzeugungen letztlich verwirft, kann die philosophische Sinntheorie in der Auseinandersetzung mit ihr nur an Tiefenschärfe gewinnen.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei betont, was dieser Aufsatz *nicht* anstrebt: Weder geht es um Frankls Person noch um sein Werk insgesamt, sondern um einen spezifischen, aber zentralen Aspekt seines Werkes. Des Weiteren handelt es sich weder um eine philosophisch verbrämte Frankl-Apologie noch um eine sinntheoretische Unterfütterung existierender Kritik. Es geht überhaupt nicht um die Bestätigung eines vorgegebenen Urteils, sondern um eine konstruktive und ergebnisoffene Auseinandersetzung. Und schließlich kann es an dieser Stelle nicht um eine umfassende Analyse gehen, die sämtliche Aspekte *en detail* untersucht. Möglich und beabsichtigt ist jedoch, das Terrain zu sondieren, Chancen und Probleme zu identifizieren, das Gespräch also in Gang zu bringen und eine erste begründete Einschätzung zu formulieren.

Der Verlauf dieser Auseinandersetzung folgt zentralen Elementen von Frankls Theorie, die jeweils an Ort und Stelle erläutert werden. Sie beginnt mit der existentiellen Bedeutung der Sinn-Dimension für das menschliche Leben (2). Die zwei folgenden Abschnitte widmen sich der metaethischen Einordnung von Frankls Ansatz, genauer: seiner Zugehörigkeit zur objektivistischen Theorierichtung (3) und seinem Verhältnis zum Supernaturalismus (4). Sodann geht es um Frankls inhaltliche Bestimmung des Sinns, nämlich um die Elemente der Selbsttranszendenz und der Wertverwirklichung (5) sowie um die drei Arten von Sinnverwirklichung, die er die „drei Wertkategorien“ nennt (6). Ein eigener Abschnitt nimmt das Auftreten von Sinn und den Umgang mit ihm in den Blick, worauf Frankl ein besonderes Augenmerk gelegt hat: die Gegebenheit, Einzigartigkeit und Eindeutigkeit der Sinnmöglichkeiten sowie die Verantwortung dafür (7). Ein Fazit trägt die Ergebnisse zusammen (8).

2. Die existenzielle Bedeutung des Sinns

Der gegenwärtige philosophische Sinndiskurs zeichnet sich durch eine große Bandbreite an Positionen aus. Doch die meisten beteiligten Autoren sind sich darin einig, dass Sinn eine eigenständige Wertdimension darstellt, die für das menschliche Leben wichtig ist. Sie meinen also erstens, dass Sinn sich von anderen Wertdimensionen wie Wohlergehen oder Moral unterscheidet,

und zweitens, dass er ebenso wie diese eine existentielle Bedeutung für Menschen hat, also einen wesentlichen Beitrag zu einem guten Leben leistet (vgl. z. B. Cottingham 2003; Mintoff 2008; Wolf 2010; Metz 2015; Smuts 2013). Ja, die aktuelle philosophische Sinn-Renaissance zeichnet sich gerade durch diese Wiederentdeckung der Relevanz des Sinns aus.

Frankl teilt einerseits diese Sichtweise und unterscheidet sich andererseits doch von ihr. Er teilt sie, insofern er Sinn ebenfalls als eigenständige und wichtige Wertdimension ansieht. Und er unterscheidet sich davon, insofern er einen bedeutenden Schritt weiter geht und Sinn als die *wichtigste* Wertdimension betrachtet. Sinn ist ihm zufolge nicht ein wünschenswertes Surplus des menschlichen Lebens, sondern das, worauf alle menschliche Existenz ausgerichtet ist. Das meint er wohlgerne nicht primär in einem normativen Sinn, insofern Menschen nach Sinn streben *sollten*, sondern er hält es für ein „Faktum, daß es dem Menschen zunächst und zuletzt um den Sinn und *nichts als den Sinn* geht“. Der Mensch wird maßgeblich von einem „Willen zum Sinn“ angetrieben (Frankl 2011, 111; vgl. 208; Frankl 1975, 40).¹² Erst aus diesem vorgängigen Ausgerichtetsein auf Sinn ergibt sich auch das Sinnvoll-leben-*Sollen*. Anders gesagt: *Nicht-sinnvoll* zu leben, bedeutet gewissermaßen, das menschliche Leben zu verfehlen.

Was ist von dieser Sichtweise zu halten? Verabsolutiert Frankl hier zu Unrecht einen Aspekt des menschlichen Lebens?¹³ Oder sind die Vertreter der gegenwärtigen philosophischen Sinn-Renaissance in ihrer Gewichtung des Sinns noch zu bescheiden? Diese Frage lässt sich an dieser Stelle nicht abschließend beantworten. Mehr noch, es ist fraglich, ob sie überhaupt ins Terrain der Philosophie fällt. Da die Frage nicht normativer Art ist, sondern darauf zielt, was den Menschen *faktisch* antreibt, müsste sie sich – trotz aller operativer Schwierigkeiten – letztlich *empirisch* beantworten lassen. Auch wenn es sich um eine allgemeine anthropologische Aussage handelt, müsste sich eine solche zentrale anthropologische Struktur ja nachweisen lassen.

12 Genau genommen äußert sich Frankl auf unterschiedliche Weise zur Gewichtung des Willens zum Sinn. Während manche Passagen, wie die genannte, so klingen, als wäre der Wille zum Sinn der Kern aller Motivation, spricht er an anderen Stellen ausdrücklich davon, dass seine sinnorientierte Psychologie nur eine „Ergänzung“ derjenigen psychologischen Schulen sei, die Luststreben (Freud) und Machtstreben (Adler) als wesentlich ansehen (Frankl 2015, 84). In jedem Fall jedoch ist das Sinnbedürfnis für ihn von zentraler Bedeutung und „das menschlichste aller menschlichen Bedürfnisse“ (ebd.).

13 Diese Sichtweise legt Smuts nahe (Smuts 2013, 538).

Frankls Behauptung ist daher schon insofern problematisch, als er über entsprechende belastbare Untersuchungsergebnisse nicht verfügte. Das macht die Behauptung zwar nicht falsch, aber methodisch problematisch.

Einige allgemeine Überlegungen sind im Vorfeld solcher empirischen Untersuchungen dennoch möglich. Auf der einen Seite scheint es grundsätzlich fraglich, das gesamte menschliche Leben auf ein einziges *Movens* zurückzuführen. Menschliches Leben ist, auch in seiner motivationalen Dimension, komplex und unterscheidet sich zudem individuell und kulturell erheblich. Eine Rückführung all dessen auf einen einzigen Faktor erscheint daher einseitig. Auf der anderen Seite spricht jedoch einiges dafür, dass der Dimension des Sinns tatsächlich eine herausragende Bedeutung zukommt. So scheint ein im Großen und Ganzen unglückliches Leben zwar nicht erstrebenswert, aber durchaus lebbar zu sein, während die dauerhafte Erfahrung von Sinnlosigkeit des eigenen Lebens die Fähigkeit zur Weiterführung dieses Lebens untergräbt. Das Fehlen von Sinnerfahrung korreliert nicht nur nachweislich mehr als andere Faktoren mit verschiedenen psychischen Störungen wie Suchterkrankungen und depressiven Erkrankungen (Kleferas/Psarra 2012; Glaw et al. 2017), sondern insbesondere auch mit Suizidalität bzw. kann als kausal verantwortlich dafür angesehen werden (Beautrais 2002; Heisel/Flett 2016). Das spricht dafür, dass der Suche nach Sinn zwar keine ausschließliche, aber doch eine zentrale Rolle für die Fähigkeit zur Lebensbewältigung zukommt.¹⁴

Neben solchen auf die Empirie bezogenen Überlegungen lassen sich Gründe für die Annahme einer zentralen Rolle des Sinns auch aus einer ganz anderen Quelle gewinnen, nämlich aus dem Verhältnis zwischen Sinn und Moral, wie es in der heutigen philosophischen Sinndebatte oft gedacht wird. Denn einerseits grenzen zwar viele Autoren Sinn als eigenständige Wertkategorie gegenüber der Moral ab (z. B. Wolf 2010, 1–8; Metz 2015, 5). Andererseits jedoch spielt Moralität in vielen Sinntheorien trotz dieser expliziten Abgrenzung eine erhebliche Rolle, nämlich entweder als hinreichende oder als notwendige Bedingung eines sinnvollen Lebens (z. B. Singer 1995; Landau 2011, 314; Metz 2015, 227f.; Igeneski 2016, 148; s. allgemein dazu: Kipke/Rüther 2018). Das muss man nicht, aber *kann* man so interpretieren, dass Moralität eine Unterform sinnvollen Handelns ist, Sinn mithin die überge-

14 Auch wenn hier natürlich noch zu klären wäre, was jeweils genau unter „sinnvollem Leben“ bzw. „meaning in life“ verstanden wird.

ordnete Kategorie ist.¹⁵ – Wie gesagt, hierbei handelt es sich nur um tastende, vorläufige Überlegungen. In jedem Fall jedoch macht die Konfrontation Frankls mit der philosophischen Sinndebatte deutlich, dass der Platz, den die Sinndimension in unserem Leben einnimmt, noch nicht hinreichend klar bestimmt ist und Bedarf an weitergehenden Forschungen besteht.

3. Metaethische Einordnung I: Objektivismus vs. Subjektivismus

Mit der Relevanz des Sinns wissen wir noch nichts über seine formale Beschaffenheit. Wo ist Sinn ontologisch angesiedelt? Was macht Aussagen über ihn wahr? Sind es subjektive Zustände des Empfindens oder Fürwahrhaltens? Oder bestimmt sich die Sinnhaftigkeit anhand objektiver Werttatsachen, die unabhängig von den mentalen Zuständen des jeweiligen Subjekts bestehen? Es geht also um die metaethische Einordnung von Frankls Sinnverständnis.¹⁶

Interessanterweise fällt die Interpretation von Frankls Theorie in dieser Hinsicht bislang uneinheitlich aus. Während manche ihn als Vertreter einer objektivistischen Sinntheorie ansehen (z. B. Seifert 2005, 72¹⁷), ordnen andere ihn auf der subjektivistischen Seite des Theoriespektrums ein (z. B. Fintz 2005, 203ff.). Tatsächlich gibt es Äußerungen von Frankl, die man in unterschiedlicher Richtung interpretieren kann. So schreibt er einerseits: „subjektiv ist der Sinn insofern, als es nicht einen Sinn für alle, sondern für jeden einen anderen Sinn gibt“, was sich als Plädoyer für eine subjektivistische Sinntheorie verstehen ließe. Doch unmittelbar danach setzt er hinzu: „aber der Sinn, um den es jeweils geht, kann nicht *bloß* subjektiv sein: er

15 Frankl selbst geht in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter und bestimmt die Moral anhand der Sinnhaftigkeit: Gut ist demnach, was Sinnerfüllung fördert, böse, was diese hindert (Frankl 2015, 68).

16 Streng genommen handelt es sich hierbei nicht durchgehend um Fragen der Metaethik, also ontologische und begriffliche Fragen. Die Grenze zwischen metaethischen und normativ-ethischen Fragen und Positionen wird jedoch in der heutigen philosophischen Sinndebatte nicht so scharf gezogen, wie es sonst üblich ist. Die vorliegende Studie folgt diesem etwas unscharfen und weiten Sprachgebrauch.

17 Seifert meint allerdings, dass Frankl gelegentlich „einen subjektiveren Sinnbegriff“ verwendet, leider ohne Belege dafür anzuführen (Seifert 2005, 71).

kann nicht bloßer Ausdruck und bloßes Spiegelbild meines Seins sein (...).“ (Frankl 2011, 86)

Letztlich dürfte die Einordnung von Frankl dennoch klar sein, und die gegensätzlichen Zuordnungen dürften weniger in einer Uneindeutigkeit seines Ansatzes ihre Ursache haben als vielmehr in einem uneinheitlichen und unklaren Gebrauch der Begriffe „objektivistisch“ und „subjektivistisch“. Wie es heute im internationalen sinntheoretischen Diskurs üblich ist, sei hier eine Theorie als subjektivistisch bezeichnet, wenn sie das, was eine Aussage über die Sinnhaftigkeit eines Tuns oder Lebens wahr macht, allein in den mentalen Einstellungen des betreffenden Subjekts verortet. Eine Theorie sei hingegen objektivistisch genannt, wenn sie das, was die Aussage wahrmacht, in objektiven, bewusstseinsunabhängigen Gegebenheiten sieht.¹⁸ In diesem Sinne ist Frankl eindeutig als objektivistische Sinntheorie zu klassifizieren. So spricht er vom „Reich der Werte“ (ebd., 91), vom „wahren“ Sinn (ebd. 88) und von der „Transsubjektivität“ des Sinns. Er sagt ausdrücklich: „Sinn ist etwas Objektives“ (Frankl 1997, 25) und betont immer wieder, „daß der Sinn nicht von uns gegeben wird, vielmehr eine Gegebenheit ist“ (Frankl 2011, 86). Eben deshalb „geht es nicht um Sinngebung, sondern um Sinnfindung (...)“ (ebd., 88). Nur weil Frankl den Sinn ganz entschieden als etwas objektiv Gegebenes versteht, vor das sich der Mensch gestellt sieht, kann er auch von der „Fehlbarkeit menschlichen Wissens und Gewissens“ in Bezug auf den Sinn sprechen (ebd., vgl. Frankl 2015, 71). Denn wäre der Sinn allein dem subjektiven Bewusstsein anheimgestellt, könnte von Wissen und Irrtum keine Rede sein; sinnvoll wäre immer gerade das, was das Subjekt als sinnvoll ansieht.¹⁹

18 Ich schließe mich hiermit diesem Sprachgebrauch an (z. B. Metz 2015), auch wenn es gut begründete Alternativen gibt, die sich stärker an dem in Ethik und Metaethik üblichen Sprachgebrauch orientieren (vgl. Rütter/Muders 2014).

19 Genau genommen betrifft dies allein solche subjektivistischen Theorien, die sich auf faktische subjektive Einstellungen berufen. Subjektivistische Theorien können jedoch durch die Ergänzung von Bedingungen, denen diese faktischen Einstellungen genügen müssen, durchaus komplexer ausfallen und ihrerseits die Möglichkeit einer Kritik an faktischen Einstellungen beinhalten, z. B. durch die Bedingung hinreichender Informiertheit. Dementsprechend wäre nur dasjenige für ein Subjekt als sinnvoll zu erachten, was das Subjekt unter der Bedingung hinreichender Informiertheit als sinnvoll ansähe. Doch solch ein komplexer Subjektivismus liegt bei Frankl nicht vor.

Was manche Autoren dennoch dazu führt, Frankls Ansatz als uneindeutig oder sogar subjektivistisch zu interpretieren, dürfte die Tatsache sein, dass er stark die Individualität des Sinns und die individuelle Entscheidung für einen jeweiligen Sinn betont. Das, was einem Leben Sinn verleiht, ist ihm zufolge für jeden Menschen etwas anderes.²⁰ Doch die Individualität des Sinns ist nach Frankl nicht in der Weise zu verstehen, dass der einzelne Mensch den Sinn nach Maßgabe seiner persönlichen Präferenzen bestimmt. Vielmehr findet er in seinen individuellen Lebenssituationen gegebene Sinnmöglichkeiten vor. Und die individuelle Entscheidung, eine bestimmte Möglichkeit der Sinnverwirklichung zu realisieren, ist nicht in einem existenzphilosophischen Sinne gemeint, wonach durch die Entscheidung das Sinnvolle erst hervorgebracht wird. Vielmehr wird die Entscheidung anhand der wahrgenommenen objektiven Sinnmöglichkeit getroffen. Das „Subjektive“ von Frankls Sinnverständnis betrifft gerade nicht die Unterscheidung zwischen Objektivismus und Subjektivismus, also die Frage, welcher Art dasjenige ist, was ein Leben sinnvoll macht, sondern ist auf einer anderen, psychologischen Ebene angesiedelt. Frankl vertritt zweifellos eine objektivistische Sinntheorie, die aber zugleich ein besonderes Augenmerk auf den subjektiven Umgang mit dem objektiven Sinn und auf dessen individuelle Besonderheit legt.

Mit seinem objektivistischen Sinnverständnis stach Frankl zu seiner Zeit heraus. Denn sofern in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts überhaupt philosophisch über den Sinn nachgedacht wurde, geschah dies zumeist im Rahmen subjektivistischer Sinntheorien (z. B. Taylor 1970, Edwards 2000). So war es auch gerade diese objektivistische Ausrichtung, die Frankl zu seinen Lebzeiten Kritik einbrachte.²¹ Heute stellt sich die Lage anders dar. Mittlerweile räumt die Mehrheit der Sinntheoretiker objektiven Elementen einen erheblichen Raum ein.²² Was damals ungewöhnlich war, dominiert heute den Diskurs. In dieser Hinsicht war Frankl also seiner Zeit voraus. Er

20 „Eine allgemein gültige, für alle verbindliche Lebensaufgabe muß uns in existenzanalytischem Aspekt eigentlich unmöglich erscheinen. In dieser Sicht ist die Frage nach ‚der‘ Aufgabe im Leben, nach ‚dem‘ Sinn des Lebens – sinnlos.“ (Frankl 2011, 106, vgl. 101f.).

21 So zum Beispiel die Kritik von Karl Jaspers, vgl. dazu Bormuth 2005.

22 Beispiele für Vertreter rein objektivistischer Ansätze aus heutiger Zeit sind Cottingham 2003, Mintoff 2008, Smuts 2013, Metz 2015. Die bekannteste Vertreterin eines objektivistisch-subjektivistischen „mixed view“ ist Susan Wolf: Wolf 2010.

hebt sich aber auch von alternativen Ansätzen sinn-orientierter Psychologie und Psychotherapie ab, die sowohl in der Vergangenheit als auch aktuell vorwiegend ein subjektives Verständnis von Sinn zugrunde legen (Yalom 1980, Hicks/Routledge 2013, Schnell 2016). In diesem Punkt steht Frankl mithin der heutigen philosophischen Diskussion näher als den meisten Vertretern seines eigenen Berufsfeldes.

Eine metaethische Position *einzunehmen* ist eine Sache, dafür *Gründe* vorzubringen eine andere. In dieser Hinsicht ist Frankl weniger wegweisend. Seine objektivistische Überzeugung präsentiert er als fertiges Ergebnis, doch den Weg dahin erläutert er kaum. Statt Argumente anzuführen, stellt er zu meist Behauptungen auf. Kritische Prüfung der eigenen Thesen, abwägende Pro-und-contra-Reflexion, transparente Markierung offener Fragen – das alles findet sich in seinem Engagement für eine objektivistische Sinntheorie allenfalls ansatzweise. Insofern der philosophische Diskurs aber gerade von Argumenten lebt, schwächt Frankl mit diesem Vorgehen die philosophische Anschlussfähigkeit seines Ansatzes erheblich. Das bedeutet jedoch andersherum – und positiv gewendet –, dass Frankls Theorie in dieser Hinsicht von der heutigen Sinndebatte lernen könnte, insofern diese argumentative Stützen gegen subjektivistische und für objektivistische Positionen hervorgebracht hat. Diese Argumente bestehen vor allem in der Analyse unserer lebensweltlichen Urteile in Bezug auf Sinn, die sich den entsprechenden Autoren zufolge großenteils als objektivistisch erweisen. Diese objektivistische Strukturierung unserer sinnbezogenen Sprech- und Denkweise gänzlich beiseitezuschieben, führt demzufolge zu extrem kontraintuitiven Konsequenzen, da dann jede Lebens- und Handlungsweise als sinnvoll beurteilt werden müsste, sofern nur das betreffende Subjekt sie als sinnvoll ansieht (vgl. den Überblick bei Metz 2015, 175).

4. Metaethische Einordnung II: Supernaturalismus – ja oder nein?

Mit der Charakterisierung als objektivistischer Sinntheorie ist die metaethische Einordnung von Frankls Ansatz nicht abgeschlossen. Denn objektivistische Theorien bilden keinen monolithischen Block, sondern umfassen eine Vielzahl unterschiedlicher Theorierichtungen. Von besonderem Interesse ist hier die Unterscheidung zwischen supernaturalistischen und nicht-supernaturalistischen Positionen.²³ Im ersten Fall liegt die Quelle des Sinns in einer

23 Damit folge ich hier der metaethisch üblichen und sachlich begründeten

externen, übernatürlichen Instanz, die gemeinhin mit Gott identifiziert wird; im zweiten nicht. Welcher Richtung gehört Frankls Ansatz an?

Die Zuordnung von Frankls Sinntheorie ist auch in dieser Hinsicht umstritten.²⁴ Kein Wunder, stößt man bei ihm doch auf Aussagen, die sich in sehr gegensätzlicher Weise interpretieren lassen. Einerseits spricht er davon, dass er die Frage nach dem „Sinn allen Geschehens“, dem „Über-Sinn“ für ein „Reservat des Glaubens“ hält und aus seinen sinntheoretischen Überlegungen aussondern will, da sie sich auf den Sinn einzelner Situationen konzentrieren (Frankl 2011, 72). Andererseits räumt er wiederholt dieser Dimension einen Platz ein, insofern in diesem unerkennbaren Über-Sinn, der letztlich in Gott ruht oder mit ihm identisch ist, jeder einzelne Sinn zusammenlaufen könnte (Frankl 2015, 92–99). Es fällt leicht, Frankl hier einen echten inhaltlichen Widerspruch vorzuwerfen. Dagegen spricht allerdings, dass dieser Widerspruch so eklatant wäre, dass es unverständlich bliebe, warum Frankl ihn nicht bemerkt und aufgelöst haben sollte. Plausibler ist daher eine Interpretation, nach der es sich um keinen Widerspruch handelt, sondern um zwei unterschiedliche, doch sich ergänzende Perspektiven. Demnach steht im Zentrum seiner Aufmerksamkeit ausdrücklich nicht der Über-Sinn, sondern der konkrete Sinn im Leben individueller Menschen. Er unterscheidet diese zwei Arten von Sinn deutlich (Frankl 2011, 72; Frankl 2015, 88). Und weder zum theoretischen Verständnis noch zum lebensweltlichen Erkennen und Erfüllen dieses konkreten Sinns sind supernaturalistische Annahmen seiner Auffassung nach notwendig. Während der ihm wichtige konkrete Sinn erkannt werden könne, gehöre der Über-Sinn in die Sphäre dessen, was nur

Einteilung, wonach der Supernaturalismus ein Subtyp des Objektivismus ist – statt der Einteilung, die Thaddeus Metz innerhalb der Sinndiskussion etabliert hat, wonach ein supernaturalistisches Sinnverständnis auf derselben Gliederungsebene wie der Objektivismus steht (Metz 2013b; Metz 2015). Vgl. dazu Rüther/Muders 2014. Die vielleicht umständlich erscheinende Rede von „nicht-supernaturalistisch“ ergibt sich daraus, dass der Gegensatz zum Supernaturalismus nicht automatisch eine naturalistische Position sein muss, sondern auch ein Non-Naturalismus sein kann.

24 Während manche behaupten, dass Frankl im Kern kein supernaturalistisches Verständnis von Sinn vertritt (z. B. Seifert 2005; Riedel 2008), halten andere das supernaturalistische oder göttliche Element in seiner Theorie für basal (Längle 2011; Reitinger 2015, 2, 5f.; Reitinger 2018). Diese unterschiedlichen Interpretationen spielen auch eine wesentliche Rolle bei den Spaltungen innerhalb der Frankl-Nachfolge, vgl. Reitinger 2018.

geglaubt werden könne (Frankl 2011, 72f.; Frankl 2015, 89ff.). Insofern ist Frankls Ansatz als nicht-supernaturalistisch zu beschreiben.

Doch welche Rolle spielen dann seine Überlegungen zum göttlich gestifteten Über-Sinn? Sie stellen keine metaethische Grundlage, sondern eine *Ergänzung* seiner Sinntheorie dar. Zwar grenzt er den göttlichen Über-Sinn konzeptionell und erkenntnistheoretisch deutlich vom konkreten Sinn ab, doch das theoretische Verständnis des Sinns ebenso wie die lebensweltliche Orientierung am Sinnvollen können im Glauben an einen göttlichen Sinn einen letzten Fluchtpunkt finden, der den Sinn der vielen einzelnen Situationen zu integrieren vermag. Die Idee des umfassenden Über-Sinns steht nicht in Konkurrenz zur Annahme des konkreten Sinns, sondern bietet ihr einen ideellen Rahmen, der zwar zum Verständnis des konkreten Sinns nicht notwendig, aber – zumindest für manche Menschen – hilfreich ist. Die supernaturalistische Perspektive wird von Frankl also weder vorausgesetzt noch verworfen. Seine Sinntheorie ist im Kern nicht-supernaturalistisch, hält sich jedoch ausdrücklich für eine supernaturalistische Dimension offen. Seine Sinntheorie ist gewissermaßen modular aufgebaut: Der Über-Sinn ist das optionale Zusatzmodul.

Insofern Frankl im Kern keine supernaturalistische Theorie vertritt, ist er gut an die heutige philosophische Sinndiskussion anschlussfähig, in der die Mehrheit der Autoren ebenfalls solche Ansätze verwirft. Frankls Offenheit für die supernaturalistische Dimension hingegen kann auf den ersten Blick für heutige Sinntheoretiker unbefriedigend oder gar inkonsequent wirken. Die Differenzierung zwischen supernaturalistischen und nicht-supernaturalistischen Theorien gilt vielen als eine zentrale sinntheoretische Wasserscheide, und es ist üblich, sich entschieden auf eine der beiden Seiten zu stellen.²⁵ Frankl unterläuft diese klare Frontstellung.

Doch ist diese scharfe Separation tatsächlich notwendig? Und Frankls Sowohl-als-auch wirklich problematisch? Für ein solches Urteil lassen sich sicherlich Gründe vorbringen. Man kann Frankls Grenzüberschreitung jedoch auch positiv als Versuch verstehen, verbreitete Intuitionen zu integrieren und zwei Sinn-Dimensionen zumindest ansatzweise zu verbinden, die heute oftmals unverbunden nebeneinanderstehen. Denn parallel zur Unterscheidung zwischen supernaturalistischen und nicht-supernaturalistischen Ansätzen wird heute oftmals zwischen *meaning of life* und *meaning in*

25 Z.B. besonders explizit Craig 2000 auf Seiten des Supernaturalismus, Baier 2000 und Metz 2013b und Metz 2015 auf der Gegenseite.

life unterschieden, also dem übergreifenden Sinn des ganzen Lebens oder des menschlichen Lebens überhaupt und des Sinnvollen in einem individuellen Leben. Die meisten Theorien beziehen sich auf den Sinn *im* Leben und blenden die Frage nach dem Sinn *des* Lebens explizit aus (z. B. Singer 1995; Wolf 2010; Metz 2015, 3). Das ist ein nachvollziehbares Vorgehen, weil sich ein übergreifender Sinn mit säkularen philosophischen Mitteln schwerlich nachweisen und bestimmen lässt. Gleichwohl ist die Frage nach dem Sinn *des* Lebens damit nicht erledigt. Ja, möglicherweise hängen beide Fragen stärker zusammen, als es die heute übliche Trennung suggeriert. Und es dürfte eine verbreitete Intuition sein, dass zwar Sinn im Leben ohne Bezug zu einer übernatürlichen Dimension möglich ist, ein letzter Sinn des Lebens jedoch nur durch einen solchen Bezug gestiftet werden kann.²⁶ Insofern erscheint die heute verbreitete Vorgehensweise als verkürzt, und Frankls Ansatz stellt sich eher als integrativ und durchaus konsequent dar.²⁷

5. Die inhaltliche Bestimmung des Sinns I: Selbsttranszendenz und Wertverwirklichung

Alle bisherigen Einordnungen betreffen *formale* Aspekte von Frankls Sinntheorie. Sie beantworten noch nicht die Frage, was den Sinn *inhaltlich* ausmacht. Was also ist es, wodurch ein Leben aus Frankls Sicht sinnvoll wird?

26 Dafür spricht auch, dass selbst jemand wie Thaddeus Metz, der eine elaborierte und entschieden nicht-supernaturalistische Sinntheorie vertritt, am Ende seines Werkes unsicher ist, ob nicht dennoch etwas wie ein ewiges Leben für (bleibenden) Sinn nötig ist (Metz 2015, 247f.).

27 Am ehesten entspricht Frankls Position der von Agnostikern wie John Cottingham (Cottingham 2003). Dieser hält jedoch – dezidiert als Frankl – den Sinn im Leben ohne einen göttlich gestifteten Sinn des Lebens für unvollständig. – Genau genommen ist mit der Klärung des Verhältnisses zum Supernaturalismus die metaethische Bestimmung von Frankls Ansatz noch nicht abgeschlossen. Offen ist, ob er, was den konkreten Sinn im Leben betrifft, einer naturalistischen oder non-naturalistischen Richtung anhängt. Ohne das hier ausführen zu können, sei die These vertreten, dass seine Theorie mit ihrer geistorientierten Anthropologie und ihrer Auffassung einer spezifischen Art intuitiver Sinn-Wahrnehmung als eine Spielart der selten vertretenen non-naturalistischen Position innerhalb der sinntheoretischen Landschaft anzusehen ist.

Erstaunlicherweise lässt sich diese Frage keineswegs leicht beantworten. Gemessen an der zentralen Bedeutung, die der Sinn in Frankls Werk einnimmt, findet sich bei ihm wenig zu dessen inhaltlicher Bestimmung. Doch das ist durchaus Programm und lässt sich aus Frankls primär praktisch-psychotherapeutischem Interesse heraus erklären. Ging es ihm doch darum, den Patienten nichts aufzudrängen, sondern sie selbst die individuellen Sinnmöglichkeiten finden zu lassen, die sich ihnen in ihrem Leben darbieten. Frankls Logotherapie zielt nicht darauf ab, Menschen Sinn zu geben, sondern sie zur Entdeckung des individuellen Sinns zu befähigen.²⁸ Daher enthielt er sich weitgehend einer inhaltlichen Bestimmung und befasste sich vor allem mit der Art und Weise, wie Sinnmöglichkeiten wahrgenommen und verwirklicht werden können und welche Rolle die Dimension des Sinns im menschlichen Leben spielt. Das ist in gewissem Maße verständlich und dennoch theoretisch unbefriedigend. Und zwar nicht nur, weil die heutige Debatte ganz anders gelagert ist, nämlich schwerpunktmäßig auf die Frage gerichtet, unter welchen Bedingungen ein Leben sinnvoll ist.²⁹ Frankls sinntheoretische Enthaltenssamkeit ist auch deshalb unbefriedigend, weil seine Ausführungen zur Sinnthematik viele Fragen zur inhaltlichen Bestimmung aufwerfen, die ohne weitere Explikation ungeklärt bleiben. Sie zu beantworten, wäre nicht zuletzt im Interesse der Fähigkeit zur Sinnverwirklichung. Das heißt, die theoretische Bestimmung des Sinns ist praktisch relevant.

Gleichwohl, einige Elemente einer inhaltlichen Sinnbestimmung bietet Frankl durchaus. Dazu gehören die Selbsttranszendenz, der Wertbezug sowie die drei Wertkategorien. Die zwei ersten Elemente sind Thema dieses Abschnitts, die drei Wertkategorien kommen im nächsten Abschnitt zur Sprache.

Frankl zufolge zeichnet sich Sinn wesentlich durch Selbsttranszendenz aus. Sinn zu verwirklichen bedeutet, über sich selbst hinauszureichen, sich handelnd oder erlebend mit anderem als seiner selbst zu verbinden (Frankl 2011, 112; Frankl 2015, 83). Deshalb sagt er: „Sobald menschliches

28 Das war zumindest Frankls erklärte Absicht. „Der Arzt kann nicht dem Leben des Patienten Sinn geben. Sinn kann letzten Endes überhaupt nicht gegeben, sondern muß gefunden werden. Und zwar muß der Patient ihn selber und selbständig finden. Die Logotherapie befindet sich nicht über Sinn und Unsinn oder Wert und Unwert (...).“ (Frankl 2011, 118; vgl. 301–303; Frankl 1997, 28).

29 Das dürfte ein weiterer Grund dafür sein, dass Frankl innerhalb der heutigen Sinndiskussion meist nur am Rande Erwähnung findet.

Dasein nicht mehr über sich selbst hinausweist, wird Am-Leben-Bleiben sinnlos (...).“ (Frankl 1997, 34) Mit diesem Element der Selbsttranszendenz bewegt sich Frankl im Hauptstrom objektivistischer Sinntheorien (vgl. zum Überblick Metz 2011, Metz 2013b). Sinnhaftigkeit in einem Bezug auf anderes zu sehen, scheint eine weit verbreitete Intuition zu sein – und ein seltener Konsens innerhalb der (objektivistischen) Sinnphilosophie.

Doch was ist der Gegenstand dieser selbsttranszendierenden Beziehung? Was ist dieses andere, auf das bezogen zu sein Sinn stiftet? Frankls Antwort lautet: Werte. Wenn wir Sinnvolles tun, verwirklichen wir Werte, reichen wir in das „Reich der Werte“ hinein (Frankl 2015, 83, vgl. auch Riedel 2008, 81). Das genaue Verständnis dieser Werte mag man zwar kritisch hinterfragen wollen und die Rede von einem Reich der Werte klingt für heutige philosophische Ohren vielleicht fremdartig, doch auch mit dieser axiologischen Ausrichtung befindet sich Frankl in bester Gesellschaft mit den meisten Vertretern objektivistischer Sinntheorien: von Robert Nozick, für den Sinn „a connection with an external value“ ist, bis hin zu Thaddeus Metz, der die Sinnquellen in der klassischen Trias des Guten, Schönen und Wahren verortet (Nozick 1981, 610; Metz 2015). Offensichtlich greifen all diese theoretischen Ansätze, und Frankl mit ihnen, eine weit verbreitete Intuition auf. Und tatsächlich erscheint es kaum plausibel, das Sinnstiftende *nicht* in etwas Wertvollem, sondern in etwas Wertlosem oder Trivialem zu sehen.

Gegen den Wertbezug von Frankls Sinntheorie lässt sich also – zumindest prima facie vor dem Hintergrund der philosophischen Sinndebatte – wenig einwenden. Dennoch gibt es hier ein Problem. Es liegt nicht in Frankls axiologischer Orientierung, sondern darin, dass er sie nicht konsequent durchhält. Denn neben der Betonung des Wertbezugs gibt es einen zweiten Strang in Frankls Denken, demzufolge Sinn *in jedem Fall* entsteht, unabhängig vom Bezug auf Werte. Die Patienten sind, so Frankl, darauf hinzuweisen, „daß es letztlich gleichgültig ist, wo ein Mensch im Berufsleben steht, was er arbeitet; es kommt vielmehr lediglich darauf an, wie er arbeitet, ob er den Platz, auf den er nun einmal gestellt ist, tatsächlich auch ausfüllt“. (Frankl 2011, 91) Wenn es aber gleichgültig ist, was wir tun, ist nicht erkennbar, inwiefern es von der Verwirklichung von Werten abhängt, dass Sinn entsteht. Die These wäre nur dann mit der sinntheoretischen Wertorientierung vereinbar, wenn man annähme, dass alle Tätigkeiten gleichermaßen wertvoll sind, die Fortführung der eigenen Bierdeckelsammlung ebenso wie die Rettung von Menschen aus größtem Leid. Doch das ist nicht nur hochgradig unplausibel, sondern nimmt der Idee des Wertvollen geradezu seinen

Witz. Denn von „wertvoll“ lässt sich sinnvollerweise nur reden, wenn es Dinge gibt, die weniger wertvoll oder wertlos sind.

Oder handelt es sich bei dem Frankl-Zitat um eine unbedachte, systematisch irrelevante Formulierung? Nein, dieser interpretatorische Ausweg besteht nicht. Nicht nur äußert er sich in ähnlicher Weise an anderen Stellen (Frankl 1997, 243; Frankl 2015, 76), sondern die Aussage hängt auch mit einem weiteren Charakteristikum seiner Sinntheorie eng zusammen, nämlich seiner weitgehenden Absage an die *Gradualisierung* von Sinn. Ein Handeln ist für ihn entweder sinnvoll oder sinnlos. Davon, dass Tätigkeiten oder ganze Lebensweisen *besonders* sinnvoll sind und andere *weniger* sinnvoll, spricht er nicht. Eine solche Gradualisierung von Sinn ist jedoch nicht nur lebensweltlich stark verankert, sondern auch in der philosophischen Sinndebatte weit verbreitet. So spricht zum Beispiel Susan Wolf von unserer „tendency to characterize some as especially meaningful and others as less so“ (Wolf 2010, 11; vgl. Mintoff 2008, Metz 2015, Smuts 2013). Es erscheint wenig plausibel, nur grob zwischen sinnvollem und sinnlosem Leben und Handeln zu unterscheiden und nicht die verschiedenen Schattierungen von Sinnhaftigkeit in den Blick zu nehmen. So mag man es mit guten Gründen für sinnvoll halten, regelmäßig seinem Dienst als Wachmann nachzugehen und ab und zu einem Obdachlosen einen Euro zuzustecken. Doch erschiene es den meisten philosophischen Sinntheoretikern als ein verfehlter Egalitarismus, ein solches Leben als genauso sinnvoll anzusehen wie das Leben von Personen, die herausragende Kunstwerke erschaffen oder sich jahrzehntelang für die Minderung menschlichen Leids aufopfern.

Auch dieses egalitaristische Element von Frankls Sinnverständnis dürfte in seinem praktischen Interesse begründet liegen, genauer: in seinem Bemühen um psychotherapeutische Ermutigung und unbedingte Anerkennung. Denn es ging ihm darum, Menschen in Sinnkrisen zu bestärken und zu befähigen, die ihnen sich bietenden Möglichkeiten sinnvollen Lebens zu ergreifen. In diesem Kontext erschien ihm der Gedanke unterschiedlicher Grade von Sinnhaftigkeit womöglich als kaum hilfreich, der Hinweis auf ein geringes Sinnniveau im Leben des Patienten gar als kontraproduktiv.³⁰ Frankls

30 Hier ließe sich leicht auch das Gegenteil behaupten: dass sich nämlich Menschen durch eine fehlende Gradualisierung von Sinn, durch ein grob geschnittenes „Entweder-sinnvoll-oder-sinnlos“ entmutigt fühlen könnten. Allerdings geht es hier ja nicht darum, was die wahrscheinlichste therapeutische Wirkung dieser sinntheoretischen Annahme ist, sondern was Frankl als solche erschien. Gleichwohl ist die Interpretation natürlich nicht zwin-

Sinnegalitarismus ist also aus praktischer Perspektive nachvollziehbar, doch theoretisch unbefriedigend. Wir haben es hier mit einer Spannung zwischen dem verständlichen und noblen Streben nach therapeutischer Hilfe und einem Kriterium für ein philosophisch plausibles Sinn-Verständnis zu tun.³¹

Diese Spannung tritt nicht nur hier auf. Sie begegnet uns an anderer Stelle wieder, u. a. bei Frankls Versuch, die verschiedenen Arten von Sinn zu kategorisieren.

6. Die inhaltliche Bestimmung des Sinns II: die drei Wertkategorien

Die drei Wertkategorien sind neben der Selbsttranszendenz und Wertorientierung das dritte Element, das Frankl zur inhaltlichen Bestimmung des Sinns bietet. Ihm zufolge lassen sich trotz aller individuellen Unterschiedlichkeit des Sinns seine Quellen grob klassifizieren: schöpferische Werte, Erlebniswerte und Einstellungswerte. Die schöpferischen Werte sind im Bereich des (äußeren) Handelns, Arbeitens und Schaffens angesiedelt. Ein Mensch verwirklicht diese Werte „durch eine Tat, die er setzt, oder ein Werk, das er schafft“. (Frankl 2015, 87) Erlebniswerte hingegen werden nicht durch aktives Tun verwirklicht, sondern durch Wahrnehmung und Erleben. „Im Aufnehmen der Welt, z. B. in der Hingabe an die Schönheit von Natur oder Kunst, werden sie realisiert.“ (Frankl 2011, 92) Die Einstellungswerte finden sich in der Art, „wie der Mensch zu einer Einschränkung seines Lebens sich einstellt“, und zwar auf eine akzeptierende, bejahende Weise. „Es geht um Haltungen wie Tapferkeit im Leiden, Würde auch noch im Untergang und im Scheitern.“ (Ebd., 93; vgl. Frankl 2015, 87)

gend. Grundsätzlich können solche Erklärungen theoretischer Überzeugungen durch praktische Interessen bestenfalls Vermutungen mit einer gewissen Plausibilität sein. Die Plausibilität der hier vorgenommenen Interpretation ergibt sich dadurch, dass sie besser zu Frankls Geisteshaltung passt, die von Eindeutigkeit und Unbedingtheit statt von Zwischentönen, Zweifel und Mehrdeutigkeit geprägt ist.

31 Auch hier spielt Frankls objektivistische Ausrichtung zweifellos eine Rolle. Denn die „Härte“ eines Urteils über eine geringe Sinnhaftigkeit ergibt sich selbstverständlich nur unter der Maßgabe, dass dieser Sinnhaftigkeitsgrad unabhängig von dem subjektiven Dafürhalten besteht. Im Rahmen einer subjektivistischen Sinntheorie ergäbe sich dieses Problem nicht, weil hier das Urteil nicht von der gegebenen Sinnhaftigkeit, sondern die Sinnhaftigkeit vom Urteil abhängig wäre.

Die drei Wertkategorien mögen eine gewisse Anfangsplausibilität haben, doch aus philosophischer Perspektive stellt sich die Frage, warum gerade sie Sinn ermöglichen. Leider führt Frankl auch für diese Überzeugung keine starken Argumente an. Er beruft sich schlichtweg auf ein weit verbreitetes Verständnis, ohne sich die Mühe zu machen, die drei vermeintlichen Sinnquellen kritisch zu diskutieren: Dass es diese drei Wertkategorien gibt, nicht mehr und nicht weniger, weiß „der schlichte und einfache ‚Mann von der Straße‘“. (Frankl 2015, 87) Aus philosophischer Sicht vermisst man vor allem Überlegungen dazu, was das Gemeinsame dieser drei Wertkategorien ist. Was genau ist es, das sie zu Sinnquellen macht? Denn so verschieden die drei Kategorien sind, etwas muss ihnen gemeinsam sein, nämlich dasjenige, was uns dazu berechtigt, in allen drei Fällen gleichermaßen von Sinn zu sprechen. Gäbe es dieses Gemeinsame nicht, bliebe eine theoretische Unbestimmtheit – eben in Bezug auf die Frage, warum *diese* drei Wertkategorien es sind, deren Verwirklichung Sinn stiftet. So, wie Frankl die drei Wertkategorien thematisiert, bleibt es bei einer bloß additiven Zusammenstellung. Hier könnte seine Theorie methodisch von der heutigen philosophischen Sinndiskussion lernen. Denn eines ihrer hervorstechenden Merkmale ist die Suche nach einem solchen gemeinsamen Prinzip der verschiedenen Arten von Sinn.³²

Doch eine fehlende Argumentation muss nicht bedeuten, dass die vertretene These falsch ist. Auch wenn Frankls Vorgehen unbefriedigend ist, könnte es dennoch richtig sein, die drei Wertkategorien als die Quellen des Sinns anzusehen, und das gemeinsame Prinzip könnte sich bei näherer Untersuchung aufdecken lassen. Genau dies jedoch ist zweifelhaft. Zwar dürften die ersten beiden Wertkategorien einer objektivistischen Sinntheorie kaum Probleme bereiten. Insbesondere der positive Bezug auf Wertvolles in Form aktiven Tuns gilt in vielen Sinntheorien als wesentliches Moment sinnvollen Lebens (z. B. Singer 1995, Wolf 2010, Metz 2015), und auch die Auffassung, dass bestimmte rezeptive Beziehungen sinnstiftend sind, findet sich in prominenten Sinntheorien wieder (Mintoff 2008, Metz 2015).

Problematisch jedoch ist die dritte Wertkategorie, die sogenannten Einstellungswerte. Fraglich ist bereits, warum Frankl sie von vornherein auf

32 Beispielhaft seien die zwei einflussreichsten Sinntheoretiker der heutigen Zeit genannt: Bei Wolf kommt Sinn durch das Zusammenspiel von „subjective attraction“ und „objective attractiveness“ zustande (Wolf 2010, 62), bei Metz ist es ein „positively orienting one’s rationality toward conditions of a characteristic human being’s life“ (Metz 2015, 227).

Einstellungen der Akzeptanz gegenüber unveränderlichem Leid begrenzt. Warum nicht auch Einstellungen gegenüber einem *nicht-leidvollen* Leben, wie z. B. Dankbarkeit für Wohlergehen? Warum keine *nicht-akzeptierenden, aktiven* Einstellungen, wie z. B. der Wille, sich gegen Widerstände durchzubeißen? Auch auf diese Fragen erhalten wir von Frankl keine Antwort. Dennoch ist seine unnötige Einengung der dritten Wertkategorie keine gravierende theoretische Schwäche, da sie sich durch eine schlichte Ausweitung des Feldes relevanter Einstellungen leicht überwinden ließe.³³ Ein gravierendes Problem ist die dritte Wertkategorie jedoch aus einem anderen Grund: Es wird nicht verständlich, wie aus ihr überhaupt Sinn hervorgehen kann – und zwar gemessen an Frankls eigenen, selbsttranszendenztheoretischen Kriterien. Denn die Einstellungen gegenüber dem eigenen leidvollen, eingeschränkten Leben sind keine selbsttranszendenten Beziehungen. Wer seinen Zustand annimmt, verhält sich zu sich selbst und seinem eigenen Leben, aber nicht zu etwas anderem jenseits seiner selbst. Wer sein hartes Los akzeptiert, nimmt möglicherweise eine kluge Einstellung ein und ist glücklicher als jemand, der mit seinem Schicksal hadert.³⁴ Doch es ist auch unter Zugrundelegung von Frankls eigenen Kriterien nicht zu sehen, wie dadurch etwas Sinnvolles entsteht. Die sogenannte dritte Wertkategorie ist keine Sinnquelle. Dafür sprechen auch manche Beispiele, die Frankl zu ihrer Illustrierung anführt. Bei ihnen liegt das Sinnvolle nach seiner eigenen Beschreibung in dem, was eine Person *nach* ihrer leidvollen Erfahrung *tut*, was als Aufgabe auf sie „wartet“, nicht aber darin, ob und wie sie dieses Leid annimmt.³⁵ So

33 Dementsprechend ergänzt die Logotherapeutin und Frankl-Schülerin Elisabeth Lukas die Einstellungswerte um die „generalisierten Einstellungswerte“, die auch Einstellungen zu günstigen Lebensbedingungen umfassen, vgl. Lukas 1986.

34 Wenn die Annahme des eigenen, unabänderlichen Schicksals eine Frage der Klugheit und des Glücks ist, zeigt das nur umso mehr, dass die „dritte Wertkategorie“ keine Quelle des Sinns ist, sondern einer anderen Dimension des guten Lebens angehört. Denn sowohl Frankl als auch zahlreiche Philosophen ziehen eine deutliche Grenze zwischen Sinn und Glück (Frankl 2011, 78ff.; Wolf 2010, 1–7, 49–52; Smuts 2013, 552; Metz 2015, 60–73).

35 So berichtet er von einer Frau, die ihre neun Kinder im Holocaust verloren hat und später die Leitung eines Waisenhauses übernommen hat (Frankl 2015, 87). Für Frankl ist das ein Fall von Sinn der dritten Wertkategorie, doch diese Interpretation hält näherer Überprüfung nicht stand. Denn das Sinnvolle (die Leitung des Waisenhauses) besteht nicht in dem Annehmen des durch den

verstanden ist das, was Frankl als dritte Wertkategorie auszeichnet, keine eigene Sinnquelle, sondern nur eine Möglichkeit, unter widrigen Umständen an den anderen zwei Sinnquellen festzuhalten – entweder in Erinnerung an vergangene Sinnstiftung, im Erleben gegenwärtiger Werte (z. B. gelingender menschlicher Beziehungen) oder in der Hoffnung auf sinnstiftende Aktivitäten in der Zukunft.³⁶ Das aber sind Bedingungen, die nicht jeder Mensch in extremen Leidsituationen erfüllt. Nicht jeder kann auf hinreichend sinnstiftende Aktivitäten zurückblicken oder hat das Glück, trotz massiver Einschränkung Werte verwirklichen zu können, oder kann Sinn in der Zukunft erwarten. Eine solche grundsätzliche Einschränkung der Möglichkeiten von Sinnstiftung anzuerkennen ist Frankl jedoch nicht gewillt. Ihm geht es darum, „daß die menschliche Existenz eigentlich niemals wirklich sinnlos werden kann“ (Frankl 2011, 93) – eine Überzeugung freilich, die selbst wieder mit einem anderen Theorem Frankls kollidiert, nämlich mit seiner Ansicht, dass die Sinnmöglichkeiten durch die Entscheidung der jeweiligen Person ergriffen werden müssen und somit auch, etwa durch Nichtstun oder falsche Entscheidungen, verfehlt werden können.³⁷

Warum ist das alles wichtig? Weil sich hier erneut der Eindruck aufdrängt, dass Frankl plausible Annahmen über das sinnvolle Leben zugunsten praktisch-therapeutischer Interessen modifiziert – um den Preis unplausibler theoretischer Ergebnisse. Denn natürlich dient die These der dritten

Holocaust verursachten Leides. Möglicherweise war der Verlust der eigenen Kinder eine Erfahrung, ohne die die Frau die spätere Tätigkeit nicht übernommen hätte, doch dann handelt es bei der Erfahrung des Leides (ob angenommen oder nicht) um eine psychologisch-biographische Bedingung der späteren Entscheidung für die sinnstiftende Tätigkeit, aber nicht um die Sinnquelle selbst. Vgl. Frankl 2009, 120ff. – Demgegenüber stehen andere Äußerungen von Frankl, wonach es bei der dritten Wertkategorie um ein „stille(s) Leiden“ geht, durch das die Person „auf einer metaphysischen Ebene eine echte Leistung vollbringt“ (Frankl 2011, 166). Doch ebendiese Interpretation der Einstellungswerte als Sinnquelle ist schwerlich plausibel zu machen.

36 Ein weiteres Indiz für diese Interpretation ist, dass Frankl sich wiederholt das bekannte Zitat Nietzsches zu eigen macht: „Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie.“ (Frankl 2011, 101; Frankl 2009, 116) Denn demnach ist die Sinnquelle nicht die Haltung zum Wie, also zur leidvollen Lebenssituation, sondern ein gegenüber dieser Situation externer Lebenszweck.

37 An anderer Stelle drückt er es präziser aus: „(...) daß unser Leben *der Möglichkeit nach* unter allen Bedingungen und Umständen sinnvoll ist und es bis zuletzt bleibt“ (Frankl 2015, 86).

Wertkategorie seinem Bestreben, jedem Menschen zu jeder Zeit, auch unter extrem eingeschränkten Lebensbedingungen, die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens aufweisen zu können und ihm somit Hilfe zuteilwerden zu lassen. Keine Frage, Frankls psychotherapeutisches Anliegen ist ehrenwert, doch zumindest so, wie er es theoretisch zu unterfüttern versucht, führt es zu einem philosophisch teilweise unhaltbaren Sinnkonzept. Dafür sprechen auch die wiederholt auftretenden Spannungen in seinen eigenen Ausführungen.

7. Entdeckung und Verwirklichung von Sinn: Gegebenheit, Einzigartigkeit, Eindeutigkeit, Verantwortung

Bisher haben wir die existenzielle Bedeutung des Sinns für das menschliche Leben, Frankls metaethisches Verständnis des Sinns und seine inhaltliche Bestimmung behandelt. Ein wichtiger Aspekt fehlt noch: das Auftreten von Sinn und der Umgang mit ihm, also die Art und Weise, wie Sinn entdeckt und verwirklicht werden kann. Dieser Aspekt nimmt in Frankls Werk, seiner therapeutischen Stoßrichtung entsprechend, breiten Raum ein und umfasst verschiedene, aber eng miteinander verknüpfte Elemente. Sie kommen gebündelt in diesem Zitat zum Ausdruck: „Die Person hat den Sinn der Situation zu erfassen und zu ergreifen, wahrzuhaben, wahrzunehmen und wahr zu machen, nämlich zu verwirklichen.“ (Frankl 2011, 86) Erstens wird Sinn nicht geschaffen, sondern vorgefunden. Sinn, genauer: die Möglichkeit zur Sinnverwirklichung ist *gegeben*. Zweitens ist Sinn immer *einzigartig*, das heißt an die jeweilige besondere Situation und das jeweilige Individuum gebunden. Drittens gibt es hinsichtlich der Verwirklichung des Sinns jeweils immer nur eine Möglichkeit und daher nur *eine richtige Entscheidung*. Viertens ist die Verwirklichung des Sinns nicht dem Belieben des Menschen anheimgestellt, sondern er trägt *Verantwortung* dafür. Wie sind diese vier Elemente zu verstehen, einzuordnen und zu beurteilen?

1. Zum ersten Punkt, der *Gegebenheit* der Sinnmöglichkeiten: Frankl betont, dass Sinn nicht aus dem Nichts heraus geschaffen wird, sondern immer nur auf Grundlage bestimmter Gegebenheiten verwirklicht werden kann, denen sich der Einzelne in seinem Leben gegenübergestellt sieht. In diesem Sinn schreibt er, „daß der Sinn nicht von uns gegeben wird, vielmehr eine Gegebenheit ist“. (Frankl 2011, 86) Der Mensch findet bestimmte Möglichkeiten zur Sinnverwirklichung vor, die er ergreifen kann oder auch nicht.

Ist das trivial? Oder eine bedeutende Einsicht? Von beidem etwas. Trivial ist es, insofern kaum jemand ausdrücklich das Gegenteil behaupten

würde, dass Sinn im Leben quasi als *deus ex machina* erscheint. Selbstverständlich bewegt sich der Einzelne stets in einem Raum gegebener Möglichkeiten. Doch diese selbstverständliche Tatsache ist in der philosophischen Sinndebatte wenig präsent. Und deshalb ist Frankls Einsicht doch von Bedeutung. Denn in ihrem Streben, die allgemeinen Bedingungen für ein sinnvolles Leben zu bestimmen, verlieren viele Teilnehmer der philosophischen Sinndebatte tendenziell die realen Vorgänge sinnvollen Handelns aus dem Auge. Zu den Merkmalen dieses Handelns gehört es, dass es sich stets in einem bestimmten, vorgegebenen Kontext bewegt. Für den Sinn eines Lebens ist es von entscheidender Bedeutung, was der Person an Fähigkeiten mitgegeben ist, in welchem sozialen und kulturellen Kontext sie sich bewegt und welche biographischen Prägungen sie erfahren hat. Das Sinnpotenzial eines Lebens ist durch die Gegebenheiten eines Lebens in einem gewissen Maße präfiguriert. In den heutigen objektivistischen Sinntheorien erscheint der Mensch hingegen oft wie ein *Homo faber*, der aus allen denkbaren Möglichkeiten des Sinnvollen frei herausgreift, was ihm beliebt. So wird das zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber durch die weitgehende Ausblendung der Thematik der Sinn-Entscheidung erscheint die Wahl bestimmter Sinn-Optionen willkürlich (z. B. Nozick 1981, Mintoff 2008, Metz 2015).³⁸ Insofern ist Frankls Theorie ein wichtiges Korrektiv.

2. Das zweite Element, das Frankl für den praktischen Umgang mit Sinn als wesentlich ansieht, schließt an den Gedanken der Gegebenheit an. Denn die gegebenen Sinn-Möglichkeiten und ihre Verwirklichung sind ihm zufolge in zweifacher Weise *besonders*: in Bezug auf die Situation und in Bezug auf die betroffene Person. Die Entdeckung und Verwirklichung von Sinn ist stets *situativ* und *individuell*. Frankl schreibt: „In diesem Sinne ist der Sinn einer Situation ja wirklich relativ; er ist es bezüglich der Situation als einer jeweils einmaligen und einzigartigen.“ (Frankl 2011, 86) Und: „Sinn wandelt sich nicht nur von Tag zu Tag und von Stunde zu Stunde, sondern wechselt auch von Mensch zu Mensch.“ (Frankl 2015, 71)

Hier ergibt sich eine ähnliche Bewertung wie bei der Gegebenheitstheorie. Auch dieser Aspekt von Frankls Theorie stellt ein wertvolles Korrektiv

38 Für Theorien, die neben objektiven Bedingungen auch subjektive Faktoren wie z. B. Leidenschaft als Bedingung für sinnvolles Leben ansehen, gilt das sehr viel weniger. So betont beispielsweise Susan Wolf nicht nur: „it seems right that we speak of *finding* meaning in our lives, and not of choosing it“, sondern auch: „For many of us, for what gives meaning to our lives are things we more or less stumbled onto (...)“ (Wolf 2015, 131).

gegenüber einer gewissen Einseitigkeit dar, die in der philosophischen Sinn-debatte herrscht. Denn die philosophischen Autoren nehmen vorwiegend das ganze Leben oder ausgedehnte Lebensphasen in den Blick.³⁹ Langfristige Projekte und lebensbestimmende Werke stehen im Vordergrund des Interesses. Demgegenüber ist der Hinweis berechtigt, dass sinnvolles Handeln, worin auch immer es besteht, nur in konkreten Situationen möglich ist und dass sich die Sinnmöglichkeiten immer situativ darbieten. Auch ein großes, Lebensphasen umspannendes Projekt ist nur zu bewerkstelligen, indem man es in konkreten Situationen umsetzt und auf die in ihr auftretenden besonderen Gegebenheiten reagiert.

Moderne Sinntheoretiker versuchen oft, Sinn anhand paradigmatischer Fälle sinnvollen Lebens zu bestimmen, wie zum Beispiel Nelson Mandela oder Albert Einstein (z. B. Wolf 2010, 11; Landau 2011, 314; Metz 2015, passim; Bramble 2015, 445). Dieses Vorgehen ist methodisch durchaus gut begründet, weil sich an diesen Beispielen die Intuitionen bezüglich sinnvollen Lebens transparent überprüfen lassen. Andererseits kann diese Orientierung an stilisierten Sinn-Heroen dazu führen, die Situativität und auch Individualität des Sinns aus dem Blick zu verlieren. Denn auch Mandela und Einstein haben nicht aufgrund allgemeiner Überlegungen über den Sinn ein sinnvolles Leben angestrebt und auch nicht ihr sinnvolles Leben gewissermaßen en bloc geführt. Vielmehr sind ihre Leben das Ergebnis einer Kette individueller und situativ eingebetteter Entscheidungen. Sie haben spezielle Gegebenheiten ihres Lebens, die sozialen und politischen Konstellationen ihres Landes bzw. den Wissensstand und die Erkenntnismöglichkeiten ihrer Zeit aufgegriffen. Auf diese biographisch-situative Einbettung weist Frankl zu Recht hin.⁴⁰ Natürlich ist es die Aufgabe der Philosophie, das Allgemeine auf den Begriff zu bringen. Aber vielleicht erliegt das philosophische Nach-

39 So zum Beispiel Wolf, wenn sie von den lebensprägenden „valuable projects“ spricht (Wolf 2010, 31), oder Metz mit seiner Rede von „great meaning“ (Metz 2015, 209, 213, 227, 229).

40 Man könnte meinen, dass Frankls konzeptionelle Schwäche zugleich die Stärke seines Ansatzes ausmacht, dass also das Fehlen einer einheitlichen Bestimmung des Sinns und damit diese merkwürdige Leerstelle im Zentrum seiner Theorie der Preis für die Einsicht in die Individualität des Sinns ist. Doch dieser Preis ist nicht notwendigerweise zu zahlen, die zwei Seiten gehören nicht notwendigerweise zur selben Medaille. Denn ein individualistisches Verständnis des Sinns erfordert es nicht, über die Bestimmung des Sinns so wenig zu sagen, wie Frankl es tut. Vielmehr kann und muss man auch in ei-

denken über den Sinn zu sehr diesem Blickwinkel und übersieht, dass es zu den allgemeinen Charakteristika des sinnvollen Lebens gehört, stets besonders zu sein.

Vielleicht kann man sogar sagen, dass Frankl mit der Betonung von Situativität und Individualität ein Anliegen vieler heutiger Autoren konsequenter umsetzt, als sie es selbst tun. Wie erwähnt geht es ihnen statt um den Sinn *des* Lebens um den Sinn *im* Leben, also nicht mehr um die Frage nach einem übergreifenden Sinn allen menschlichen Lebens, sondern um das, was ein individuelles menschliches Leben sinnvoll macht. Auch Frankl verfolgt dieses Anliegen, wird ihm aber in stärkerem Maße gerecht, indem er die Situativität und Individualität des Sinns so nachdrücklich hervorhebt. Denn Sinn *im* Leben ist eben immer das Leben zu einem bestimmten Zeitpunkt mit bestimmten Situationen und bestimmten individuellen Gegebenheiten. Mit der Leitfrage nach dem *einen* Prinzip des Sinns hingegen scheinen sich philosophische Autoren nolens volens der übergreifenden Perspektive des Sinns *des* Lebens anzunähern. Das ist gewiss keine notwendige Entwicklung, aber es scheint eine Tendenz zu sein, die der vorherrschenden philosophischen Fragerichtung innewohnt.

So richtig Frankls Korrektur auch ist, das theoretische Pendel schwenkt bei ihm ein wenig zu sehr auf die andere Seite. Denn mit der starken Betonung des situativen Charakters von Sinn droht die Einsicht verloren zu gehen, dass auch der Sinn im Leben zumeist langfristig strukturiert ist. Es ist ja nicht so, dass das Leben stets neue situative Sinnmöglichkeiten hervorbringt, die nichts miteinander zu tun haben. Das Leben ist nicht nur „eine Kette von Situationen“ (Frankl 2015, 77), sondern es ist maßgeblich von langfristigen, sinnstiftenden Vorhaben geprägt. Die meisten Situationen stehen in einem diachronen Zusammenhang, und erst diesem verdanken sie ihren Sinn. So hat etwa das Schreiben eines bestimmten Dialogs in einer bestimmten Situation nur Sinn, weil die Person als Schriftstellerin ein langfristiges Romanprojekt verfolgt.

Insgesamt jedoch lässt sich feststellen, dass Frankl mit seinen Überlegungen zur Individualität und Situativität ebenso wie mit denen zur Gegebenheit der Sinnmöglichkeiten wichtige Impulse für eine teilweise Neujustierung philosophischer Sinnansätze bietet. Zweifellos verdanken sich diese Elemente in Frankls Denken seiner praktischen, psychotherapeutischen Per-

nem individualistischen Ansatz darüber Auskunft geben, was das Gemeinsame all der individuellen Sinnfindung ist.

spektive: dem Blick auf das einzelne Individuum, das nach konkreten Wegen sinnvollen Lebens sucht. Mit seinem psychotherapeutisch geschulten Blick öffnet Frankl Wege zu einer lebensweltlichen „Erdung“ der philosophischen Sinntheorie.

3. Das dritte Element der Sinn-Praxis besteht in der *Einzigkeit* des Sinns und der *Eindeutigkeit* der Sinn-Möglichkeiten. Denn so individuell Sinn auch ist, nach Frankl gibt es „in jedem Leben, in jeder Lebenslage nur einen Sinn, nämlich den wahren“. (Frankl 2011, 88, vgl. 102; Frankl 2009, 118) Nicht nur das, sondern auch die Wahrnehmung der Sinn-Möglichkeiten durch das Gewissen, das er als „Sinn-Organ“ versteht, zeichnet sich durch diese Eindeutigkeit aus: „(...) was einem das Gewissen sagt, ist eindeutig.“ (Frankl 2015, 72, vgl. 88)

Warum sollte es diese Eindeutigkeit geben? Warum sollte die von Frankl selbst beschriebene Vielgestaltigkeit des Sinns vor der einzelnen Situation haltmachen? Leider findet sich bei ihm auch dafür kein Argument.⁴¹ Und so gibt es wenig Grund, ihm in diesem Punkt zu folgen. Denn die unbefangene Lebenserfahrung zeigt, dass das Leben, gerade auch in seinen einzelnen Situationen, eine Vielzahl an Sinn-Chancen bietet. Und für die Wahl zwischen diesen diversen Möglichkeiten gibt es nicht nur eine richtige Antwort. Nicht selten sehen wir uns vor verschiedene, gleichermaßen wichtige Aufgaben gestellt, die wir nicht alle erfüllen können. Wir müssen uns für eine entscheiden und das heißt: gegen andere.⁴²

Frankls Monismus des Richtigen klingt nach einem Schicksalsglauben, der heute als metaphysisch fragwürdig gilt.⁴³ Möglicherweise aber war auch hier der Wunsch nach therapeutischer Lebenshilfe Vater des Gedankens. Denn es mag verlockend sein, Menschen, die an mangelnder Sinnerfahrung

41 Als Argument könnte man allenfalls Frankls Idee verstehen, dass das Gewissen die Stimme Gottes sei (was zudem eher für die supernaturalistische Orientierung seiner Theorie spricht) (Frankl 2015, Kap. 5). Allerdings bleibt auch dann die Frage bestehen, warum es stets nur eine richtige Möglichkeit geben sollte, warum also Gott nur einen Weg vorgeben sollte.

42 An manchen Stellen klingt Frankl freilich eher so, als würde er die Vielfalt anerkennen. „Es gibt also Situationen, in denen der Mensch vor eine Wertwahl gestellt ist, vor die Wahl zwischen einander widersprechenden Prinzipien.“ (Frankl 2011, 90) Allerdings soll auch diese Wahl dem Gewissen überantwortet werden, das angeblich eindeutige Urteile spricht.

43 Vgl. seine Äußerungen zum Schicksal und „Sinn des Schicksals“: Frankl 2011, 129f., 135–145.

leiden, nahezulegen, dass es *einen* Weg gibt, statt ihnen für die Mannigfaltigkeit von Lebenswegen und Entscheidungsoptionen die Augen zu öffnen, die als überfordernd empfunden werden kann. Es fällt schwer, hier bei Frankl nicht eine Spur von althergebrachtem ärztlichem Paternalismus zu wittern⁴⁴, obwohl er sich ausdrücklich dagegen verwahrt hat (Frankl 1997, 43; Frankl 2011, 301–303). Wenn diese Einschätzung zutrifft, haben wir es erneut mit einem Aspekt in Frankls Sinntheorie zu tun, bei dem der praktisch-therapeutische Blick seine Sinntheorie auf philosophische Abwege führt.⁴⁵ Wobei freilich zu betonen ist, dass eine sinn-therapeutische Orientierung diesen Zwang zur Eindeutigkeit keineswegs verlangt, weder praktisch noch theoretisch.

4. Das vierte Element ist die *Verantwortung* für den Sinn. Ihr misst Frankl generell höchste Bedeutung bei. Das „Sein des Menschen“ besteht für ihn vor allem im „Verantwortlichsein“ (Frankl 2011, 105), und die Psychotherapie kann seiner Meinung „nicht genug den Akzent setzen auf die Verantwortlichkeit des Menschen“ (Frankl 1997, 44). Auch speziell für die Sinndimension ist die Verantwortung entscheidend. Ein sinnvolles Leben ist nach Frankl nicht nur erstrebenswert, die Suche nach Sinn nicht nur zentrales Movens des Menschen, sondern wir haben auch eine Verantwortung dafür, unser Leben sinnvoll zu führen (Frankl 2011, 101–106). Diese prospektive Verantwortung versteht er nicht nur als eine Zuständigkeit in dem Sinne, dass jeder seines Sinnes Schmied ist, dass also, wer sinnvoll leben *will*, dafür die Verantwortung trägt. Vielmehr *sollen* wir *unbedingt* sinnvoll handeln und leben. Frankl versteht das Sinn-Sollen also, wenn man so will, nicht nur als einen hypothetischen, sondern als kategorischen Imperativ. Wir haben eine „Verpflichtung, Werte zu verwirklichen“ (Frankl 2015, 93, vgl. Frankl 2011, 105).

44 Vgl. die Kritik von Gerhard Danzer, demzufolge sich Frankl „in die Reihen der Theologen und Seelsorger (begibt), denen das Heil wichtiger ist als die Wahrheit und die letztlich immer die Sicherheit falscher Antworten der Unsicherheit richtiger Fragen vorziehen.“ (Danzer 2002, 77).

45 Auch hier gilt die Einschränkung aus Fußnote 30: Erklärungen einzelner theoretischer Überzeugungen durch praktische Interessen stellen lediglich Vermutungen dar, die mehr oder weniger plausibel sein können. Dass Frankl sich jedoch in erster Linie als Psychiater verstand, dem an der Entwicklung seiner psychotherapeutischen Schule gelegen war, statt als Philosoph, der eine philosophische Sinntheorie entwarf, daran kann kein Zweifel bestehen.

Auch dieses theoretische Element findet sich so kaum in der gegenwärtigen Sinnphilosophie. In ihr erscheint Sinn zumeist lediglich als ein willkommenes biographisches Surplus, erstrebenswert, aber kein Muss. Was sinnvoll ist, obliegt – in objektivistischen Theorien – zwar nicht den Präferenzen der jeweiligen Person, aber *ob* sie Sinn verwirklicht und ein sinnvolles Leben führt, ist ihrem Belieben anheimgestellt. Bei Frankl hingegen ist Sinn eine Aufgabe, ein Auftrag, eine Verpflichtung. Was ist davon zu halten?

An dieser Stelle liegt der kritische Einwand nahe, dass eine solche Verpflichtung zum sinnvollen Leben nur mit metaphysischen Annahmen über einen göttlichen Auftraggeber denkbar ist.⁴⁶ Damit würde sich Frankls Ansatz von weithin geteilten Grundlagen säkularer philosophischer Reflexion entfernen. Oder handelt es sich auch hier wieder um die theoretische Ausgeburt eines paternalistisch gefärbten psychotherapeutischen Impetus?

Möglicherweise sind diese Vermutungen vorschnell, und die Sinn-Verantwortung lässt sich ganz anders verstehen. Zwar kennen wir das Moment der unbedingten Verpflichtung in aller Regel nur aus der Sphäre der Moral. Doch eine bloß prudentielle Empfehlung scheint für den Bereich des Sinnvollen auch nicht angemessen zu sein. Denn damit läge es allein in jedermanns Ermessen, ob er sinnvoll handelt oder nicht. Das sinnvolle Leben wäre damit normativ auf eine Ebene mit dem persönlichen Wohlergehen gestellt. Doch mit Fragen des Sinns gehen wir nicht so um wie mit dem eigenen Wohlergehen. Einem Menschen, der in der Lage ist, etwas außerordentlich Sinnvolles zu tun, und diese Chance nicht ergreifen will, würden wir kaum mit einem hypothetischen Imperativ raten: „Wenn du sinnvoll leben willst, dann tue das.“ Wahrscheinlich würden wir eher so etwas sagen wie: „Du *musst* das tun.“ Nehmen wir das Beispiel einer außerordentlich talentierten Schriftstellerin, die ohne Not plötzlich aufhört zu schreiben und sich auch keiner anderen sinnvollen Tätigkeit zuwendet (und sich damit wohlfühlt): Wir würden ihr wohl kaum nahelegen, dass es allein ihre Sache sei, sondern würden ihr zu verstehen geben, dass sie ihrer Aufgabe nicht gerecht wird. Und so wie es sich bei Menschen mit der Möglichkeit zu „great meaning“ (Metz 2011) verhält, ist es – möglicherweise in abgeschwächter Form – auch im Falle gewöhnlicher Menschen und in Alltagssituationen. Offensichtlich nehmen wir eine Art Verantwortung für Sinn an – eine Verantwortung für die sinnvolle Nutzung unserer Talente, für die Pflege unserer sinnstiftenden Beziehungen, für die sinnbringende Anwendung unserer Kenntnisse usw.

46 So Rattner 1979, 267f.; Reitinger 2015, 6f.

Zumindest scheint die Annahme einer solchen Verantwortung sich einer gewissen Verbreitung zu erfreuen.⁴⁷

Dass wir in unserem praktischen Umgang eine solche Sinn-Verantwortung voraussetzen, kann bei näherem Hinsehen kaum überraschen. Denn wenn man annimmt, dass Sinn durch die positive Verbindung mit etwas objektiv Wertvollem außerhalb seiner selbst entsteht – wie es die meisten objektivistischen Theorien inklusive Frankl tun –, dann sagt man ja, dass es objektiv wertvoll ist, dieses Wertvolle zu verwirklichen, zu erhalten, zu stärken, zu pflegen usw., also wertvoll nicht nur für die betreffende Person, sondern immer auch direkt oder indirekt für andere. Sinn ragt gewissermaßen stets über den Einzelnen hinaus, ist nie nur für einen selbst relevant. Es wäre widersprüchlich, einerseits zu behaupten, bestimmte Dinge sind überpersönlich objektiv wertvoll, und andererseits zu sagen, was in Bezug auf sie geschieht, ist egal oder allein Sache der persönlichen Interessen des Akteurs. Wenn man zusätzlich Frankls Einsicht heranzieht, dass es für einen Menschen immer nur eine begrenzte Zahl echter (d. h. nicht bloß denkbarer) Möglichkeiten der Wertverwirklichung gibt, liegt es nah, davon zu sprechen, dass der Mensch eine Verantwortung dafür hat, die Möglichkeiten der Sinnverwirklichung zu ergreifen, die sich ihm bieten.

Sicherlich verlangt diese Sinn-Verantwortung genauere philosophische Analysen, die u. a. den Status und den Grad der Verpflichtung näher zu bestimmen haben, auch in Bezug auf die unterschiedlichen Arten sinnvollen Handelns.⁴⁸ Dennoch lässt sich hier festhalten, dass Frankls „Aufgabencharakter des Lebens“ (Frankl 2011, 101) keineswegs als eine obskure, metaphysisch aufgeladene These oder als Ausdruck eines paternalistisch-therapeutischen Führungsimpulses aufgefasst werden muss. Frankl selbst bleibt uns zwar eine Begründung schuldig, aber die Sinn-Verantwortung lässt sich mit guten Gründen als Rekonstruktion lebensweltlicher Wirklichkeit und als konsequente Weiterführung einer objektivistisch verstandenen Sinntheorie

47 Andere würden hier wahrscheinlich eher von einer *moralischen* Pflicht sprechen. Dazu dürften insbesondere Vertreter eines utilitaristischen Standpunktes gehören, insofern das Schreiben guter Bücher günstige Auswirkungen auf das Wohl anderer Menschen hat.

48 So erscheint es plausibler, eine Verantwortung in Bezug auf das anzunehmen, was Frankl schöpferische Werte nennt. Etwas anders sieht es bei den sogenannten Erlebniswerten aus. Haben wir eine Verantwortung dafür, ins Museum zu gehen oder die Schönheit eines Sonnenuntergangs zu genießen? (Vgl. Frankl 2011, 94.)

verstehen – eine Weiterführung, die so in der heutigen philosophischen Debatte kaum vorgenommen wird.

Auch wenn bei diesem theoretischen Schritt kein ärztlicher Paternalismus Pate stand, ist es vielleicht aber doch wiederum Frankls therapeutischer Perspektive zu verdanken, dass er diese Verantwortung für den Sinn formuliert hat. Dürfte die Unterstützung von Patienten und Klienten doch leichter fallen, wenn der Therapeut sie auf eine Zuständigkeit von ihnen, eine zu erfüllende Aufgabe, ein Sollen verweisen kann.⁴⁹ Denn es ist durchaus bemerkenswert, dass diese normative Dimension gerade in Frankls therapeutisch grundierter Sinntheorie zur Sprache kommt und nicht in den Werken normativitätstheoretisch trainierter Philosophen.

8. Fazit

Wie stellt sich Frankls psychotherapeutisch orientierte Sinntheorie im Lichte der gegenwärtigen philosophischen Diskussion über den Sinn im Leben dar und was kann diese Diskussion von Frankl lernen? Das war die Frage. Wie lautet die Antwort? Sie lässt sich nicht auf eine griffige Formel bringen. Die Einordnung ist differenziert, in beide Richtungen gibt es fruchtbare Anregungen und bedenkenswerte Anfragen, daneben stehen methodische und konzeptionelle Sackgassen. Die wesentlichen Einsichten sind diese:

- Mit der *objektivistischen* Ausrichtung seines Sinnverständnisses entpuppt sich Frankl als erstaunlich modern und gut anschlussfähig an die heutige sinnphilosophische Debatte. Denn in ihr werden mehrheitlich Ansätze vertreten, die ganz oder teilweise objektivistisch sind. In dieser Hinsicht steht Frankl der Gegenwartsphilosophie näher als seinen philosophischen Zeitgenossen ebenso wie den meisten heutigen sinn-orientierten Ansätzen in Psychotherapie, Psychiatrie und Psychologie.
- Auch mit der *wertorientierten Selbsttranszendenz* als wesentlicher Bestimmung von Sinn bewegt sich Frankl im Mainstream heutiger objektivistischer Sinntheorie. Das sagt noch nichts über die Richtigkeit seines Ansatzes aus. Es zeigt aber, dass er ein Gesprächspartner für die heutige philosophische Debatte sein kann, auch wenn er in dieser Hinsicht viel Spielraum für wünschenswerte Präzisierungen lässt.

49 Ob und in welcher Weise dies therapeutisch *richtig* ist, ist eine andere Frage.

- Sein differenziertes Verhältnis zum *Supernaturalismus* lässt sich in die heutige sinntheoretische Fraktionsbildung schwer einordnen. Das muss jedoch kein Nachteil sein. Vielmehr haben wir gesehen, dass, wenn die Übereinstimmung mit verbreiteten Intuitionen ein wesentliches Kriterium für die Richtigkeit einer Sinntheorie ist, einiges für Frankls Sowohl-als-auch in dieser Hinsicht spricht – auch wenn das für strikte Gegner jedes supernaturalistischen Gedankens sicherlich inakzeptabel bleiben wird.
- Frankls Auffassung vom *Willen zum Sinn* als zentraler menschlicher Motivation lässt sich je nach Sichtweise als einseitiger motivationstheoretischer Monismus, als im Kern zutreffende Beschreibung oder als Auftrag zur empirischen Überprüfung verstehen – auf jeden Fall aber auch als Anfrage an das philosophische Nachdenken, welchen Platz die Sinn-Dimension im menschlichen Leben einnimmt und einnehmen sollte.
- In *methodischer* Hinsicht ist Frankls Sinntheorie ausgesprochen problematisch. Egal, welcher philosophischen Schule man sich verpflichtet sieht, sein Vorgehen erfüllt kaum die Bedingungen akzeptabler philosophischer Argumentation. Seine Überzeugungen sind stark, die Argumente schwach oder nicht vorhanden. Zwar ist es keineswegs einfach, gute Argumente für ein bestimmtes Sinnkonzept zu entwickeln, und auch die aktuelle philosophische Sinndebatte rekurriert in hohem Maße auf (angeblich) verbreitete Intuitionen. Doch die Autoren arbeiten diese Intuitionen möglichst präzise heraus, versuchen sie kritisch abzuklopfen, reflektieren ihre potenziellen Schwachstellen, überprüfen sie anhand eventuell konkurrierender Intuitionen und entwickeln so reflektierte philosophische Positionen. Das alles fehlt bei Frankl. Hier kann und muss sein Ansatz von dem argumentativen Niveau der philosophischen Debatte lernen.
- An mehreren Stellen zeigt sich, dass seine Sinntheorie nicht nur auf therapeutische Praxis abzielt, sondern anscheinend auch in einer *therapeutischen Perspektive* wurzelt. Diese Verwurzelung gibt großen Teilen seiner Sinntheorie ihr Gepräge – im Negativen wie im Positiven:
- Auf der einen Seite sind anscheinend manche *Widersprüche* ebenso wie einige *fragwürdige Behauptungen* seinem Bemühen geschuldet, seinen sehr weitreichenden therapeutischen Anspruch (Sinn für jeden zu jeder Zeit unter allen Umständen) sinntheoretisch zu unterfüttern.

Zu nennen ist hier etwa der Widerspruch zwischen der Selbsttranszendenz-These und der dritten Wertkategorie, die Behauptung eines omnipräsenten Sinnpotentials sowie die Eindeutigkeitsthese. Insofern besteht ein Konflikt zwischen Frankls spezifischem psychotherapeutischen Interesse und den Plausibilitätsbedingungen philosophischer Sinntheorie.

- Auf der anderen Seite scheint es Frankl durch seine praktische Perspektive leichter zu fallen, bestimmte *Charakteristika sinnvollen Handelns und Lebens* in den Blick zu nehmen, die in den heutigen objektivistischen Sinntheorien bislang unterbelichtet sind. Dazu gehören insbesondere das Moment der Gegebenheit der Sinnmöglichkeiten, die Situativität und Individualität des Sinnvollen sowie die Verantwortung für die Verwirklichung der Sinnmöglichkeiten. Damit kann seine Theorie wichtige Impulse für die philosophische Sinndebatte geben, v.a. für die Konkretisierung und lebensweltliche Einbettung eines objektivistischen Sinnkonzepts und für das Verständnis der damit verbundenen spezifischen Art von Normativität.

Die Untersuchung hat also ein komplexes und reichhaltiges Ergebnis erbracht. Auch wenn sie das Thema selbstverständlich nicht komplett und abschließend behandelt, zeigt sich, wie fruchtbar diese Auseinandersetzung in der Übergangszone von Psychotherapie und Psychiatrie auf der einen Seite und Philosophie auf der anderen Seite sein kann, und zwar in beide Richtungen: Frankls Ansatz profitiert enorm von einer philosophischen Analyse, die an der modernen Sinndiskussion geschärft ist. Von den Einsichten dieser Begegnung kann möglicherweise nicht nur die älteste und prominenteste sinnorientierte psychotherapeutische Denkrichtung lernen, sondern indirekt auch jedes andere sinnbezogene Denken innerhalb der Psychotherapie und der Psychiatrie. Zugleich vermag Frankls Ansatz teilweise durchaus die heutige philosophische Diskussion zu bereichern, und zwar gerade weil sein therapeutischer Blickwinkel ihm eine spezielle Sicht auf Sinn und sinnvolles Leben erlaubt.

Literatur

- Anders, Günther (1995): *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 2.: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, Nachdruck der 4. unveränderten Aufl., München: Beck.
- Baier, Kurt (2000): *The Meaning of Life*, in: Elmer D. Klemke (Hg.): *The Meaning of Life*, New York: Oxford University Press, 2. Aufl., 101–132.

- Batthyány, Alexander / Russo-Netzer, Pninit (Hg.) (2014): *Meaning in Positive and Existential Psychology*, New York u. a.: Springer.
- Batthyány, Dominik / Zsok, Otto (Hg.) (2005): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien: Springer.
- Beautrais, Annette L. (2002): A Case Control Study of Suicide and Attempted Suicide in Older Adults, in: *Suicide and Life-threatening Behavior* 32, Issue 1, 1–9.
- Bormuth, Matthias (2005): „Ärztliche Seelsorge“ in der entzauberten Welt. Karl Jaspers als Kritiker des frühen Viktor E. Frankl, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien: Springer, 213–236.
- Boyle, P.A. / Buchman, A.S. / Wilson, R.S. et al. (2012): Effect of Purpose in Life on the Relation between Alzheimer Disease Pathologic Changes on Cognitive Function in Advanced Age, in: *Archives of General Psychiatry* 69, 499–505.
- Bramble, Ben (2015): Consequentialism about Meaning in Life, in: *Utilitas* 27, Heft 4, 445–459.
- Cottingham, John (2003): *On the Meaning of Life*, London: Routledge.
- Craig, William L. (2000): The Absurdity of Life without God, in: Elmer D. Klemke (Hg.): *The Meaning of Life*, New York: Oxford University Press, 2. Aufl., 40–56.
- Danzer, Gerhard (2002): Viktor Frankl, in: Alfred Lévy, Gerald Mackenthun (Hg.): *Gestalten um Alfred Adler. Pioniere der Individualpsychologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 63–80.
- Edwards, Paul (2000): The Meaning and Value of Life, in: Elmer D. Klemke (Hg.): *The Meaning of Life*, New York: Oxford University Press.
- Fintz, Anette (2005): *Die Existenzanalyse: eine angewandte Existenzphilosophie?*, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien: Springer, 183–212.
- Fintz-Müller, Anette (2002): *Frankl mit Jaspers verstehen. Logotherapie und Existenzphilosophie*, Dissertation, <https://d-nb.info/965210898/34> (12.9.2018).
- Frankl, Viktor E. (1975): *Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern u. a.: Hans Huber.
- Frankl, Viktor E. (1997): *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*, München: Piper, 4. Aufl.
- Frankl, Viktor E. (2009): *... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München: Kösel, 9. Aufl.
- Frankl, Viktor E. (2011): *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, München: dtv, 3. Aufl.
- Frankl, Viktor E. (2015): *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*, München: dtv, 13. Aufl.
- Gerhardt, Volker (2014): *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München: Beck.

- Glaw, X. / Kable, A. / Hazelton M. / Inder, K. (2017): Meaning in Life and Meaning of Life in Mental Health Care: An Integrative Literature Review, in: *Issues in Mental Health Nursing*, March 2017, 38(3), 243–252.
- Gritschneider, Moritz (2005): Der Einfluss der Philosophie Max Schelers auf die Logotherapie Viktor E. Frankls, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): Viktor Frankl und die Philosophie, Wien: Springer, 109–124.
- Heisel, M.J. / Flett, G.L. (2016): Does Recognition of Meaning in Life Confer Resiliency to Suicide Ideation Among Community-Residing Older Adults? A Longitudinal Investigation, in: *The American Journal of Geriatric Psychiatry*, June 2016, 24(6), 455–466.
- Hicks, Joshua A. / Routledge, Clay (Hg.) (2013): *The Experience of Meaning in Life. Classical Perspectives, Emerging Themes, and Controversies*, Dordrecht u. a.: Springer.
- Igneski, Violetta (2016): Living a Meaningful and Ethical Life in the Face of Great Need: Responding to Singer's The Most Good You Can Do, in: *Journal of Global Ethics* 12(2), 147–153.
- Keall, R. M. / Butow, P. N. / Steinhäuser, K. E. / Clayton, J. M. (2011): Discussing Life Story, Forgiveness, Heritage, and Legacy with Patients with Life-limiting Illnesses, in: *International Journal of Palliative Nursing*, 17(9), 454–460.
- Kipke, Roland (2014): Der Sinn des Lebens und das gute Leben, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68, Heft 2, 180–202.
- Kipke, Roland / Rütther, Markus (2018): Welchen Beitrag leistet die Moral für das sinnvolle Leben? – Ein kommentierter Forschungsbericht zur Meaning-in-Life-Debatte, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 23 (im Erscheinen).
- Klefaras, George / Psarra, Evangelia (2012): Meaning in Life, Psychological Well-Being and Depressive Symptomatology: A Comparative Study, in: *Psychology* 3(4), 337–345.
- Kleiman, E.M. / Beaver, J.K. (2013): A Meaningful Life is Worth Living: Meaning in Life as a Suicide Resiliency Factor, in: *Psychiatry Research* 210(3), 934–939.
- Landau, Iddo (2011): Immorality and the Meaning of Life, in: *The Journal of Value Inquiry* 45, 309–317.
- Längle, Alfried (2011): Sinn-Glaube oder Sinn-Gespür? Zur Differenzierung von ontologischem und existentiellm Sinn in der Logotherapie, in: ders.: *Erfüllte Existenz. Entwicklung, Anwendung und Konzepte der Existenzanalyse. Texte für Psychotherapie, Beratung und Coaching*, hg. v. Dorothee Bürgi, Wien: Facultas, 28–45.
- Lee, V. / Cohen, S.R. / Edgar, L. / Laizner, A.M. / Gagnon, A.J. (2006): Meaning-making and Psychological Adjustment to Cancer: Development of an Intervention and Pilot Results, in: *Oncology Nursing Forum*, 33(2), 291–302.
- Lukas, Elisabeth (1986): *Von der Troztmacht des Geistes. Menschenbild und Methoden der Logotherapie*, Freiburg i. Brsg.: Herder.

- Metz, Thaddeus (2011): *The Good, the True, and the Beautiful: Toward a Unified Account of Great Meaning in Life*, in: *Religious Studies* 47, 389–409.
- Metz, Thaddeus (2013a): *Meaning in Life as the Aim of Psychotherapy. A Hypothesis*, in: Hicks, Joshua A. / Routledge, Clay (Hg.): *The Experience of Meaning in Life. Classical Perspectives, Emerging Themes, and Controversies*, Dordrecht u. a.: Springer, 405–417.
- Metz, Thaddeus (2013b): *The Meaning of Life*. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning>.
- Metz, Thaddeus (2015): *Meaning in Life: An Analytic Study*, Oxford: Oxford University Press.
- Mintoff, Joe (2008): *Transcending Absurdity*, in: *Ratio* (new series) XXI, 64–84.
- Nozick, Robert (1981): *Philosophical Explanations*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Peseschkian, Nossrat (2004): *Positive Psychotherapie. Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch-Verlag, 7. Aufl.
- Petzold, Hilarion G. / Orth, Ilse (Hg.) (2005): *Sinn, Sinnerfahrung, Lebenssinn in Psychologie und Psychotherapie*, 2 Bände, Bielefeld/Locarno: Edition Sirius.
- Rattner, Josef (1979): *Viktor E. Frankl*, in: ders. (Hg.): *Pioniere der Tiefenpsychologie*, Wien: Europaverlag, 247–269.
- Reitinger, Claudia (2015): *Viktor Frankl's Logotherapy from a Philosophical Point of View*, in: *Journal of Existential Analysis* 26(2): 344–358.
- Reitinger, Claudia (2018): *Zur Anthropologie von Logotherapie und Existenzanalyse. Viktor Frankl und Alfred Längle im philosophischen Vergleich*, Wiesbaden: Springer.
- Riedel, Christoph (2008): *Existenzanalyse als Grundlagentheorie der Logotherapie*, in: ders., Renate Deckart, Alexander Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl., 47–130.
- Rohr, Winfried (2009): *Viktor E. Frankls Begriff des Logos. Die Sonderstellung des Sinnes in Substanz- und Relationsontologie*, Freiburg: Alber.
- Rüther, Markus / Muders, Sebastian (2014): *Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie. Eine Topographie des Problemfeldes*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 68, Heft 1, 96–123.
- Schneider, Kirk J. / Krug, Orah T. (2012): *Humanistisch-Existenzielle Therapie*, München: Ernst Reinhardt Verlag.
- Schnell, Tatjana (2016): *Psychologie des Lebenssinns*, Berlin/Heidelberg: Springer.
- Sedmak, Clemens (2005): *Die Sinnfrage als Movens philosophischer Reflexion*, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien: Springer, 41–56.

- Seifert, Josef (2005): Viktor E. Frankls philosophischer Sinnbegriff und die Entdeckung seiner Bedeutung für die Psychotherapie, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): Viktor Frankl und die Philosophie, Wien: Springer, 69–93.
- Singer, Peter (1995): *How are We to Live? Ethics in an Age of Self Interest*, Amherst, MA: Prometheus Books.
- Smuts, Aaron (2013): The Good Cause Account of the Meaning of Life, in: *The Southern Journal of Philosophy* 51, Heft 4, 536–562.
- Steinfath, Holmer (2001): *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2011): *Sinn*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Tartaglia, James (2015): Metz's Quest for the Holy Grail, in: *Journal of Philosophy of Life* 5, No. 3, 90–111.
- Taylor, Richard (1970): *Good and Evil. A New Direction*, New York: Macmillan Publishing.
- Tomioka, K. / Kurumatani, N. / Hosoi, H. (2016): Relationship of Having Hobbies and a Purpose in Life With Mortality, Activities of Daily Living, and Instrumental Activities of Daily Living Among Community-Dwelling Elderly Adults, in: *Journal of Epidemiology* 26(7), 361–370.
- Weisskopf-Joelson, Edith (1975): Logotherapy: Science or Faith?, in: *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 12(3), 238–240.
- Wolf, Ursula (1999): *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Wolf, Susan (2010): *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton: Princeton University Press.
- Wolf, Susan (2015): *The Variety of Values. Essays on Morality, Meaning, and Love*, New York: Oxford University Press.
- Wong, Paul T.P. (2014): Viktor Frankl's Meaning-Seeking Model and Positive Psychology, in: Batthyány, Alexander, Russo-Netzer, Pninit (Hg.): *Meaning in Positive and Existential Psychology*, 149–184.
- Yalom, Irvin (1980): *Existential Psychotherapy*, New York: Basic Books.

