

**Der Diskurs um den freien Willen unter spezieller
Berücksichtigung des Zugangs in der
Existenzanalyse**

Von Martin Köberl

Inhaltsverzeichnis:

I. Teil

1. Einleitung

2. Theologische Zugänge zu Freiheit und Determinismus

2.1 Augustinus (354 – 430)

2.2 Martin Luther (1483 – 1546)

und Erasmus von Rotterdam (1469 – 1536)

3. Geschichtsphilosophische und soziologische Positionen zu Freiheit und Determinismus im Widerstreit

3.1 Das Sein bestimmt das Bewusstsein bei Karl Marx

3.2 Der Habitus bei Pierre Bourdieu (1930 – 2002)

4 Der Wille ist unfrei

und der Mensch ist nicht Herr im eigenen Haus

Psychologische Zugänge zu Freiheit und Determination

4.1 Arthur Schopenhauer (1788 – 1860)

*4.2 Der Wille als und zur Macht bei Friedrich Nietzsche
(1844 – 1900)*

*4.3 Wir sind Getriebene – der psychologische Zugang zu Freiheit und
Determinismus bei Sigmund Freud*

5. Der neuronale Determinismus – Libet und die Hirnforschung

5.1 Die Vermessung des Wollens: Das Libet Experiment.

5.2 Einwände gegen den (neuro)wissenschaftlichen Determinismus

5.2.1 Treusch-Dieter im Interview

5.2.2 Jürgen Habermas

5.2.3 Peter Bieri

5.2.4 Julian Nida-Rümelin

5.2.5 Harry Frankfurt

6. Der Kompatibilismus - von Kant bis Strawson

7. Wir sind zur Freiheit verurteilt – Jean Paul Sartre

II. Teil

1. Der Begriff der Freiheit in der Existenzanalyse

Philosophische Fundierung der Existenzanalyse

1.1. Max Scheler (1874 – 1928)

1.2 Karl Jaspers (1883 – 1969)

1.3 Martin Buber (1878 – 1965)

1.4 Nicolai Hartmann (1882 – 1950)

1.5 Martin Heidegger (1889 – 1976)

2. Die Wissenschaften und die Psychotherapie

3. Freiheit in der Existenzanalyse nach Frankl und Längle

Exkurs:

Freiheit und Entscheidungsfindung in der existentiellen Psychotherapie nach Irvin

D. Yalom

3.1 Freiheit und Verantwortung

3.2 Der Wille und das Wollen

3.3 Wille und Freiheit

3.4 Wollen und Lassen

3.5 Psychotherapie ist Arbeit am Freiheitsspielraum

4 Abschluss

Abstract:

Im ersten Teil der Arbeit werden exemplarisch Stationen in der Philosophiegeschichte der Bestreitung der Willensfreiheit diskutiert, die sich als biologischer, soziologischer und psychologischer Determinismus einteilen lassen, skizziert und kritisiert. Vertreter einer Vereinbarkeit von Freiheit und Determination sowie Vertreter einer radikalen Position von Freiheit werden vorgestellt.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die philosophischen Hintergründe der Existenzanalyse und die Position der (Willens-)Freiheit in der existenzanalytischen Psychotherapie herausgearbeitet. Ein Verständnis des Willens im Zusammenhang mit dem Lassen-Können für die therapeutische Praxis wird als grundlegend erachtet.

Schlüsselwörter:

Freiheit, Determinismus, Existenzanalyse, Wollen, Lassen-Können

Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein.

Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, anderweit aber dennoch frei, da er, einmal in die Welt geworfen, für alles verantwortlich ist, was er tut.

Jean Paul Sartre

Die Willensfreiheit ist eine Illusion

Wolf Singer

I. Teil

1. Einleitung

Was *ich* denke, darauf hat im wesentlichen auch ein autoritäres Regime keinen Zugriff. Insofern stimmt der Satz „Die Gedanken sind frei“, wie es im Volkslied heißt. Trotz der Erfahrungen, die viele Menschen im 20. Jahrhundert mit Gehirnwäsche und Entmündigung und massenmedialer Manipulation machen mussten, können sich unsere Gedanken der Kontrolle entziehen. Wenn der Marquis Posa in Schillers Drama „Don Carlos“ vom spanischen König fordert: „Geben Sie Gedankenfreiheit“ ist gemeint, dass man sein Recht auf freie Meinungsäußerung einfordern kann. Dass dies auch im 21. Jahrhundert nicht weltweit möglich ist, ist hinlänglich bekannt. Hier geht es um politische Freiheit, welche mir oft als erster Gedanke kommt, wenn ich über Freiheit nachdenke.

Die Fragen von Freiheit und Gerechtigkeit zählten während meines Studiums neben der Geschlechterfrage immer zu den spannendsten überhaupt. Während meiner Studienzeit konnte ich noch nicht wissen, dass das Thema der Freiheit auch in meinem späteren Leben während der Ausbildung zum Psychotherapeuten und in der psychotherapeutischen Praxis ein zentrales werden sollte. Höre ich doch in meiner Praxis immer wieder: „Ich kann nicht“ oder „es geht

nicht“. Auf den ersten Blick scheinen meine Klient_innen¹ eher unfrei in ihrem Denken, Handeln, in ihrem Willen zu sein. Aber nicht nur meine Klient_innen werden durch ihre Freiheit geängstigt. Auch mir stellt sich häufig die Frage entscheide ich mich dafür, einen Vortrag zu halten, wo ich mich doch unmittelbar davor oft von Erwartungsängsten fast überwältigt werde.

Die eingangs erwähnte Meinungsfreiheit ist nicht das Thema, um das es in der vorliegenden Arbeit gehen soll. Das Thema ist die Selbstbestimmung des Willens (Willensfreiheit) und die Selbstbestimmung des Handelns (Handlungsfreiheit). Willensfreiheit beschreibt die Fähigkeit willentlich zu handeln. In meiner Handlungsfreiheit kann der Mensch durch äußere Zwänge wie Behinderungen oder Gefängnisaufenthalt eingeschränkt sein. Aber selbst der Gefangene ist noch frei, sich zu überlegen, wie er seine Lage im Gefängnis verbessern kann, ob er therapeutische Hilfe in Anspruch nehmen möchte oder einen Ausbruchversuch überlegt.

Willensfreiheit, so kann gesagt werden ist eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung für Handlungsfreiheit. Nur wenn ich einen freien Willen habe, hat es überhaupt Sinn von meinem Handeln zu sprechen – wäre ich zur Gänze determiniert, dann wäre das was ich tue, nicht mein Handeln, es wäre irgendein Effekt, der sich an mir oder durch mich vollzieht. Diesen Gedanken finden wir bereits beim Kirchenvater Augustinus, der einen letztlich unlösbaren Widerspruch formuliert zwischen dem freien Handeln im Bösen und dem guten Handeln, das nur durch die Gnade Gottes zu vollziehen ist. (Kapitel 2.1) Wenn ich sage „ich handle“ stelle ich damit gleichzeitig den Anspruch, frei zu sein. Sonst müsste ich sagen: „es handelt mich“ oder „irgendetwas handelt“. Entweder bin ich frei – oder das Wort „ich“ wäre falsch angebracht.

Das Problem aber, wie sich im Laufe der Arbeit näher herausstellen wird, ist die Freiheit des Willens, die ja einer möglichen Handlungsfreiheit vorausgeht. Hier gehen die Meinungen innerhalb der Philosophie aber vor allem interdisziplinär weit auseinander.

¹ Ich verwende in der vorliegenden Arbeit den Unterstrich, um zu betonen, dass es jenseits der binären Geschlechterordnung noch viel mehr Geschlechtsidentitäten gibt. Meiner Meinung nach zählt jeder Mensch als Person und sollte nicht wählen *müssen*, ob er „Mann“ oder „Frau“ ist.

Das Wort „Freiheit“ hat im täglichen Leben viele Bedeutungen. Wenn Philosoph_innen aber auch Psychotherapeut_innen von Freiheit sprechen, handelt es sich meist um das Problem der Willensfreiheit: inwiefern hat der Mensch die Fähigkeit, für sich selbst durch Nachdenken oder Nachspüren eigene Werte und Ziele erarbeiten zu können? Wann kann eine Entscheidung tatsächlich als frei angesehen werden? Frei ist seinem Willen ist der Mensch nur, wenn er fähig ist zu bestimmen, welche Motive, Ziele, Wünsche und Grundsätze seinen Handlungen zugrunde liegen sollen. Eine weitere Frage ist, ob diese Fähigkeit des Menschen, eigene Entscheidungsgrundlagen zu entwickeln, tatsächlich gegeben ist. Wenn wir im Alltag von Willensfreiheit sprechen, so gehen wir meist davon aus, dass es diese auch gibt. Wir könnten gar nicht von Schuld reden, von eigenen Verdiensten und Niederlagen, wenn es keine Freiheit gäbe. Wir verstehen unter Freiheit des Willens nach unseren eigenen Ansichten entscheiden zu können, vom Willen anderer unabhängig zu sein, uns spontan verhalten und entfalten, und individuell entwickeln zu können. Freiheit ist die Fähigkeit „ja“ oder „nein“ sagen zu können. Der Mensch ist als „wollender“ frei. Der Mensch ist in einem gewissen Ausmaß noch frei, (und so wird Willensfreiheit auch in der Existenzanalyse verstanden), wenn er, wie bereits erwähnt im Gefängnis eingesperrt ist. Er oder Sie kann immer noch entscheiden, will ich mich auf mein Leben nach dem Gefängnis gut vorbereiten, oder warte ich einfach ab, was kommt. Er ist immer in Situationen, wo er wählen muss. Freiheit, so wie sie auch von Kant verstanden wird, ist eine Fähigkeit. Immanuel Kant spricht von einem „freihandelnden“ Wesen, das etwas „aus sich macht, oder machen kann und soll“² Diese Fähigkeit spricht er dem Menschen als wesentlich zu. Dieses Vermögen verliert man auch dann nicht, wenn die Ausübung schwer fällt oder misslingt. Was das Vermögen der freien Wahl betrifft, kennt Kant nur zwei Ausnahmen: Bei kleinen Kindern ist das Vermögen noch nicht ausgeprägt, im Fall einer schweren psychischen Störung kann es verlorengegangen sein.³ Oder eingeschränkt durch Zwänge, Süchte, starke Affekte. Aber auch in diesem Falle bleibt die Freiheit. Der Existenzialist Jean- Paul Sartre vertritt eine ähnliche Position wie Kant: Der menschliche Wille bleibt selbst unter der Folter frei. Hier widersprechen viele Anthropologen, die meinen, dass die Folter den Willen zumindest in jedem Falle

² Immanuel Kant, zitiert aus: Keil 2009, Seite 24

³ vgl. ebenda, Seite 25

zu brechen versucht.⁴ Die Fähigkeit zu Wollen, oder auch seinen Willen in die Tat umzusetzen kommt auch Menschen mit schwersten Beeinträchtigungen nicht abhanden.

Ob und wie weit der Mensch dann von dieser Fähigkeit Gebrauch macht, liegt in seiner eigenen Verantwortung.

Viele Menschen fühlen sich durch die Behauptung, dass wir selbst „unter Todesdrohung“ noch frei sind, provoziert. Sie halten diese Aussage einfach für zynisch. Erinnern an die sarkastische Einstreuung eines Satzes wie: Ob arm oder reich, jedem stünde es frei, unter Brücken zu schlafen.

Selbstverständlich gibt es andere Arten von Freiheit, während ich bis jetzt einen philosophischen Begriff zu erklären versuchte. Und selbstverständlich ist die Freiheit *bedingt und begrenzt*, aber letztendlich stehen wir immer vor Entscheidungen. Wir müssen immer wählen. Und nicht wählen ist auch eine Wahl, nämlich: nicht zu wählen.

Die Willensfreiheit wird vom Hirnforscher Wolf Singer als kulturelle Konstruktion, als eine Errungenschaft des Menschen am Umschlag von der biologischen zur kulturellen Evolution gesehen. Sie wäre so gesehen eine nette Illusion, wenn auch als Realität erlebt würde. Wir handeln so, als gäbe es den freien Willen und urteilen danach. Das Ganze ist aber auch keine Halluzination, sondern aus Sicht der Ergebnisse der Neurowissenschaften gibt es keine andere Schlussfolgerung.⁵

Singer vergleicht die Entwicklung zum Glauben an den freien Willen mit dem Vorgang in der Kindesentwicklung: „Am Anfang trennen die Kleinen nicht zwischen sich und draußen. Für sie ist der Wille der Mutter ihr eigenes Anliegen. Sie empfinden sich nicht als eigenes Individuum und schon gar nicht als eines, das frei entscheiden kann. Doch das Baby ist eingebettet in ein soziales Umfeld, in dem es immer wieder hört: Tu das nicht, sonst mache ich das und das“⁶ Nolens volens muss das Kind daraus schließen, es habe die Freiheit, Entscheidungen zu

⁴ vgl. ebenda, Seite 30

⁵ vgl. Singer in: Spiegel 1/2001, Seite 156

⁶ vgl. ebenda

treffen. Dieser ganze Lernvorgang vollzieht sich während der ersten Lebensjahre. Weil sich in dieser Zeit noch kein episodisches Gedächtnis entwickelt habe, erinnern wir uns nicht mehr, was ein Glaube frei zu sein, verursacht hat.

Dieser Gedanke an die Freiheit ist ein Trugschluss.

„Schalt doch mal Dein Gehirn ein“ – ein beiläufiger Satz, manchmal schnell ausgesprochen – diese Redewendung ist laut vieler Hirnforscher_innen eine kolossale Verdrehung der Tatsachen. Denn das Gehirn – so deren Auffassung ist nicht von einem *Ich* abhängig, sondern es verhält sich umgekehrt: Das Ich ist eine Konstruktionsleistung des Gehirns. Das was uns als Personen auszeichnet, was wir denken, wie wir empfinden, was wir lieben und verachten, was wir können und was uns beim „besten Willen nicht gelingt“ – all dies ist abhängig von neuronalen Prozessen, die unter der Schädeldecke ablaufen, ohne dass wir dies (außerhalb eines neurologischen Labors) wahrzunehmen vermögen. Den alten Dualismus zwischen Körper und Geist beziehungsweise Leib und Seele, der die abendländische Geschichte prägte, Theologen und Philosophen beschäftigte, scheint von der Hirnforschung überwunden: es gibt keinen über den körperlichen Prozessen schwebenden Geist. Nicht einmal unser Wollen geht unserem Tun voraus. Die Hirnforschung will zeigen, dass wir nur dann etwas bewusst wollen, wenn wir es auf der Basis unbewusster Prozesse ohnehin schon zu tun im Begriff sind.⁷ Wenn wir mit unserer Fernbedienung von einem Fernsehprogramm auf ein anderes umschalten, meinen wir uns bewusst dafür entschieden zu haben. Dabei hat dieser Entscheidungsprozess schon Millisekunden zuvor auf neuronaler Basis stattgefunden.

Die ersten Belege für diesen Sachverhalt werden von der vielzitierten und umstrittenen Untersuchung des Neurophysiologen Benjamin Libet gebracht, die ausführlicher in der vorliegenden Arbeit kommentiert wird. (Kapitel 5)

Die Folgen einer solchen deterministischen Sicht des Menschen sind radikal: ohne Wollen kein Sollen, ohne Urteilen und Handeln nach Gründen – kein richtig und falsch. Ein solcher Determinismus würde unsere sämtlichen ethischen

⁷ ebenda

Prinzipien untergraben und müsste Auswirkungen auf das Strafrecht haben. Wäre dann jeder Verbrecher, auch Hitler Opfer fehlgesteuerter neuronaler Schaltkreise?

Wenn sich der neuronale Determinismus durchsetzt, sind dann die Hirnforscher_innen zu Hirnforscher_innen determiniert? Argumentieren sie nicht für den Determinismus, weil sie diese These für richtig halten, sondern weil sie dazu determiniert sind, sie für richtig zu halten? Der Kritik an biologistischen Positionen der Willensfreiheit ist ein großer Teil der vorliegenden Arbeit gewidmet.

Die Neurowissenschaftler_innen waren nicht die ersten, die die Freiheit des Menschen in Zweifel zogen.

Der Kirchenvater Augustinus formuliert im 5. Jahrhundert eine für die christliche Welt maßgebliche Lehre: der Mensch ist für seine bösen Taten alleine verantwortlich, gleichzeitig aber unfrei weil seine Entscheidungen vorherbestimmt sind. Er bestimmt eine Position der Freiheit, die er später zugunsten einer Prädestinationslehre relativiert oder aufgibt. Diese Muster der Auseinandersetzung werden in der christlichen Welt zum Teil bis heute gelebt. Auch der große Reformator Martin Luther ist ein Bestreiter der Freiheit. (Kapitel 2.2)

Immanuel Kant ist davon fasziniert, dass der Mensch immer Anfänge setzen kann. Das macht den Menschen einzigartig auf der Welt. Er ist aus den Verengungen der Naturkausalität entlassen, er hat einen gattungsgeschichtlichen Sprung in die Freiheit gemacht. Er kann seine eigenen Gesetze machen. Freiheit ist für Kant auch der „Seinsgrund des Sittengesetzes“, das Sittengesetz ist umgekehrt der „Erkenntnisgrund der Freiheit“⁸ Kant ist der Begründer einer Sollensethik.

„Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde“⁸ oder anders formuliert: „Handele so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchtest“⁹ (Kapitel 6)

⁸ Immanuel Kant, zitiert aus: Negt 2003, Seite 38

⁹ ebenda

Der Austritt einer selbstverschuldeten Unmündigkeit war zentrales Anliegen des gesamten philosophischen Werkes von Immanuel Kant. Wenn man der Interpretation mancher Hirnforscher_innen Glauben schenken würde, dass der einer Handlung vorausgehende Willensakt neuronalen Prozessen nicht vorausgeht, alles lediglich nach den Gesetzen der Natur geschieht, dann wäre die Unmündigkeit auch nicht zu verändern. Dann könne die Unmündigkeit aber auch nicht mehr als selbstverschuldet bezeichnet werden. Wäre der Mensch dann noch ein Mensch, oder nicht eher ein Automat? Wenn dem so wäre, hätte ich mir dann noch dieses Thema für meine Abschlussarbeit meiner psychotherapeutischen Ausbildung ausgesucht, oder hätte das Thema eher mich gesucht?

Da mich der Gedanke sehr berührt, habe ich auch Aussagen eines Interviews mit meiner Lieblings-Professorin, der Kulturwissenschaftlerin Gerburg Treusch-Dieter, die 2006 verstorben ist, in diese Arbeit aufgenommen. Treusch-Dieter hatte sich über die „Dummheit der Hirnforschung“ echauffiert, die meint: „alles was im Geiste der Aufklärung seit mehr als zweihundert Jahren geleistet wird, was an Argumenten dafür und dagegen vorgebracht worden ist, würde sich erübrigen, hätte keine Bedeutung mehr“¹⁰. (Kapitel 5..1.1)

Nach der Vorherrschaft der Theologie,¹¹ war es auch nicht die gesamte neuzeitliche europäische Philosophie, die dem Thema der Freiheit des Willens positiv und bejahend gegenübergetreten ist. Die Frage nach der menschlichen Freiheit bleibt auch nach zweitausend Jahren letztendlich unbeantwortet. Als Denker der Einschränkung der Freiheit des Willens können Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche genannt werden. Wer für die klassische Idee der Willensfreiheit eintrete, so Schopenhauer 150 Jahre vor den Verfechtern einer kausalen Determination des Menschen durch Roth und Singer, der verlasse den Bereich der logischen Argumentation. Die Idee des freien Willens sei schlicht *undenkbar*. Doch wenn dem so ist, warum glaubt die Mehrheit der Menschen heute noch an den freien Willen? Weil die Menschen aus dem Erleben von Handlungsfreiheit, der Freiheit tun zu können, was man will, auf die Existenz von Willensfreiheit schließen, auf die Freiheit wollen zu können, was man will, so

¹⁰ Treusch-Dieter 2005, in www.heise.de, aufgerufen am 15.10.2012

¹¹ die Kirchenväter des Mittelalters vertraten noch die Meinung die Philosophie sei „nur eine Magd der Theologie“.

Schopenhauer¹² Auf den Versuch der Widerlegung der Willensfreiheitsidee bei Schopenhauer und die Kritik an seinen Überlegungen wird im Kapitel 4.1 näher eingegangen.

Während Schopenhauer die ausnahmslose kausale Determination des Willens durch Motive und den Charakter des Menschen sieht sucht Friedrich Nietzsche die Idee der Freiheit tiefenpsychologisch zu entlarven. Während er in frühen Werken die Idee des freien Willens bestreitet, geht es ihm in seinem Spätwerk um eine Lehre des Willens zur Macht, wo der Wille weder frei noch unfrei ist. „Die Lehre vom freien Willen ist eine Erfindung herrschender Stände“¹³, eine „Philosophenerdichtung“¹⁴ (Kapitel 4)

Ganz anders die Position in der von Viktor Frankl und seinem Schüler Alfred Längle begründeten Existenzanalyse. Hier wird die Annahme eines freien Willens als Voraussetzung für freies Erleben, Fühlen und Handeln gesehen.

Im zweiten Teil der Arbeit geht es um die unverzichtbare Rolle des Begriffes der Freiheit in Theorie und Praxis der Existenzanalyse und existenziellen Psychotherapie. Während die Debatte in der Philosophie über Freiheit und Determination seit zweitausend Jahren kein Ende findet, gehen wir in der Existenzanalyse und Logotherapie von einer Freiheit des Individuums aus, sein Leben zu gestalten, zu wünschen, zu wählen, Stellung zu nehmen und zu handeln. Die Existenzanalyse ist eine „phänomenologisch-personale Psychotherapie mit dem Ziel, der Person zu einem geistig und emotionalen freien Erleben, zu authentischen Stellungnahmen und zu eigenverantwortlichem Umgang mit sich selbst und ihrer Welt zu verhelfen“.¹⁵ Existentielle Psychotherapie richtet sich gegen kausaldeterministische Menschenbilder naturwissenschaftlicher (Hirnforschung, Neurowissenschaften) psychologischer (empirischer) und soziologischer (sozialwissenschaftlicher) Provenienz, weil sie dem Menschen und seiner Welt nicht gerecht werden, die Möglichkeiten von Freiheit und die menschliche Verwobenheit mit der Welt aufgeben.

¹² vgl. Schopenhauer 1839, Seite 400 f.

¹³ Nietzsche 1886, Seite 545

¹⁴ Nietzsche 1886a

¹⁵ Frankl, zitiert aus: Längle: Grundlagen 2009, Seite 8

Viktor Frankl spricht aber auch keiner unbegrenzten und absoluten Freiheit das Wort und weiß, dass vieles im menschlichen Leben gesetzmäßig abläuft und viele biologische Vorgänge im Körper naturwissenschaftlichen Gesetzen folgen und es auch Grenzen gibt, die den Menschen aus seinem Umfeld auferlegt werden. Doch nie ist der Mensch zur Gänze den Gesetzen unterworfen. „Der Wesenskern des Menschen, die geistige Person mit ihren Entscheidungen, ihrer Verantwortung, ihrem Sinnverständnis, ihrer Weltanschauung, ihrer Evidenz entscheidet selbst über sich“.¹⁶

Freiheit und Verantwortung werden in Zusammenhang gesetzt: die Freiheit ist der Zwillingsbruder der Verantwortung für den Schüler Frankls Alfred Längle¹⁷ und der amerikanische existentielle Psychotherapeut Irving D. Yalom spricht von der Annahme der Verantwortung für sich selbst bereits als Voraussetzung einer Psychotherapie, damit diese auch erfolgreich sein kann. Viele Menschen vermeiden persönliche Verantwortung, indem sie sie auf etwas oder jemand anderen verschieben. Die Übernahme von Verantwortung ist eine Bedingung für therapeutische Veränderung. Das Erkennen und Verstehen des eigenen Wollens, Wünschens oder Fühlens eine zentrale Aufgabe. Therapeut_innen konfrontieren Klient_innen mit ihrer Freiheit. Da der Mensch aber nicht zur Gänze frei ist, erhebt sich oft Widerstand oder Widerspruch: „Ich kann meine berufliche Situation nicht verändern, weil ich mein Kind versorgen muss“, beklagen Mütter oder: „Ich kann meinen gewaltvollen Partner nicht verlassen, denn ich kann nicht alleine leben.“

„Ich bin halt so erzogen worden.“

„Was soll ein schwacher Mensch wie ich schon ausrichten?“

„Die da oben richten es sich, ich kann nichts ändern.“

„Die Triebe überwältigen mich sowieso immer.“

„Das ist nun mal mein Schicksal.“

„Mein Gehirn hat mich dazu determiniert.“

Solche und ähnliche Sätze haben viele Therapeut_innen schon oft gehört. Diese Einwände sind gewichtig und auch ernst zu nehmen. Die

¹⁶ Längle: Grundlagen 2009, Seite 52

¹⁷ vgl. ebenda Seite 48

menschliche Freiheit zu *wollen* oder etwas zu *lassen* ist nicht grenzenlos, sondern relativ und an Bedingungen geknüpft.

Dass trotz Begrenzungen Freiheit und Verantwortung notwendig und möglich ist, Spielräume für die Gestaltung von Freiheit bleiben, soll durch Fallbeispiele illustriert, im letzten Teil der Arbeit herausgearbeitet werden.

Die Position einer radikalen Freiheit des Menschen, wie sie bei Jean-Paul Sartre vertreten wird (Kap 7) und teilweise auch in der Existenzanalyse zu finden ist, führt abschließend zu Frage: *wollen* wir wirklich so frei sein?

Ist die Übernahme von Verantwortung wirklich ein gutes Gefühl? Oder ist es manchmal nicht auch eine regelrechte Zumutung und mit großen Ängsten besetzt? Fliehen wir nicht lieber manchmal in die Unaufrichtigkeit, in die Unmündigkeit?

Letztendlich gibt es aber von der Freiheit keinen Dispens. Frei ist der Mensch nach Sartre nur in einer einzigen Hinsicht nicht:

„Außerdem ist die Freiheit Freiheit zu wählen, nicht aber die Freiheit nicht zu wählen. Nicht wählen heißt ja wählen, nicht zu wählen.“¹⁸

2. Theologische Zugänge zu Freiheit und Determinismus

Der Mensch denkt – doch Gott lenkt

2.1 Augustinus (354 – 430)

Augustinus scheidet die Geister. Augustinus Philosophie ist für die einen eine „Logik des Schreckens“, der absoluten Unfreiheit des Menschen, andere erkennen viele Schwankungen in den Aussagen des Kirchenvaters und entdecken eine großartige Dialektik von Gnade und Freiheit in seiner Lehre.

¹⁸ Sartre 2006, Seite 832

Exegeten, die eine durchgängige menschliche Freiheit bei Augustinus postulieren, kenne ich nicht. Dem steht die Gnadenlehre entgegen, die immer miteinzubeziehen ist.

Albrecht Dihle spricht in seiner Arbeit, die von der antiken Willenslehre handelt, Augustinus die Erfindung des modernen Willensbegriffes zu.¹⁹ Er begründet das damit, dass bei Augustinus das Wort *voluntas*, (Wollen, das vorher als juristischer Willensbegriff gebraucht wurde) anthropologisch aufgefasst wird, oder in ethischen und psychologischen Zusammenhängen gebraucht wird. Eine rechtliche und ethische Beurteilung einer Handlung in der Antike hatte immer mit dem Verstand zu tun, mit Einsicht. Eine schlechte Handlung geschieht aufgrund von Unwissenheit, und diese kommt wieder dadurch zustande, dass die Leidenschaften verhindern, vom Verstand Gebrauch zu machen. Es ist nicht möglich, unrecht zu tun, wenn man Einsicht in das Gute hat.²⁰ Diese Behauptung, so Dihle, wird bei Paulus umgeworfen, indem er den Willen zum Glauben über die Vernunft stellt.²¹

Augustinus, der viele Gedanken von Paulus übernimmt, ist „zerrissen“: Was immer wir wissen oder tun, es führt uns auf dem einen oder anderen Weg zu Gott. Das heißt aber nicht, dass wir uns von diesem Weg nicht abwenden können. Nach dem Sündenfall steckt auch das Böse in uns, und das Böse ist das, was wir aus eigenem Willen tun. Es ist gegen Gott gerichtet. Was wir Gutes tun, ist ein Werk der Gnade.²² Diese Gnade allerdings ist unverdient, sie ist ein Geschenk, das anzunehmen nicht einmal in unserer Macht steht.

Wie können wir einerseits frei sein, wenn unser Schicksal doch andererseits durch die Vorsehung Gottes bestimmt ist? Wenn Gott allwissend, allgütig, aber auch allmächtig ist, sind wir dann ausführende Organe seines Willens? Dann wäre Gott auch für unsere schlechten Taten verantwortlich zu machen. Er würde uns verführen, Böses zu tun. Geschehe nun sein Wille oder unser Wille? Gott ist vollkommen, als personaler Gott, als das Größte zu denken,

¹⁹ vgl. Dihle 1985, Seite 162

²⁰ vgl. ebenda, Seite 43

²¹ vgl. ebenda, Seite 41

²² vgl. Kolakowski, 2006, Seite 62

für schlimme menschliche Taten kann er nicht verantwortlich gemacht werden, so Augustinus. Die Verantwortung für das Böse²³ müssen wir dann selbst übernehmen, das heißt wir handeln nach unserem freien Willen. Wie ist die Frage der Freiheit des Menschen mit Gottes Allmacht zu vereinbaren? Wir sind Gottes Geschöpfe, „Marionetten in seiner Hand“ und doch frei?

Augustinus bemüht sich, eine theologische Lösung zu finden und meint: Gott hat uns eben so gewollt, er hat uns den freien Willen und die Verantwortung für unser Handeln gegeben.²⁴ Ein Knoten in der Argumentation bleibt aber weiter bestehen: Gott weiß alles, was war, was ist und was sein wird, er weiß vorher was geschieht.²⁵ Diese Annahme widerspricht einem freien Willen des Menschen. Augustinus will beide Gedankenzugänge verknüpfen: Einen Willen zu haben heißt, dass ich auch über ihn verfügen kann. Wir können von unserem freien Willen Gebrauch machen, wenn aber ein anderer (Gott) voraussieht, wie ich handeln werde, zwingt er uns nicht, so zu handeln, er weiß es lediglich. Gottes Vorherwissen und meine Willensfreiheit widersprechen einander nicht, weil wir es mit ungleichen Perspektiven zu tun haben. Der Wille ist für Augustinus eine zielgerichtete Streben, wir wollen etwas Bestimmtes.

„Denn was liegt so sehr in der Macht des Willens wie der Wille selbst“?²⁶ Der Wille kann nicht über alles Mögliche außer ihm, sondern auch über sich selbst verfügen. Der Wille ist uns „immer zur Hand“²⁷ Er ist etwas ursprüngliches, er ist uns verliehen worden und tritt auf als Regung. Als aktueller Vollzug. Und – er soll und kann sich zum Guten bestimmen- wenn wir uns für das Böse entscheiden, missbrauchen wir dieses Können und dieses Wollen. Gott ist unverantwortlich. Gott weiß, wie wir handeln werden, aber wir handeln aus eigenem Willen. Wenn wir aus eigenem Willen handeln, handeln wir aber gegen Gott. Dann fehlt uns die Gnade.

Die Spannung zwischen Gnade und Freiheit bestimmt teilweise bis heute den theologischen Diskurs im Allgemeinen und zwischen evangelischen und

²³ Der Begriff des Bösen ist ein ursprünglich theologischer Begriff, wird heute aber auch im geistes- und kulturwissenschaftlichen Diskurs (wieder-)verwendet.

²⁴ zentrale Gedanken aus: Augustinus: Vom freien Willen, 1962

²⁵ vgl. dazu die Erkenntnisse aus dem Libet-Experiment

²⁶ Augustinus 2006, Seite 81

²⁷ vgl. ebenda, Seite 225

katholischen Christen im Besonderen. Die Theologie ist ja auch ein Sprachspiel der Teilnehmenden. Theologisch gesehen ist das Gegenteil des freien Willens ja nicht unbedingt das Fehlen desselben im Sinn der Bestimmtheit durch Naturgesetze, sondern das Wirken Gottes. Freiheit wird begriffen als Geschenk Gottes, durch die Gnade Gottes wird der Mensch frei, die Ablehnung der Gnade führt zur Gefangenschaft des Menschen.

Vor Augustinus stellte sich bereits der Apostel Paulus²⁸ die Frage, wie man nun die Gnade des Glaubens und die Freiheit des Menschen in Beziehung setzen könnte. Die Zuspitzung der Auseinandersetzung finden wir im Streit zwischen Augustinus und Pelagius²⁹. Der Beginn des Glaubens und der Beginn der guten Werke, selbst die Bitte um Gnade, kommt schon aus der Gnade selbst. Der Mensch kann nur das Böse wollen, nicht jedoch das Gute. Das Gute bewirkt der Mensch nur durch Gottes Gnade. Soweit die Position von Augustinus. Der freie Wille ist allein der Wille zum Bösen. Wie steht es um eine Freiheit, die sich nur in eine Richtung bewegen kann?

Diese Frage stellt sich Pelagius, der die Meinung vertrat, dass der Mensch auch ohne die Gnade Gottes den Willen zum Guten entwickeln kann.

Der Philosoph Leszek Kolakowski fasst die Auffassung von Augustinus zusammen: „Wir fallen aus eigenem Willen, können uns aber aus eigenem Willen nicht aufrichten“³⁰

2.3 Martin Luther (1483 – 1546) und Erasmus von Rotterdam (1469 – 1536)

Der freie Wille des Menschen als Illusion taucht, wie wir bereits gesehen haben, nicht erst in der sogenannten neuen Gehirnforschung auf. 1525 verfasst Martin Luther seine Schrift: „Daß der freie Wille nichts sei“. Es herrscht allein

²⁸ Römerbrief 8, 28 – 30; 9 - 11

²⁹ Pelagius war ein britischer Mönch (350 – 420 n. Chr.) nachdem die Lehre des Pelagianismus benannt wurde.

Pelagius war ein Gegenspieler des Augustinus von Hippo, der vor allem die Erbsündenlehre ablehnte.

³⁰ Kolakowski 2006, Seite 62 - 63

„Gottes Notwendigkeit, und in der Vorsehung Gottes wird dem Zufall kein Raum gelassen“³¹ Ohne der Gnade Gottes kann der Mensch das Gute nicht wollen heißt nichts anderes als „dass der Wille nichts vermag“³². Es herrscht Gottes Notwendigkeit, nichts ist zufällig. Letztendlich münden Luthers Thesen in seiner Prädestinationslehre, die bereits seit Augustinus bekannt ist: Der Mensch kommt nicht ins Himmelreich durch Arbeit an sich selbst, sondern wird letztendlich von Gott auserwählt. So lautet denn auch Luthers Quintessenz: „Der freie Wille ist ein leeres Wörtchen“³³ , und der „Wille des Menschen ist nicht frei, sondern nichts“³⁴ Dem Menschen einen freien Willen zugestehen, ist Gotteslästerung.

Wie kann der Mensch aber dann für die bösen Taten verantwortlich sein? Es kommt ein metaphysischer Dualismus bei Luther ins Spiel, der dann auch seine Argumentation in Schwierigkeiten bringt. Wenn er sich für das Böse entscheidet, so ist der Teufel im Spiel. „Wenn der Mensch sich für das Gute entscheidet, so ist er in Gottes Gnade, der Entzug dieser Gnade macht ihn aber auch nicht frei, denn dann ist er in der Hand des Teufels, denn: „weder Gott noch Satan lassen ein bloßes und reines Wollen zu“³⁵

Dem deterministischen Zugang bei Martin Luther hält Erasmus von Rotterdam entgegen: Gott hat den Menschen mit einem freien Willen erschaffen. Der freie Wille entspringt der Vernunft, dem Verstandesurteil, als „Kraft des Wollens“, durch die sich der Mensch dem zukehren oder von dem abwenden kann, was zum Heil führt.³⁶ Dieser freie Wille wird aber nicht absolut gesetzt: der humanistische Gelehrte Erasmus von Rotterdam differenziert die Lehre von der alleinigen Gnade Gottes, von der wir auch abhängen, in der der freie Wille aber mitwirken kann. Erasmus bleibt inkonsequent, was ihm wiederum Luther zum Vorwurf macht.

Der Theologe und Bürgerrechtler Wolfgang Ullmann fasst die „Freiheit eines Christenmenschen“ folgendermaßen in zwei Sätzen zusammen: „Der Christ

³¹ vgl. Luther 1975 (1525), Seite 24

³² vgl. ebenda

³³ vgl. ebenda, Seite 42

³⁴ vgl. ebenda, Seite 48

³⁵ vgl. ebenda, Seite 86

³⁶ vgl. Erasmus von Rotterdam 1524, Seite 37 und 41

ist ein freier Herr aller Dinge und niemanden untertan“ und „der Christ ist ein freier Diener und *jedermann* untertan.“³⁷

3. Geschichtsphilosophische und soziologische Positionen zu Freiheit und Determinismus im Widerstreit

3.1 Das Sein bestimmt das Bewusstsein bei Karl Marx

Prometheus ist die mythische Symbolfigur des selbstbewussten, kreativ schaffenden, alles sich selbst verdankenden Menschen, der „vornehmste der Heiligen und Märtyrer im philosophischen Kalender“ so Karl Marx. Und die Stimme des großen Philosophen Jean-Jaques Rousseau spricht laut Konrad Liessmann aus Marx, wenn er über Freiheit nachdenkt: „Der Mensch ist frei geboren und überall liegt er in Ketten“³⁸ Die Ketten sind die Gesellschaft, die Kultur oder die Ökonomie, wie Marx bedauern und bekämpfen wird. Für Marx gehört Freiheit, obwohl er vordergründig die Politische Freiheit meint, zum Wesen des Menschen. Später vertritt er einen, wie manche meinen, radikalen Determinismus als theoretische Grundlage seines dialektischen Materialismus, den er zusammen mit Friedrich Engels der kapitalistischen Gesellschaft zugrunde legt. Die Freiheit des Willens wird zu einer „ideologischen Nebelbildung“. Geistige Leistungen werden auf gesellschaftliche Verhältnisse reduziert. So die Kritik an den Theorien von Karl Marx: Wir sind was die Gesellschaft, die Ökonomie aus uns macht. Und nichts weiter.

„Das Sein bestimmt das Bewusstsein“ wird zum häufigsten, vielleicht aber auch missverständlichsten Marx-Zitat. Die Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen kann nicht so verstanden werden, dass alles was jemals geschehen ist, eine Frage des Klassenkampfes ist, sondern der Klassenkampf ist *ein* fundamentaler Aspekt der Geschichte: „Für eine Vielzahl von Ereignissen, Institutionen und Denkweisen, die auf den ersten Blick vielleicht gar nichts mit ihm zu tun haben“.³⁹

³⁷ Wolfgang Ullmann in: Marx – mega out? Berlin 1994, Seite 85

³⁸ Marx, zitiert aus: Liessmann 1992, Seite 21

³⁹ Eagleton 2012, Seite 50

Karl Marx versteht die Geschichte als bestimmten Verlauf von Ereignissen, nicht als Synonym für die Gesamtheit menschlicher Existenz bis zum heutigen Tag. Der irische Literaturtheoretiker, bekennender Katholik und Marxist Terry Eagleton wendet sich in seinem 2012 erschienenen Buch: „Warum Marx recht hat“ gegen den Vorwurf eines radikalen Determinismus bei Karl Marx. Zwar zeigt er einerseits einen Determinismus im Denken von Karl Marx auf, in dem dieser eine innere Logik in der Geschichte aufmacht, weil die Produktivkräfte⁴⁰ immer über die gesellschaftlichen Verhältnisse triumphieren, und scheinbar als das einzige „Subjekt der Geschichte“ in Marxens Lektüre auftauchen. Jeder Fortschritt der Produktivkräfte wird als Sieg der Zivilisation und zugleich als Barbarei gesehen.

Die Existenz des Klassenkampfes aber deutet laut Eagleton eher darauf hin, dass der Mensch frei ist. Streiks, so Eagleton werden nicht von einer Vorsehung diktiert.⁴¹ Und fragt weiter: „Doch was wäre, wenn diese Freiheit gewissermaßen vorprogrammiert, bereits im unaufhaltsamen Gang der Geschichte berücksichtigt wäre?“⁴² Auch eine solche Lesart würde Marx nicht gerecht, denn eine Geschichte ohne Diskontinuitäten und Rückschläge bleibt ihm fremd.

Schließlich vergleicht Eagleton die Frage rund um Freiheit und Determination bei Marx mit dem Wechselspiel in der christlichen Theologie: man handelt zum Beispiel nach freiem Willen, wenn man den örtlichen Polizeichef erschießt, und doch hat Gott diese Tat in seinem Plan schon seit Ewigkeiten mit einbezogen.⁴³ Marx ist ebenso unschlüssig: mal erscheint das Kommen des Sozialismus unvermeidlich, doch ein historischer Determinismus wäre ja ein Rezept für politische Untätigkeit, es müsste ja nichts mehr getan werden, damit er auch wirklich kommt.⁴⁴

Marx ist nicht vom Vorwurf eines Reduktionismus freizusprechen, aber zwischen dem Geistigen und dem Materiellen gibt es ein Zusammenwirken und

⁴⁰ Der Begriff Produktivkraft entstammt der marxistischen Wirtschaftstheorie. Produktivkräfte sind alle natürlichen, technischen, geistig-wissenschaftlichen Ressourcen, die der Gesellschaft in ihrer Produktionsweise, z.B in unserem System, dem Kapitalismus zur Verfügung stehen. Die wichtigsten gesellschaftlichen Produktivkräfte sind Technik und Technologie, die Arbeitskräfte mit ihren Fähigkeiten und Qualifikationen und das Management, das den Arbeits- und Produktionsprozess organisiert.

⁴¹ Eagleton 2012, Seite 61

⁴² ebenda

⁴³ ebenda

⁴⁴ ebenda

auch Konflikte. Geistige Erfüllung geht nicht ohne materielle Grundlage. Wenn man hungert, kann man auch nicht gut in Beziehungen leben.

Es gibt eine Wahl, nein zu sagen zu den gegenwärtigen Bedingungen, Stellung zu nehmen, zu schauen, wo ich als Individuum in meiner Geschichte und Umwelt angefragt bin, zu meiner Innenwelt Position zu beziehen, aber auch die Ereignisse im Hier und Jetzt zu verneinen oder zu bejahen.

3.2 Der Habitus bei Pierre Bourdieu (1930 – 2002)

Auch dem 1930 geborenen und 2002 verstorbenen französischen Soziologen Pierre Bourdieu wurde von seinen Kritiker_innen oft eine antiindividualistische oder gar mechanistische Position in seinen Gedanken vorgeworfen. Sein „blinder Mechanismus des Kapitals“ und seine „Schicksalhaftigkeit der Verhältnisse“ würden ihrer Ansicht nach der Subjekthaftigkeit des Menschen nicht gerecht. Bourdieus Schaffen, sein politisches Engagement, das ihn international bekannt machte, aber auch seine Theorie steht dem entgegen:

Die Soziologie, so Bourdieu, biete „das vielleicht einzige Mittel, und sei es auch nur über das Bewusstsein der Determiniertheiten, dazu beitragen, etwas wie ein Subjekt zu konstituieren, eine Aufgabe die sonst den Kräften der Welt anheimfällt“.⁴⁵

Eine Theorie der Praxis, so Bourdieu müsste in der Lage sein, gleichzeitig die unserem Handeln objektiv zugrundeliegenden Strukturen und das Bild, das wir uns subjektiv von uns und der Welt machen, zu erfassen.

Die Vorstellung einer totalen Freiheit des Individuums sah er als Soziologe als „privilegierte Situation des Intellektuellen“. Aber auch der gegenteiligen Position einer völligen Determiniertheit konnte er wenig abgewinnen. In der Theorie Bourdieus könnte man von einer eingeschränkten, bedingten Freiheit sprechen. Die Determiniertheit bei Bourdieu ist aber keine biologische oder psychologische, sondern eine kulturelle Determination durch Diskurssysteme, eine ökonomische durch die gängigen wirtschaftlichen Verhältnisse.

Der Begriff „Habitus“ wird für Bourdieu zu einer zentralen Kategorie. Wird der Habitus beginnend als Körperhaltung beschrieben (er beobachtete

⁴⁵ Bourdieu 1960, zitiert aus: [sciencev1:orf.at/science/news/40727](http://sciencev1.orf.at/science/news/40727)

beispielsweise die Gangart von Bauern), die er als anezogen beschreibt, und feststellt, dass diese Körperhaltung(en) durch pädagogische Arbeit an Kindern in der Schule „kultiviert und strukturiert“ werden.⁴⁶ Diese Kultivierung des Körpers ist aber kein behavioristischer Zugang, der Verhaltensweisen auf physiologische Reflexe reduziert, sondern Bourdieu ist überzeugt: „Der Körper denkt immer“⁴⁷. Der Begriff der Körpertechniken wird später bei Bourdieu auch auf intellektuelle Wahrnehmungen ausgedehnt. Der Mensch wird nicht als passives Wesen betrachtet, das die Eindrücke der Welt aufnimmt, sondern er betont den aktiven Charakter der Erkenntniskategorien. Diese sind nicht universell, sondern spezifisch für bestimmte soziale Gruppen in einer bestimmten historischen Situation. Die Schule ist gegenwärtig DIE verhaltensnormierende Instanz. Diese Verhaltensnormierung kann laut Bourdieu aber auch auf andere gesellschaftliche Institutionen übertragen werden.

Der Habitus zeigt sich als Form verinnerlichter Muster, die es erlauben „alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen.“⁴⁸ Der Habitus ist so etwas wie eine gesellschaftliche Prädetermination, ein Produktionsprinzip von Praktiken in einer spezifischen gesellschaftlichen Schicht.

Eine gewisse Nähe zum Determinismus ist kaum abzustreiten, doch Bourdieu betont immer wieder den kreativen Aspekt seines Habitusbegriffs, der die handelnden Akteure ins Zentrum setzt.

„Die für einen spezifischen Typus von Umgebung konstitutiven Strukturen (etwa die eine Klasse charakterisierenden materiellen Existenzbedingungen) die empirisch unter der Form von mit einer sozial strukturierenden Umgebung verbundenen Regelmäßigkeiten gefasst werden können, erzeugen Habitusformen d. h. Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs – und Struktuirungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv `geregelt` und `regelmäßig` sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein“⁴⁹

⁴⁶ vgl. Bourdieu 1978, Seite 199

⁴⁷ vgl. ebenda

⁴⁸ Bourdieu 1970, Seite 143

⁴⁹ Bourdieu 1978, Seite 164 - 165

Der Habitus als strukturierte Struktur ist ein Produkt der Vergangenheit, das in der Gegenwart wirkt. Diese Vorstellungen und Handlungen wirken dauerhaft, was den Eindruck einer regelhaften Determination erweckt.

Im 1987 erschienen Werk „Sozialer Sinn“ werden diese Regelmäßigkeiten noch einmal genauer vorgestellt. Bourdieu gebraucht für diese regelmäßigen Handlungsmuster das Bild eines Orchesters ohne Dirigent oder ein Bild von zwei Uhren, die völlig übereinstimmen, ohne dass sie von einer Person in jedem Augenblick gleich eingestellt werden. So können Praxisformen einer Gruppe ohne explizite Abstimmung in Einklang stehen, wobei die Handelnden selbst dies gar nicht wissen oder zumindest nicht mit Absicht so ausführen. Der Habitus bedeutet, dass sich frühere Erfahrungen in der Wahrnehmung, im Denken und Handeln niederschlagen. Es handelt sich beim Habitus um erworbenes, nicht „angeborenes“ und natürliches Erzeugungsschemata.

Anders ausgedrückt: wer den Habitus einer Person kennt, der spürt und weiß intuitiv, welches Verhalten der Person eher versperrt ist. Bestimmte Dinge sind jemandem, der über einen kleinbürgerlichen Habitus verfügt eher unmöglich. Aber innerhalb der Grenzen des Habitus bleibt die Person „erfinderisch“ Es gibt einen Spielraum. Und es ist auch nicht ausgeschlossen, dass z. B. jemand aus dem Kleinbürgertum sich prestigeträchtige Sportarten oder ein spezifisches kulturelles Interesse zu Eigen macht, das traditionell dem Groß- oder Bildungsbürgertum vorbehalten ist oder war.

Bourdieu hat immer wieder darauf hingewiesen, dass mit Wirksamwerden des Habitus eine Praxis nicht im strengen Sinne determiniert ist. Durch die äußeren materiellen, kulturellen und sozialen Existenzbedingungen – durch die gesellschaftlichen Strukturen – und deren verinnerlichende Transformation in habituelle Denk- und Handlungsstrukturen werden lediglich die Grenzen möglicher und unmöglicher Praktiken festgelegt, nicht aber die Praktiken an sich. Vor allem die ungleich verteilten Chancen legen einen Spielraum fest, innerhalb dessen Freiheiten für Variationen bestehen. Bei dieser Freiheit handelt es sich jedoch, denkt man die sozialen Strukturen, in welche die Akteure eingebunden sind, um eine „konditionierte und bedingte Freiheit“. ⁵⁰ Das Konzept des Habitus erlaubt es, Freiheit zu denken, die aber nie eine absolute, sondern eine bedingte ist, was dann gleichzeitig den unbedingten Determinismus ausschließt.

⁵⁰ Bourdieu 1987, Seite 103

4 Der Wille ist unfrei und der Mensch ist nicht Herr im eigenen Haus Psychologische Zugänge zu Freiheit und Determination

4.1 Arthur Schopenhauer (1788 – 1860)

In seiner Schrift „Über die Freiheit des Willens“ (1839) sagt Arthur Schopenhauer: Die Freiheit des menschlichen Willens lässt sich weder aus dem Selbstbewusstsein noch auf irgend eine andere Art beweisen, denn der menschliche Wille ist nicht frei, sondern durchgängig kausal bestimmt. Es wird nicht nach den Bedingungen gefragt, nach den Gründen warum der Wille will, was er will. Denn wie es für alles einen Grund gibt, so Schopenhauer, so fällt auch der Wille des Menschen unter die Notwendigkeit der Bestimmung durch vorangehende Ursachen: „Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde“. ⁵¹ Frei bin ich, wenn ich tun kann, was ich will, stellt Schopenhauer fest und fragt weiter: Kann ich auch wollen, was ich will?⁵² Diese Frage ist bis heute aktuell. Kann ich über den Willen frei verfügen? Ich glaube tun zu können, was ich will und, Schopenhauer folgend, komme ich nicht auf den Gedanken, dass es vor dieser Willensäußerung im Handeln schon etwas geben kann, das den Willen beeinflusst, und er letztendlich nicht frei, sondern determiniert ist. Frei wäre der Wille für den vielleicht pessimistischsten aller Philosophen nur dann, wenn er allein durch sich selber existierte. Das geht aber nicht, weil es auch beim Menschen eine durchgängige Motivation gibt. Wir handeln aufgrund von Motiven, und die Motive des Handelns, das sind durch Bewusstsein vermittelte Ursachen der Bestimmung.

„Motivation, so Schopenhauer ist die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität“. ⁵³ Und als Wille, in dem nicht mehr zu sehen ist als die subjektive Vermittlung eines Motivs, das auf den Wollenden wirkt, erlebt dieser

⁵¹ Schopenhauer 1839, Seite 361

⁵² ebenda, Seite 364

⁵³ vgl. ebenda, Seite 389

die Kraft der Wirkung dieses Motivs.⁵⁴ Der Charakter eines Menschen ist festgelegt (angeboren) und damit auch der Wille des Menschen. Es ist immer ein Motiv, das eine Handlung hervorruft. Ein festgelegter Charakter bedeutet, dass er sich im Laufe des Lebens zwar in verschiedene Richtungen bewegen kann, seinem Wesen nach aber immer gleich bleibt, letztendlich auch durch Umwelt und Erziehung kaum beeinflussbar ist.

Der Wille ist für die Vertreter_innen der Position der inneren Freiheit eine Ursache für Wirkungen, die selbst keine Ursachen hat. Schopenhauer weist darauf hin, dass die Vorstellung eines von Ursachen unabhängigen (also freien!) Willens unserem Denken widerstrebt, weil hier das dem Denken zugrundeliegende Kausalitätsprinzip aufgehoben wird: „Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, eine Wirkung ohne Ursache. Und wenn man den Versuch wagt, ein solches liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen; so wird man bald inne werden, dass dabei recht eigentlich der Verstand stille steht; er hat keine Form so etwas zu denken.“⁵⁵ Wer also für die klassische Idee der Freiheit des Willens eintritt, der verlässt dadurch den Bereich der logischen Argumentation. Die Idee des freien Willens, eine der alltäglichsten Annahmen in unserer Gesellschaft, ist für Schopenhauer ein nahezu undenkbarer Gedanke. Wenn dieser Gedanke aber ein Trugschluss ist, fragt sich Schopenhauer:

Warum hat er dennoch das Denken und Handeln der Menschen so weitgehend bestimmt? Ein Grund: Die Menschen schließen aus dem Bewusstsein des Erlebens äußerer Freiheit auf die Existenz innerer Freiheit. Schopenhauer versuchte diesen Schluss zu widerlegen. Er gab das Beispiel eines Mannes, der abends in der Gasse steht und zu sich selbst spricht:

„Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendet. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehen; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen oder jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei

⁵⁴ vgl. ebenda, Seite 391

⁵⁵ ebenda, Seite 400

mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.“⁵⁶

Schopenhauer folgert:

„Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: "Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reissend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! nämlich bei 80 Grad Wärme); thue jedoch von dem Allen nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche: Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wenn die bestimmenden Ursache zum Einen oder zum Anderen eintreten; ebenso kann jener Mensch was er zu können wähnt, nicht anders, als unter der selben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber MUSS er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist.“⁵⁷

Schopenhauer setzt hier menschliche Motive zum Handeln mit kausalen Faktoren wie im Falle des Wassers gleich. Der Mensch aber hat ein Verhältnis zu seinen Motiven. Das Wasser kann nicht wirklich zu sich selbst sprechen und sagen: Ich kann dieses oder jenes tun. Nur Menschen können zu sich selbst sprechen, und Motivationen haben nichts Zwingendes. Wir können über unsere Motivationen nachdenken und zu ihnen Stellung nehmen. Wir können nachdenken, nachfühlen und Konsequenzen ziehen. Wir haben Einfluss auf unseren Willen.

4.2 Der Wille als und zur Macht bei Friedrich Nietzsche (1844 – 1900)

Die jahrhundertelange Debatte um Freiheit und Willen, um Freiheit und Determination ist letztlich auch immer eine ethische gewesen. Das wurde besonders bei den christlichen Denkern deutlich. Wenn der Mensch aus freiem

⁵⁶ Schopenhauer 1839, Seite 400

⁵⁷ vgl. ebenda, Seite 400f.

Willen handeln kann, ist er auch für seine Taten verantwortlich. Während im mittelalterlichen Weltbild der Mensch noch Teil der göttlichen Seinsordnung war, es war seine Freiheit sich für oder gegen Gott zu entscheiden, entfernt sich der Mensch ab der Aufklärung langsam von dieser Vorstellung einer metaphysischen Seinsordnung. Für Friedrich Nietzsche zu langsam. Noch immer gibt es eine Macht von zwei konkurrierenden Ansprüchen auf die Seele, die er als „Philosophendichtung“ in „Jenseits von Gut und Böse“ (1886) und als „Theologen-Kunststück“ in der „Götzendämmerung“ (1889) bezeichnet. Die Philosophen erdichteten den freien Willen, um die Aufmerksamkeit der Götter für die Menschen zu erregen. Der Mensch ist interessant, indem er für Überraschungen sorgt, nicht ganz zu durchschauen ist. Aufgrund von Stolz und Geltungsdrang erdichtet sich der Mensch einen freien Willen.⁵⁸

In Nietzsches „Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert“ geht es nicht um Stolz oder Eitelkeit, sondern hier wird im „Theologen-Kunststück“⁵⁹ der freie Wille darauf zurückgeführt, dem Menschen ein schlechtes Gewissen einzureden, um ihn als schuldig und auch als straffähig auszugeben. Und letztendlich erweisen sich die Theologen als Künstler, wenn es darum geht, die Menschen in ihrem Sinne abhängig zu machen. Dies ist für Nietzsche eine „Strategie der Knechtung“.⁶⁰

Friedrich Nietzsche verlegt den Maßstab dessen, was zu tun ist, was gut und böse ist, ganz in die Hände des Menschen. Als „gut“ gilt es, sich selbst zu überwinden, über sich selbst hinaus zu wachsen, herkömmliche Moralvorstellungen zu überwinden. Wie dieser Weg zu gehen ist, wird in „Also sprach Zarathustra“ an einem Beispiel aufgezeigt.

Zunächst gleicht der Mensch einem Kamel:

„So wie das Kamel die Lasten zu tragen hat, die andere ihm aufladen, so übernimmt der Mensch im Kindes- und Jugendalter zunächst zwangsläufig den Moralkodex seiner Umgebung als gültiges Normensystem. Er unterwirft sich der Autorität der Tradition, die für ihn festlegt, was gut und böse ist.“⁶¹ In einer Wanderung durch die Wüste verwandelt sich das Kamel in einen Löwen, der alle

⁵⁸ vgl. Nietzsche 1886, Seite 35

⁵⁹ Bezeichnung Nietzsches für den Einfluss des Christentums auf die Menschheit

⁶⁰ vgl. Nietzsche 1889, Seite 95

⁶¹ vgl. Nietzsche 1883/84, Seite 29f.

Lasten, vor allem die der Moral abwirft, alle alten Werte über Bord wirft und sich nur mehr sagt: „ich will“ Das „Du sollst“ lässt er hinter sich. Er bestimmt sein eigenes Gut und Böse, es gibt keine ewig gültigen Werte mehr, er ist frei.⁶² Die Freiheit ist aber hier eine Freiheit *von*, noch keine Freiheit *zu*. Die Überwindung des Selbst wird immer wieder von neuem notwendig. Die schöpferische Kraft des Menschen muss immer wieder selbst hervorbringen, was sinnhaft erscheint. Abgesehen von der hier aufscheinenden und anzustrebenden Freiheit *von* gibt sich Nietzsche teilweise als radikaler Determinist. Nietzsche will die Menschheit von der Last des freien Willens (vor allem darüber, über gut und böse zu entscheiden) befreien, letztendlich auch von Schuld und Verantwortung. Der Mensch hat weder einen freien noch einen unfreien Willen, sondern nur einen Willen zur Macht, der sich individuell graduell unterscheidet. Im Willen zur Macht entscheidet sich der Mensch für sich selbst, befreit sich von der Sklavenmoral der christlichen Theologie. In dieser Befreiung geht Nietzsche aber auch wieder über den Determinismus hinaus. Die Menschen müssen sich befreien aus alten Denktraditionen - eigene Werte setzen und in eine selbstbestimmte Zukunft aufbrechen. Durch diesen Aufbruch kommt es auch zur Wiedergewinnung des freien Willens. Zusammenfassend könnte der Zugang zur Willensfreiheit in Nietzsches Werk so formuliert werden: während er diese anfangs verneint, rettet er sie letztendlich im „Willen zur Macht“.⁶³

4.3 Wir sind Getriebene – der psychologische Zugang zu Freiheit und Determinismus bei Sigmund Freud

"So vom Es getrieben, vom Über-Ich eingeengt, von der Realität zurückgestoßen, ringt das Ich um die Bewältigung seiner ökonomischen Aufgabe, die Harmonie unter den Kräften und Einflüssen herzustellen, die in ihm und auf es wirken, und wir verstehen, warum wir so oft den Ausdruck nicht unterdrücken können: Das Leben ist nicht leicht!"⁶⁴

⁶² vgl. ebenda

⁶³ Dieser Wille zur Macht bei Nietzsche wird später bei Alfred Adler als zentrale menschliche Motivation wieder aufgenommen, während Viktor Frankl einen Willen zum Sinn formuliert.

⁶⁴ Freud, 1917, Seite 23

Freud hatte immer behauptet, Nietzsche kaum gelesen zu haben. Viele Freud-Exegeten wollen das bis heute nicht glauben. Vieles an der Psychoanalyse scheint von Nietzsches und Schopenhauers Gedanken inspiriert zu sein.

Als Mediziner hat Sigmund Freud einen primär naturwissenschaftlichen Zugang. Der Mensch ist seinem Wesen nach von Trieben bestimmt. Freuds Seelentheorie ist die Lehre von Aufbau und Funktionen der Seele – Es, Ich und Über-Ich dienen der Steuerung des Trieblebens. Eros, der Liebestrieb kämpft mit Thanatos, dem Todestrieb. Deren wesentliche Ausprägungen zeigen sich in der Sexualität und in der Aggression. Es geht es in der Analyse der menschlichen Leiden auch um das Schwanken zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip. Die Neigungen zu Lust und Befriedigung müssen dauernd unterdrückt werden. Wenn wir nicht genötigt wären zu arbeiten, würden wir möglicherweise den ganzen Tag in der Sonne liegen und nichts tun. Jeder Mensch muss sich dem Realitätsprinzip beugen und die Lust unterdrücken. Für manche wird diese Verdrängung übermäßig und führt zu Krankheit, falls der Aufschub der Lust nicht gelingt.⁶⁵ Im Spätwerk des Begründers der Psychoanalyse zeigt er den Todestrieb als letztes Ziel des Lebens, „als Rückkehr zu jenem segensreichen unbeseelten Zustand, in dem das Ich nicht mehr verletzt werden kann“.⁶⁶ Der Mensch strebt nach Lust und ist immer darum bemüht, Unlust zu vermeiden.

In seinen Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse spricht Freud von der „Illusion einer psychischen Freiheit“.⁶⁷ Auch der Wille ist nicht frei, weil das „Entscheidende im Unbewussten vorgeht“⁶⁸ Das bewusste Ich ist letztendlich eine unsichere Größe, „wir sind frei von freiem Willen, schreiten voran und werden ständig wieder zurückgeworfen“, wir werden wie Terry Eagleton Freud liest, „gegeißelt vom Über-Ich, gebeutel von der Umwelt und gequält von den gierigen und unersättlichen Forderungen des Es.“⁶⁹ Der psychologische Determinismus Freuds hat als Grundannahme, dass menschliche Gedanken und Handlungen immer die notwendige Folge bestimmter Ursachen sind. Freud trieb dieses Prinzip ins Extrem mit seiner Behauptung, dass alle psychologischen Phänomene Ursachen haben und daher erklärt werden können. Freud beschäftigte sich allerdings weniger mit dem Vorhersagen von Verhalten als mit deren Erklärung.

⁶⁵ vgl. Freud in : Eagleton 1994, Seite 138

⁶⁶ ebenda, Seite 149

⁶⁷ Freud 1917, Seite 42

⁶⁸ vgl. Freud 1901, Seite 282 f.

⁶⁹ vgl. Eagleton 1994, Seite 149

Die Existenzanalyse, als deren Gründervater Viktor Frankl zu bezeichnen ist, kritisiert die Tiefenpsychologie Freuds ebenso wie die seiner Schüler Alfred Adler und C.G. Jung, da sie die geistige Dimension des Menschen außer Acht lassen. Das Geistige wird in der tiefenpsychologischen Denkrichtung auf das Psychische reduziert. Diese Geisteshaltung, die die Richtigkeit menschlichen Verhaltens von der psychischen Verfassung abhängig macht, wird als Psychologismus kritisiert.⁷⁰ Dem Begründer der Individualpsychologie Alfred Adler geht es in seinem Menschenbild vor allem um ein Minderwertigkeitsgefühl des Menschen und dem Streben nach Macht. Daraus entwickeln sich häufig neurotische Gefüge. Frankl bestreitet diese Motivationen nicht, sieht aber bei Adler eine zu umfassende Geltung dieser, welchen Zugang er ebenfalls als reduktionistisch bezeichnet.⁷¹

5. Der neuronale Determinismus – Libet und die Hirnforschung

5.1 Die Vermessung des Wollens: Das Libet Experiment.

1985 sorgte das sogenannte Libet-Experiment für Schlagzeilen. Versuchspersonen sollten zu einem selbstgewählten Zeitpunkt innerhalb einer Spanne von drei Sekunden einen Finger bewegen und mittels einer Stoppuhr angeben, wann genau sie sich zu dieser Bewegung entschieden. Währenddessen wurden die elektrischen Spannungen in den betroffenen Hirnarealen gemessen. Das Ergebnis zeigte: die Aktivität der Neuronen steigt bereits einige Millisekunden vor dem Bewusstsein des Handlungsentschlusses an. Für Libet stand fest: Das Gehirn „handelt“ bevor der Mensch eine Entscheidung trifft. Das Bewusstsein, den Finger krümmen zu wollen, setzte erst später ein, nachdem das Gehirn bereits die Vorbereitungen für die Aktion getroffen hatte.

Wenn sich unser Bewegungsapparat auf Bewegungen vorbereitet, bevor wir sie bewusst wollen, heißt das doch, dass unser Tun und Lassen von

⁷⁰ vgl. Lehrbuch der Existenzanalyse. Grundlagen. Seite 50 - 51

⁷¹ vgl. ebenda, Seite 53

Gesetzmäßigkeiten determiniert ist, und nicht von uns selbst. Nicht von unserem freien Willen bestimmt, sondern unbewusst. Unser Wille wird von unbewussten Prozessen in unserem Gehirn gesteuert. Manche Hirnforscher folgerten daraus: die Verschaltungen in unserem Gehirn legen unser Verhalten fest. Was immer wir wollen, wir können nicht anders. Und der freie Wille wäre wohl eine Illusion.

Was bedeuten diese Befunde? Ist es um die Freiheit des Willens wirklich so schlecht bestellt?

Der Hirnforscher Gerhard Roth ergänzt darüber hinaus, das limbische System, das für die Gefühlsreaktionen zuständig ist, lässt uns fühlen, als wären wir frei, wir sind es aber nicht.

Interessanterweise zieht Benjamin Libet nicht so radikale Schlüsse aus seinen Experimenten wie später viele Vertreter_innen der Hirnforschung. Er belässt es bei der Feststellung: der Wille leitet offenbar die Handlung nicht ein. Das Gehirn handelt, bevor der Mensch eine Entscheidung trifft, aber das ICH besitzt auch so etwas wie eine Vetofähigkeit, es kann Handlungen unterlassen oder auch unterbinden. Libet selbst spricht keiner durchgängigen Determination das Wort sondern meint: „Es gibt eine unerklärbare Lücke zwischen der Kategorie der physischen Phänomene und der Kategorie der subjektiven Phänomene.“⁷² Es gibt die Möglichkeit eines bewussten Vetos, das Handlungsimpulse unterdrücken kann, und damit entscheidet sich Libet gegen den Determinismus. Doch Libets Untersuchungen sind eingebettet in einen riesigen neurowissenschaftlichen Forschungskontext der das traditionelle Menschenbild massiv ins Wanken bringen möchte.

Unser Erleben, freiwillig über unsere Handlungen zu entscheiden, ist keine Illusion. So argumentiert der Gedächtnisforscher Eric R. Kandel: Wir sind zwar in unseren Entscheidungen frei, aber wir fällen sie nicht bewusst. Er ist sich einig mit Libet wenn er wie dieser meint „ dass die Initiierung einer Willkürhandlung von einem unbewussten Bereich ausgeht, das Bewusstsein jedoch vorher zu Rate gezogen wird, um dem Plan zuzustimmen oder ihn abzulehnen.“⁷³

Ganz anders Gerhard Roth: „Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen“⁷⁴ Die Gedanken des Hirnforschers könnten zusammengefasst werden mit: „Wenn Du denkst, dann denkst Du nur, Du denkst. In Wirklichkeit denkt das Gehirn, das Selbst kann nicht mitreden. Das Gehirn spielt

⁷² Libet, zitiert aus: Geyer 2004, Seite 285

⁷³ Eric R. Kandel in: Brockmann, 2009, Seite 294

⁷⁴ Roth, zitiert aus: Geyer 2004, Seite 218 ff.

ein Spiel der Neuronen, und das Selbst fällt auch noch auf diese Illusionen herein.⁷⁵ Zu diesen Illusionen gehört das Selbst selbst und die ganze Art wie es seine Lebenswelt erlebt – also nicht nur sein Denken, sondern auch sein Fühlen und Wollen, sein Glauben, Hoffen und Lieben.⁷⁶

Wolf Singer sagt noch lapidarer, wenn er an die Freiheit des Willens denkt: „Keiner kann anders, als er ist.“⁷⁷ Selbstverständlich haben diese Zugänge Auswirkungen auf die Bereiche der Rechtsprechung, können Mörder dann noch zur Rechenschaft gezogen werden?

5.2 Einwände gegen den (neuro)wissenschaftlichen Determinismus

5.2.1 Treusch-Dieter im Interview⁷⁸

Die Kulturwissenschaftlerin Gerburg Treusch-Dieter sieht die Diskussion der Hirnforschung in der Tradition der christlichen Religion, die die Frage nach dem freien Willen so formuliert, dass sie einen grundlegenden Widerspruch sieht, der nicht aufgelöst werden kann.⁷⁹ Wie wir bereits bei Augustinus gesehen haben, ist es mit der Frage nach dem freien Willen des Menschen „nicht so einfach“. Wie kann sich ein Wesen, das sich selber zeugt, dem unterworfen werden, dass es von einem Gott geschaffen worden ist, dessen Willen es gehorchen soll? Diese Widersprüchlichkeit wurde in der Erbsünde folgendermaßen konstruiert:

„Der Mensch, der sich geschlechtlich zeugt (die Erbsünde wird ja im Geschlechtsakt weitergegeben, Anmerkung des Autors) gilt als sündig und unfrei; da er aber gleichzeitig auch von Gott geschaffen wird, ist er frei, diesen Naturzustand zu verändern und zwar mittels der Religion und indem er sich selbst auf die entscheidende Instanz Gott ausrichtet.“⁸⁰ Es handelt sich hier um eine Freiheit als gleichzeitiges Unterworfensein, wie wir sie bereits bei Augustinus kennengelernt haben. Der Mensch solle sich an Gott orientieren, dem er unterworfen ist und von dem er gleichzeitig die Freiheit bekommt. Die

⁷⁵ vgl. Geyer 2004, Seite 9

⁷⁶ vgl. ebenda

⁷⁷ Singer, zitiert aus: Geyer 2004, Seite 63

⁷⁸ Treusch-Dieter, 2005 in www.heise.de. Abgerufen am 15.10.2012

⁷⁹ ebenda

⁸⁰ ebenda

Hirnforschung, so Treusch-Dieter, will diese komplizierte Dialektik⁸¹ mit einem Handstrich auflösen. Sie steht, in einer aufklärerischen Tradition. Ein freier, ein halb unfreier Wille geht nicht. So wird anstelle des Schöpfers die Natur gesetzt. Und die Hirnforschung setzt sich⁸² als Neuschöpferin.

Einerseits stellt die Hirnforschung das religiöse Versprechen der Erbsünde infrage, andererseits kehrt sie als Glaube an die modernen Bio-Wissenschaften wieder: Wenn Wolf Singer meint „mit der Arroganz des freien Willens ist nun Schluss,“ folgert Gerburg Treusch-Dieter: „Das ist groteskerweise die Wiederkehr einer priesterlichen Position“⁸³, die natürlich heftig verleugnet wird. Man beruft sich auf die Fortführung der Aufklärung und bezichtigt alle, die Zweifel an der Forschung anmelden als Gegen-Aufklärer. Und des Rückfalls in „dumpe Religion.“⁸⁴ Die Kulturwissenschaftlerin in ihrer herben Kritik weiter: Mit einem Satz wie „Die Freiheit ist eine Illusion“ meint die Hirnforschung nun eine simpelste Antwort auf eine jahrtausendealte Frage zu haben. Alle Fragen, die sich in diesem Zusammenhang im Rahmen der Philosophie, der Literatur oder der Kunst und später natürlich auch in der Psychologie gestellt haben, würden mit einem Schlag radikal vom Tisch gewischt.

Es gibt einen „blinden Fleck“ in der Hirnforschung wenn es um den freien Willen geht.

Die Position, die vertreten wird, ist in hohem Ausmaß selbstwidersprüchlich.

Wenn die Hirnforschung meint, „neuronale Schaltungen legen uns fest“, dann trifft das natürlich auch auf die Forscher_innen selbst zu. Sie wären also zu Hirnforscher_innen determiniert und vertreten ihre Thesen nicht, weil sie diese für richtig halten, sondern weil sie dazu determiniert sind. Schon der Titel eines Aufsatzes von Wolf Singer „Verschaltungen legen uns fest. Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“, enthält ein normatives Argument, wobei doch der Sollensbegriff die Möglichkeit einschließt, dass ich auch anders kann. Singer argumentiert normativ. Indem er uns sagt, was wir sollen, appelliert er an unsere

⁸¹ Der Begriff Dialektik wird seit dem 18. Jahrhundert so verwendet, dass er eine Lehre der Gegensätze bezeichnet, Gegensätze in den Dingen, Begriffen sowie die Auffindung und Aufhebung dieser Gegensätze. Rein schematisch kann Dialektik in diesem Sinne vereinfachend als ein Diskurs beschrieben werden, indem einer These eine Antithese gegenübergestellt wird, woraus sich ein neues Verständnis als Synthese ergeben soll.

⁸² Treusch-Dieter, zitiert aus: <http://www.heise.de/tp/artikel/21/21194/1.html>

⁸³ vgl. ebenda

⁸⁴ ebenda

Einsicht. Wenn wir sollen, können wir auch anders. Wenn mich aber Verschaltungen im Gehirn festlegen, kann ich entweder nicht tun, was ich soll – oder ich kann nur tun, was ich soll, insofern das Sollen sagt, was ich ohnehin schon tue; dann ist die Formulierung des Sollens redundant. Determinist_innen sprechen vom Sollen, obwohl sie sich selber die Basis dafür entzogen haben. Der Beweis der Selbstwidersprüchlichkeit muss zwar noch nicht heißen, dass die Thesen ganz falsch sind, so können sich doch als äußerst problematisch aufgezeigt werden.

Der Mensch handelt eher aus Gründen, denn aus Ursachen. Dieses Argument beeindruckt diese Forschung wenig. Und Roth meint: „wir handeln aus Ursachen, und erklären dieses Handeln mit Gründen.“⁸⁵

Wenn mich Verschaltungen festlegen, dann kann ich entweder nicht tun, was ich soll, weil dies etwas anderes wäre, als ich tue, oder ich kann nur tun, was ich soll, insofern das Sollen zeigt, was ich ohnehin schon tue, dann ist die Formulierung des Sollens redundant, so die Philosophin Birgit Recki.⁸⁶

Also sprechen Determinist_innen von Sollen, obwohl sie sich die Basis dafür entzogen haben.

5.2.2 Jürgen Habermas

Der emeritierte Frankfurter Sozialphilosoph Jürgen Habermas (geboren 1929) koppelt den Begriff der Willensfreiheit sprachlich und philosophisch von den hirneurologischen Prozessen ab. Obwohl er zweifellos die Erkenntnisse der Hirnforschung kennt, kritisiert er die „Biologisierung des Ichs“, das dadurch seine psychologische Qualität verliert:

Auf das Experiment von Benjamin Libet bezogen kritisiert er die Erkenntnisse der führenden Hirnforscher im deutschsprachigen Raum, Singer und Roth als reduktionistisch und nicht in der Lage, die Freiheit des entscheidenden Subjekts zu erkennen und zu erklären. Wir handeln so oder anders, weil wir Gründe dazu haben:

⁸⁵ Roth, zitiert aus: Geyer, 2004, Seite 82

⁸⁶ vgl. Recki, 2009, Seite 48

„Normalerweise sind Handlungen das Ergebnis einer komplexen Verkettung von Intentionen und Überlegungen. Nicht nur dem Experiment von Benjamin Libet liegt ein Design zugrunde, das die Planung und Ausführung einer Körperbewegung aus jedem Kontext herauslöst. Diesen Artefakten fehlt das, was Handlungen erst zu freien Handlungen macht: der Zusammenhang mit Gründen.⁸⁷ Der Handelnde ist frei, aber nur bedingt. Habermas fährt im Artikel, den er für die deutsche Zeitschrift „Der Tagesspiegel“ schreibt, folgendermaßen fort:

„Wenn der Akt des freien Entscheidens bedeutet, dass der Akteur seinen Willen durch Gründe bindet, schließt der Moment der Offenheit der Entscheidung deren rationale Bedingtheit nicht aus. Der Handelnde ist dann frei, wenn er will, was er als Ergebnis seiner Überlegung für richtig hält. Als Unfreiheit erfahren wir nur einen äußeren Zwang, anders zu handeln, als wir nach eigener Einsicht handeln wollen. Daraus ergibt sich ein Konzept bedingter Freiheit, das beide Momente – einer Freiheit unter Bedingungen – berücksichtigt. Der Prozess des Urteilens ermächtigt den Handelnden zum Autor einer Entscheidung. Bei einem kausal erklärbaren Naturprozess würde sich der Handelnde entmündigt, seiner Initiative beraubt fühlen.“⁸⁸

Habermas plädiert in seiner nicht leicht nachvollziehbaren Sprache für einen Dualismus der Perspektiven. Gründe sind keine bloßen Epiphänomene (Begleiterscheinungen), keine bloß mitlaufenden Kommentare zum „unbewusst verursachten und neurologisch erklärbaren Verhalten“.⁸⁹ Der Frankfurter Sozialphilosoph, der von der Sprachtheorie und Diskurstheorie aus seine Gedankenschwerpunkte setzt, meint, dass die zwei Wissensperspektiven, die philosophische und die neurowissenschaftliche aufeinander angewiesen sind. Die Welt muss aus beiden Perspektiven gleichzeitig betrachtet werden. Habermas spricht vom Dualismus der Perspektiven, und nicht vom klassischen Dualismus der materiellen und der geistigen Seinsebene. Er will ohne Metaphysik die Willensfreiheit erklären. Er agiert sprachphilosophisch, wenn er meint, dass der Wille frei ist, wenn er einem Urteil folgt, was die Person zu wollen als richtig ansieht.

Habermas nimmt die Debatte sehr ernst und äußert sich auch öffentlich sehr leidenschaftlich zum Thema. Wenn es keine Willensfreiheit gibt, weil der Mensch tun muss, was Neuronen ihm lebenslang vorgeben und die Willensfreiheit

⁸⁷ ebenda

⁸⁸ Habermas in: Der Tagesspiegel, 14.11.2004, Seite 27

⁸⁹ ebenda

auf dem Schuttplatz der Geschichte entsorgt wird, dann wäre ein „Umbau unserer Lebensform im Ganzen die Folge“ so Habermas in einer Berliner Rede, welche er auf Einladung der norwegischen Botschaft in der Akademie der bildenden Künste am 30. November 2005 hielt.⁹⁰

Niemand müsste sich mehr für seine Taten verantworten, wenn nicht „fehlbare Personen aus Fleisch und Blut“, sondern Gehirne und deren unbewusst ablaufende Kausalketten die Akteure wären.⁹¹ Es gäbe keine Diskurse mehr und keine Gemeinschaft als Diskursgemeinschaft, nicht die Kraft des Arguments, wenn jeder nur nachvollzöge, was in den bewusstseinsferneren Regionen des Gehirns längst festgelegt worden ist.

Vor allem aber: „Die Vorstellung, dass Personen durch absichtliche Interventionen Zustandsänderungen in der Welt hervorrufen können, wäre abwegig. Stumm und starr bliebe die Welt.“⁹²

Jürgen Habermas versteht die Debatte um Freiheit und Determinismus als die Auseinandersetzung um eine Form der „Naturalisierung des Geistes“ und bezeichnet seine Position als „weichen Naturalismus“. Dieser weiche Naturalismus distanziert sich von einer Wissenschaftsgläubigkeit des harten Naturalismus, demzufolge die Welt kausal geschlossen und darum alles nur erklärbar sei als Folge materialistisch gedachter Kausalbeziehungen. Der menschliche Geist hängt nicht am Gängelband der Ganglien, sondern wird, was er ist, durch den Austausch mit anderen Personen.

5.2.3 Peter Bieri

Ein weiterer Vertreter der Position der Willensfreiheit ist der Berliner Philosoph Peter Bieri. Auch er hat sich mehrfach öffentlich zum Thema der Willensfreiheit geäußert. Und meidet nicht die Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Neurowissenschaften, bestreitet keinesfalls eine Kausalität auf der materiell – energetischen Ebene. Bieri argumentiert, wenn wir vom Willen oder von Entscheidungen sprechen, haben wir es mit psychologischen Begriffen zu tun, die auf der physiologischen Ebene keinen Sinn machen.

⁹⁰ Habermas, Jürgen: zitiert aus: Alexander Kissler: Weicher Naturalismus – Habermas und die Willensfreiheit in www.sueddeutsche.de/Wissen/ abgerufen am 4.9.2012

⁹¹ vgl. ebenda

⁹² vgl. ebenda

Für Peter Bieri ist der Handelnde dann frei, wenn er will, was er als Ergebnis seiner Überlegung für richtig hält:

„Unser Wille ist frei, wenn er sich unserem Urteil darüber fügt, was zu wollen richtig ist. Und der Wille ist unfrei, wenn Urteil und Wille auseinanderfallen – das ist der Fall beim Unbeherrschten, den seine übermächtigen Wünsche überrennen und zu einer Tat treiben, die er bei klarem Verstand verurteilt; und es ist der Fall beim inneren Zwang, wo wir gegen besseres Wissen einem süchtigen Willen erliegen. Die Unfreiheit zu überwinden und zur Freiheit zurückzufinden, heißt jeweils, Urteilen und Wollen wieder zur Deckung zu bringen und eine Plastizität des Willens zurückzugewinnen, die in dem Gedanken Ausdruck findet: Ich würde etwas anderes tun wollen und tun, wenn ich anders urteilte. Das ist die richtig verstandene Offenheit der Zukunft.“⁹³

Die neurologischen Befunde, vor denen sich manche Freiheitsbefürworter_innen fürchten, können, so Bieri, diese so verstandene Freiheit nicht gefährden. Sie können höchstens metaphysische Missverständnisse von Freiheit entlarven, aber nicht die Freiheit selbst.

An anderer Stelle betont Bieri die Perspektive, von der aus wir über ein Thema sprechen. Anhand der Betrachtung eines Gemäldes will er dies illustrieren. Worum geht es? Es kann um den Wert des Gemäldes gehen, um seine Schönheit und Ausdruckskraft oder um das physikalische Gewicht des Bildes. Keine der Beschreibungen, so Bieri ist näher an der Wirklichkeit oder besitzt einen höheren Grad an Tatsächlichkeit als die anderen. Wir haben unterschiedliche Möglichkeiten der Beschreibung für unterschiedliche Zwecke. Die verschiedenen Perspektiven sollen aber nicht vermischt werden. Keine Beschreibung ist der anderen mit Rücksicht auf ihren Zweck überlegen:

Das Gehirn nämlich kann gar nichts entscheiden, die Idee des Entscheidens hat keinen logischen Ort in der Rede übers Gehirn. Entscheidungen im eigentlichen Sinne gibt es nur, wo von Gründen und Überlegungen die Rede sein kann. Es ist ein Fehler, in die Rede über das Hirn einen Begriff wie „entscheiden“ aus der Sprache des Geistes einzuschmuggeln. Es ist so, als spräche man in der physikalischen Geschichte über ein Gemälde plötzlich von seinem Thema. Es gibt Freiheit und Unfreiheit. Ohne die Freiheit des Willens ist unser Leben undenkbar. Wir müssen nur an der richtigen Stelle nach ihr suchen.⁹⁴

⁹³ Bieri in; Spiegel 2/2005 Seite 124 - 125

⁹⁴ vgl. Bieri, in: SPIEGEL 2/2005 Seite 124 – 125

Peter Bieri lädt in seinem Buch „Das Handwerk der Freiheit“ zu einer Reise ein, bei welcher wir immer wieder auf den Protagonisten von Fjodor Dostojewskis Roman *Schuld und Sühne* treffen: Rodion Raskolnikov, ein bettelarmer Student in Geldnöten lässt sich dazu verleiten, (oder verleitet sich dazu selbst), eine alte wucherische Pfandleiherin zu ermorden, bei welcher er zuvor sein gesamtes Hab und Gut versetzen musste, um überleben zu können. Dem Richter im Roman und vielen Leser_innen des Romans stellt sich fortwährend die Frage: Ist Raskolnikov lediglich ein Opfer determinierter Umstände, sodass seine Tat unausweichlich geschehen *musste* und er nicht zur Verantwortung gezogen werden kann, oder ist er voll und ganz schuldig, da er absichtsvoll und willentlich gehandelt hat bzw. auch anders hätte handeln *Können?*⁹⁵

Bieri entscheidet sich für die zweite Option: Frei ist man, wenn man auch anders kann. Es gibt allerlei Determinanten, die die Tat verstehbar und erklärbar machen, Bieri lässt ja auch Naturgesetze und Kausalitäten nicht außer acht, doch diese schliessen einen freien Willen nicht aus. Würde der Richter Raskolnikov freisprechen, wenn er wüsste, dass dieser keinen freien Willen hätte? Nein, meint Bieri, denn unser Gefühl sagt uns, dass er schuldig gesprochen werden muss, weil er für seine Taten verantwortlich gemacht werden muss. Es käme ja auch kein Richter auf die Idee, Raskolnikov freizusprechen, bloß weil dieser darwinistischen Gesetzen unterliege, obgleich sich die Evolutionstheorie Darwins als wissenschaftlich korrekt erwiesen hat.

Einen Determinismus in Bezug auf den freien Willen zu formulieren hält Bieri für eine Verkennung der tatsächlichen Umstände, für eine sprachliche Verwirrung. Denn die erlebte Wirklichkeit kann nicht wegdiskutiert werden – unser Gefühl von Freiheit. Bieri plädiert dafür, statt sich auf naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle zu beschränken eine „innere Perspektive“ einzunehmen. Introspektion zu betreiben, um seinen eigenen Willen zu erfahren. Einer unbedingten Freiheit kann auch Bieri nichts abgewinnen. Wenn ich noch so sehr „Austrians next top model“ werden möchte, mit einer körperlichen Beeinträchtigung werde ich es nicht schaffen. Willensfreiheit ist nicht gleich Handlungsfreiheit. Wenn wir glauben, wir sind nur frei, wenn wir tun und lassen können, was wir wollen, so ist das falsch verstandener common sense. Unser

⁹⁵ Bieri 2011

Wille hat Grenzen bei der Ausübung. Er ist eingeschränkt, und kann durch Autoritäten oder Drogenkonsum manipuliert sein.

Von Willensfreiheit kann nur gesprochen werden, wo es Spielräume gibt, wo man auch anders handeln könnte.⁹⁶

Das Gegenteil von Freiheit ist für Bieri Zwang. In diesem stößt der Determinismus an seine Grenzen, denn im Rahmen der inneren Perspektive fühlt sich der Mensch der nicht an Zwangsstörungen oder schweren Persönlichkeitsstörungen oder Psychosen leidet als frei, zu tun und zu lassen, was er kann, frei in der Entscheidung ob er lieber einen Apfel oder Pommes essen möchte, er fühlt sich als der Urheber seiner Entscheidung, nicht weil er dazu genötigt worden ist.⁹⁷

Freiheit ist aber auch, so wie es Bieri in seinem Buchtitel formuliert, ein Handwerk, Freiheit fällt nicht vom Himmel, sie ist ein fortwährender Prozess (der auch sehr mühsam sein kann), sie muss immer wieder geübt und gestaltet werden.

5.2.4 Julian Nida-Rümelin

Julian Nida-Rümelin ist Autor des Buches „Über menschliche Freiheit“, das aus fünf Essays besteht. Am ausführlichsten von allen Verfechter_innen einer Freiheit des Willens hat sich der Münchner Philosoph und ehemalige Kulturstaatsminister aus der Bundesrepublik Deutschland öffentlich und in Schriftform mit den Ergebnissen der Neurowissenschaften auseinandergesetzt. Menschliche Freiheit besteht für ihn darin Gründe abzuwägen und dieser Abwägung entsprechend zu handeln. In dieser Argumentation trifft sich Nida-Rümelin auch mit Bieri und Habermas.

Diese Gründe können naturwissenschaftlich nicht erfasst werden.

Er spricht von der „rationalen Verfassung freien Handelns“⁹⁸ und meint durch Gründe bestimmen zu können setzt voraus, dass wir verstehen und reflektieren können, warum wir so und nicht anders handeln. Nida-Rümelin spricht von einem „theoretischen Humanismus“ den er und andere Verfechter_innen der Willensfreiheit in der Bestreitung der naturgesetzlichen Determination vertreten.⁹⁹

⁹⁶ vgl. Bieri, in: Spiegel 2/2005, Seite 124 - 125

⁹⁷ vgl. ebenda

⁹⁸ Nida-Rümelin 2005, Seite 30

⁹⁹ ebenda Seite 36

Der Wille ist zwar immer auch mehr – aber er ist auch eine Form des Denkens. Willensfreiheit gründet in dem, was wir Freiheit des Denkens nennen.

5.2.5 Harry Frankfurt

Der emeritierte amerikanische Philosophieprofessor ist dafür bekannt geworden, dass er sich mit dem Problem des Kompatibilismus im Zusammenhang mit inneren Zwängen auseinandergesetzt hat. Sein Vorschlag: Menschen haben nicht bloß Wünsche, sondern auch Wünsche, die sich auf diese Wünsche erster Ordnung richten. Ein Spielsüchtiger könnte zwei Wünsche haben: den Wunsch zu spielen, und den Wunsch, dass er diesen Wunsch nicht hätte. Er würde seine Spielsucht viel lieber überwinden, doch ändert dieser höherstufige Wunsch nichts an seinem dringenden Wunsch, hier und jetzt zu spielen. Frankfurt spricht davon, dass dieser Süchtige sich nicht mit seinen Wünschen erster Ordnung identifiziert.¹⁰⁰ Ebendies sei aber für die Willensfreiheit notwendig. Es dürfe beim Spieler keinen Konflikt erster und den höheren Ordnung geben.

In der Diskussion über Frankfurts Vorschlag zur Debatte über die Freiheit des Willens ist oft kritisiert worden, dass die Übereinstimmung zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung nicht genügt. Geert Keil bringt in seinem Buch „Willensfreiheit und Determinismus“ das Beispiel eines Mitglieds einer Sekte, das durchaus den Wunsch zweiter Ordnung haben könnte, nämlich stets das zu wünschen, was die Sekte von ihm verlangt, ohne über diesen Wunsch jemals nachgedacht zu haben.¹⁰¹ Auch Wünsche zweiter Ordnung können unreflektiert sein, sie können beispielsweise durch subtile Manipulation erzeugt worden sein. Braucht es hier eine dritte Ebene? Keil meint, in Frankfurts droht ein Regress und schlussfolgert: Die Diskussion darüber, ob es gelingen kann, diesen Regress abzuwenden, ist bis heute nicht abgeschlossen.¹⁰²

¹⁰⁰ vgl. Frankfurt in: Keil 2009, Seite 72

¹⁰¹ vgl. Keil 2009, Seite 72

¹⁰² vgl. ebenda

6. Der Kompatibilismus¹⁰³ - von Kant bis Strawson

„*Sapere aude!*“

Denn ohne Willensfreiheit führt kein Weg aus selbstverschuldeter Unmündigkeit.

(Kant)

Der große Philosoph Immanuel Kant (1724 – 1804) fragt sich: „Wo hat die Freiheit ihren Ort?“ Die Antwort lautet: die Freiheit hat ihren Ort in einem vernünftigen Selbstverständnis. Freiheit ist eine Idee der Vernunft, ein Leitbegriff für unser Denken und Handeln. Freiheit lässt sich nach den Kriterien der (empirischen) Wissenschaft nicht beweisen. Das, was die Freiheit ausmacht, bekommen wir mit den Sinnen nicht zu fassen. Kant meint aber, auch wenn sich die Freiheit nicht nach Art eines physikalischen Tatbestands beweisen lässt, ist nicht gesagt, dass es sie nicht auf eine andere Weise gibt, und sie auch auf diese andere Weise wirksam ist. Denn die Freiheit ist unverzichtbar.

Kant argumentiert in zwei Schritten. In einem ersten Schritt postuliert er die Denkmöglichkeit von Freiheit. Die Annahme von Freiheit steht nicht im Widerspruch zum Konzept einer kausal determinierten Welt. Die Annahme von Freiheit ist aber nicht nur denkmöglich, sondern auch denknotwendig. Der Begriff der Freiheit ist für das Selbstverständnis des Handelnden unverzichtbar, „weil man sich sonst selbst missversteht“. ¹⁰⁴

In der „Kritik der reinen Vernunft“ zeigt uns Kant einem stringenten Beweisgang, dass es Freiheit nicht geben kann, um später genau das Gegenteil zu beweisen. Er hält beides für wahr: Freiheit kann es in der physikalisch verstandenen Natur nicht geben, und es muss sie doch geben. Dieser Widerspruch wird aufgelöst, indem Kant behauptet, dass es zwar für den Physiker Freiheit nicht geben kann, für

den handelnden Menschen aber muss es sie geben, weil er anders nicht verstehen könnte, was er ist und was er tut. ¹⁰⁵

¹⁰³ Der Kompatibilismus oder auch „weicher Determinismus“ genannt, ist eine Theorie nach der freier Wille und Determinismus miteinander vereinbar sind. Vertreter gegensätzlicher Zugänge zum Kompatibilismus sind die Philosophen Immanuel Kant und David Hume.

¹⁰⁴ Kant, aus: Recki 2009, Seite 52

¹⁰⁵ vgl. ebenda, Seite 53

Der Kompatibilismus ist eine Position, die Freiheit und Notwendigkeit strikt unterscheidet und sie gleichwohl für vereinbar hält. Kant ist der Meinung, dass sich die menschliche Vernunft häufig durch „Fragen belästigt fühlt, die sie nicht lösen kann, aber auch nicht von sich weisen kann“¹⁰⁶. Gemeint sind die großen metaphysischen Fragen oder die Fragen nach den letzten Prinzipien, mit denen unbeweisbare Annahmen gemacht werden müssen. Diese Antinomien¹⁰⁷ müssen wir hinnehmen. Die These einer durchgängigen Determination lässt sich mit ebenso guten Gründen vertreten wie die These der Freiheit. Die These von der Freiheit ist denkmöglich, sie ist aber auch denknötwendig.

In der Schrift „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ und mehr noch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ spricht Kant davon, dass immer wenn ich handle, „ will ich etwas“. ¹⁰⁸ Ich verfolge einen Zweck, eine Absicht, ich will etwas durchsetzen. Mit Blick auf den Anspruch meiner Willensäußerung ist es sinnvoll davon auszugehen, dass ich darin frei bin. In diesem Fall setzt Kant beim Bewusstsein des Menschen von der Geltung moralischer Normen an. Das Bewusstsein eines Sollensanspruchs, ich soll so und nicht anders handeln, kann nur unter der Voraussetzung von Freiheit gelten. Die Differenz von Sein und Sollen besteht nur für ein Wesen, das in seinen Handlungen prinzipiell auch anders aktiv werden kann.¹⁰⁹ So ist die Freiheit laut Kant der Seinsgrund des Sittengesetzes, während zugleich das Sittengesetz der Erkenntnisgrund der Freiheit ist.

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“.¹¹⁰ Diese Formel wird zum kategorischen Imperativ, dem vielleicht bekanntesten philosophischen Zitat aller Zeiten.

Die Idee vom Handeln aus Freiheit ist eine unentbehrliche Voraussetzung für ein auf das Handeln angewiesene vernünftige Wesen. Wer handelt, macht Gebrauch von seiner Freiheit. Aus diesem Gedankengang heraus wird Kant die Willensfreiheit verteidigen. In einer physikalisch verstandenen Natur kann es keine Freiheit geben; für den wollenden und handelnden Menschen hingegen muss es die Freiheit geben.

¹⁰⁶ Kant, zitiert aus: Recki 2009, Seite 53

¹⁰⁷ Antinomien sind unauflösbare Widersprüche, in die man sich verstrickt, wenn zwei letzte metaphysisch gleichwertige Antworten einander entgegenstehen.

¹⁰⁸ Vgl. Recki 2009, Seite 57

¹⁰⁹ vgl. ebenda

¹¹⁰ Kant, zitiert aus: Recki 2009, Seite 58

Der Kompatibilismus ist auch im 20. Jahrhundert die stärkste und umfangreichste Position geblieben. 1962 hat Peter Strawson eine Neugründung des Kompatibilismus unternommen. Gegenüber dem Determinismus bleibt er indifferent, ja er sagt sogar, dass er nicht genau wisse, was der Determinismus eigentlich will. Mit diesem Eingeständnis möchte er seinen Leser_innen die Irrelevanz der Determinismusfrage nahebringen. Wir sind dankbar, wohlwollend, übelnehmend, verachtend oder zuneigend. Wir loben und tadeln. Unsere moralischen Handlungen sind als nicht begründungsbedürftige Reaktionen in „unserer Natur“ verankert.¹¹¹

Wenn wir annehmen würden, dass wir nie frei und verantwortlich sind, dann bedeutet dies nicht nur, dass wir die gesamte juristische Praxis verändern müssten, sondern auch unser alltägliches Verständnis von zwischenmenschlichen Beziehungen würde ins Wanken geraten. Wir sind dankbar dafür, wenn uns jemand etwas Gutes tut, wir nehmen es übel, wenn uns jemand schadet oder nicht respektvoll begegnet. Nur wir Menschen sind imstande, zu lieben und zu hassen. Nur wir Menschen können argumentieren, jemanden überzeugen. Wenn wir aber jemandem etwas übel nehmen, setzt das voraus, dass wir ihn dafür verantwortlich machen können. Ich kann jemandem nicht übel nehmen, dass er mir auf den Fuß getreten ist, wenn ich feststelle, dass er gestoßen wurde und deshalb nichts dafür konnte. Und ich nehme jemanden seine Taten, so Strawson weniger übel, wenn ich merke, dass er unter einer schweren Psychose leidet, die es ihm beinahe unmöglich macht, sein Verhalten zu kontrollieren. Diese Erkenntnis führt aber nur im Einzelfall zu einer anderen Beurteilung des Verhaltens der betreffenden Person, sie führt dazu, dass ich meine Einstellung dieser Person gegenüber generell verändere. Dass ich beginne, die Person nicht mehr als verantwortlich zu sehen, sondern als Person, die Hilfe bedarf. Ich beginne dieser Person gegenüber, eine objektive Position einzunehmen. Das, so meint Strawson weiter, ist uns aber letztendlich oft unmöglich. Immer nur objektiv sein, niemals dankbar zu sein oder übelnehmend, oder liebend oder hassend ist nicht möglich. Und selbst wenn es möglich wäre, wäre es irrational, diese reaktiven Einstellungen aufzugeben. Wir würden mehr verlieren als gewinnen.¹¹²

¹¹¹ vgl. Strawson 1962, Seite 212

¹¹² vgl. Strawson 1962, Seite 201 - 233

7. Wir sind zur Freiheit verurteilt – Jean Paul Sartre

Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein.

Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, anderweit aber dennoch frei, da er in die Welt geworfen, für alles verantwortlich ist, was er tut.

Sartre

In der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist es insbesondere der Existentialismus, der seine Sichtweise des Menschen an der Freiheitsthematik entfaltet hat. Jean-Paul Sartre ist der radikale Gegner jeglichen Determinismus. Keine biologische, soziale oder biographische Determination kann die Freiheit des Menschen behindern. Man glaubt aus guten Gründen so und nicht anders denken, glauben oder handeln zu können und verdrängt, dass es immer auch Alternativen gibt. Die Argumentation für die bedingungslose Freiheit wird vor allem im Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ entwickelt.

Jede menschliche Tätigkeit wird bei Sartre als intentionale, auf ein Ziel gerichtet gedacht.

„Der Mensch ist das, wozu er sich macht (...). Das ist es auch, was man die Subjektivität nennt (...). Der Mensch ist zuerst ein Entwurf, der sich subjektiv lebt, anstatt nur ein Schaum zu sein oder eine Fäulnis oder ein Blumenkohl; nichts existiert diesem Entwurf vorweg, nichts ist im Himmel, und der Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein geplant hat, nicht, was er sein wollen wird. Denn was wir gewöhnlich unter Wollen verstehen, ist eine bewusste Entscheidung, die für die meisten unter uns dem nachfolgt, wozu er sich selbst gemacht hat. Ich kann mich einer Partei anschließen wollen, ein Buch schreiben, mich verheiraten, alles das ist nur Kundmachung einer ursprünglicheren, spontaneren Wahl als was man Willen nennt“.¹¹³

Am Beispiel der Angst illustriert Sartre die Einmaligkeit des Menschen in radikaler Freiheit und Verantwortung. Ein Schwindelgefühl während einer Bergwanderung kann uns in Furcht versetzen. Wir könnten abstürzen. Aus der Furcht folgt die Reflexion, diese fordert aber die radikale Freiheit des Menschen: nichts hindert uns, uns selber den Berg hinunter zu stürzen.

¹¹³ Sartre 2006, Seite 11f.

Die Angst bestimmt Sartre als dasjenige Bewusstsein, das erkennt, dass es nicht ständig durch seine Motive, etwa den Selbsterhaltungswunsch, determiniert ist. Wir sind immer einer ungewissen Zukunft ausgeliefert. Angst ist ein Existential, weil nichts zur Gänze sicher ist. Angst ist Bewusstsein von Freiheit. Die Angst liefert mich den Möglichkeiten aus, die ich wählen kann, aber nicht wählen muss. Unser Ich müssen wir immer wieder selbst hervorbringen: Dies ist der Sinn des berühmten Satzes:

„Die Existenz geht der Essenz voraus“. Ich bin meine freie Wahl, der Mensch ist das, was er aus sich macht. Angst ist dabei das Bewusstsein des fortwährenden Entrissenseins aus dem, was ist. Daher ist Angst auch stets eine Angst vor der Freiheit. Der Mensch entwickelt zahlreiche Pläne, wie er dieser Angst entfliehen kann. Wir flüchten uns, so Sartre in den Determinismus, um so tun zu können, als ob wir nicht anders könnten. Diese Flucht ist Betrug am selbst, eine Flucht vor der Verantwortung, die der Mensch als Einzelner zu tragen hat.¹¹⁴

In der radikalen Freiheit wird auch das Mensch-Sein sichtbar.

Bei Sartres Definitionen des Menschen drängt sich mir anfangs der Einwand auf, dass diese Thesen doch höchst umstritten sind. Es kann doch beispielsweise bei einem Neugeborenen kaum die Rede sein, dass es sich selbst schafft, dass es frei ist, sich selbst zu definieren. Vielmehr wird jedes Kind in eine spezielle Situation hineingeboren, es kann behindert sein, es wird in ein spezielles Milieu hineingeboren, durch Erziehung und Kultur angepasst. Kann da von einer freien Wahl des Wesens die Rede sein?

Sartre hat mit diesem Einwand kein Problem. Für ihn ist klar, dass Menschen unausweichlich immer in Situationen stehen, die jeglichem Wollen ein komplexes Geflecht von – wie er das nennt – „Widrigkeitskoeffizienten“ entgegensetzen:

„Ich bin weder frei, dem Los meiner Klasse, meiner Nation, meiner Familie zu entgegen, noch, meine geringsten Gelüste oder meine Gewohnheiten zu besiegen (...) Der Widrigkeitskoeffizient der Dinge ist so, dass es Jahre der Geduld bedarf, den geringsten Erfolg zu erreichen. Außerdem muß man der Natur gehorchen, um sie beherrschen zu können, das heißt, ich muß mein Handeln in die Maschen des Determinismus einfügen. Anstatt sich zu machen scheint der Mensch gemacht zu werden durch das Klima und das Land, die Rasse und die Klasse, die Sprache, die Geschichte der Kollektivität, der er angehört, die

¹¹⁴ vgl. ebenda

Vererbung, die individuellen Umstände der Kindheit, die angenommenen Gewohnheiten, die großen und kleinen Ereignisse des Lebens“¹¹⁵

Nun, was meint Sartre mit Freiheit jetzt wirklich?

Freiheit im Sinne Sartres setzt voraus, dass man ein „Für-sich“ geworden ist, das heißt, dass man begreift, dass man *jederzeit in einer Situation steht*, und sich jederzeit in dieser Situation *verhalten* muss. Die Freiheit, die Menschen in jeder beliebigen Situation haben ist eine Freiheit der Negativität, also in jeder Situation nein-sagen-können, oder ein Ziel zu verändern. Der Preis ist immer Verantwortlichkeit. Wir befinden uns immer in einem Netz von Widrigkeitskoeffizienten eingebunden und können und müssen doch immer entscheiden ob eine Situation für uns erträglich ist, oder ob wir sie als unerträglich erkannt haben und wir sie verändern wollen.

¹¹⁵ Sartre 2006, Seite 833

II. Teil

1. Der Begriff der Freiheit in der Existenzanalyse

Philosophische Fundierung der Existenzanalyse bei Viktor Frankl und Alfred Längle

Gleichwohl Frankl die philosophische Begründung seiner Logotherapie sehr wichtig war, schien ihm die Herleitung aus einer speziellen Richtung weniger bedeutsam. Philosophen, die für Frankl bedeutsam werden nannte, sind vor allem: Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Martin Buber, außerdem der französische Schriftsteller Gabriel Marcel und der Begründer der Daseinsanalyse Ludwig Binswanger, aber vor allem Max Scheler und dessen Werk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. Deren Grundgedanken, vor allem in Bezug auf die menschliche Freiheit, sollen vorerst skizziert werden.

1.1. Max Scheler (1874 – 1928)

Zwischen Frankls und Schelers Lehren gibt es eine Reihe von bedeutsamen Berührungspunkten. Beide sind an den Verbindungsstellen von Philosophie und Psychologie interessiert, beide vertreten eine Anthropologie, die die Ganzheit des Menschen gegen jeden Reduktionismus verteidigen, und beide fassen diese Ganzheit nicht bloß als psychophysische Einheit auf, sondern beziehen die Sphäre des Geistes als ein wesentliches Moment mit ein, ja erkennen in ihr das Spezifische des Mensch-seins.¹¹⁶ Durch die Lektüre Schelers wurde Frankl vor allem auf die Mängel eines psychologistischen Menschenbildes aufmerksam.

„Um diese Zeit durchschaute ich meinen Psychologismus“¹¹⁷ erzählt Viktor Frankl. Vor allem die Überlegungen Schelers, dass der Mensch ein geistbegabtes

¹¹⁶ Fintz, zitiert aus: www.isob.de, aufgerufen am 26.10.2012

¹¹⁷ Frankl 2003, Seite 92

Wesen ist und dass er auf Werte anspricht, waren es, die Frankl von der Notwendigkeit der Überwindung des Psychologismus überzeugte.

Max Scheler definiert den Menschen als „geistbegabtes Wesen“¹¹⁸ Im Vergleich zum Tier ist der Mensch „umweltfrei“ und „weltoffen“.¹¹⁹ Während Tiere auf die Reize der Umwelt in einer bestimmten Art reagieren müssen, kann sich der Mensch aus diesem Reiz-Reaktionsschema lösen und sein Handeln selbst bestimmen. Der Mensch kann den *nous* (Geist) einschalten, bevor er handelt oder eine Entscheidung trifft. Der Mensch kann weiter, so Scheler zu seiner Umwelt, aber auch zu seinen physischen und psychischen Umständen Stellung nehmen, zu seinem Dasein eine distanzierte Haltung einnehmen. Während Scheler diese Fähigkeiten Vermögen zur *Selbstobjektivierung* nennt, gebraucht Viktor Frankl dafür den Begriff *Selbstdistanzierung*.¹²⁰

Wie geht der Mensch mit schlechten Neigungen um? Scheler schreibt: „So muß der Mensch auch sich selber *dulden lernen* – auch diejenigen Neigungen, die er als schlecht und verderblich in sich erkennt. Er darf sie nicht durch direkten Kampf angreifen, sondern muss sie indirekt überwinden lernen durch Einsatz seiner Energie für wichtige Aufgaben, die sein Gewissen als gut und trefflich erkennt und die ihm zugänglich sind.“¹²¹ Nicht stures Anrennen gegen eine schlechte Neigung bringt die Lösung, sondern das Engagement für „wertvolle Aufgaben“. Scheler war der Überzeugung, dass nicht nur in der Vernunfttätigkeit des Menschen eine Gesetzmäßigkeit liegt, wie es Kant formulierte, sondern dass es Gesetzmäßigkeiten auch im Bereich des Geistig-Emotionalen gibt. Das Emotionale des Geistes unterscheidet sich allerdings vom Emotionalen des Psychophysikums. Letztgenanntes ist passiv, man ist „betroffen“. Im Gegensatz dazu zeichnet sich das Emotionale des Geistes durch *Intentionalität* aus, d. h. dass es auf etwas außerhalb seiner selbst gerichtet ist. Das worauf es gerichtet ist, sind Werte. Diese intentionalen Gefühle können laut Scheler als objektive Tatsachen zur Grundlegung einer allgemeinen Ethik herangezogen werden. Scheler gelangt bei seiner Analyse des menschlichen Strebens zu dem Ergebnis, dass jedes Streben auf einen Wert ausgerichtet ist, wobei bei Scheler die Werte

¹¹⁸ vgl. Gritschneider, zitiert aus: Batthyany/Zsok 2005, Seite 110 f.

¹¹⁹ vgl. ebenda

¹²⁰ Gritschneider 2005, Seite 114

¹²¹ ebenda Seite 115

einen objektiven Seinsbereich darstellen. Frankl knüpft an diese Überzeugung an, dass es Werte als objektive Tatsachen im Bereich des Geistig-Emotionalen gibt, dass der Mensch sie als solche geistig fühlend wahrnehmen und sein Leben danach richten kann. Ein zentraler Gedanke, der von Scheler auf Frankl übergang, besteht in der Sicht des Menschen als geistiges Wesen, dass als solches befähigt ist, sich über seine biologische, psychologische oder soziologische Bedingtheit zu erheben. Dies gelingt ihm dadurch, dass er sein Leben nach Werten ausrichtet, die er in einem Akt des geistigen Fühlens wahrnehmen kann.¹²² Für diese anthropologische Einsicht prägte Frankl den Begriff der Selbsttranszendenz.

Der Frankl- Schüler Alfried Längle über den Einfluss Schelers auf Viktor Frankl: „Zusammenfassend kann man sagen, dass Frankl von Scheler entscheidende Hilfestellung zur Überwindung des Psychologismus, Biologismus und Soziologismus bekommen hat, wie auch zur Schaffung einer Psychotherapie, die die geistige Person miteinbezieht. Die Philosophie Schelers hat auf Frankl den stärksten Einfluss gehabt und stellt weitgehend die philosophischen Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse dar.“¹²³

1.2. Karl Jaspers (1883 – 1969)

Der Existenzphilosoph Karls Jaspers sieht einen entscheidenden Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. In den Naturwissenschaften müssen Kausalitäten erkannt und diese in Gesetze gefasst werden, somit können Ursachen und Wirkungen *erklärt* werden. Bei den Geisteswissenschaften geht es um die Verstehbarkeit.¹²⁴ Analog wird auch in der Psychologie zwischen *erklärender* und *verstehender* Psychologie unterschieden.

Die erklärende Psychologie, wie die Psychoanalyse Freuds will psychische Zusammenhänge kausal erklären. Diese rein kausale Betrachtungsweise ist nach Jaspers – und auch Frankl – nicht ausreichend für das

¹²² vgl. ebenda, Seite 124

¹²³ Alfried Längle: Lehrbuch zur Existenzanalyse – Grundlagen. 2009, Seite 68 - 69

¹²⁴ Diese Unterscheidung – Erklären bzw. verstehen – geht auf Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) zurück, der eine eigene Methodologie der Geisteswissenschaften als Abgrenzung zu den Naturwissenschaften begründen wollte. Im Zentrum der Geisteswissenschaften steht das Verstehen, im Unterschied zum Erklären der Naturwissenschaften. „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“

Verstehen der Gesamtheit der Lebensumstände der Menschen. „Aus der Sicht der verstehenden Psychologie kann eine psychische Störung nicht (mono-)kausal erklärt, sondern allenfalls durch das Zusammensetzen von einzelnen Elementen als Sinnzusammenhang verstanden werden.“¹²⁵

Karl Jaspers war bereits als Kind sehr krank, man vermutet er litt an einer Mukoviszidose, er studierte Medizin, war Assistent an der psychiatrischen Klinik Heidelberg und seit 1916 dort Professor für Psychologie. Er kritisierte radikal den, wie er es nannte *Freudianismus*. Dieser sei im Gewande einer Wissenschaft zu einer „Glaubensbewegung“ geworden. „Man könne doch statt wie Freud an das Vitale und das Sexuelle, auch an das Geistige im Menschen appellieren (...) Freud sieht, was durch Verdrängung der Sexualität entsteht. Aber fragt nicht *einmal* was durch Verdrängung des Geistes entsteht“¹²⁶

Der Mensch und seine Fähigkeit zur Selbstgestaltung, zur Selbsttranszendenz steht im Mittelpunkt des Denkens von Karl Jaspers. Der Mensch ist zwar nicht absolut frei, aber das Leben ist eine „Synthese aus freier Wahl und Schicksal“ es bewegt sich zwischen Determination und Freiheit. Diese Fähigkeit zur Selbstgestaltung wird bei Frankl später „Trotzmacht des Geistes“ bezeichnet werden. Der Mensch kann sich zu seinen Trieben verhalten oder wie es Frankl einmal bezeichnete: „man muss sich ja auch von sich selber nicht alles gefallen lassen“. Jaspers existenzphilosophisches Freiheitspostulat lautet: „Der Mensch ist immer mehr, als er von sich weiß. Er ist nicht, was er ein für alle Mal ist, sondern er ist Weg; nicht nur ein festzustellendes Dasein als Bestand, sondern darin Möglichkeit durch Freiheit, aus der er noch in seinem faktischen Tun entscheidet, was er ist.“¹²⁷ Frankl bezieht sich ausdrücklich auf diese Passage, wenn er schreibt: „So nennt Jaspers das Sein des Menschen ein „entscheidendes Sein“ das nicht schlechthin ist, sondern jeweils erst noch entscheidet, was es ist“¹²⁸ Der Mensch ist mehr als das, was man empirisch über ihn aussagen kann. Das Mensch kann etwas aus sich machen, „wenn er sich zu sich verhält“. Durch denken und handeln, durch entscheiden, durch selbst-sein-können kommt der Mensch zur eigentlichen Existenz. Naives Dahinleben ist für Jaspers, wenn der

¹²⁵ Fintz, zitiert aus: Batthyany/Zsok 2005, Seite 190

¹²⁶ Jaspers 1973, Seite 646

¹²⁷ Jaspers zitiert aus Matthias Borthmuth: Ärztliche Seelsorge in der entzauberten Welt, in: Batthyany/Zsok 2005, Seite 117

¹²⁸ vgl. Jaspers bei Fintz in: Batthyany/Zsok 2005, Seite 192

Mensch sich auf seine leiblichen Aspekte beschränkt. Dann verschläft er die Möglichkeiten der Existenz. Zu einer „Existenzerhellung“ kommt es in Grenzsituationen wie Leiden, Tod, Kampf und Schuld. Frankl hat drei dieser Grenzsituationen (Leid, Schuld, und Tod) übernommen und hat sie als „tragische Trias“ bezeichnet.

Jaspers' Philosophie fordert vom Menschen „einen existentiellen Entschluss ohne einen Rückhalt in einem geborgenen Schutzraum zu wissen“¹²⁹ Bei dieser jasperschen Forderung nach einer existentiellen Entscheidung, die ohne Sicherheit und Rückhalt zu treffen gefordert wird, geht Frankl, der hilfebedürftigen Patient_innen in schwierigen Lebenssituationen helfen will, nicht mit. Er meidet jeden nihilistischen Standpunkt, nachdem das Leben grundsätzlich sinnlos erscheint – obwohl er sich der Unsicherheit durchaus bewusst ist, dass der Mensch nie endgültig wissen kann, ob er seinen Sinn des Lebens erfüllt hat, oder ob er sich getäuscht hat.

1.3. Martin Buber (1878 – 1965)

In der Anthropologie Viktor Frankls sind auch Anknüpfungspunkte an Martin Buber zu erkennen. Frankl betont die Fähigkeit der Person zur Selbsttranszendenz, wonach der Mensch sich einer anderen Person, einem Werk oder einer Idee zuwendet, wo er sein Selbst verwirklichen kann und seinen Sinn finden kann. In der Zuwendung, in der Hingabe an eine Person handelt es sich um eine ICH-DU Beziehung, die ein zentraler Gedanke der Dialogphilosophie Bubers ist. Für Buber ist der Mensch ein Wesen, das in der täglichen Bewältigung seines Lebens nach Beziehungsmöglichkeiten strebt, um so zu seiner Bestimmung, seiner Menschwerdung zu gelangen. Für Buber wird die Existenz des Menschen als Menschen nur durch die echte Beziehung, durch die „Sphäre des Zwischen“ gesetzt, sie ist für Buber die „Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit“¹³⁰

Hingegen ist aus der Sicht Frankls der Mensch ein Wesen, dem es vordergründig darum geht, im Leben Sinn zu finden und zu erfüllen. Eine

¹²⁹ Fintz, zitiert aus: Batthany/Zsok 2005, Seite 194

¹³⁰ Buber 1962, Seite 405

Möglichkeit dazu ist die Hingabe an einen Menschen. Der Weg der Hingabe, der Liebe entspricht dem dialogischen Prinzip im Sinne Bubers, der echten Ich-Du-Beziehung.

Auch Martin Buber ist Gegner jeglichen Determinismus, ob er nun in Form des historizistischen Denkens (der Verlauf der Geschichte wird deterministisch betrachtet und unter ein gegebenes Ziel eingeordnet) oder des biologistischen Denkens auftaucht (Erklärung des menschlichen Verhaltens durch biologische oder neurologische Faktoren). Der Mensch ist imstande, sein Leben zu gestalten.¹³¹

Frankl betont, dass der Mensch niemals nur so ist, wie er jetzt ist, wie er jetzt uns erscheint, denn er kann auch immer noch anders werden. Und diese Fähigkeit über sich selbst hinauszuwachsen darf niemandem abgesprochen werden. Frankl nennt diese Gedanken als „oberste Maxime jedweder Psychotherapie“ und zitiert in diesem Zusammenhang Goethe:

„Wenn wir die Menschen nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter. Wenn wir sie behandeln, wie sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind“¹³²

Ähnlich Martin Buber: „Die Grundlage menschlichen Zusammenlebens ist eine zweifache und doch eine einzige – der Wunsch jedes Menschen, von den anderen als das bestätigt zu werden, was er ist, oder sogar das, was er werden kann; und die angeborene Fähigkeit des Menschen, seine Mitmenschen in dieser Weise zu bestätigen (...) Wirkliche Menschlichkeit besteht nur dort, wo sich diese Fähigkeit entfaltet.“¹³³

1.4. Nicolai Hartmann (1882 – 1950)

Die Ontologie Nicolai Hartmanns beeinflusst das Denken Viktor Frankls maßgeblich. Vor allem was das Denken über Wirklichkeit betrifft, aber auch im

¹³¹ vgl Buber 1962, Seite 40

¹³² Frankl 1992, Seite 31

¹³³ Buber, zitiert aus: Watzlawick 1993, Seite 85

Zusammenhang mit dem Thema der Freiheit. Hartmanns Verständnis der Freiheit des Menschen in seinem Buch „Ethik“ lässt sich in Frankls Konzeption der „Trotzmacht des Geistes“ und der Selbstdistanzierung wiederfinden.

Hartmann unterscheidet vier Schichten des Seins: „das Materielle, das Organische, das Psychische und das Geistige“.¹³⁴ Die niedrigeren Kategorien kommen in den höheren als deren Elemente vor, die höheren bleiben in der Abhängigkeit von den niedrigeren. Die niedrigere Schicht ist die Grundlage der höheren, ist ihre unabänderliche, unerlässliche Bedingung. Jede höhere Schicht beinhaltet wesensmäßig eine Neuerung oder Innovation, ein Novum. Jede höhere Schicht beinhaltet eine Freiheit gegenüber der niedrigeren.

Die menschliche Freiheit ist nach Hartmann keine absolute – es ist eine „Autonomie trotz Dependenz“.¹³⁵

1.5. Martin Heidegger (1889 – 1976)

Martin Heidegger wird von vielen als der bedeutendste Philosoph des 20. Jahrhunderts benannt. Im Jahre 1918 wird Heidegger Assistent von Edmund Husserl in Freiburg. 1923 wird er nach Marburg berufen. 1927 erscheint sein Hauptwerk „Sein und Zeit“, wenig später übernimmt er Husserls Lehrstuhl in Freiburg. Im Jahre 1933 schließt er sich den Nationalsozialist_innen an und wird Rektor der Universität. Er zieht sich zwar schon nach einem Jahr wieder zurück, verweigert aber nach 1945 jegliche Stellungnahme zu den Nationalsozialist_innen und wird von den Besatzungsmächten bis 1949 mit Lehrverbot belegt. Über den „Sündenfall“ Heideggers wird bis heute viel spekuliert.

In „Sein und Zeit“ geht es um das Problem der Ontologie, um die Frage nach dem Sinn von Sein, nach dem Sein des Seienden. Es geht im menschlichen Leben nicht um nur um ein Dasein, das „einfach lebt“, sondern das „Leben muss auch geführt werden“.¹³⁶ Im Dasein geht es um das je eigene „Sein-können“ Und: das Dasein ist ein „Sein zum Tode“. Deshalb ist für Heidegger das Dasein von

¹³⁴ Längle, 2009 (Grundlagen) Seite 65

¹³⁵ vgl. Längle 2009 (Grundlagen) Seite 66

¹³⁶ Heidegger, zitiert aus: Liessmann, 2001, Seite 167

Sorge gekennzeichnet, Sorge um das was war, was ist und was sein wird.¹³⁷ Und auch die Angst ist ein Existential, die mit der Endlichkeit des Menschen in Zusammenhang steht. Kein Mensch kann sich je in absoluter Sicherheit wiegen, was ist und was sein wird. Das macht uns, so Heidegger die Welt unheimlich. Die Moderne, so Heidegger nimmt dem Dasein die Möglichkeit, sich seiner Zeitlichkeit bewusst zu werden, und angesichts des immer bevorstehenden Todes seine Einzigartigkeit zu erfahren. Der Einzelne verschwindet im Allgemeinen der Vielen, im *Man*. „Man kann doch nicht“ oder „man will doch nicht“ oder „man darf oder soll doch nicht“ : So beginnen viele Sätze im alltäglichen Sprachgebrauch.

Heidegger kritisiert, das die Menschen der Gegenwart nicht (mehr) darauf schauen, wie ein Leben in Freiheit und Verantwortung zu führen ist, wo jeder seinen Platz findet, in dem er „angefragt“ ist. Heidegger plädiert für Entschlossenheit zur Freiheit und Mut zur Angst. Für ein Denken des Todes und ein Aufbrechen aus „dem Man der Vielen“ hin zu einem Selbstsein aus Entschlossenheit, aus dem auch ein „eigentliches Miteinander“ erwachsen kann. (Genau jene Haltung des Mittuns und der Verantwortungslosigkeit, die Heidegger kritisiert, haben die Mitläufer der Nazis aber auf die Spitze getrieben.)

Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ ist die Frage schlechthin nicht nur für Martin Heidegger, sondern auch für Viktor Frankl Und Alfried Längle.

2. Die Wissenschaften und die Psychotherapie

Die von Neurowissenschaftler_innen aufgestellte und veröffentlichte Behauptung, dass die Freiheit des menschlichen Willens nur eine Illusion sei, beschäftigt nicht nur die Philosophie, die sich mit diesem als einem ihr ureigensten Forschungsgebiet seit Jahren auseinandersetzt, auch innerhalb der Heilberufe wurden dadurch Debatten ausgelöst, die in den Fachpublikationen für Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie ihren Niederschlag finden. Besonders die humanistischen und existentiellen Schulen der Psychotherapie folgen aufgrund

¹³⁷ vgl. ebenda

ihrer Wurzeln in der Philosophie in weiten Teilen den Argumenten, die diese den Thesen der Hirnforscher_innen entgegensetzt. Psychotherapie muss, wie jede Einzelwissenschaft ihre Konzepte im Lichte des interdisziplinär verfügbaren Wissens laufend reflektieren und gegebenenfalls modifizieren.

Der Wiener Philosoph Gerhard Gotz will in einem Vortrag, den er im „Wiener Jahrbuch für Philosophie“ veröffentlicht, die Schwierigkeiten aufzeigen, wenn versucht wird, die „Seele zu vermessen“ wie er die Bemühungen der Hirnforschung bezeichnet.¹³⁸ Er kritisiert die Interessensausrichtung der Naturwissenschaften auf die ausschließlich ökonomische Dimension und auf Brauchbarkeit für ihre Zwecke, wo in Kauf genommen wird, dass maßgebliche Kriterien für Wissenschaftlichkeit wie logische Stimmigkeit und nachvollziehbare Plausibilität außer acht gelassen werden. Unter dem Druck knapper Mittel bestimmen ökonomisch-politische Zwänge und standespolitische Interessen auch den gegenwärtigen Diskurs um die Gesundheitsversorgung durch Psychotherapie, die so ebenfalls auf Effizienz und Machbarkeit ausgerichtet werden soll. Das kann aber im Hinblick auf Heilprozesse contraindiziert sein. Auf dem Weg zu einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin löst sich Psychotherapie einerseits aus ihrer Einbettung in Psychologie und Medizin heraus und besinnt sich auf andere Disziplinen wie Kulturwissenschaft und Philosophie, andererseits besteht der Wunsch der noch jungen Wissenschaft nach Aufnahme in die „Scientific Community“ und damit nach der Übernahme anerkannter wissenschaftlicher Standards. Und in dieser ist die Naturwissenschaft wohl die wirkmächtigste. Doch bereits Sigmund Freud sah sich gezwungen, den Versuch einer naturwissenschaftlich begründeten Theorie aufzugeben, da ihn seine psychoanalytischen Erkenntnisse auf andere Wege geführt haben.

Die grenzenlose Freiheit gibt es auch in der Psychotherapie nicht: Menschen sind eingebunden in gesellschaftliche Rollenbilder, wie ich mit Bourdieu und Marx aufzuzeigen versucht habe, und auch unsere Wünsche, Phantasien und Motivationen sind durch körperliche Bedürfnisse und physiologische Prozesse mitbestimmt, wir sind ihnen aber nicht ausgeliefert: Wir können zu ihnen Stellung beziehen. In der Psychotherapie versuchen wir durch Beschreibung der äußeren Realität, des Nachspürens unseres Gefühlserlebens und innerer psychischer

¹³⁸ vgl. Gotz 2006, Seite 87 ff.

Erfahrungen und Stellungnahme zu Veränderungen im subjektiven Erleben zu kommen.

3. Freiheit in der Psychotherapie nach Frankl und Längle

Existieren ist handeln gemäß dem freien Willen. Der springende Punkt in der Willensbildung ist das Finden der inneren Zustimmung zum Entschluss. Freiheit ist zwar auch in anderen Schritten zur Willensbildung enthalten, doch spitzt sich ihr Prozess im Entschluss zu. Dort wird Freiheit auf den Punkt gebracht. In der Zustimmung verdichtet sich die Freiheit. So der Existenzanalytiker Alfred Längle. In der Psychotherapie stellen sich die Therapeut_innen der Aufgabe, dem Menschen zu helfen, mit innerer Zustimmung zu dem was sie tun, zu leben.¹³⁹

In der psychotherapeutischen Praxis stoßen wir auf ein Problem: wenn die Zustimmung frei ist, wozu brauchen wir dann therapeutische Methoden, um sie herbeizuführen?

„Die schwierige Aufgabe einer Existenzanalyse ist es daher etwas, das frei ist, frei zu lassen, aber dennoch die Voraussetzungen zu schaffen und die Mittel zu finden, dass diese Freiheit realisiert werden kann.“¹⁴⁰ Dafür wurden in der Existenzanalyse Modelle geschaffen, auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann.¹⁴¹

Dieses Frei-sein verlangt eine ständige Auseinandersetzung mit sich selbst, mit dem eigenen Können, den Gefühlen, eigenen Werten und Haltungen. Freiheit ist das eigentliche Sein und Tun des Menschen. Sie ist aber weder beweisbar noch widerlegbar, weil sie in einem anderen Sinne wirklich ist als die empirische Wirklichkeit. Deshalb kann diese Freiheit auch nur philosophisch begriffen werden.¹⁴²

¹³⁹ Längle 2007, Seite 166

¹⁴⁰ ebenda

¹⁴¹ vgl. dazu Silvia Längle, zitiert aus: Längle Alfred 2007, Seite 166

¹⁴² vgl. Jaspers in: Schüßler 1995, Seite 78

Unser Wesen ist, dass „wir auf dem Weg sind“. Für diesen Weg tragen wir auch Verantwortung. Auf diesem Weg können wir auch scheitern. Die Freiheit bleibt zu wählen und zu verantworten. Das macht auch den Diskurs zwischen den Neurowissenschaften und der Philosophie und Psychotherapie so schwer. Freiheit kann ich nur erfahren, erleben, nicht beweisen. Freiheit ist die Wahl meiner selbst.

Mich selbst zu wählen ist nicht zu verwechseln mit dem, was im gegenwärtigen Diskurs unter „Selbstverwirklichung“ verstanden wird. In der Alltagssprache wird mit Selbstverwirklichung die möglichst weit reichende Realisierung eigener Wünsche, meist ohne Rücksichtnahme auf „den Anderen“ gemeint. Mit Selbsterfüllung ist der Andere mitgemeint (der Mensch wird am DU zum ICH - Martin Buber) und Selbsterfüllung ist letztendlich Sinnerfüllung, wie es bei Viktor Frankl ausgeführt wird. Das Selbst *ist* nicht, es ist im *Werden*. Im Werden, im Vollziehen der Existenz.

Freiheit ist ein Grundvollzug menschlichen Existierens, der sich nicht verifizieren oder falsifizieren lässt. Freiheit entzieht sich jeglicher Kausalität. Freiheit ist ein Letztgrund, der nicht mehr auf einen weiteren Grund zurückgeführt werden kann.

Die Existenzanalyse ist eine Psychotherapierichtung, die von Viktor Frankl in den 30er und 40er Jahren des letzten Jahrhunderts begründet wurde. Frankl bezeichnete die theoretische Begründung seiner Richtung als Existenzanalyse, die praktische Ausführung als Logotherapie. Heute versteht man unter Existenzanalyse das therapeutische Heilverfahren in der Psychotherapie. Es wird versucht, mit der Methode das „spezifisch Humane“ bewusst zu machen. Die Geistigkeit des Menschen, (die Persönlichkeit) seine Freiheit und Verantwortlichkeit wird in den Mittelpunkt gerückt. Diese begründet in seinem Verständnis die Grundlage für ein erfülltes Dasein.

Alfried Längle unterscheidet die *Freiheit von* beispielgebend „ich bin frei *von* meiner täglichen Lohnarbeit, wenn ich in Urlaub fahre, während ich frei bin *für* wenn ich mich auf einen mir wichtigen Wert einlasse, ich fühle mich angesprochen

von einem mir wichtigen Wert, greife dieses Angesprochen-Sein auf, wähle für mich das Wesentliche aus, entschieße mich und handle.¹⁴³

Die Freiheit hat *mit mir* zu tun, wenn ich nicht in Beziehung mit mir bin, fühle ich mich nicht frei. In der Freiheit richtet sich das Handeln *nach mir*. Ich präge mit meinem Handeln die Welt und die Welt prägt mich.¹⁴⁴

Wir werden nicht, wie bei Sigmund Freud von Trieben bestimmt, sondern vordergründig von Werten geleitet. Das Frei-Sein im sich-verhalten ist nicht durch das Psychophysikum begründet, sondern nährt sich vom Geistigen. Die biologische, die psychische und die soziologische Dimension werden nicht außer acht gelassen. In der geistigen (noetischen) Dimension aber bezieht der Mensch Stellung zu biologischen, psychologischen und soziologischen Bedingungen: es besteht Wahlfreiheit. Somit steht dem faktischen Sein (dem so und nicht anders sein müssen) ein fakultatives Sein (immer auch anders werden können) gegenüber.¹⁴⁵

Exkurs:

Freiheit und Entscheidungsfindung in der existentiellen Psychotherapie nach Irvin D. Yalom

Der Wille ist für Irvin D. Yalom in seinem opus magnum „Existentielle Psychotherapie“ der Auslöser jeden Bemühens, die Triebfeder zum Handeln, eine Kraft die sowohl aus Macht, als auch aus Wunsch besteht.¹⁴⁶ Yalom beschreibt den Willen als den „verantwortlichen Bewegter“ und als „Organ der Zukunft“¹⁴⁷ (während die Erinnerung das Organ der Vergangenheit ist). Was dem Willen noch vorausgeht ist der Wunsch: Es gibt keine bedeutsame Handlung ohne vorherigen Wunsch. Therapeut_innen haben , so Yalom, oft mit Menschen zu tun, die wissen, „was sie tun sollten oder tun müssen, die aber keine Erfahrung davon

¹⁴³ vgl. Längle 2012, Skriptum 4. Grundmotivation, Seite 46 - 47

¹⁴⁴ vgl. Ebenda, Seite 47

¹⁴⁵ Frankl 1992 c, Seite 118 - 124

¹⁴⁶ Yalom 1989, Seite 345

¹⁴⁷ ebenda, Seite 347

haben, was sie tun wollen. Die Schwierigkeiten haben, dieses Wünschen zu erkennen oder zuzulassen, denn Wünschen macht verletzlich und exponiert.“¹⁴⁸

Der Autor zeigt folgende Störungen des Wünschens auf:

1. Die Unfähigkeit zu fühlen.

Fühlen ist eine Vorbedingung für das Wünschen, ist aber nicht identisch mit dem Wünschen. Menschen fühlen auch, ohne zu wünschen oder zu wollen. Jemand der nicht fühlt, wird von anderen nicht entdeckt und anerkannt, er bleibt von eigenen Gefühlen und den Gefühlen anderer abgeschnitten.

2. Die Zwanghaftigkeit und die Impulsivität.

Die Zwanghaftigkeit:

Yalom beschreibt die Zwanghaftigkeit als eine Abwehr gegen Verantwortungsbewusstheit. Der Mensch ist so beschäftigt mit seinem Zwang, dass er das Gefühl hat, er habe weder die Zeit noch das Recht, sich selbst zu fragen, was er zu tun wünscht.

Die Impulsivität:

Der Mensch, der immer „nach Lust und Laune“ handelt, vermeidet, so Yalom das Wünschen genauso konsequent wie jemand der Wünsche unterdrückt oder verdrängt. Auf diese Weise wird die Entscheidung zwischen mehreren gleichzeitig erfahrenen widersprüchlichen Wünschen vermieden. Der Mensch muss sich aber immer entscheiden, wenn er sich seinen Wünschen stellt. Er muss Verantwortung übernehmen und für das eine möglicherweise auf das andere verzichten.

Entscheidungen sind, so Yalom, deswegen so schwierig, weil sie Alternativen ausschließen.¹⁴⁹

Yalom beschreibt zwei Zugeweisen, wie Therapeut_innen den Klient_innen helfen können, Entscheidungen zu treffen. Zum einen auf der bewussten, zum anderen auf der unbewussten Ebene. Die bewusste

¹⁴⁸ ebenda

¹⁴⁹ vgl Yalom 1989, Seite 380f

Zugehensweise erfordert dass Patient_innen ihre Optionen direkt formulieren können und lernen müssen, dass Entscheidungen oft nicht ein für alle mal getroffen werden müssen, sondern dass wir uns immer wieder neu entscheiden müssen. Der Zugang zur unbewussten Ebene erfolgt indirekt. Denn niemals, so betont Yalom, fehlt der Wille, sondern dieser wird immer durch Hindernisse in der Entwicklung blockiert:

„Daher besteht die Aufgabe des Therapeuten nicht darin Willen zu erzeugen, sondern ihn freizusetzen“.¹⁵⁰

In der Therapie soll den Klient_innen gezeigt werden, dass Entscheidungen unausweichlich sind, bereits getroffene Entscheidungen akzeptiert werden sollen und können. Um Perspektiven wechseln zu können, sind Vernunftappelle wenig wirksam. Am wirkungsvollsten nennt Yalom folgende Einsichten:

„Nur ich kann die Welt verändern, die ich geschaffen habe“ oder: „Um das zu bekommen, was ich möchte, muss ich mich verändern“ aber auch: „Veränderung ist nicht gefährlich“ und „Ich habe die Kraft zur Veränderung“.

Beste und notwendigste Grundlage für einen therapeutischen Erfolg ist auch in der Entscheidungsfindung die therapeutische Beziehung.

„Als Folge der Zuwendung und bedingungslosen Wertschätzung durch den Therapeuten steigert sich die Selbstliebe und Selbstachtung des Patienten allmählich. Selbstachtung bringt den Glauben hervor, dass man das Recht hat zu wünschen und zu handeln. Der Wille des Patienten wird zuerst im therapeutischen Feld ausgeübt, wo er vom Therapeuten akzeptiert und verstärkt wird. Wenn einmal der Glaube des Patienten in die Destruktivität seines Willens in der therapeutischen Situation entkräftet ist, ist er allmählich in der Lage, in anderen Bereichen seinen Willen wieder auszuüben.“¹⁵¹

¹⁵⁰ Yalom 1989, Seite 395

¹⁵¹ Yalom, 1989, Seite 403

Auch in diesen therapeutischen Prozessen ist die bedingungslose Wertschätzung und Zuwendung durch die Therapeut_innen unbedingte Voraussetzung. Nur so kann sich die Selbstliebe und Selbstachtung der Klient_innen festigen. Selbstachtung bringt den Glauben hervor, dass man das Recht hat zu wünschen und zu handeln. Freiheit als Existential wurde von Frankl bis Längle als auch bei Yalom in einer noetischen Dimension konzeptionalisiert, und insbesondere mit dem Begriff Verantwortung in Zusammenhang gebracht. Die Verantwortung, gegebene Spielräume sinnvoll zu nutzen steht bei Frankl im Vordergrund. Längle hat sich vor allem in den letzten Jahren intensiv mit der Bedeutung des Wollens auseinandergesetzt, während Yalom eher die Folgen verdrängter Verantwortung ins Zentrum seiner Gedanken setzt. Beispielgebend in der Rolle der Verantwortung bei der Entstehung von Zwanghaftigkeit: Wird die Verantwortlichkeit verdrängt und nicht akzeptiert, in dem Bestreben ihr zu entkommen, kommt es zur Zwanghaftigkeit oder anderen psychischen Störungen.¹⁵²

Meiner Meinung nach stellt sich Yalom in der Diskussion um Freiheit und Verantwortung zu wenig den anthropologischen Grundlagen, welche die Bedingungen der Möglichkeit zur Übernahme von Verantwortung darstellen. Er verweist auf die seit Jahrtausenden geführte philosophische Debatte, die in dieser Arbeit skizziert wird und bezieht sich im weiteren auf eigene Beobachtungen und klinische Forschungsergebnisse.¹⁵³

Es fällt es nicht schwer den Feststellungen Yaloms zu folgen, dass Wille und Freiheit nicht zu trennen sind, dass Wille nicht geschaffen, sondern nur freigesetzt, zugelassen und gelebt werden kann. Dass Freiheit auch im *Lassen* eines Wunsches oder Bedürfnisses gelebt werden kann, wie ich mit Alfried Längle noch ausführen möchte, wird bei Yalom wenig erörtert. Ebenso fehlen Methoden zur Umsetzung eines Weges des Frei-werdens im therapeutischen Setting.

Es ist anzumerken, dass sich Yalom nicht nur in seinen Romanen, sondern auch in „Existentielle Psychotherapie“ sehr prosaisch ausdrückt, sich häufig auf Literatur und Fallbeispiele bezieht, während Alfried Längle eine

¹⁵² ebenda, Seite 268

¹⁵³ ebenda, Seite 255

systematische Konzeption des Willens und der Bedeutung der Freiheit für die menschliche Existenz vorlegt. Weiters liegt eine Auseinandersetzung Yaloms mit einer relativen und bedingten Freiheit meines Wissens nach nicht vor. Mit soziologischen, psychischen, aber vor allem die den Diskurs um Freiheit und Determinationen bestimmenden naturwissenschaftlichen Diskussionen hat sich Yalom bisher kaum beschäftigt, bleibt er doch einer Freiheitsposition von Sartre treu, die in ihrer Ausschließlichkeit heute sehr umstritten ist.

Die Freiheit im Denken von Irvin D. Yalom, dessen Konzept sich in Teilen mit denen Frankls und Längles deckt, ermöglicht dem Menschen, sein Leben zu gestalten, zu wünschen, zu wählen, zu handeln und sich zu verändern. Freiheit ist neben der Isolation, dem Tod und dem Sinn ein Existential. In seiner Konzeption von Freiheit bezieht sich eher oberflächlich auf die französischen Existentialisten. Vor allem Jean-Paul Sartres Position, dass der Mensch als Wesen nicht nur frei, sondern „zur Freiheit verurteilt ist“ ist Grundlage Anthropologie Yaloms¹⁵⁴. Der Mensch ist vollständig verantwortlich für sein Leben, für seine Handlungen und für seine Versäumnisse.¹⁵⁵ Zum Begriff der Freiheit erfahren wir nichts wesentliches bei Yalom.

Viktor Frankl formuliert präziser: Er stellt das Konzept der Person, welches sich immer frei zu etwas und zu sich selbst verhalten kann und dem damit verbundenen Konzept des Gewissens, (das nicht wie bei Freud ein strafendes, sondern ein richtungsweisendes, wenn auch täuschendes sein kann), das die Freiheit begründet, als eine Grundlage für die praktische und theoretische Arbeit zur Verfügung.¹⁵⁶ Mensch-Sein heißt für Frankl entscheiden, (und hier erfahren wir ähnliches wie bei Yalom) was aus mir werden soll und Verantwortung übernehmen für das, was ich bereits aus mir gemacht habe.

Der Therapeut hat, so Yalom die Aufgabe, den Klient_innen zu helfen, sich der Unausweichlichkeit und der Allgegenwart von Entscheidungen bewusst zu werden, bereits getroffene Entscheidungen akzeptieren zu lernen und durch Einsicht zu vertiefen, sowie zu versuchen, den schlafenden Willen durch die

¹⁵⁴ vgl. die Position Sartres in dieser Arbeit

¹⁵⁵ vgl. Yalom 1961, Seite 261 - 264

¹⁵⁶ vgl. Frankl 1990, Seite 226

Wirkung der Einsicht zu wecken.¹⁵⁷ Auch Yalom betont die große Bedeutung der Beziehung zwischen Klient_innen und Therapeut_innen, sowie des dialogischen Austauschs in dieser Beziehung.

Obwohl Yalom ein ganzes Kapitel seines Buches dem „Wollen“ widmet, erfahren wir wenig über die Grenzen des Willens in der Therapie und vor allem über das Lassen-Können, wenn sich das Ziel nicht mehr lohnt, über die Schwierigkeiten des Scheiterns des Willens. Das „Lassen als Boden der Freiheit“ wie ich mit Längle noch näher erläutern werde, dieses etwas Lassen-Können aus innerer Zustimmung heraus, das mir in der praktischen therapeutischen Tätigkeit als sehr wichtig erscheint, fehlt bei Yalom.

Andererseits treffen wir im Buch „Existenzielle Psychotherapie“ auf sehr viele Fallbeispiele, wo es um das Wollen und den Willen geht, die sehr gut lesbar und nachvollziehbar für alle Praktiker_innen sind.

In der Existenzanalyse Längles ist die vornehmliche Methode zur Zielsetzung des Heilungserfolges die der „Personalen Existenzanalyse“ (PEA). Nach der Problembeschreibung des Patienten, nach seiner Schilderung, „was da jetzt da ist“ ist die „Dechiffrierung der Gefühle“¹⁵⁸ ein gewichtiger Teil des therapeutischen Settings. Hier wird versucht zu verstehen, was die Gefühle meinen, sagen oder bedeuten.

Anschließend sollen emotional fundierte Stellungnahmen zu sich und der eigenen Welt erarbeitet werden. Das „ganz Eigene“¹⁵⁹ soll gefunden werden. Wenn der Mensch auf das „ganz Eigene“ zurückgreifen kann, wird er Dialogpartner und in diesem „das Eigene zur Welt bringen“ vollzieht der Mensch seine Existenz.

¹⁵⁷ vgl. Yalom, 1989, Seite 266

¹⁵⁸ Längle 2007, Seite 151

¹⁵⁹ ebenda

3.1. Freiheit und Verantwortung in der Psychotherapie

Das Thema Freiheit ist ein zentrales Thema in der Psychotherapie. Der Begründer der psychoanalytischen Psychotherapie Sigmund Freud, auf dessen Schultern ein großer Teil der anerkannten psychotherapeutischen Schulen steht, sieht die Freiheit im *Ich* angesiedelt, während sich die Unfreiheit im *Es* befindet.¹⁶⁰ Der bekannte Imperativ von Freud lautet: „wo Es war, soll Ich werden“. In der Psychoanalyse steht man der menschlichen Willensfreiheit sehr skeptisch gegenüber, wie ich bereits im ersten Teil der Arbeit ausgeführt habe. Die „Befreiung des Menschen“ ist nicht Schwerpunkt der meisten tiefenpsychologischen Therapieansätze. In diesen geht es mehr um Spannungsreduktion, um die Schaffung eines Gleichgewichtes von Lust- und Unlustgefühlen. In der Verhaltenstherapie stehen Lernprozesse von Fähigkeiten im Vordergrund, um sich besser an die Umgebung adaptieren zu können. Die Klärung von Positionen und Wechselwirkungen in Systemen ist ein wichtiges Ziel der systemischen Therapien.¹⁶¹

Freiheit ist ein wichtiges Thema in der humanistischen Therapie wie der Gestalttherapie oder in der personenzentrierten Gesprächstherapie. In der existenziellen Therapie des Amerikaners Yalom oder eben auch in der Personalen Existenzanalyse bei Alfried Längle wird das Thema *zentral*. Das Hauptanliegen der Psychotherapie ist es, Hilfestellung bei psychischem Leid, psychischen Krankheiten oder Störungen zu geben. Psychotherapie ist ein Heilverfahren. Psychotherapie „kann aber kein Heil vermitteln, sondern nur zur Heilung anregen“.¹⁶² Jeder Versuch einer Heilsvermittlung gehört in den Bereich der Religion. Psychotherapie möchte dem leidenden Menschen Wege eröffnen, seine Tür zur Freiheit etwas zu erweitern. Für diesen Weg bietet sie Erkenntnisse und Methoden und Techniken an.¹⁶³ Psychotherapie vermag aber nur soviel, wie die Klient_innen selber an Ressourcen beisteuern können.

¹⁶⁰ vgl. Längle, 2007, Seite 148

¹⁶¹ vgl. Längle 2007, Seite 152

¹⁶² Frankl, zitiert aus: Längle, 2007, Seite 149

¹⁶³ vgl. Längle 2007, Seite 149

In der existenzanalytischen Arbeit, so wie sie in der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse verstanden wird, steht die Person in ihrer Freiheit im Mittelpunkt.

„Die Freiheit soll in ihrer ganzen humanen Tiefe und Verantwortlichkeit, mit ihren Kräften unter Bedachtnahme ihrer Grenzen mobilisiert werden“¹⁶⁴ Damit soll das Wesen des Menschen inmitten der Herausforderung und Unruhe seiner Welt zum Vollzug kommen. Es soll lebbar werden, was der Mensch im Grunde ist, und mehr noch: was werden soll, mag und kann.¹⁶⁵ Dazu bedarf es eines dialogischen Austauschs mit anderen Menschen und der Welt. Es gilt das Prinzip von Martin Buber: der Mensch wird am DU zum ICH. Die Therapie hat ihren Ausgangspunkt im Hier und Jetzt. Das Ziel der Existenzanalyse ist nicht vordergründig die Symptombefreiung, wie es oft von Klient_innen gefordert wird, sondern die Entscheidungsfähigkeit in Freiheit und Verantwortung.

3.2. Der Wille und das Wollen

In der Existenzanalyse wurde von Alfried Längle versucht, das bei Frankl noch nicht näher spezifizierte Verhältnis von Wille und Person näher zu beleuchten. In der Anthropologie Frankls wird der Wille als Ausdruck der Person gesehen. „Wille wie Freiheit sind Repräsentanten der Person des Menschen“.¹⁶⁶ Auch der suchtkranke Mensch ist letztlich, so Längle durch seinen Willen freigegeben: der alkoholkranke Mensch „will“ trinken, auch wenn er weiß, dass er es im Nachhinein vielleicht wieder bereuen wird. Die Befriedigung der Lust ist im Moment ein höherer Wert als der Verzicht oder andere Werte wie Gesundheit oder soziale Konsequenzen. Er kann sich diesem Verlangen nicht entziehen. „Er kann vielleicht noch der warnenden Vernunft, der leidvollen Erinnerung an den letzten Rausch, der stillen Stimme des Gewissens nicht zum Durchbruch verhelfen. So hat er keine reale Chance und keine Fähigkeit, den Alkohol nicht zu wollen – er muss ihn wollen“¹⁶⁷ Auch wenn er seine Entscheidung letztlich gegen sich selbst richtet ist er „gezwungen zur Freiheit“ oder „gezwungen zur Entscheidung“

¹⁶⁴ Frankl, zitiert aus: Längle 2007, Seite 149

¹⁶⁵ vgl. ebenda

¹⁶⁶ ebenda, Seite 157

¹⁶⁷ ebenda

„Darum können wir mit einem gewissen Recht sagen, dass der Wille in der Sucht erkrankt ist, weil situativ etwas getan wird, das eigentlich – mittelfristig und langfristig – nicht gewollt wird.“¹⁶⁸ Die Erfahrung der Freiheit kann leidvoll sein, doch man kann ihr nicht entkommen. Der Mensch erlebt sich hilflos oder verzweifelt, weil er das tut, was er im Grunde gar nicht tun möchte, fügt sich selber Leid zu.

Das Willensverständnis in der Existenzanalyse integriert äußere Umstände und innere Bedürfnisse, so werden auch religiöse Überzeugungen, gesellschaftliche Beschränkungen der Freiheit oder organische/körperliche Begrenzungen berücksichtigt. Willensbildung erfolgt in diesem Modell nicht über Vorgaben hinweg, sondern anhand eines inneren und äußeren Dialoges mit den gegebenen Bedingungen. In ihnen positioniert sich der Mensch als Person, wenn er einen Willen in sich zu fassen vermag. Grundlage jeder Willensbildung ist eine *Dialogik*, „ein personaler Austausch mit dem Außen bei gleichzeitiger Bezugnahme zum Innen.“¹⁶⁹ Der Motor der Willensbildung ist die Emotionalität, das emotionale dessen, was dem Menschen subjektiv wertvoll ist.

„Die Steuerung der willentlichen Intentionalität wird – auf der Basis der emotionalen Gerichtetheit – durch das Verstehen, durch die Abstimmung mit dem inneren Gespür und durch das Denken abgeschlossen, was in der personalen Existenzanalyse methodisch ausgestaltet ist.“¹⁷⁰

Psychische Störungen oder Erkrankungen sind laut Längle „anhaltende und sich wiederholende willentlich nicht zugängliche Problematiken“, deswegen ist die Arbeit an den Strukturen des Willensprozesses im Rahmen einer Psychotherapie notwendig. Psychopathologie wird in der Existenzanalyse definiert als das „wiederholte Unvermögen, etwas zu tun, was man als richtig und wichtig ansieht und daher tun will bzw. zu einem der Situation angemessenen Willen zu kommen, wodurch Leidenzustände entstehen“.¹⁷¹

¹⁶⁸ ebenda

¹⁶⁹ ebenda, Seite 158

¹⁷⁰ ebenda Seite 158-159

¹⁷¹ ebenda, Seite 159

Die Freiheit des Menschen wird in der Existenzanalyse als „radikal frei“¹⁷² gesehen. Und dennoch ist der Mensch nicht „zur Gänze frei“. Auch die Willensbildung ist Einflüssen wie Klugheit, Einstellungen, Haltungen, Trends und Moden ausgesetzt, aber diese Einstellungen *bestimmen* nicht, was der Mensch „will“. Sie beeinflussen den Willen, aber sie legen ihn nicht fest.¹⁷³

Die Freiheit des Menschen ist bedingt und relativ. Der Wille ist das „Fassen des Machbaren“ und daher immer Grenzen ausgesetzt. In der therapeutischen Sitzung wird versucht herauszufinden, was ist „jetzt möglich“, wozu ist der Mensch momentan in der Lage, was kann er sich jetzt zutrauen, was ist ihm jetzt wertvoll.

Längle fasst die Freiheit des Willens zusammen:

„Trotz aller Bedingtheit und Relativität ist dieser Wille aber unaufhebbar frei; doch frei genug, dass er auch *frei* ist zum *Unfrei-sein*, zum Nicht- Person-sein. Zwar kann sich der Mensch nicht grundsätzlich lösen von der Fähigkeit zum Person sein; insofern ist er zur Freiheit „gezwungen“. Aber er kann von der Möglichkeit des Person-seins singulär, in jeder einzelnen Handlung, absehen. Dank des Willens *muss* sich der Mensch nicht als Person verwirklichen. Das heißt, er muss nicht sein, was er ist, aber er *kann* es sein. Schließlich kann der Mensch wegen der Freiheit des Willens auch *schuldig* werden, kann er seine Ganzheitlichkeit verlieren, sich partikularisieren und so vor anderen wie vor sich selbst in Schuld geraten.“¹⁷⁴

Die Person in ihrer Freiheit ist in der Existenzanalyse nicht schon *per se* gut, (wie beim Begründer der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie Carl Rogers, wo sich die Person daher nur selbst entfalten müsste). Für Frankl war die Person reine Potentialität und der Mensch kann nur als jemand angesehen werden, der *Gutes* anstrebt, aber der Mensch als Person kann sich auch irren, das Gute verfehlen oder unpassende Mittel einsetzen.¹⁷⁵

¹⁷² radikal im Sinne einer nie endenden Freiheit, einer erzwungenen Freiheit, der wir auch bei Sartre begegnen. Radikal auch im Bezug auf andere philosophische Zugänge zur Freiheit.

¹⁷³ vgl. ebenda, Seite 164

¹⁷⁴ ebenda, Seite 165

¹⁷⁵ Frankl, zitiert aus: Längle 2007, Seite 175

Das Verständnis von Freiheit in der Existenzanalyse lässt sich in folgenden Stichworten zusammenfassen:

- Das Geistige ist das Freie im Menschen;
- Freiheit wird vor allem im Zusammenhang mit Verantwortung verstanden;
- Existenz als Freiheit beinhaltet immer auch ein „Auch-anders-sein-können“.
- Freie Stellungnahme des Menschen gegenüber den biologischen, psychologischen und soziologischen Begrenzungen;
- Der Mensch kann die gegebenen Freiräume zu sinnvollem Handeln nutzen;
- Freiheit als ein sich freies Sichverhalten zum Schicksal (es gibt ein „so oder so“);
- Freiheit als „Trotzmacht des Geistes“ (Frankl) auch gegenüber Krankheit, psychotischem Erleben und Schicksalsschlägen;
- Freiheit als Willensfreiheit;
- Freiheit verlangt Entscheidungen;
- Freies Handeln erfolgt auf einen Wert hin;

3.3. Wille und Freiheit

Wir können gar nicht aufhören frei zu sein, meinte Sartre. Weil wir von unserem Wesen her frei sind, sind wir zur Freiheit gezwungen. Wir sind frei, aber wir können nicht aufhören frei zu sein. Sartre folgend wäre es aber ein Missverständnis im Sinne der Psychotherapie die Person mit Vernunft oder Logik oder Rationalität gleichzusetzen. Appelle von Psychotherapeuten wie: „Du musst nur wollen, dann geht es schon“ sind unangebracht. Der Wille kann nicht willentlich bewegt werden, der Wille „geht seinen eigenen Weg“.¹⁷⁶

Die Freiheit des Menschen ist an Bedingungen geknüpft.

¹⁷⁶ Längle 2012 (Kongressbericht, Seite 17)

Der Wille des Menschen ist frei und unfrei zugleich, wir können nicht einfach beliebig über ihn verfügen. Alfried Längle unterscheidet drei Aspekte von Freiheit:¹⁷⁷

1. Die äußere Freiheit oder die Handlungsfreiheit. Man kann tun, was man will ohne äußerliche Vorgaben oder Zwänge.

2. Innere Freiheit oder die Freiheit des Willens. Hier ist die Freiheit gemeint, bestimmen zu können, was man will ohne durch Bedürfnisse, Wünsche oder Ängste festgelegt zu sein. Eine Freiheit, in der der Mensch selbst bestimmen kann, was er will und warum er etwas will. Hier kommen die Gründe und Motive ins Spiel, die den Menschen zum Wollen bringen. Die Willensstreben bezieht sich auf Werte. Ich will etwas, weil es mich anzieht. Diese Kraft der Anziehung kann der Wille nicht festlegen – sie *passiert*, sie geschieht. Und die Willensbestrebung bezieht sich auch auf das *Können*, das schon immer begrenzt ist. Ganz frei wird der Wille durch die *Person*. Hier ist der Willensentscheid verantwortlich im *Gewissen* und in einem sinnhaften Kontext.

3. Intime Freiheit oder Einverständnis ist für Alfried Längle die Einwilligung oder der Entschluss. Ein innerliches „ja sagen“ zu einem Wert. Selbst in der Sucht, so Längle, sagt man „ja“ zu dem, was man tut. Ein der Sucht nachgeben gleicht einem Einverständnis. Ein wenig ist der Mensch immer beteiligt an seinem Verhalten, auch wenn diese Beteiligung „gering sein kann“, wie dies bei Abhängigkeitsverhältnissen der Fall ist.

Wie können wir aber wissen, dass wir uns für etwas oder für jemanden frei entschieden haben? Alfried Längle gibt seine Antwort in vier Sätzen:

1. Gefühl, das ist mir wichtig.
2. Wissen, das ich auch anders hätte handeln können.
3. Ich hatte aber einen Grund, so zu entscheiden, und fühle ihn, und hatte keinen/nicht Grund genug, anders zu entscheiden.
4. Es ist so, dass ich dazu stehen kann, dass es mir meine Identität lässt. Dass ich es verantworten kann.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Längle 2012 (kongreßbericht), Seite 16

Entscheiden muss ich eigentlich immer. Ich kann zwar entscheiden, mich nicht zu entscheiden und den Dingen ihren Lauf zu lassen, dann lebe ich unentschieden, aber dies ist auch eine Entscheidung. Mit jeglichem Wollen ist auch ein Lassen verbunden, bzw. Alfried Längle spricht von einem vierfachen Lassen.¹⁷⁹

1. Ich muss mich ergreifen lassen, ansprechen und berühren lassen. Ich kann nicht bestimmen, was mich anspricht und was nicht.

2. Ich kann nicht Wollen wollen, kann nicht wollen, was mich anspricht. Aber ich kann mich darum bemühen, mir klar darüber zu werden, wie sehr mich etwas anspricht. Und ich kann dem zustimmen, was mich anspricht. Dann bin ich auch frei. Aber auch diese Zustimmung kann ich wiederum nicht *machen*, denn sie taucht in mir auf, sie ist in mir.

3. Ich muss, wenn ich mich entscheide, andere Möglichkeiten lassen. Wenn ich das eine will und das andere nicht lassen kann, entsteht eine Willensblockade.

4. Das Wollen lassen können wenn der Einsatz zu hoch wird. Nur dann ist es ein freies Wollen. Wenn ich vom Willen nicht lassen kann, wird er zum Zwang oder zur Prinzipienreiterei.

Alfried Längle formuliert ein existenzanalytisches Leitmotiv:

Wir sind zu nichts wirklich gezwungen, sondern von unserem Wesen her frei, wir haben immer Möglichkeiten, und wenn es keine Wahl mehr gäbe, bliebe immer noch der Selbstmord.¹⁸⁰ Man hat aber immer die Möglichkeit, in sein Inneres zu gehen und zum Beispiel an seiner Einstellung oder Haltung zu arbeiten.

¹⁷⁸ Längle 2012 (Lernskriptum der Existenzanalyse , 4. Grundmotivation, Seite 49

¹⁷⁹ ebenda, Seite 53

¹⁸⁰ vgl. dazu die Position Frankls in dieser Arbeit

So kommt Längle zu einem weiteren Leitsatz: Hinter jedem Müssen steckt ein unbewusstes Wollen und: ich muss nicht müssen.¹⁸¹

Hinter jedem Gefühl des Gezwungen- seins steht der grundsätzliche Wille zum Leben. Ich *muss* nur weil ich *leben will*. Der Zwang entsteht aus einer größeren Freiheit, und umgekehrt.

Beispiel:

Herr B. kommt mit Depressionen und Zukunftsängsten in die Therapie. Eine berufliche Veränderung ergibt sich, nachdem er eine Schulung des Arbeitsmarktservices absolviert hat. Er hat sich zum Trainer ausbilden lassen und fürchtet, dass ihm die zukünftige Ausübung der Tätigkeit nicht gelingt oder überfordert, weil wie er formuliert andere immer alles besser können. Er ist aber zornig auf andere Menschen, die seiner Meinung nach alles besser können. Und schämt sich danach für seine Zornausbrüche. Jeden Abend trinkt er große Mengen Alkohol.

Seit zwanzig Jahren lebt er mit seiner Partnerin zusammen. Sie ist Akademikerin, beruflich erfolgreich und bestimmt die Abläufe des gemeinsamen Lebens. Ein Kinderwunsch bleibt aus biologischen Gründen unerfüllt. Mehrere Versuche durch In-Vitro-Fertilisation zu einem gemeinsamen Kind zu kommen bleiben erfolglos. Herr B. formuliert, dass sein Kinderwunsch gar nicht so groß ist, aber ein Kind könnte „Schwung in die Beziehung bringen“. Gleichzeitig macht sich Herr B. selbst zum Kind, vermeidet Entscheidungen, vermeidet eigene Wünsche zu formulieren, drückt immer wieder aus, wie schwer es für seine Partnerin ist, mit ihm zu leben. Die Partnerin erhält einen absoluten Überwert. Er sucht die größtmögliche Nähe zu ihr, möchte verhindern, dass er verlassen wird, weil die Partnerin immer häufiger Kritik am Zusammenleben übt. Große Verlustängste belasten ihn. Konflikte quälen ihn, werden immer unerträglicher. Er gibt sich in jedem Konflikt die alleinige Schuld.

¹⁸¹ alle Leitsätze aus: Längle 2012, Seite 53

Monate später (wir hatten viel an seinem Selbstwert gearbeitet) verliebt er sich in eine Kollegin und erlaubt sich erstmals auch Kritik an seiner Partnerin auszusprechen. Eine Trennung aber erscheint unmöglich. Er *muss* in der Beziehung zu seiner Partnerin bleiben, denn sie hat ihn mit seinen Depressionen und Ängsten und seinem Alkoholproblem über viele Jahre „ertragen“.

Dennoch wird der Wunsch nach Trennung, nach einem neuen Leben immer größer, während die Angst davor sehr blockierend ist. Mithilfe der von Alfried Längle entwickelten Willensstärkungsmethode¹⁸² versuchen wir in der Therapie herauszufinden, was wirklich sein Wollen ist, um zu einer Stellungnahme und Entscheidung zu kommen. Die Willensstärkungsmethode gestaltet sich in vier Phasen.

Willensstärkungsmethode in der Arbeit mit Herrn B.

1. Was spricht dafür? (Grundarbeit und Sachebene)

Typische Fragen:

Wofür ist es gut, wenn Sie.....

Haben Sie Erfahrungen damit, woraus sie schließen, dass es gut ist...

Welche Vorstellungen haben Sie?

Herr B. stellt fest, dass die Beziehung zu seiner Partnerin eine quälende geworden ist, dass es zwar immer noch freundschaftliche Gefühle gibt, aber ein Zusammenleben nicht mehr als gut erlebt wird. Der zündende Funke, der Beweggrund hier genauer hinsehen zu wollen, war das Begehren einer Kollegin. Er erlebt immer mehr, dass die Beziehung zwar haltgebend ist, er aber auf eigene Wünsche immer mehr verzichtet. Die Familie seiner Freundin ist ihm unsympathisch, er fühlt sich dort nur geduldet. Die Familie würde ihm nicht fehlen. Ein gemeinsames Haus wurde gebaut, wo er sich für die Gartenarbeit und technische Belange zuständig gefühlt hatte, obwohl er das eigentlich gar nicht

¹⁸² meine Quellen für die Willensstärkungsmethode von Alfried Längle beziehe ich aus: Die Willensstärkungsmethode in: Existenzanalyse 1/00 Seite 4 - 16

gerne macht. Das gemeinsame Haus hat wenig Bedeutung, darauf würde er auch im Falle einer Trennung verzichten können, da er sowieso vom Burgenland nach Wien ziehen möchte, wo seine Musikerfreunde leben und arbeiten. Es gibt wenig gemeinsame Freizeitaktivitäten mit seiner Partnerin, wenig gemeinsame Interessen.

Er fühlt, dass das Leben an ihm vorbei geht. Der Gedanke einer Trennung bestand für kurze Momente schon seit einem längeren Zeitraum, darüber wollte Herr B. aber auch in der Therapie bisher wenig oder gar nicht sprechen.

2. Was spricht dagegen?

(Problembewusstsein schaffen und bearbeiten)

Was könnte Ihnen Schwierigkeiten machen, wenn Sie...

Was wäre der Vorteil, wenn Sie diesen Schritt nicht tun?

Gibt es andere Möglichkeiten?

Was wäre bereits ein Erfolg für Sie?

Welchen „Preis“ würden Sie zahlen?

Die Angst, dass er ohne feste Bindung keine Halt im Leben findet, erweist sich als die größte Blockade. Die Kollegin, in die er sich verliebt hat, lebt in einer Ehe mit Mann und Tochter. Herr B. würde gerne mit ihr zusammenleben. Große Ängste vor dem alleine- sein sprechen gegen eine Trennung von seiner Partnerin. Aber vor allem fürchtet er, dass ihn die Partnerin hassen wird, wenn er eine Trennung anspricht oder gar vollziehen möchte. Weil sie sich bisher „so gut um ihn gekümmert hat.“

In dieser Phase konnte Herr B. herausfinden, dass seine Ängste, die Partnerin massiv zu verletzen, „wenig gesichert“ sind, da die Partnerin sich möglicherweise bereits selbst länger mit einer Trennung auseinandersetzt, aber ebenfalls den Dialog nicht fördern konnte. Der Vorteil des Verbleibens in der Beziehung bzw. der Nicht- Thematisierung des Trennungswunsches wäre einerseits der Angst vor der Auseinandersetzung aus dem Weg gehen zu können, (er würde es auch noch „aushalten“ in der Beziehung) und andererseits nicht

alleine auf sich gestellt sein zu müssen. Aber dass ein Dialog zum Thema Beziehung wichtig und schon ein kleiner Erfolg sein würde, bejaht Herr B.

3. Ver-Innerlichung

Typische Fragen:

Haben Sie, das was Sie anstreben, schon einmal erlebt? Wie war es?

Was hat Ihnen gefallen, was war das Gute daran?

Wie haben Sie es erlebt?

Was war der Gewinn?

In dieser Phase der Beziehungsaufnahme zu seinen Gefühlen merkte Herr B. dass es gar nicht darum ging, seine Partnerin jetzt verurteilen zu müssen, sondern dass er, in dem er ihr einen Über-Wert gegeben hat, sich damit selbst abwertete. Es ging darum, dass ihm begreifbar wird, was jetzt den größten Wert für ihn ausmacht. Er erinnerte sich an die Situation vor dem Arbeitswechsel, der ebenfalls von großen Ängsten begleitet war und wo er doch zu großem Mut gefunden hat. Er machte sich bewusst, dass er dazu fähig ist, etwas zu verändern und Verantwortung für sich zu übernehmen. Obwohl es ihm schwer fiel, in Sprachbildern zu denken konnte er sich an eine Situation erinnern, die ihn gefühlsmäßig so vereinnahmte, dass er sich Bilder ausmalte, wie es wäre, mit einer anderen Frau zusammenzuleben. Dass er aufgrund seiner äußeren Erscheinung bei Frauen begehrt ist, war ihm immer klar. Eine Affäre neben seiner Beziehung mit seiner Partnerin ist für ihn aber nicht denkbar und spürbar. Generell wird Herr B. in dieser Zeit des Begleitungsprozesses immer spürbarer für mich, wenn er von Visionen berichtet, wie es sein könnte, wenn er seinem Willen nach Veränderung und mehr Freiheit besser entsprechen könnte. Sexualität, die er immer als weniger wichtig für ihn formulierte, wurde spürbar bedeutsamer. Ein Begehren für seine Partnerin konnte seit Jahren nicht mehr gespürt und wiederentdeckt werden. Herr B. wird in seiner Sprache lustvoller, offener in seiner Mimik und Gestik, in seiner äußeren Erscheinung ausdrucksvoller.

4. Sinnhorizont (Beziehungserweiterung und Selbstfindung)

Typische Fragen:

Was sind die Anforderungen in Ihrer jetzigen Lebenssituation?

Was glauben sie, wird in fünf Jahren sein, und was werden Sie dann von dem halten, was Sie heute entscheiden?

Wofür haben Sie eigentlich zuletzt gelebt?

Wofür wollten Sie eigentlich immer leben?

In welchen Sinnstrebungen sind Sie enttäuscht worden?

Herr B. entdeckt für sich, dass es für ihn keinen großen Wert darstellt, Vater zu werden. Herr B. ist froh darüber, dass die Befruchtung im Reagenzglas nicht gelungen ist. Er möchte lieber seiner großen Leidenschaft, der Musik (er spielt in zwei verschiedenen Bands) nachgehen. Er möchte eine CD herausbringen. In den letzten Jahren hatte er viel dafür gelebt, es seiner Frau und seiner Verwandtschaft „recht zu machen“ und hatte sich immer wieder sehr entwertet. Darauf, sei er, wie er öfter bemerkt, in der Therapie aufmerksam geworden. Herr B. möchte unbedingt in Wien leben, dieser Entschluss festigt sich immer mehr.

5. Festigung: Entschiedenheit, Vorbauen, Üben im Realisieren

Typische Fragen:

Fragen Sie sich vor jeder Entscheidung: Will ich das wirklich tun?

Können sie spüren, was Ihnen wichtig ist?

Wenn sie zu Ihrem Willen kommen wollen, was kann Ihnen dabei helfen?

Was Sind besonders gefährliche Situationen?

Was tun Sie im Falle eines Rückfalls?

Der Entscheidung mit seiner Partnerin über eine Trennung zu sprechen, war ein langer Prozess voraus gegangen. Beiden wurde in den Gesprächen klarer dass er sich entfernt von ihr und Sie sich auch von ihm entfernt hatte. Nach dem unerfüllten Kinderwunsch, der für Herrn B. kein „eigener“ Wunsch war, war nur

mehr ein „nebeneinander leben“ möglich und keine Perspektiven für ein weiteres Miteinander-leben spürbar. Gemeinsame Hobbys oder Rituale der Lebensgestaltung sind nicht (mehr) erlebbar.

Der Mut, die Trennung anzusprechen ist erst nach vielen Wochen gekommen. Und die Reaktion der Partnerin war für ihn überraschend. Trotz einiger Tränen gab es kaum Zerwürfnisse und Vorwürfe, wer jetzt Schuld sei, dass es so gekommen ist.

Bereits einige Wochen später ist Herr B. nach Wien gezogen, und es findet ein reger Mail-Austausch mit seiner Ex-Partnerin statt. Die Beziehung zu seiner Kollegin hat sich ebenfalls intensiviert.

Der Wille meines Klienten konnte „ seinen Weg gehen“. Seine Zustimmung, seine Wahl, seinen Lebensweg nicht mehr mit seiner langjährigen Partnerin gehen zu wollen, gab ihm seine Freiheit zurück. Auch wenn ihm vor dieser Freiheit noch „etwas gruselt“, konnte mehr Ruhe in ihm entstehen lassen.

3.4. Wollen und Lassen

Wollen und Lassen sind für Alfred Längle keine Gegensätze, sondern zusammengehörige Opponenten.¹⁸³ Nur ein Wille, der auch lassen kann, ist frei.

„Ein Wille, der nicht aus dem Lassen stammt (nicht als stimmig gespürt wird – Willensfreiheit) und der nicht wieder lassen kann (Handlungsfreiheit) ist unfrei, ist ein Zwang, *ein Müssen* und kein „Können“ mehr – Verbissenheit ist eben nicht wirklicher Wille, weil die Freiheit abhanden kam.“¹⁸⁴

Die Wichtigkeit des Lassen – Könnens für die Freiheit des Willens zeigt eine Paradoxie des Willens auf: Obwohl der Wille ganz ICH-haft ist (ich bin es, der etwas will) ist der Wille erst frei, wenn ich etwas auch lassen kann, auf Ansprüche verzichten kann. „Freiheit des Wollens bedeutet: sich dem Sein überlassen zu

¹⁸³ vgl.Längle 2012, (Kongressbericht), Seite 18 - 20

¹⁸⁴ ebenda

können.“¹⁸⁵ Durch das Sein-lassen-können kommt der Mensch zur Ruhe. Lassen ist ein freiwilliger Akt: Das Lassen-Wollen ist eine Entscheidung, in der man sich dem Sein zuwendet. Ohne Lassen ist das Wollen nicht frei. Lassen ist annehmen, wo wir nicht mehr tun können.¹⁸⁶

Im therapeutischen Setting kann es auch zur offenen Konfrontation kommen, wenn sich Klient_innen kommen dem Lassen-Können nur schwer stellen können. Dann stellen Therapeut_innen die Frage: „Brauchen Sie es wirklich, ist es wirklich so ein großer Wert für Sie?“ Wichtig ist die Positionierung der Klient_innen. Wenn etwas nicht gelassen werden kann, dann soll es auch getan werden. Ziel ist die Stellungnahme, damit es zur Beruhigung, zur Selbstannahme kommen kann.

Im Akt des Willens – im Werden kommt es nach dem „Bogen des Lassens“, so Längle, zum „Pfeil des Wollens“. „Es ist der Schritt vom *Boden des Seins* zum *Horizont des Werdens*“¹⁸⁷ In diesem Akt wird entschieden, was ist wichtig und was nicht. Der Wille erweist sich als „Erneuerer“, er kann das ewig Gleichbleibende und Unzufriedenstellende stören, eingefahrene Muster werden durchbrochen. In diesem Prozess kann sich aber auch die Grenze des Willens zeigen, denn ein Wollen kann auch scheitern. Scheitern ist dann nicht mehr freiwilliges Lassen, sondern erzwungenes Lassen. Ein Wollen kann immer scheitern. Wenn ich etwas nicht realisieren kann, bedeutet dies die Abkehr vom *Werden* und die Rückkehr zum *Sein*.¹⁸⁸

An dieser Stelle fragt sich Alfred Längle:

„Im Bewusstsein, dass Scheitern zum Wollen gehört, erhebt sich die Frage unserer Zeit: Warum hat Lassen in der heutigen Zeit nicht denselben Stellenwert wie das Wollen? Wird das Lassen abgewertet, weil es wie ein Scheitern aufgefasst wird, weil es wie eine Ohnmacht empfunden wird, weil die Kontrolle ausübende Tätigkeit das Wichtigste ist? Wird Lassen hier mit Faulheit gleichgesetzt? Oder mit Unfähigkeit, mit Versagen?“¹⁸⁹

¹⁸⁵ ebenda

¹⁸⁶ vgl. ebenda, Seite 19

¹⁸⁷ Längle 2012, (Kongressbericht), Seite 20

¹⁸⁸ vgl. ebenda

¹⁸⁹ ebenda

Der Menschliche Wille erfüllt mehrere Funktionen in der menschlichen Existenz. Er erfüllt eine integrative Funktion, im Willen werden unsere Strebungen und Bedürfnisse gebündelt. Mehrere Bestrebungen können im Widerstreit miteinander sein. Das Bedürfnis nach Anerkennung kann zur Erschöpfung führen, weil man sich überarbeitet, während man gleichzeitig endlich eine Reise antreten will, und das sich dem Vorgesetzten sich zu sagen wagt. Man fühlt sich gedrängt und nicht wirklich frei, weil man die Aufgaben vielleicht sehr gern mag, und doch auch spürt, dass es vielleicht anders gehen könnte. Leider verlangt der Alltag vieler Menschen Kompromisse, die integriert werden müssen. Eine genuine Freiheit des Menschen liegt in der initiativen Funktion des Willens vor. Aus einem Wunsch, öfter spazieren zugehen wird ein spontaner Wille, wenn plötzlich die Sonne scheint und dieser Wunsch in Wille umgesetzt wird und erfüllt werden kann. Eine weitere Funktion des Willens liegt vor, wenn man zum Beispiel plötzlich kreativ wird, weil sich ein Gast angesagt hat, und man nur wenige Lebensmittel für ein gutes Essen zu Hause hat. Und damit trotzdem eine gute Speise zaubert. Im Willen zeigt sich auch viel, von dem wie man ist: man wird sichtbar. Interessen zeigen sich, in dem man mit jemandem gemeinsam etwas unternehmen möchte oder Haltungen zeigen sich, wenn man nach einer Münze in der Geldbörse gräbt, wenn ein Bettler die Hand aufhält.¹⁹⁰

Wenn ich etwas will, geht es letztendlich um die Existenz, um die Gestaltung meiner Welt. Wir treffen unsere Entscheidungen, so Alfried Längle auf der Basis der vier Grundmotivationen: *können, mögen, dürfen, sollen*.¹⁹¹ Wenn ich ein Ziel verwirklichen will, treffe ich meine Entscheidungen auf der Basis dessen, was möglich ist (das Wollen muss realisierbar sein), was mag ich, finde ich lustvoll, spricht mich an und berührt mich (das Wollen muss als attraktiv empfunden werden), das Ziel muss *mir* wichtig sein, es soll stimmig sein und es soll auch sinnvoll und für mich nützlich sein. In der aktuellen Situation wähle ich, welche der vier Dimensionen den wichtigsten Wert darstellt. Ich kann meiner

¹⁹⁰ vgl. Länge in: Kongressbericht GLE 2012, Seite 21

¹⁹¹ Eine Grundmotivation ist die tiefste Motivationsstruktur der Person in ihrem wesensmäßigen Streben nach Existenz.

Alfried Längle hat 4 Grundmotivationen, die zu einem Ergebnis eines ganzheitlichen Wollens führen, ausgeführt:

1. Können: Was gibt mir Halt und Sicherheit, Raum und Schutz - Wahrnehmen
2. Mögen: Was, wer berührt mich? – Werte
3. Dürfen: Darf ich so sein wie ich bin? – Selbstsein und Selbstwert – Wählen
4. Sollen: Wofür soll/will ich leben? - Wirken

Absicherung den Vorzug geben, oder mehr dem, was mir gerade am lustvollsten erscheint, was mich (vielleicht beruflich) weiterbringt, oder wo ich mich am meisten angefragt fühle (zum Beispiel der Familie den Vorzug geben).¹⁹²

Oft ist es einfach – und das Sprichwort: „Der Wille kann Berge versetzen“ klingt sehr plausibel. Auf Schwierigkeiten stößt man, laut Längle, wenn man „zwar etwas will oder meint zu wollen, es aber *nicht wirklich will*“¹⁹³ Der Mensch unterliegt einem „Klassischen Willensdilemma“: Er will etwas und will es auch nicht. Oder: er will etwas und kann es nicht lassen. Diesem Grunddilemma können wir nicht entkommen. Wir können immer nur *eines wollen und nicht allen und allem gerecht werden*.¹⁹⁴

Auch die Willens-Schwäche gehört zum Willen ebenso wie das Scheitern des Willens. Beides gehört zum Mensch-Sein dazu. Wir können nicht immer *tun was wir wollen*, aber es ist wichtig darauf zu achten, das wir *wollen was wir tun*. Es ist auch nicht immer möglich zu tun, was richtig ist. Der Schuld ganz zu entfliehen ist eine Utopie. Ohne Schuld keine Freiheit. Die Freiheit ist begrenzt und der Wille ist das Realisieren unserer bedingten Freiheit.¹⁹⁵

3.5. Psychotherapie ist Arbeit am Freiheitsspielraum

Ich schreibe meine Abschlussarbeit nicht unter Zwang. Ich bin frei, sie zu schreiben oder nicht zu schreiben. Ist meine Entscheidung aber wirklich frei, schließlich muss ich eine Abschlussarbeit schreiben, um meine Ausbildung beenden zu können?

Die Freiheit ist ein komplexes und fragiles Phänomen. Will ich die Arbeit jetzt wirklich schreiben? Ich will zumindest in jedem Fall meine Ausbildung abschließen und während der meisten Zeit des Schreibens will ich mich auch mit dem Thema beschäftigen, weil ich es in höchstem Ausmaß interessant finde. Trotzdem überkommen mich manchmal Schreibblockaden.

¹⁹² vgl. Längle in: GLE Kongressbericht 2012, Seite 23

¹⁹³ vgl. ebenda, Seite 23 f.

¹⁹⁴ Längle im Vortrag am Kongress der GLE: Wo ein Wille – da ein Weg?! Wien, April 2012

¹⁹⁵ vgl. ebenda

Es sind in jeder Hinsicht nicht die Gesetzmäßigkeiten meiner Natur, die mich dazu bestimmen, die Wahl zu treffen, dass ich hier am Computer sitze, und meine Sätze tippe. Es ist meine Freiheit und meine Verantwortung, meine existentielle Herausforderung. Ich habe die Wahl und habe gute Gründe dafür, mich so und nicht anders entschieden zu haben. Ich schreibe, weil ich will und will nicht bloß, weil ich es tue. Es sind nicht bloß physiologische Prozesse in meinem Gehirn oder mein Unbewusstes, die mich steuern. Und trotzdem gehe ich auch von keiner Absolutsetzung der Freiheit aus, dass sie nur dort gegeben ist, wo es gar keine äußeren Zwänge gibt und keine inneren Gründe, die mich zum Verfassen der Arbeit veranlassen. Schließlich ist der Abschluss ja auch Bedingung dafür, dass ich als ausgebildeter Psychotherapeut arbeiten kann. Deswegen bleibt meine Freiheit denkbar und möglich. Statt der Frage, ob ich frei bin, geht es eher um die Frage, die auch Emmanuel Bauer stellt: wie frei bin ich?¹⁹⁶ Menschliche Freiheit ist bedingt und nicht unendlich.

Wenn ich etwas kann, mich keine äußeren Zwänge davon abhalten, bin ich frei Entscheidungen zu treffen und danach zu handeln. Die schwierigere Frage bleibt immer die, ob ich auch wollen kann, was ich will, ob ich in meinen Absichten und Zielen frei bin. Diese Willensfreiheit scheint immer öfter auf subtile Art bedroht zu sein als die Handlungsfreiheit.¹⁹⁷

Der Theologe und Philosoph Emmanuel Bauer definiert den Begriff des freien Willens folgendermaßen:

„Unter freiem Willen wird (...) die Fähigkeit des Menschen verstanden, sich aufgrund von guten Gründen (die direkt oder indirekt aus eigenen Werten und Überzeugungen resultieren) und in bewusster Stellungnahme zu ihnen für bestimmte Handlungen zu entscheiden und sie auch umzusetzen. Dieser freie Wille darf nun weder zu gering noch zu hoch angesetzt, weder naturalistisch eingeebnet noch zu einem absoluten Frei-Geist hochstilisiert werden. Wille ist mehr als blinder Instinkt, mehr als bloßes Begehren und Streben, mehr als die apersonale metaphysische Grundkraft der Welt (Schopenhauer, Nietzsche), aber auch mehr als die totale Indifferenz (im Sinne der Gleich-Gültigkeit aller

¹⁹⁶ vgl. dazu die Gedanken von Emmanuel Bauer in :Bauer in GLE 2012 Kongreßbericht, Seite 11

¹⁹⁷ vgl ebenda

Handlungsoptionen) und mehr als reine Willkür (im Sinne des zufälligen Tuns dessen, was man will). Menschliches Dasein ist ein endliches, geschichtliches. Demgemäss ist menschliche Freiheit auch eine endliche, geschichtlich gewachsene und vielfach bedingte Wirklichkeit. Es ist vielleicht besser, von einem Freiheitsraum zu sprechen“.¹⁹⁸

Diesen Freiheitsraum auszuloten ist Aufgabe der Psychotherapie. Mit der Frage der Freiheit steht die Sinnhaftigkeit der professionellen Psychotherapie auf dem Spiel.

Der Freiheitsraum, mag er auch klein sein, ist zentral für die Theorie der Existenzanalyse. In der praktischen Existenzanalyse als Psychotherapie geht es aber nicht um den Begründungszusammenhang ihrer Anthropologie, das wird der Philosophie überlassen. Alfried Längle formuliert folgend:

„ Das existenzanalytische Paradigma ist praktisch ausgelegt und lässt daher sogar eine Auffassung zu, die die Letztbegründung einer menschlichen Freiheit in Abrede stellt, was immer wieder besonders in naturwissenschaftlichen Kreisen geschieht (...) Selbst wenn unsere Freiheit nur eine Einbildung wäre und wir, ohne es zu wissen, voll und ganz determiniert wären – so ginge es eben darum, mit dieser `determinierenden Einbildung` zu leben, dann wäre eben dies die Anlage des Menschen. Dann hingen das persönliche Glück und die Erfüllung des Menschen eben nur scheinbar von ihm ab – aber er hätte mitzuspielen, es bliebe ihm keine andere Wahl inmitten eines Pandeterminismus“.¹⁹⁹

Es geht darum, psychophysische Prozesse zu durchbrechen, innezuhalten, genau hinzuschauen, nachzuspüren, Unbewusstes zur Sprache kommen zu lassen. Wünsche und Sehnsüchte abzuwägen, nachzusehen was spricht dafür oder dagegen, (wie es in der Willensstärkungsmethode methodisch nahegebracht werden kann) oder Überzeugungen zu reflektieren und eventuell zu verändern. Durch psychotherapeutische Intervention soll das eigene Leben besser „in die Hand genommen werden können“.

¹⁹⁸ ebenda

¹⁹⁹ Längle, in: Längle, Holzhey-Kunz (Hg.) 2008, Seite 85

Dieser Freiheitsspielraum ist auch abhängig von bestimmten Zeitpunkten oder den Fähigkeiten, Handlungsmöglichkeiten wahrzunehmen und umzusetzen. Physische, psychische, soziale und geistige Faktoren bedingen den Freiheitsspielraum. Diesen zu erhalten oder zu erweitern, ist Ziel der therapeutischen Begleitung. Dass in vielen Leidensgeschichten der Wille alleine zu Veränderung nicht reicht, wird von Emmanuel Bauer ebenfalls angesprochen:

„Im Falle von psychisch kranken oder instabilen Menschen wird es daher ratsam sein, trotz allem Freiheitsoptimismus nicht an einen völlig unabhängigen Frei-Geist im Menschen zu appellieren und auf einen freien Willen zu setzen, der alles kann, wenn er nur will. Vielmehr wird es, statt große Sprünge ins Visier zu nehmen, die primäre Aufgabe der Psychotherapie sein, an den Konstituenten des Freiheitsvermögens des Klienten bzw. der Klientin heilend zu arbeiten und zu versuchen, sukzessive den Freiheitsspielraum in den verschiedenen Bereichen der Existenz zu erweitern. Ein solches Vorgehen entspricht dem Begriff einer Freiheit im Sinne einer dynamischen Wirklichkeit, deren Spielraum der Quantität nach bisweilen klein sein mag, deren qualitative, personal-existentielle Möglichkeiten aber dennoch überraschend groß sind.“²⁰⁰

Der Wille kann nicht erzwungen werden, der Verstand hat keine willenserzeugende Kraft, der Wille „reitet auf dem Rücken des Gefühls“²⁰¹ Mit dem Wollen muss das Gefühl verbunden sein, es wird besser.

„Das Wollen wird vom Gefühl getragen, vom Gespür geleitet und vom Verstand bestätigt“, so wird bei Längle der Wille als Prozess verstanden. Wenn ich etwas will, muss ich von einem Wert berührt sein.

Freiheit sagt uns, dass wir „Schöpfer unseres Lebens“ sind. Hier ist allerdings keine „Schöpfung aus dem Nichts“ gemeint“, sondern es geht um den schöpferischen Umgang mit den begrenzten Möglichkeiten des menschlichen Daseins.²⁰²

²⁰⁰ Längle in Kongressbericht GLE 2012, Seite 11

²⁰¹ Längle, 20012, Seite 36

²⁰² Bauer in GLE, Kongressbericht Seite 12

Die Existenzanalyse betont trotz ihres großen Freiheitsoptimismus die biologischen und psychologischen Gegebenheiten und damit eine dialogische Grundstruktur von Freiheit,²⁰³ der Mensch ist aber fähig, sich von seiner Faktizität abzuheben und sein Leben zu gestalten.

4. Abschluss

Für Immanuel Kant rückt der Mensch nach der Vormacht der Theologie zum ersten Beweger des Weltgeschehens auf.²⁰⁴ Die gesamte Philosophie Kants dreht sich um die Frage, was der Mensch aus seinen Naturanlagen machen kann und was er machen sollte. Obwohl die menschliche Vernunft einen hohen Rang einnimmt, ist sie nicht das entscheidende Merkmal im Unterschied zu anderen Lebewesen, „sondern es ist vielmehr das in der moralischen Naturanlage des Menschen mitgesetzte Vermögen, aus absoluter Freiheit sich selbst und anderen freiheitsfähigen Lebewesen Gesetze des friedlichen menschlichen Verkehrs zu geben“²⁰⁵ Der Mensch kann immer wieder neu anfangen, das macht ihn einzigartig in der Welt. Dass dies Klient_innen zu ihrer Überzeugung machen, ist auch eine ganz wichtige Grundlage einer erfolgreichen Psychotherapie. Der Mensch ist aus den Verengungen der Naturkausalität entlassen und hat nach Kant einen „gattungsgeschichtlichen Sprung in die Freiheit gemacht, das verschafft ihm eine Stellung in der Welt, die sogar den Begriff der Kausalität verändert. Er ist frei, seine eigene Freiheit durch Gesetze zu beschränken, und das ist der höchste Punkt von Freiheitsfähigkeit“²⁰⁶

Im Marxismus werden existentielle Fragen wie die nach dem Sinn des Lebens, die Auseinandersetzung mit dem Tod, Leid und Schuld, aber auch die Freiheit der Person noch im Frühwerk behandelt, später zugunsten der Analyse des Kapitalismus und der Revolutionslehre zurückgestellt und den „bürgerlichen

²⁰³ Soziale Gegebenheiten werden meiner Meinung nach in allen Psychotherapierichtungen und in der Psychotherapieforschung zu wenig reflektiert, und der Vorwurf eines Milieudeterminismus taucht sehr schnell auf, wenn man als Therapeut_in einwirft, dass dieser oder jener Mensch aufgrund seiner materiellen Bedingtheiten in seiner Freiheit massiv eingeschränkt ist, aber diese Frage kann hier nicht weiter verfolgt werden

²⁰⁴ cgl. Negt, Seite 33

²⁰⁵ ebenda, Seite 34

²⁰⁶ Kant zitiert aus: Negt, Seite 37

Philosophen“ überlassen. Während für Kant die Zivilisierung der Welt das Resultat individuellen, sittlichen Handelns ist, muss sich für Marx die gesamte Gesellschaft verändern. Das Sollen, das kantsche Sittengesetz soll seine Kraft aus den gesellschaftlich-geschichtlichen Bewegungen hervorbringen. Die Kritik am Normativismus Kants und am bloßen guten Willen ist aber keine Verneinung der Freiheitsfähigkeit des Menschen. Zwar machen die Menschen ihre Geschichte selbst, aber bei Marx wird die Freiheit eingeschränkt, sie machen ihre Geschichte nicht unter selbstgewählten Bedingungen. Einen sozialen Determinismus ablehnend, stehe ich einer unkritischen Haltung der Psychotherapie gegenüber sozialer Ungerechtigkeit und dem Ausblenden gesellschaftlicher Verhältnisse und kultureller Praktiken skeptisch gegenüber. Soziale Ungerechtigkeit greift massiv in das Leben aller Menschen ein, und führt dazu dass Menschen zwar leben können, aber nicht gerne leben mögen, da sie aus ihren sozialen Umfeldern herausfallen, wenn sie z. B. niemanden einladen können, weil sie über zuwenig finanzielle Mittel verfügen. Es mag viele psychologische Gründe geben, die eine Gleichheit des Menschen im materiellen Sinne für wenig wünschenswert erachten, doch gibt es viel Leid und Schmerz, denn „Armut schändet“ und begrenzt auch die menschliche Freiheit in großem Ausmaß, was als Phänomen im psychotherapeutischen Feld spürbar werden kann. Mögen auch die Leiden aus materieller Not nicht die vordergründigen sein, sondern die Fragen der menschlichen Existenz oder Sinnfragen, so bin ich doch der Überzeugung, dass menschliche Würde eher gewahrt bleiben kann, wenn menschliche Lebensrealitäten, die sich auch aus der materiellen Basis ergeben, nicht zu weit voneinander entfernt sind. Leidensquellen, die aus materiellen Ungleichheiten stammen, sollten auch in psychotherapeutischen Zugängen nicht vernachlässigt werden. Ebenso bin ich überzeugt davon, dass das Streben nach Besitz allzu häufig nicht nur eine Ergänzung ist zu den eigentlichen wirklichen Wünschen und Fragen an das Leben, an existentielle Verwirklichungsformen wie Hingabe an eine Idee oder eine Person, sondern eine Alternative dazu, die den Menschen nur äußerlich und scheinbar bereichert, in Wirklichkeit aber eher verarmt oder gar versklavt. Hier wäre an den Buchklassiker von Erich Fromm „Haben oder Sein“ zu erinnern, der im Anschluss an Gabriel Marcel „auf die verhängnisvolle Verlagerung des Schwergewichtes der Existenz des modernen Menschen vom Sein auf das Haben

aufmerksam macht und unter Berufung auf die Mystiker, aber auch moderne Gesellschaftstheoretiker, zur Umkehr auffordert.“²⁰⁷

Neben den sozialen Bedingungen sind es auch die Psychodynamiken, die die Spielräume der Freiheit eingrenzen und massiv im psychotherapeutischen Prozess wirksam werden.

Im psychoanalytischen/psychodynamischen Ansatz gelingt es nicht, Freiheit im eigentliche Sinne ins Spiel zu bringen und gelten zu lassen.²⁰⁸

Schon Max Scheler wandte ein, dass auch das Über-Ich bei Freud als regulierende Instanz und die Zensur „nicht aus den Trieben selbst erklärt werden können (...) und gipfelt in der Feststellung, dass diese formal-mechanisch verfährt“²⁰⁹. Wenn das Über-ich als Repräsentanz des Vaters und der Gesellschaft im Bewusstsein des einzelnen verstanden wird, erhebt sich die Frage: wirken die Triebe und Instanzen automatisch, dann sind sie aber bloße Naturtatsachen, die immer nur ein Müssen und kein Sollen oder Wollen begründen.

Am Beispiel des Selbstmordes kann dies exemplarisch gemacht werden: wie bei der gesamten Ärzteschaft wird auch bei Sigmund Freud der Selbstmord massiv abgelehnt. Obwohl es sich beim Selbstmord um ein Verhalten handelt, dass dem stärkeren Trieb folgt. Warum sollte es speziell, wenn man sich auf den Standpunkt der Freudschen Todestrieblehre stellt, nicht legitim sein, sich rechtzeitig auf die Seite des Triebes zu schlagen, der sich ohnehin individuell als Sieger über das Leben erweist? Warum sollte es für das freie Individuum nicht möglich sein, im Tod den größten Wert zu sehen?

Dazu der emeritierte Wiener Philosophieprofessor Norbert Leser:

„Hier kommt die psychoanalytische Abwertung des Selbstmords als einer krankhaften Handlung mit dem Anspruch in Konflikt, dem einzelnen nicht eine bestimmte Lebensform als Konsequenz einer gelungenen Analyse aufzuzwingen, sondern ihm die Freiheit zur Entwicklung in verschiedenen Richtungen geben zu wollen. Warum sollte aber eine solche Freiheit nicht auch die, dem eigenen Leben

²⁰⁷ vgl. Fromm 1976

²⁰⁸ ebenda

²⁰⁹ ebenda, Seite 37

ein Ende zu setzen, beinhalten, ja ausgerechnet diese Freiheit, der gerade von den Prämissen der Todestrieblehre eine gewisse Logik nicht abgesprochen werden kann, ausschließen?“²¹⁰

Viktor Frankl erhebt den Vorwurf, dass „der Psychologismus versucht, aus der seelischen Entstehung eines Aktes auf die Geltung seines geistigen Gehaltes zu schließen.“²¹¹ Die Schwäche, die allem Psychologismus anhaftet, erblickt Frankl darin, „dass er die Phänomene aus ihrem geistigen Raum in die Ebene des Psychologischen hinabprojiziert.“²¹²

Viktor Frankl sieht im Selbstmord ein Nein des Menschen zur Sinnfrage. Denn es gilt nicht nur zu fragen: „Was will ich vom Leben“ sondern auch „Was will das Leben von mir?“²¹³

Freiheit ist, sich wertend zu Welt zu verhalten, und „trotzdem ja zum Leben zu sagen“ auch wenn die Welt vielleicht absurd ist, wie es Albert Camus formuliert.²¹⁴ Und ungerecht und für viele Menschen von großem Leid begleitet. Auch Camus gestand sich ein, dass trotz der Absurdität des Lebens ein Leben in Würde möglich ist. Sein (Aus-)weg war der Weg der Rebellion, der Revolte. Eine Revolte, die nicht aus einem Nein zum Leben resultiert, sondern aus Solidarität und Mut zur Veränderung, im gemeinsamen Protest vieler Menschen, der sich in gemeinsamem Handeln, in der Empörung und im Engagement ausdrückt. Im gemeinsamen Auftreten für eine freiere und gerechtere Welt zeigt sich für Camus der Sinn in einer sonst für ihn sinnlosen Welt. Dieser Sinn ist auch für mich der erstrebenswerte und im Einklang mit den für Viktor Frankl so wichtigen Fragen: Wo stehe ich in dieser Welt, wofür bin ich da in dieser Welt, was kann mein Beitrag sein aufgrund meiner Fähigkeiten, was soll durch mich werden in dieser Welt? Die Freiheit der Person ist das Fundament, auf dem Phänomene wie Gerechtigkeit, Solidarität und Gemeinschaft entstehen können.

²¹⁰ Leser 1980, Seite 39

²¹¹ Frankl 1972, Seite 39

²¹² ebenda

²¹³ Frankl 1992 b, Seite 22 f.

²¹⁴ cgl. Camus in Yalom, Seite 504

Menschen auf ihrem je eigenen Weg zu ihrem je eigenen Sinn zu begleiten, zur Freisetzung des Willens, ist Teil der Therapie und letztendlich eine wundervolle Aufgabe.

Literaturliste

- Augustinus: De libero arbitrio – Der freie Wille. /Übersetzung durch Johannes Brachtendorf. Paderborn/München/Wien/Zürich, 2006
- Batthyani Dominik/Zsok Otto (Hg.): Viktor Frankl und die Philosophie. Wien/New York 2005
- Bauer, Emmanuel J.: Arbeit am Freiheitsspielraum statt Appellation an einen “Frei-Geist” in: Wo ein Wille – Da ein Weg. Kongressbericht Existenzanalyse, Nr. 2 /2012
- Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit, Frankfurt 2011
- Bieri, Peter: in: Spiegel 2/2005 Seite 124 - 125
- Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt 1978
- Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt 1987
- Bourdieu, Pierre: Zur Soziologie symbolischer Formen. Frankfurt 1970
- Brockman, John (Hg.): Was ist ihre gefährlichste Idee? Frankfurt 2009
- Buber, Martin: Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie. Heidelberg 1962
- Dihle, Albrecht: Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen, 1985
- Erasmus von Rotterdam: De libero arbitrio. Über den freien Willen. In: ders.: Ausgewählte Schriften, Band 4. Hg. Von Werner Helzig. Darmstadt, 1969 (1524)
- Eagleton Terry: Warum Karl Marx recht hat. Berlin 2012
- Eagleton Terry: Einführung in die Literaturtheorie. Stuttgart, 1994
- Fintz, Annette Suzanne: Die Existenzanalyse – eine angewandte Existenphilosophie, Vortrag aus: www.isob.de
- Frankl, Viktor: Der Wille zum Sinn. Bern – Stuttgart – Wien. 1972
- Frankl, Viktor: Der unbewusste Gott. München 1992
- Frankl, Viktor: Die Sinnfrage in der Psychotherapie. München 1992 b
- Frankl Viktor: Ärztliche Seelsorge. Frankfurt 1992 c
- Frankl, Viktor: Theorie und Therapie der Neurosen. München 1993
- Frankl Viktor: Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. München 1993 b
- Frankl Viktor: Der leidende Mensch. München 1990
- Frankl Viktor: Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen. Weinheim 2003
- Freud, Sigmund: Zur Psychopathologie des Alltagslebens. In: ders.:Gesammelte Werke, Bd.4. Hg. von Anna Freud u.a. London: Lingam 1940 (1917)
- Ders: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Gesammelte Werke, Band 13, London 1940 (1917)
- Ders: Das Unheimliche. In: Gesammelte Werke, Band 13, 1940 (1920)

Ders: Das Ich und das Es. In: Gesammelte Werke, Band 13, 1940 (1923)

Ders: Das Unbehagen in der Kultur. In: Gesammelte Werke, Band 14, 1940 (1929)

Fromm, Erich: Haben oder Sein. München 1976

General, Regina, Jäger Michael: Marx – mega out? Berlin, 1994

Geyer, Christian (Hg.) Hirnforschung und Willensfreiheit. Frankfurt 2004

Gotz, Gerhard: Rätsel Mensch. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie. 2006

Habermas, Jürgen: Die Freiheit, die wir meinen – Wie die Philosophie auf die Herausforderung durch die Hirnforschung antworten kann. In: Tagesspiegel 14.11.2004, Kulturteil, Seite 27

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, Nachlass. München 1981

Jaspers, Karl : Von der Wahrheit. Philosophische Logik. 4. Auflage. München 1991

Jaspers, Karl : Allgemeine Psychopathologie. Berlin 1973

Keil, Geert: Willensfreiheit und Determinismus. Stuttgart 2009

Kolakowski, Leszek: Was fragen uns die großen Philosophen? Leipzig 2006

Längle Alfried: Existenzanalyse der Freiheit. In: Bauer E. (Hg.) Freiheit in philosophischer, neurowissenschaftlicher und psychotherapeutischer Perspektive. München 2007

Längle, Alfried/Holzhey-Kunz Alice: Existenzanalyse und Daseinsanalyse, Wien 2008

Längle, Alfried: Lehrbuch zur Existenzanalyse (Grundlagen). Wien 2009

Längle, Alfried: Lernskriptum der Existenzanalyse – Vierte Grundmotivation. Wien 2012

Längle, Alfried: Vom gelassenen Wollen zum erzwungenen Lassen. In: Kongressbericht Existenzanalyse 2/2012

Leser, Norbert: Jenseits von Marx und Freud. Wien 1980

Libet, Benjamin: Mind Time. Wie das Gehirn Bewußtsein produziert. Frankfurt 2005

Liessmann, Konrad Paul: Karl Marx 1818 –1889. Man stirbt nur zweimal. Wien 1992

Liessmann, Konrad : Die großen Philosophen und ihre Probleme. Wien 2001

Luther, Martin: De servo arbitrio. Daß der freie Wille nichts sei. In ders: Ausgewählte Werke, Band 1, Hg. Von Hans Borchardt und Georg Merz. München 1975 (1525)

Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: ders: Ausgewählte Schriften, Band 1. Hg. Von Karin Bornkamp und Gerhard Ebeling. Frankfurt 1982 (1529)

Negt, Oskar: Kant und Marx. Ein Epochengespräch. Göttingen 2003

Schopenhauer Arthur: Preisschrift über die Freiheit des Willens. In: ders: Werke Band III, Hg. Von Ludger Lütkehaus. Zürich, 1988 (1839)

Nietzsche, Friedrich:

Also sprach Zarathustra. In: ders: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA) Band 4 Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München-Berlin-New York 1980 (1883/1884)

Ders: Jenseits von Gut und Böse (KSA) Band 5 (1886)

Ders: Zur Genealogie der Moral (KSA) Band 5 (1887)

Ders: Götzendämmerung (KSA) Band 6 (1889)

Recki, Birgit: Freiheit. Wien, 2009

Sartre, Jean-Paul: Das sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 2006

Ders: Der Existentialismus ist ein Humanismus. Hamburg 2005

Ders: Drei Essays, Ulm 1981

Spiegel 1/2001 Seite 154 – 160

Schüßler, Werner: Jaspers zur Einführung. Hamburg 1995

Strawson, Peter F. : Freiheit und Übelnehmen in: Pothast U. (Hg.), Seminar: Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt 1962, Seite 201 – 233

Treusch-Dieter, Gerburg: In: Die Dummheit dieser Forschung. Abgerufen am 15.10.2012 in: www.heise.de

Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./ Jackson, Don D.(Hg.) : Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Heidelberg 1993

Yalom, Irvin D.: Existentielle Psychotherapie. Köln 1961