

dtv

Viktor E. Frankl, der berühmte Begründer der »Dritten Wiener Richtung der Psychoanalyse«, der sogenannten »Logotherapie«, die sich als sinn-zentrierte Therapie versteht, zeigt in diesem Buch, daß der Mensch nicht nur von einem unbewußt Triebhaften beherrscht wird, wie Freud meint, sondern daß er vielmehr auch über ein unbewußt Geistiges verfügt. Am Modell des Gewissens und der Traumdeutung, mit Beispielen aus der eigenen Praxis vielfach belegt, überzeugt Frankl den Leser von der Wirklichkeit einer unbewußten Religiosität und Gottbezogenheit des Menschen, die er mit der Formel vom »unbewußten Gott« umschreibt. Dieses Grundlagenwerk zum Thema Psychotherapie und Religion ist eine wichtige Hilfe für die Orientierungssuche in unserer Zeit. »Gäbe es Frankls Werk nicht, wir bräuchten es dringend, gerade heute, wo Zukunftsangst und Sinnkrise bei jungen Menschen – und nicht nur bei ihnen – so deutlich ausgeprägt sind wie möglicherweise niemals zuvor.« (Bild der Wissenschaft)

Viktor E. Frankl, geboren am 26. März 1905 in Wien, war Professor für Neurologie und Psychiatrie an der Universität Wien, zugleich Professor für die von ihm begründete Logotherapie an der International University in San Diego, Kalifornien. Frankl hatte außerdem Professuren an der Harvard University, an der Stanford University und an den Universitäten in Dallas und Pittsburgh inne. Er starb am 2. September 1997 in Wien. Seine 28 Bücher, darunter auch das Buch »... trotzdem Ja zum Leben sagen«, haben Millionenauflagen erlebt und sind in 43 Sprachen übersetzt.

Viktor E. Frankl
Der unbewußte Gott

Psychotherapie und Religion

dtv

**Ausführliche Informationen über
unsere Autoren und Bücher
www.dtv.de**

Von Viktor E. Frankl ist außerdem bei dtv erschienen:
Ärztliche Seelsorge (34427)



Ungekürzte Ausgabe nach der
7. wesentlich erweiterten Kösel-Ausgabe von 1988
13. Auflage 2015
1992 dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, München
© 1974 und 1988 Kösel-Verlag GmbH & Co., München
ISBN 3-466-20302-3
Umschlagkonzept: Balk & Brumshagen
Umschlagfoto: Lajos Keresztes
Gesamtherstellung: Kösel, Krugzell
Gedruckt auf säurefreiem, chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany · ISBN 978-3-423-35058-7

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort zur siebenten Auflage | 7 |
| Vorwort zur dritten Auflage | 7 |
| 1. Das Wesen der Existenzanalyse | 9 |
| 2. Das geistig Unbewußte | 15 |
| 3. Existenzanalyse des Gewissens | 23 |
| 4. Existenzanalytische Traumdeutung | 30 |
| 5. Die Transzendenz des Gewissens | 39 |
| 6. Unbewußte Religiosität | 46 |
| 7. Psychotherapie und Religion | 55 |
| 8. Logotherapie und Theologie | 60 |
| 9. Ärztliche Seelsorge | 67 |
| 10. Das Sinn-Organ | 71 |
| 11. Das präreflexive ontologische Selbst-Verständnis des Menschen | 75 |
| 12. Der Mensch auf der Suche nach einem letzten Sinn | 82 |
| Sachregister | 102 |
| Autorenregister | 104 |
| Weitere Werke von V. E. Frankl | 105 |

Meiner Schwester

Vorwort zur siebenten Auflage

Die siebente Auflage wurde – abgesehen von einer auf den heutigen Stand gebrachten Bibliographie – um einen Anhang erweitert (12), in dessen Rahmen erstmalig die deutsche Übersetzung eines Vortrags vorgelegt wird, der aus Anlaß der Verleihung des Oskar-Pfister-Preises seitens der amerikanischen Psychiatergesellschaft auf deren Jahrestagung, die 1985 in Dallas, Texas, stattfand, in englischer Sprache gehalten wurde.¹ Es war dies das erste Mal, daß dieser Preis einem Nicht-Amerikaner verliehen wurde. Benannt wurde er nach dem Schweizer Theologen Oskar Pfister, einem Freund und herausragenden Schüler von Sigmund Freud. Beide standen bekanntlich Jahre hindurch in einem Briefwechsel, der inzwischen auch veröffentlicht wurde (Briefe 1909–1939, hrsg. v. E. Freud/H. Meng, Frankfurt 1981).

Wien, im Mai 1988

Viktor E. Frankl

Vorwort zur dritten Auflage

Diesem Buch liegt ein Vortrag zugrunde, den ich vor einem knappen Dutzend Leuten zu halten hatte und zu dem mich ein Hörerkreis eingeladen hatte, in dem sich kurz nach dem Zweiten Weltkrieg ein paar Wiener Intellektuelle zusammengefunden hatten. In Buchform erschien der Vortrag dann in erster Auflage im Jahr 1948.

Der Anregung seitens des Kösel-Verlags, eine Neuauflage herauszubringen, habe ich jedoch nur zögernd zugestimmt, denn eben im Hinblick auf die inzwischen verstrichene Zeit war mir klar geworden, daß ich nicht mehr bis ins Detail zu dem zu stehen vermöchte, was in der Erstfassung vertreten wird. »Oder soll ich mich dessen vielleicht schämen, daß sich meine Gedanken in der Zwischenzeit weiterentwickelt haben?«, frage ich im Vorwort zur englischen Ausgabe.

¹ Die englische Fassung bildet das letzte Kapitel in meinem Buch »Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten«, erschienen bei Piper in München (1987).

Zwar habe ich am Text geringfügige Veränderungen angebracht, aber unter meinen Büchern ist ›Der unbewußte Gott‹ meines Erachtens das am gründlichsten durchkomponierte, und es wäre schade gewesen, hätte ich in den Text (1–7) allerhand Ergänzungen aufgenommen und den streng systematischen Duktus gesprengt. So habe ich denn eine Alternative des Lektorats aufgegriffen und aus einer Reihe späterer eigener Publikationen solches Material, das die thematischen Schwerpunkte des ›Unbewußten Gottes‹ umkreist, ausgewählt und in Form eines Nachtrags zusammengestellt (8–11).

Aber nicht nur, was den gegenwärtigen Stand ihrer Ergebnisse anlangt, sollte die Logotherapie nicht einzig und allein vom ›Unbewußten Gott‹ her beurteilt werden, sondern auch hinsichtlich ihrer Flügelspannweite. In dieser Hinsicht mag die verhältnismäßig ausführliche Bibliographie dem Leser wieder nicht nur Hinweise geben auf die Literatur, die sich mit der Anwendung der Logotherapie auf das theologisch-psychotherapeutische Grenzgebiet befaßt, sondern auch auf das Schrifttum, das sich mit der klinischen Praxis beschäftigt und auf Fragen der therapeutischen Technik ebenso eingeht wie auf die kürzlich auch empirisch validierte Motivations- theorie der Logotherapie – ihre Lehre vom »Willen zum Sinn« – und das heute zunehmend aktuell gewordene Sinnlosigkeitsgefühl. Angesichts dieser immer mehr um sich greifenden Massenneurose kann nach wie vor – heute wie vor fünfundzwanzig Jahren – niemand, der ehrlich ist und die Psychotherapie ernst nimmt, deren Konfrontation mit der Theologie aus dem Wege gehen.

Wien–San Diego, im Januar 1974

Viktor E. Frankl

1. Das Wesen der Existenzanalyse

ecce labia mea non cohibui

Von Arthur Schnitzler ist ein Wort überliefert, dem zufolge es eigentlich nur drei Tugenden gibt: Sachlichkeit – Mut – Verantwortlichkeitsgefühl. Es erscheint uns nun nicht wenig reizvoll, jeder dieser Tugenden je eine der auf Wiener Boden erwachsenen psychotherapeutischen Richtungen zuzuordnen.

Daß sich hierbei die Individualpsychologie Alfred Adlers zwanglos der Tugend »Mut« zuordnen läßt, erhellt wohl von selbst. Sieht sie doch in ihrem ganzen therapeutischen Vorgehen im letzten selber nichts anderes als den Versuch einer Ermutigung, und zwar zum Zwecke der Überwindung des von ihr für ausschlaggebend, wo nicht ausschließlich pathogen gehaltenen Minderwertigkeitsgefühls.

Ebenso läßt sich aber auch die Psychoanalyse einer der angeführten Tugenden zuordnen, nämlich der Tugend »Sachlichkeit«. War es denn eine andere Tugend, die Sigmund Freud instand setzte, gleich Ödipus der – seelischen – Sphinx in die Augen zu sehen und das Rätsel zu entlocken – auf die Gefahr hin, höchst Peinliches und Unerquickliches zu vernehmen? Zu seiner Zeit war es etwas Ungeheuerliches, und demgemäß war seine Leistung eine ungeheure. Bis zu seiner Zeit war die Psychologie, im besonderen die sogenannte Schulpsychologie, allem ausgewichen, was Freud in die Mitte seiner Lehre gerückt hat; so wie der Anatom Julius Tandler die Somatologie, wie sie an den Mittelschulen gelehrt wurde, scherzhaft als »Anatomie unter Ausschluß des Genitales« zu bezeichnen pflegte, so hätte Freud behaupten können, die Hochschulpsychologie sei eine Psychologie unter Ausschluß des Libidinösen gewesen.

Aber die Psychoanalyse hat der Sachlichkeit nicht nur gehuldigt – sie ist ihr auch verfallen: Die Sachlichkeit führte schließlich zur Versachlichung, nämlich zu einer Versachlichung dessen, was man die Person nennt. Den Patienten sieht die Psychoanalyse an als beherrscht von »Mechanismen«, und der Arzt steht in ihrer Optik als derjenige da, der mit diesen Mechanismen umzugehen versteht, der also jene Technik beherrscht, mit deren Hilfe diese Mechanismen, sobald sie gestört sind, wieder in Ordnung gebracht werden können.

Welch ein Zynismus steckt doch hinter solcher Auffassung von der Psychotherapie als Technik, als »Psycho-Technik«! Oder ist es nicht etwa so: daß wir den Arzt nur dann als Techniker hinstellen können, wenn wir zuvor den Patienten, den kranken Menschen, als eine Art Maschine aufgefaßt haben? Nur ein »homme machine« bedarf des médecin technicien.

Wie aber gelangte die Psychoanalyse zu dieser ihrer technisch-mechanistischen Auffassung? Wie bereits angedeutet, ist diese Lehre verstehbar aus der geschichtlichen Epoche, aus der sie hervorgegangen; aber nicht nur aus ihr, sondern auch aus dem gesellschaftlichen Milieu ihrer Zeit – einem Milieu voll der Prüderie. Auf all dies stellte die Psychoanalyse eine Reaktion dar; eine Reaktion freilich, die zumindest in gewissen Stücken heute schon als überholt, als – reaktionär gelten darf. Freud hatte aber nicht bloß »reagiert« auf seine Zeit – er hatte aus ihr heraus auch »agiert«: Als er seine Lehre schuf, stand er ganz unter dem Einfluß der damals aufkommenden und späterhin herrschenden Assoziationspsychologie. Sie aber war durchaus ein Produkt des Reduktionismus, dieser ideologischen Erscheinung des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts. Dies zeigt sich vielleicht am deutlichsten an den beiden Grundzügen der psychoanalytischen Lehre: an ihrer psychologischen Atomistik und Energetik.¹

Das Ganze der menschlichen Seele wird innerhalb der Psychoanalyse atomistisch gesehen, indem es gedacht wird als zusammengesetzt aus einzelnen Teilen, den diversen Trieben, und die wiederum aus Partialtrieben beziehungsweise Triebkomponenten. So wird das Seelische aber nicht nur atomisiert, sondern vollends anatomisiert: Analyse des Seelischen wird so nachgerade zu seiner Anatomie.

Dadurch jedoch wird die Seele, die menschliche Person, wird deren Ganzheit irgendwie zerstört: Die Psychoanalyse »depersonalisiert« den Menschen geradezu; freilich nicht ohne die einzelnen – einander oft bekämpfenden – Instanzen innerhalb des seelischen Gesamtgefüges, etwa das sogenannte Es oder die Assoziations-

¹ Es ist richtig, daß die Psychoanalyse heute bereits zugesteht, es gebe im Ich eine konfliktfreie Zone (Heinz Hartmann); aber es ist nicht einzusehen, warum sie dafür gelobt werden soll, daß sie etwas zugibt, was den Nicht-Psychoanalytikern immer schon bekannt war, einfach weil sie es nicht wie die Psychoanalytiker verleugnet hatten. Mit einem Wort, es ist nicht einzusehen, warum die Psychoanalyse für ihre Rückzugsgefechte Tapferkeitsmedaillen einstecken soll.

»Komplexe«, ihrerseits zu personifizieren (nämlich zu selbständigen, eigenmächtigen pseudopersonalen Entitäten zu machen), um nicht zu sagen: zu dämonifizieren.¹

So destruiert die Psychoanalyse die einheitlich-ganzheitliche menschliche Person – um sich zum Schluß vor die Aufgabe gestellt zu sehen, sie aus dem Stückwerk wieder zu rekonstruieren. Dies zeigt sich am deutlichsten an jener psychoanalytischen Theorie, der zufolge das Ich als aus »Ich-Trieben« aufgebaut gedacht wird. Das also, was die Triebe verdrängt, was die Triebzensur ausübt, soll selber wiederum Triebhaftigkeit sein. Nun, es ist das so, als ob wir sagen wollten, der Baumeister, der aus Ziegeln einen Bau aufgeführt hat, sei selber aus Ziegeln aufgebaut. Hier bereits sehen wir, eben an diesem sich aufdrängenden Gleichnis, wie echt materialistisch, nämlich wie auf das Materiale (nicht: Materielle) ausgehend, die psychoanalytische Denkweise ist. Dies ist denn auch der letzte Grund ihrer Atomistik.

Aber wir sagten, die Psychoanalyse sei nicht nur atomistisch, sondern auch energetisch. Tatsächlich operiert sie ständig mit Begriffen der Triebenergetik² und Affektdynamik. Die Triebe beziehungsweise Triebkomponenten wirken sich nach der Psychoanalyse etwa so aus wie ein Kräfteparallelogramm. Was aber ist Objekt dieser Kräfte? Die Antwort lautet: das Ich. So ist es in psychoanalytischer Hinsicht letztlich ein Spielball der Triebe –

¹ Und zwar geht sie in dieser Beziehung so weit, daß sie, um mit Medard Boss zu sprechen, die Hypothese, besser gesagt Hypostase »einer Ich- oder Es-Instanz, einer Instanz des Unbewußten und eines Über-Ichs« konstruiert und »sich im Grunde der alten Technik der Kindermärchen bedient. Denn auch diese pflegen die vom Kind erwünschten und gewollten Verhaltensweisen der Mutter von deren anderen Möglichkeiten zu isolieren und sie zur Vorstellung einer eigenständigen Instanz, zu einer guten Fee zu verdichten; die unangenehmen dagegen, jene, von denen das Kind nichts wissen will, die es fürchtet, zur Idee einer Hexe zu personifizieren. So wenig sich indessen der Glaube an diese Märchengestalten aufrechterhalten läßt, werden vermutlich auch die psychologischen Instanz-Vorstellungen nicht in alle Zukunft hinein zu halten sein.« [Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen 19 (1960) S. 299]

² Vgl. Sigmund Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Wien ⁷1946, S. 108: »Die Produktion sexueller Erregung ... liefere einen Vorrat von Energie, der großenteils zu anderen als sexuellen Zwecken verwendet werde, nämlich ... (vermittels Verdrängung ...) zum Aufbau der späteren Sexualschränken.« Oder S. 92: »Wir sehen sie (die Libido) dann sich auf Objekte konzentrieren, an ihnen fixieren, oder aber diese Objekte verlassen, von ihnen auf andere übergehen und von diesen Positionen aus die Sexualbetätigung des Individuums lenken.«

oder, wie Freud selbst einmal meinte: Das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus.

So sehen wir, wie das Seelische nicht nur genetisch reduziert wird auf Triebhaftigkeit, sondern wie es von der Triebhaftigkeit her auch kausal determiniert ist, und beides in einem totalitären Sinne. Menschliches Sein wird von der Psychoanalyse von vornherein als Getrieben-sein interpretiert. Das ist auch der letzte Grund, warum dann das menschliche Ich im nachhinein aus Trieben rekonstruiert werden muß.

Im Sinne solcher atomisierenden, energetischen und mechanistischen¹ Konzeption sieht die Psychoanalyse im Menschen letztlich die Automatie eines seelischen Apparates.

Hier klinkt die Existenzanalyse ein. Sie stellt der psychoanalytischen Konzeption eine andere entgegen: An Stelle der *Automatie eines seelischen Apparats* sieht die Existenzanalyse die *Autonomie der geistigen Existenz*. Damit sind wir aber auch schon wieder dort, woher wir ausgegangen: bei der Tugendtafel Schnitzlers. Denn sofern wir der Psychoanalyse die Tugend der Sachlichkeit, der Individualpsychologie die des Mutes zuordnen konnten, läßt sich füglich behaupten, die Existenzanalyse halte es mit der Tugend »Verantwortlichkeitsgefühl«. Versteht sie doch das menschliche Sein zutiefst als Verantwortlichsein und sich selbst als »Analyse auf Verantwortlichsein hin«; denn zur Zeit, als von uns der Begriff einer Existenzanalyse geprägt beziehungsweise die Forderung nach ihr erhoben wurde², bot sich uns für dieses Verantwortlichsein, das wir in den Mittelpunkt des menschlichen Daseins stellten, jener Ausdruck an, den die zeitgenössische Philosophie für diese ausgezeichnete Seinsweise des Menschen zur Verfügung stellte: eben das Wort Existenz.

Wollen wir mit wenigen Worten den Weg rückschauend überblicken, auf dem die Existenzanalyse zum Verantwortlichsein als dem wesentlichen Grundzug menschlichen Daseins gelangte, so hätten wir auszugehen von jener Inversion, die wir an der Fragestel-

¹ Schließlich war es Freud selbst, der die Psychoanalytiker als »unverbesserliche Mechaniker und Materialisten« bezeichnete (Schriften, Londoner Ausgabe XVII, S. 29).

² Vgl. V. E. Frankl, Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse, in: Schweizerische medizinische Wochenschrift 69 (1938), S. 707.

lung nach dem Sinn des Daseins vornehmen mußten¹: Wir bemühten uns darum, den Aufgabencharakter des Lebens aufzuzeigen, mit ihm aber zugleich den Antwortcharakter des Daseins: nicht der Mensch sei es, so erklärten wir, der die Frage nach dem Sinn des Lebens zu stellen habe, vielmehr sei es umgekehrt so, daß der Mensch selber der Befragte ist; daß er selber zu antworten hat; daß er die jeweiligen Fragen, die sein Leben an ihn stellt, zu beantworten hat; nur daß solche Beantwortung immer eine Beantwortung »in der Tat« ist: Nur im Handeln lassen sich die »Lebens-Fragen« wahrhaft beantworten – ihre Beantwortung erfolgt in der Ver-antwortung je unseres Daseins. Ja, »unser« ist das Dasein überhaupt nur, soweit es verantwortetes Dasein ist.

Aber unsere Daseinsverantwortung ist nicht nur eine »in der Tat«, sondern sie kann auch keine andere sein als eine »im Hier und Jetzt« – in der Konkretheit der je gemeinten Person und in der Konkretheit deren jeweiliger Situation. So ist für uns Daseinsverantwortung immer Verantwortung »ad personam« und – ad situationem.

Soweit die Existenzanalyse nun psychotherapeutische Methode sein will, wendet sie sich im besonderen dem neurotischen Daseinsmodus zu, und zwar als einem »verfallenen«: einem der Neurose anheimgefallenen. Ihr letztes Ziel sieht sie darin, den Menschen (hier: im besonderen den neurotischen) zum Bewußtsein seines Verantwortlichseins zu bringen oder das Verantwortung-haben des Daseins vor sein Bewußtsein zu bringen.

Hier müssen wir nun haltmachen. Denn an dieser Stelle zeigt sich, daß auch in der Existenzanalyse irgend etwas bewußt werden, bewußtgemacht werden soll. Läuft demnach das Bestreben der Existenzanalyse anscheinend auf etwas durchaus Analoges hinaus wie das der Psychoanalyse? Dem ist aber nicht ganz so; denn in der Psychoanalyse wird ja Triebhaftes bewußtgemacht, zum Bewußtsein gebracht – in der Existenzanalyse jedoch wird etwas wesentlich anderes, wird nicht Triebhaftes, sondern Geistiges bewußt. Ist doch das Verantwortlichsein beziehungsweise das Verantwortung-haben die Grundlage menschlichen Seins als eines geistigen und nicht als eines bloß triebhaften; geht es doch in der Existenzanalyse um menschliches Sein eben nicht als Getriebensein, sondern um das Verantwortlichsein, eben um die – geistige! – Existenz.

¹ Vgl. V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Wien ¹⁰1982, Frankfurt am Main ⁵1991.

Was mir also hier, in der Existenzanalyse, zu Bewußtsein kommt, ist nicht Triebhaftes – ist nicht Es-haftes, sondern mein Ich; hier kommt dem Ich nicht das Es zu Bewußtsein, hier kommt vielmehr das Ich sich selbst zu Bewußtsein: es kommt zum Bewußtsein seiner selbst, es kommt – zu sich.

2. Das geistig Unbewußte

Unsere Ausführungen im vorausgehenden Abschnitt haben die bisherige verbreitete Auffassung vom Umfang des Unbewußten wesentlich korrigiert. Deshalb sehen wir uns genötigt, bei der Abgrenzung des Begriffs »Unbewußtes« so etwas wie eine Grenzrevision vorzunehmen: Nun gibt es nicht mehr bloß ein triebhaft Unbewußtes, sondern auch ein geistig Unbewußtes; das Unbewußte enthält nicht nur Triebhaftes, sondern auch Geistiges; der Inhalt des Unbewußten erscheint damit wesentlich erweitert und das Unbewußte selbst aufgegliedert in unbewußte Triebhaftigkeit und unbewußte Geistigkeit.

Hatten wir schon mit der von uns so genannten Logotherapie¹ – als einer »Psychotherapie vom Geistigen her« – im Sinne einer notwendigen Ergänzung der bisherigen Psychotherapie im engeren Wortsinn versucht, das Geistige als einen wesensverschiedenen und selbständigen Bereich gegenüber dem Seelischen sensu strictiori ins seelenärztliche Tun einzuführen, so ergibt sich nun die Notwendigkeit, das Geistige auch innerhalb des Unbewußten, eben das geistig Unbewußte, mit einzubeziehen.

In eins damit vollzieht sich freilich so etwas wie eine Rehabilitierung des Unbewußten – an sich nicht einmal ein ganz neuartiges Vorkommnis; denn längst schon hatte man in der einschlägigen Literatur etwa von den »schöpferischen Kräften« des Unbewußten oder von dessen »prospektiver« Tendenz gesprochen. Aber noch war nicht die – wie wir noch sehen werden – so notwendige scharfe Trennung durchgeführt worden: die Trennung beziehungsweise Gegenüberstellung des Triebhaften und des Geistigen innerhalb des Unbewußten.

Freud hatte im Unbewußten jedenfalls nur die unbewußte Triebhaftigkeit gesehen; für ihn war das Unbewußte in erster Linie ein Reservoir verdrängter Triebhaftigkeit. In Wirklichkeit ist aber nicht nur Triebhaftes unbewußt, sondern auch Geistiges; ja, wie wir noch zeigen wollen, ist das Geistige, ist nämlich Existenz sogar obligat, also notwendig, weil wesentlich unbewußt: In gewissem

¹ Vgl. V. E. Frankl, Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse, in: Schweizerische medizinische Wochenschrift 69 (1938), S. 707.

Sinne ist nämlich Existenz immer unreflektiert, einfach weil unreflektierbar.

Erweist es sich so, daß sowohl Triebhaftes als auch Geistiges unbewußt sein kann, beziehungsweise daß das Geistige sowohl bewußt als auch unbewußt sein kann, so müssen wir uns nun fragen, wie es sich bezüglich dieser zweifachen Grenze mit deren Schärfe verhält. Da sehen wir nun, daß die Grenze zwischen bewußt und unbewußt eine sehr fließende, eine gleichsam durchlässige ist: Hier gibt es reichlich Übergänge vom einen zum andern. Wir brauchen uns bloß an die Tatsächlichkeit dessen zu halten, was seit und mit der Psychoanalyse als Verdrängung bezeichnet wird: Im Akte der Verdrängung wird etwas Bewußtes unbewußtgemacht, und umgekehrt wird bei der Behebung einer Verdrängung etwas Unbewußtes wieder bewußtgemacht. Damit stehen wir, nachdem wir zuvor vor die Tatsache der »Rehabilitierung des Unbewußten« gestellt waren, nunmehr vor einer weiteren Tatsache, nämlich der einer Relativierung der Bewußtheit: Bewußtheit kann nun nicht mehr als ein wesentliches Kriterium angesehen werden.

Während uns so die Grenze zwischen Bewußtem und Unbewußtem »durchlässig« erscheint, erweist sich nun die Grenze zwischen Geistigem und Triebhaftem als eine, die nicht genug scharf gezogen werden kann. Am prägnantesten ist dieser Sachverhalt wohl mit einem Satz von M. Boss getroffen, wenn dieser Autor »Trieb und Geist als inkommensurable Erscheinungen« bezeichnet. Da jedoch, wie wir bereits wissen, eigentliches Menschsein geistiges Sein darstellt, ist jetzt evident, daß wir in der Unterscheidung zwischen bewußt und unbewußt nicht nur ein relatives, sondern überhaupt kein eigentliches Kriterium in bezug auf menschliches Sein haben: Diese Unterscheidung vermittelt uns darum kein eigentliches Kriterium, weil sie gar kein Kriterium der Eigentlichkeit beinhaltet. Ein Kriterium der Eigentlichkeit können wir vielmehr allein aus der Entscheidung gewinnen, ob etwas im Menschen seiner Geistigkeit oder seiner Triebhaftigkeit zugehört – wobei es gänzlich unerheblich ist, ob es bewußt oder unbewußt sein mag. Denn das eigentliche Menschsein ist – in striktem Gegensatz zur psychoanalytischen Auffassung – eben nicht Getrieben-sein; es ist vielmehr, um mit Jaspers zu sprechen, »entscheidendes Sein«, oder – etwa im Sinne von Heidegger, aber auch von Binswanger – »Dasein«; es ist in unserem eigenen, existenzanalytischen Sinne Verantwortlich-sein: Es ist existentielles Sein.

Der Mensch kann also sehr wohl »eigentlich« sein, auch wo er unbewußt ist; aber er ist andererseits nur dort »eigentlich«, wo er nicht getrieben, sondern verantwortlich ist. Eigentliches Menschsein fängt also überhaupt erst dort an, wo kein Getrieben-sein mehr vorliegt; um dort auch aufzuhören, wo das Verantwortlich-sein aufhört. Eigentliches Menschsein ist also erst dort gegeben, wo nicht ein Es den Menschen treibt, sondern wo ein Ich sich entscheidet.

Von der Psychoanalyse aber, das werden wir jetzt wohl verstehen, läßt sich behaupten, sie habe das menschliche Sein ver»es«t – ent»ich«t.

Zuvor hieß es nun, die Grenze zwischen Geistigem – als dem Eigentlichen am Menschen – und Triebhaftem könne nicht scharf genug gezogen werden; tatsächlich sehen wir in ihr gewissermaßen einen ontologischen Hiatus, der hier zwei grundverschiedene Bereiche innerhalb der Gesamtstruktur des Wesens Mensch voneinander scheidet: auf der einen Seite die Existenz – auf der andern Seite alles, was zur Faktizität gehört. Während aber die Existenz, wie wir wissen, etwas wesenhaft Geistiges ist, enthält die Faktizität sowohl Psychologisches als auch Physiologisches: Sie enthält sowohl seelische als auch leibliche »Fakten«. Und während die Grenze zwischen Existenz und Faktizität, eben jener ontologische Hiatus, nur mit der äußersten Schärfe gezogen werden kann, läßt sich innerhalb der psychophysischen Faktizität das Psychische vom Physischen nicht so ohne weiteres abgrenzen. Wer als Arzt jemals etwa eine vegetative Neurose in der Mannigfaltigkeit ihrer Struktur aufzuheilen sich bemüht hat, wird ganz genau wissen, wie schwierig es ist, hier zu sondern zwischen dem, was da (primär) psychogen beziehungsweise physiogen sein mag.

Damit hat sich aber auch gezeigt, daß wir, nach der Relativierung der Bewußtheit beziehungsweise Unbewußtheit als eigentlicher Kriterien (oder: Kriterien der Eigentlichkeit), nun auf eine zweite Relativierung gestoßen sind: Das alte psychophysische Problem erscheint nun (zwar nicht liquidiert, aber immerhin) zu einem durchaus zweitrangigen relativiert; zweitrangig nämlich ist dieses Problem jetzt gegenüber dem weitaus wesentlicheren Problem, vor das wir uns nunmehr gestellt sehen: dem Problem »der geistigen Existenz gegenüber der psychophysischen Faktizität«. Dieses Problem ist aber nicht nur eines von größerer ontologischer Dignität, sondern auch eines von exquisiter psychotherapeutischer Relevanz.

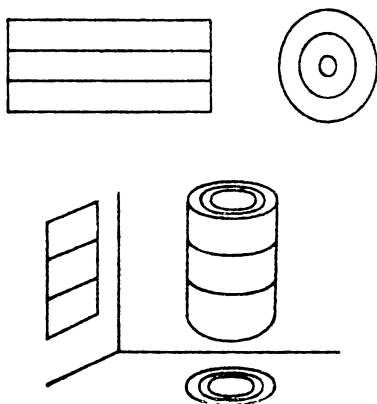
Geht es doch in der Psychotherapie allenthalben darum, die geistige Existenz eben im Sinne eines freien Verantwortlichseins, das sie in unseren Augen darstellt, immer aufs neue aufzurufen und auszuspielen gegen ihre nur scheinbar so schicksalhafte Bedingtheit seitens der psychophysischen Faktizität. Dieser Faktizität gegenüber gilt es dann eben, das Bewußtsein der Freiheit wachzurufen – jener Freiheit und Verantwortlichkeit, die das eigentliche Menschsein ausmachen.

Nun haben wir, bei all unseren ontologischen Grenzziehungen, noch immer nicht berücksichtigt, daß menschliches Sein nicht nur »entscheidendes Sein« ist, sondern auch – geschiedenes Sein: Menschliches Sein »ist« nicht anders denn als individuiertes Sein. Als solches aber ist es immer zentriert, zentriert um die Mitte – um je seine Mitte. Was aber steht in dieser seiner Mitte? Was füllt diese Mitte aus? Erinnern wir uns jener Definition von Max Scheler, die er von der Person gibt: Er begreift sie als den Träger, aber auch als ein »Zentrum« geistiger Akte. Ist aber die Person dasjenige, wovon die geistigen Akte ausgehen, so ist sie auch jenes geistige Zentrum, um das sich das Psychophysische gruppiert. Nach so erfolgter Zentrierung menschlichen Seins können wir, statt wie vorhin von geistiger Existenz und psychophysischer Faktizität, auch von der geistigen Person und »ihrem« Psychophysicum sprechen. Wobei wir jedoch nicht übersehen wollen, daß in der Formulierung »ihr« mit enthalten ist, daß die Person ein Psychophysicum »hat« – während sie ein Geistiges »ist«. Tatsächlich könnte ich im Ernst auch gar nicht sagen: »meine Person« – eine Person »habe« ich ja nicht, sondern je meine Person »bin« ich; ich kann eigentlich auch nicht sagen: »mein Ich«; denn »ich« *bin* ich ja, aber ein Ich »habe« ich doch nicht – »haben« kann ich höchstens ein Es: eben im Sinne »meiner« psychophysischen Faktizität.

Damit aber, daß menschliches Sein als individuiertes um je eine Person (als geistig-existentielles Zentrum) zentriert ist, damit und erst damit ist menschliches Sein auch integriert: Erst die geistige Person stiftet die Einheit und Ganzheit des Wesens Mensch. Sie stiftet diese Ganzheit als eine leiblich-seelisch-geistige. Wobei wir nicht genug betonen können, daß erst diese dreifaltige Ganzheit den ganzen Menschen ausmacht. Denn keineswegs ist es berechtigt – wie das so oft geschieht –, vom Menschen als einer »Leib-Seele-Ganzheit« zu sprechen: Leib und Seele mögen eine Einheit bilden – das »einheitliche« Psychophysicum etwa –, aber nie und nimmer

wäre diese Einheit imstande, die menschliche Ganzheit darzustellen: Zu ihr, zum ganzen Menschen, gehört auch das Geistige hinzu, und es gehört zu ihm hinzu sogar als sein Eigentlichstes. Solange nur von Leib und Seele die Rede ist, kann daher eo ipso nicht von Ganzheit die Rede sein.

Haben wir so, was die ontologische Struktur des Wesens Mensch anlangt, dem Schichtenbau gegenüber dem Stufenbau den Vorzug gegeben, indem wir an Stelle der gleichsam vertikalen Stufung (»unbewußt – vorbewußt – bewußt«) die konzentrische Schichtung setzten, so können wir nun noch ein übriges tun: Wir können das Bild vom Schichtenbau mit dem vom Stufenbau kombinieren, so zwar, daß wir das Schichtbild gleichsam als den Grundriß auffassen – den Grundriß eines sozusagen dreidimensionalen Gesamtaufbaus. Wir brauchen dann bloß den personalen Kern – als das geistig-existentielle Zentrum, um das sich das Psychische beziehungsweise das Physische als je peripherere Schichten herumgruppieren – verlängert zu denken; statt von einem personalen Kern müßten wir dann von einer personalen Achse sprechen, die dann, mitsamt den sie umgebenden psychophysischen Schichten, durch das Bewußte, Vorbewußte, Unbewußte hindurchzieht. Aus solcher Auffassung ergäbe sich schließlich ein halbwegs brauchbares, halbwegs adäquates Bild von den wahren Verhältnissen: Sowohl innerhalb der personalen Achse als auch innerhalb der psychophysischen Schichten kann jede einzelne Äußerung – eine geistige ebenso wie eine seelische beziehungsweise eine leibliche – sowohl auf bewußter wie



auf vorbewußter beziehungsweise unbewußter Stufe in Erscheinung treten.

Sofern nun im Zusammenhang mit den analytischen Behandlungsverfahren von »Tiefenpsychologie« die Rede war, hätten wir diesen Begriff nunmehr richtigzustellen: Die Tiefenpsychologie war bisher eigentlich nur der menschlichen Triebhaftigkeit in deren unbewußte Tiefe gefolgt – viel zu wenig jedoch war sie der Geistigkeit des Menschen, der menschlichen Person in *deren* unbewußte Tiefe nachgegangen; mit andern Worten, die Tiefenpsychologie war, zumindest mehr oder weniger, eine Psychologie des unbewußten Es, nicht aber des unbewußten Ich geblieben. Sie hatte auf diese Weise nur die *sogenannte* Tiefenperson – im Sinne der psychophysischen Faktizität – zum Gegenstand ihrer Forschung gemacht; die *eigentliche* Person jedoch – als das Zentrum geistiger Existenz – hatte sie vernachlässigt. Wie wir nunmehr jedoch wissen, hat auch vor allem diese geistig-existentielle Person, hat auch das Ich und keineswegs bloß das Es eine unbewußte Tiefe; ja, von rechtswegen dürften wir, wann immer wir von »Tiefenperson« sprechen, überhaupt nur diese geistig-existentielle Person beziehungsweise nur *ihre* unbewußte Tiefe meinen: Sie allein ist wahre Tiefen-Person. Denn – seien wir uns darüber doch im klaren – was im herkömmlichen Sinne unter Tiefenperson verstanden wird, ist gar nicht von personaler Seinsart, sondern stellt vielmehr von vornherein sozusagen kreatürliches Sein dar, das heißt ein Etwas, das wir nicht der Existenz, sondern der Faktizität zuzurechnen und unter das Psychophysische, nicht aber unter das Geistige zu subsumieren hätten. Die »Tiefenperson« – das Wort im üblichen Sprachgebrauch genommen – meint nämlich nichts weniger als das Geistig-existentielle, also das eigentlich menschliche Sein, sondern vielmehr meint sie, ex definitione, etwas durchaus Vegetatives oder bestenfalls etwas Animalisches »am« Menschen.

Wie aber bereits angedeutet wurde, ist die wahre Tiefenperson, ist nämlich das Geistig-existentielle in seiner Tiefe – allemal unbewußt: Die Tiefenperson ist also nicht etwa bloß fakultativ, sondern obligat unbewußt. Das rührt daher, daß der geistige Aktvollzug, somit das Wesen der Person als eines geistigen Aktzentrums, eigentlich reine »Vollzugswirklichkeit« ist; die Person geht im Vollzug ihrer geistigen Akte so sehr auf, daß sie in ihrem wahren Sein gar nicht reflektierbar ist – daß sie in der Reflexion gar nicht