

2. Symposium Religion & Psychoanalyse in München, 20.-21.1.2012

Hans-Jürgen Lang

Taoismus und Tiefenpsychologie: die mystische Philosophie des Taoismus und die Individualpsychologie Alfred Adlers

Zusammenfassung: Ähnlichkeiten zwischen der chinesischen Philosophie des Taoismus und der Individualpsychologie Alfred Adlers werden beschrieben. So lässt sich etwa der Begriff des Wu Wei im Taoismus als heilsamer Gegenentwurf des leidvollen und aussichtslosen Strebens nach einer Fiktion verstehen, einem zentralen Baustein des analytisch-individualpsychologischen Theoriegebäudes.

Der Vortrag beruht auf zwei früheren Arbeiten von mir: „Taoismus und Tiefenpsychologie: Der philosophische Taoismus und die Individualpsychologie Alfred Adlers“ (Zeitschrift für Individualpsychologie 26 / 2, 2001, S. 169-187) und „Philosophischer Taoismus und Individualpsychologie“ (in: Die Suche nach dem Sinn des Lebens. Transpersonale Aspekte der Individualpsychologie. Beiträge zur Individualpsychologie, Band 27, herausgegeben von Reinhard Brunner; Ernst Reinhardt Verlag, München 2002, S. 67-94).

Schon dieser kleine akustische Eindruck (Anmerkung: ich hatte den Teilnehmern zu Beginn meines Vortrags eine kurze Sequenz einer chinesischen Aufnahme des Tao-te-king vorgespielt, die ich aus einem taoistischen Kloster in China mitgebracht hatte) macht deutlich, welche Welten zwischen dem Taoismus und der Anfang des 20. Jahrhunderts entstandenen Individualpsychologie Alfred Adlers zu liegen scheinen. Alte chinesische Philosophie und Tiefenpsychologie? Dazwischen liegen nicht nur beinahe 2500 Jahre, sondern auch ein völlig unterschiedlicher kultureller und geistesgeschichtlicher Hintergrund, der fast unüberbrückbar erscheint. Es wäre natürlich ziemlicher Unsinn, wollte man die philosophischen Taoisten mit ihrem mystischen Hintergrund als Vorläufer der von Adler begründeten psychoanalytischen Richtung entdecken. Ebenso verquer wäre es, wenn etwa Alfred Adler als verkappter Taoist dargestellt werden sollte. Explizit hat sich Adler meines Wissens zwar auf eine Vielzahl philosophischer Quellen berufen, unter anderem auf den vom Buddhismus begeisterten Schopenhauer, aber nie auf den philosophischen Taoismus. Vielmehr scheint er aus seiner Intuition und Erfahrung heraus zu ähnliche Antworten in Bezug auf wesentliche Fragen der menschlichen Existenz gekommen zu sein. Meiner Meinung nach gibt es also bestimmte Gleichläufigkeiten der Denkrichtung und Lebenseinstellung. Könnte es deshalb trotz eines Zeitunterschieds von fast zweitausendfünfhundert Jahren, unterschiedlichen Erdteilen, völlig verschiedenen sozialen,

gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen dennoch interessant sein, die für viele Menschen immer wieder sehr anziehende mystische Philosophie des chinesischen Taoismus mit dem befreienden psychoanalytischen Verständnis des Europäers Alfred Adler in Beziehung zu bringen?

Lassen sie mich mit einem Adler-Zitat beginnen, es stammt aus dem Jahr 1933 und ist einem seiner letzten Bücher mit dem Titel: „Der Sinn des Lebens“ entnommen: „... ich muss schon zugeben, dass diejenigen recht haben, die in der Individualpsychologie ein Stück Metaphysik finden ... Es gibt leider viele Menschen, die eine irrige Anschauung von der Metaphysik haben, die alles, was sie nicht unmittelbar erfassen können, aus dem Leben der Menschheit ausgeschaltet wissen wollen. Damit würden wir die Entwicklungsmöglichkeiten verhindern, jeden neuen Gedanken ... Sie können es spekulativ nennen oder transzendental, es gibt keine Wissenschaft, die nicht in die Metaphysik münden müsste“. Diese Sätze Adlers sind vor dem Hintergrund und gedanklichen Horizont seines oft missverstandenen Begriffs des Gemeinschaftsgefühls zu verstehen, der nicht nur ein lebendiges in Beziehung treten zu anderen Menschen meint, sondern letztlich auf eine tiefe Verbundenheit mit dem kosmischen Ganzen abzielt.

Ich meine, dass die „mystische“ Philosophie des Taoismus, einer der großen Religionen des alten China, Denkfiguren und Haltungen aufweist, die sich auch in wesentlichen Ideen Alfred Adlers, des ersten Dissidenten der Psychoanalyse, finden lassen. Meine Erklärung dafür ist, dass sich beide Denkgebäude trotz aller kulturellen und historischen Verschiedenheit dennoch auf je unterschiedliche Weise einer grundlegenden mystischen Dimension annähern. Außer einer Skizzierung wesentlicher Haltungen des philosophischen Taoismus möchte ich deshalb in meinem Vortrag auf Parallelen im tiefenpsychologischen Denken Adlers eingehen. So lässt sich etwa der für den Taoismus charakteristische Begriff des Wu Wei - Wu Wei bedeutet so viel wie „nicht handeln“; die abendländische Entsprechung wäre wohl der Begriff der Gelassenheit, der von dem mittelalterlichen Mystiker Meister Eckhard stammt – zu dem für Adler zentralen tiefenpsychologischen Konzept des „Strebens nach einer Fiktion“ in Beziehung setzen. Gemeint ist mit Wu Wei keineswegs eine träge, untätige oder gleichgültige Einstellung, sondern vielmehr eine offene Haltung, die nichts unbedingt können oder erzwingen will – die mit dem Begriff Wu Wei intendierte Haltung ist meiner Meinung nach deshalb sozusagen das heilsame Gegenstück des von Adler beschriebenen unbedingten Strebens und Könnenwollens.

Bevor ich näher auf den philosophischen Taoismus eingehe, möchte ich zunächst noch etwas zu den Begriffen Spiritualität und Mystik sagen.

Spiritualität und Mystik

Spiritualität ist meiner Meinung nach etwas anderes als die so genannten Buchstabenreligionen: Bei letzteren geht es im Wesentlichen um Gesetze, Gebote und Verbote sowie um das Wörtlichnehmen spiritueller Botschaften. Buchstabenreligionen haben dann auch oft etwas Zwanghaftes, überichhaft Verfolgendes an sich, meist verbunden mit einem hohen Gewaltpotential: Unbewusst als bedrohlich empfundene Anteile des eigenen Selbst werden auf Andersgläubige projiziert, die dann oft bedenkenlos entmenschlicht und vernichtet werden können.

Der Spiritualität, die ich meine, geht es eher um ein „Staunen als Bewußtsein [...], es mit etwas zu tun zu haben, was jenseits des Erklärtwerdenkönnens liegt“ (Tugendhat 2004, S. 159). Mit Adler könnte man auch sagen, dass wir viel mehr wissen, als wir verstehen (1933b/1990, S. 22). Zum Beispiel wissen die Astrophysiker viel vom Urknall und die Quantenphysiker wissen, dass Materie und Energie nur zwei Erscheinungsweisen von etwas Gleichem sind – ich habe aber nicht den Eindruck, dass dies jemand wirklich verstanden hat, abgesehen davon, dass dann immer noch die Frage nach dem „Woher“, dem letzten Grund, unbeantwortet im Raum steht.

Das buddhistische Herz-Sutra mit seiner Kernaussage: „Form ist Leere und Leere ist Form“ (z. B. Einarsen 2004) scheint sich jedenfalls bestens mit quantenphysikalischem Wissen zu vertragen und ist im 21. Jahrhundert nicht weniger atemberaubend rätselhaft wie vor zweieinhalbtausend Jahren. Kann es nicht sein, dass Spiritualität – die Ahnung oder das Erleben der Verbundenheit mit einer kosmischen Kraft, die man Leben, Allnatur, Gott, Buddha oder Tao nennen kann – ein wesentlicher Bestandteil eines erfüllten Lebens ist? Vielleicht geht es dabei darum, ob man die von dem zeitgenössischen Individualpsychologen Karl Heinz Witte (2002) hervorgehobene Ciszendenz intuitiv ahnen oder spüren und erleben kann – also das immer schon vorhandene und gegebene Verbundensein mit einer kosmischen Dimension, wie Adler dies in seinem Buch: „Der Sinn des Lebens“ (1933b/1990) beschreibt. Der wohl kaum unter Esoterikverdacht stehende oder der Frömmerei verdächtige Michael B. Buchholz plädiert jedenfalls für eine „Rehabilitierung des Spirituellen“ (2007, S. 186). Der spirituelle Reichtum besteht seiner Meinung nach auch in der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung. Die damit verbundene „Überwindung des abgrenzend-autonomen Individualismus“ (S. 171) hat Adler mit dem Begriff des entfalteten Gemeinschaftsgefühls zu beschreiben versucht (die von Buchholz anvisierte Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung

ist nicht nur ein wesentliches Thema der buddhistischen Philosophie - z. B. Loy 1988 -, ich verstehe sie auch als eine Haltung des entfalteten Gemeinschaftsgefühls im Sinne Adlers; Reinhard Brunner – 2002, 2010 - hat sich ausführlich mit der entsprechenden gedanklichen Nähe buddhistischen und individualpsychologischen Denkens auseinandergesetzt).

Spiritualität liegt viel näher bei der Mystik als bei den Buchstabenreligionen: Nach Meinung des Philosophen Ernst Tugendhat (2004) hat „alle Mystik [...] zu ihrem Motiv, von der Sorge um sich loszukommen oder diese Sorge zu dämpfen“ (S. 7) – es geht um ein befreiendes, erleichterndes „Zurücktreten von sich“ (S. 107), um ein Zurücktreten „vom eigenen ‚ich will‘“ (S. 139). Menschen, die Tugendhat als „ich“-Sager bezeichnet, leiden an ihrer Egozentrität. In Anlehnung an Adler könnte man vielleicht sagen, dass nicht nur auffällig neurotische Menschen ans Kreuz ihrer Fiktion geschlagen sind, sondern dass es ein darüber hinaus gehendes, universelles Leiden am Ich mit seinen fiktiven Bestrebungen des Wollens und Könnens gibt.

„Ich“-Sager lernen nach Tugendhat bereits in der Kindheit nicht nur das Können, sondern sie lernen vor allem auch, sich mit einem Könnenwollen beziehungsweise Könnenmüssen zu identifizieren. Die Erweiterung des Könnens und die damit verbundene Fähigkeit, sich Ziele zu setzen, ist aber „zugleich auch die Quelle eines unaufhörlichen Leidens an sich selbst und wechselseitigen Verdrusses“ (S. 63). Nicht umsonst beschreibt der Individualpsychologe Karl Heinz Witte (1988, 2010) die Neurose als innere Haltung eines unbedingt Könnenwollens. Tugendhat setzt sich neben der buddhistischen und christlichen Mystik (Meister Eckhard) vor allem mit dem Taoismus auseinander. Die taoistische Mystik problematisiert „das Wollen, und zwar nicht das Wollen überhaupt, sondern speziell dasjenige, das das Spezifische der menschlichen Egozentrität ausmacht.

Deswegen kommt der taoistischen Mystik für mich eine besondere Bedeutung zu “ (S. 132). Dem kann ich mich nur anschließen, allerdings mit einer ergänzenden Präzisierung: Aus meiner individualpsychologischen Sicht geht es nicht um das Zurücktreten von sich, sondern um ein Zurücktreten vom Ich im individualpsychologischen Sinne, also dem Ich als psychischem Ort und Ausdruck fixierter und leidvoller Fiktionen: Es geht außer diesem Zurücktreten aber vor allem auch um das dann mögliche frei Werden für ein „Sich“, nämlich für das sich ereignende, geschehende, sich zeigende - für eine Haltung gegenüber dem Leben und der mit ihm untrennbar verbundenen eigenen affektiven Lebendigkeit also, die nichts erzwingen will, aber offen ist für das sich Ergebende, Zuwachsende und passiv sich Ereignende im Sinne der Lebensphänomenologie. Etwas platt könnte man sagen, dass es darum geht, sich zu ergeben, d. h. sein Ich mit seiner Haltung des Angestregenseins und

fiktiven Strebens zu lassen, wie dies Meister Eckhard formuliert, damit sich überhaupt etwas affektiv Lebendiges ergeben kann – wobei dieses Können dann allerdings jeder Machbarkeit entzogen ist und sich eher passiv-rezeptiv vollzieht.

Der philosophische Taoismus

Ich komme jetzt zu einer kurzen und notwendigerweise sehr gestrafften Einführung in den philosophischen Taoismus, der ja eine der einflussreichsten Strömungen in der chinesischen Philosophiegeschichte hervorgebracht hat: Das zweifellos wichtigste Buch dieser für viele Menschen immer wieder ungemein anziehenden Lebenshaltung ist das Tao-te-king oder Daudedsching; der Legende nach soll es von Laotse selbst verfasst worden sein. Es entstand etwa im 4. Jahrhundert vor Christus, geht aber auf sehr viel ältere Einflüsse zurück. Laotse war möglicherweise keine tatsächlich lebende Person, sondern ist wohl eher als mythische Gestalt zu verstehen. Der Weise soll, als in seinem Heimatstaat wieder einmal unruhige Zeiten herrschten, auf einem Ochsen reitend sein Land verlassen haben. Als er an einen Grenzpass kam, erkannte ein Zöllner in ihm einen Menschen, der etwas Wichtiges zu sagen hat und bestand darauf, dass Laotse seine Gedanken niederschrieb. So entstand der Sage nach das Tao-te-king. Zu dieser Legende gibt es ein sehr schönes Gedicht von Bertolt Brecht aus dem Jahr 1938. Brecht schildert darin, wie der armselige Zöllner vor allem hellhörig wurde, als er davon erfuhr, dass nach Laotses Auffassung das weiche, sich bewegende Wasser im Laufe der Zeit stets den Stein besiegt, das heißt, das Harte unterliegt letztendlich.

Dieser Zöllner könnte geradewegs einer Fallgeschichte Adlers (1912a/1997; 1933b/1973) entstiegen sein. Er ist ein Mensch, der im Leben zu kurz gekommen ist, ein typischer Verlierer, der die fiktive Hoffnung aber noch nicht ganz aufgegeben hat, eines Tages doch noch aufzusteigen und „oben“ zu sein – „das erstrebte Ziel eines Gefühls des Obenseins“ ist nach Meinung des Individualpsychologen Rudolf Kausen (1995b, S. 369) Ausdruck eines mehr oder weniger neurotischen und fiktiven Persönlichkeitsideals. Möglicherweise macht der Zöllner sogar gemeinsame Sache mit den Schmugglern. Er ist ein Außenseiter, wie viele Patienten Adlers dies waren, und für die Ideen Laotses interessiert er sich vor allem deshalb, weil er meint, mit ihrer Hilfe vielleicht doch noch zum Sieger zu werden – dies scheint seine Fiktion zu sein.

Das zweitwichtigste Buch des philosophischen Taoismus ist das Buch Dschuang Dse. Es besteht im Gegensatz zum Tao-te-king nicht aus einer Sammlung von Versen, sondern zum Teil aus kurzen, aphorismenhaften Geschichten, die sich oft durch ihren ganz besonderen

Humor auszeichnen.

Dschuang Dse lebte vermutlich im 4. Jahrhundert vor Christus. Allerdings ist es wahrscheinlich, dass nur ein Teil des Buches Dschuang Dse tatsächlich auf ihn zurückgeht. Auch im Westen stieß der Taoismus bald nach seinem bekannt werden auf lebhaftes Interesse. Vor allem die Übersetzungen des Protestanten und Missionars Richard Wilhelm machten die faszinierenden Grundideen der fernöstlichen Lehre hier in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einem größeren Leserkreis bekannt.

Allerdings versuchte Wilhelm, das Tao-te-king in ein vom christlichen Glauben geprägtes Denkraster einzufügen. So übersetzt er das Wort „Tao“ mit Sinn, was den Bedeutungsgehalt dieses Begriffes nur unzureichend wiedergibt.

Hermann Hesse äußerte sich 1919 begeistert über die fremde Philosophie: „Die Weisheit, die uns Not tut, steht bei Lao tse, und sie ins Europäische zu übersetzen, ist die einzige geistige Aufgabe, die wir zur Zeit haben“. Es ist wohl kein Zufall, dass Hesse diese Auffassung nach dem ersten Weltkrieg vertrat, der mit seiner neuen Dimension des Grauens und seinen industrialisierten Materialschlachten mit ihrer völligen Sinnlosigkeit die Fundamente des westlichen Kulturverständnisses gründlich auseinander gesprengt hatte und deren Überreste allenfalls als hohle Illusionen erscheinen ließ. Dass Adler nach dem ersten Weltkrieg die Idee des Gemeinschaftsgefühls in sein Werk einführte, ist vermutlich ebenfalls als Reaktion auf das Unfassbare dieser Katastrophe zu verstehen.

Neben vielen anderen Schriftstellern und Philosophen setzten sich unter anderem Ernst Bloch, Karl Jaspers, Martin Heidegger und Elias Canetti mit den Ideen Laotses auseinander. Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hat ein Buch mit Geschichten aus dem Buch Dschuang Dse herausgegeben.

Was also ist das Tao?

Zur Annäherung an das Gemeinte ist vielleicht der Text des Tao-te-king am besten geeignet, wobei natürlich jede Übersetzung bereits auch eine Interpretation darstellt, insbesondere bei einem schon im Chinesischen vieldeutigen Text. Trotz dieser Problematik halte ich die Übersetzung von Ernst Schwarz für diese Annäherung als sehr geeignet. Mit seiner nur schwer zu erfassenden Natur wirkt das, worauf das Tao-te-king abzielt, wie eine Entsprechung jener intuitiv zu erahnenden kosmischen Eingebundenheit des Menschen, auf die Adler in einigen seiner späten Schriften ausdrücklich verwies. So war für ihn das Gemeinschaftsgefühl in letztendlicher, radikaler Konsequenz „eigentlich ein kosmisches

Gefühl, ein Abglanz des Zusammenhanges alles Kosmischen, das in uns lebt, dessen wir uns nicht ganz entschlagen können und das uns die Fähigkeit gibt, uns in Dinge einzufühlen, die außerhalb unseres Körpers liegen“ (1927a/1966d, S. 65; siehe auch Seidenfuß 1995).

Abschnitt 21 des Tao-te-king (Laudse 1991) beschreibt, dass das Tao einerseits nur schwer zu erfassen ist, es wird aber auch sein schöpferisches Potential angesprochen:

das Dau als ding –
ein schattenhaftes ist es, nebelhaftes

es ruht gestaltbares darin

Kapitel 25 führt die Annäherung an das Tao als kosmisches System in schöpferischer Bewegung weiter:

ein etwas gibt es, aus dem chaos geworden
früher als himmel und erde entstanden
ein einsam- stilles, endlos-weites
in sich allein, unwandelbar
kreisend, nie sich erschöpfend

ich kenne seinen namen nicht
ich nenne es Dau
und da ich es bezeichnen muß
nenn ich es groß

Kapitel 42 betont die schöpferische Kraft des Tao, mit der alle „Dinge“ – gemeint ist sowohl die materielle Welt als auch alles Lebendige – wesenhaft verbunden sind:

das Dau gebar das eine
das eine gebar die zweizahl
die zweizahl gebar die dreizahl
aus der dreizahl wurde die vielzahl
der dinge vielzahl

geeint werden sie durch den allumfassenden krafthauch

Der Originaltext – beziehungsweise die Übersetzung von Schwarz - gibt etwas von der poetischen Kraft des Tao-te-king wieder, macht aber auch deutlich, dass das Tao letztlich nur umrissen, mit Worten aber nie ganz erfasst werden kann. Deshalb findet sich am Anfang des Textes gleich folgende Stelle (Kapitel 1):

sagbar das Dau
doch nicht das ewige Dau
nennbar der name
doch nicht der ewige name

Die Skepsis gegenüber einer rein wissensmäßigen Vermittlung des Tao drückt auch dieses Zitat aus (Abschnitt 56):

wer weiß spricht nicht
wer spricht weiß nicht

Aus dieser Skepsis heraus gibt das Tao-te-king die folgenden Empfehlungen: „lernt die ungelehrtheit“ und „das schreiben schafft ab“ (Abschnitt 64 und 80).

Gleichzeitig besteht aber das Tao-te-king aus einer Vielzahl von Schriftzeichen und ist ja selbst ein Buch. Wie lässt sich dieser Widerspruch erklären? Nach Auffassung von Dschuang Dse (1992 S. 153) sind Worte und Bücher zwar wichtige Hilfsmittel, da sie zu einer Wahrheit und einem Verständnis hinführen können, das letztlich aber nur intuitiv erfolgen kann. Deng Ming-Dao (1994) schreibt, dass die maßgeblichen philosophischen Taoisten hochgebildete Menschen waren, die jedoch die Stufe eines angelernten Wissens überschreiten konnten. In einem Gespräch zwischen zwei taoistischen Wanderphilosophen, Kristallquelle und Kürbis, lässt Ming-Dao Kürbis folgenden Satz sprechen: „Im Grunde ... besteht das Paradox des Lernens darin, dass man gebildet und einfach zugleich sein muß“ (S. 283).

Dieser Grundhaltung entspricht wohl das biblische Wort: „Selig sind die Armen im Geiste“, das natürlich ebenfalls keineswegs den dummen oder ungebildeten Menschen als Ideal empfiehlt, sondern eine geistige Grundhaltung aufzeigt, die ein reines Bücherwissen ebenso transzendiert wie sie auch Skepsis gegenüber einer vorwiegend materialistischen Orientierung

ausdrückt.

Die von den Taoisten empfohlene Haltung mit ihrem scheinbaren Widerspruch zwischen dem Wissen und dem Lassen des Wissens erinnert mich an die psychoanalytische Haltung, in der es ja nach Bion immer wieder darum geht, dem Patienten „without memory, desire and understanding“ zu begegnen. Der Therapeut mag noch soviel theoretisches Wissen angehäuft haben, und dieses Fachwissen ist natürlich wichtig und notwendig, aber wenn es ihm nicht immer wieder gelingt, dieses Wissen zu lassen und seinem Patienten offen zu begegnen, dann wird die Möglichkeit des sich Zeigens des Unbewussten wohl eher erschwert.

Parallelen zur Individualpsychologie

Ich kehre nun noch einmal zu der bereits am Anfang meines Vortrags erwähnten gedanklichen Nähe zurück, die zwischen dem für die taoistische Philosophie zentralen Begriff des Wu Wei und dem von Adler beschriebenen „Streben nach einer Fiktion“ besteht. Freilich gibt es noch andere Parallelen: So sind für die Taoisten etwa scheinbare Gegensätze immer Teil eines übergeordneten Ganzen, eben des allumfassenden Tao, aus dem sie hervorgegangen sind und das sie als Wesensmerkmal in sich tragen, und Adler vertrat immer wieder die Auffassung von der „Einheit der Persönlichkeit“, die nur scheinbar paradox durch das fundamentale Wechselspiel zwischen Minderwertigkeitsgefühlen und fiktivem Überwindungsstreben zustande kommt. Es geht hierbei um ein dynamisches Zusammenspiel gegensätzlicher Kräfte, wie dies auch der Taoismus beschreibt. Darüber hinaus heben sowohl der Taoismus als auch Adler die wesentliche Bedeutung subjektiver Wahrnehmungstendenzen hervor, die Adler als „die Meinung, die das Kind und später in der gleichen Richtung der Erwachsene, von sich und der Welt gewonnen hat“ (Adler 1933b/1973a, 24) bezeichnet. Ich möchte aber nun etwas näher auf die von den Taoisten anvisierte innere Haltung des Wu Wei eingehen, einer Haltung, die sich mit dem Tao verbunden weiß, aus dieser gefühlten Gewissheit heraus und deshalb auch im Einklang mit dem Tao handelt. In der Terminologie Adlers entspricht dem meiner Meinung nach eine intendierte innere Haltung, die sich mit dem kosmischen Ganzen in affektiver Gewissheit verbunden fühlt und aus dieser inneren Haltung heraus handelt, wofür Adler den Begriff des Gemeinschaftsgefühls verwendet. Ich meine, dass der von den Taoisten geprägte Begriff des Wu Wei sozusagen die „positive“ Fassung des von Adler beschriebenen „Strebens nach einer Fiktion“ ist. Wu Wei bedeutet, wie bereits erwähnt, etwa soviel wie „nicht handeln“, und damit meinen die Taoisten keineswegs einen Zustand völliger Passivität. Sie verstehen darunter vielmehr ein flexibles, nicht berechnendes

Handeln, das sich an die Erfordernisse der Situation – den „Fluss der Dinge“ (Watts 1983, S. 134) – anpasst; Wu Wei ist das Gegenteil eines verbissenen, misstrauischen Kampfes gegen Hindernisse und Schwierigkeiten, die manchmal nur den Windmühlen eines Don Quijote gleichen. Adler verwendet den Begriff „Feindesland“ (Kausen 1995a), um die innere und äußere Welt eines Menschen zu beschreiben, in der es nur so von Bedrohungen seines Persönlichkeitsgefühls – auch das ein Begriff von Adler – wimmelt, gegen die er bewusst und vor allem auch unbewusst glaubt ankämpfen zu müssen, um nur ja nicht mit unerträglichen Gefühlen beispielsweise der Angst, Ohnmacht, Scham oder Wut in Kontakt zu kommen. Das damit verbundene Minderwertigkeitsgefühl, dass die moderne Individualpsychologie meint, liegt vor allem in der Unmöglichkeit, diese Gefühle sozusagen grundsätzlich und für immer überwinden und vermeiden zu können. Kompensatorisch ist dann oft eine fixierte Haltung beobachtbar, die sich in einem Streben nach Macht, Besitz oder Prestige ausdrückt, wobei die unbewusst angestrebte Macht letztlich eine Macht über die eigene Affektivität und damit über das Leben selbst ist. Nach Meinung der Lebensphänomenologie ist es ja gerade die eigene Affektivität in ihrer Passibilität, das heißt in ihrem ontologischen Verhältnis des immer schon vorgängigen Gegebenseins, in der sich das Leben zeigt und die sich jeder völligen Machbarkeit und damit dem Machtstreben des Ich im individualpsychologischen Sinne entzieht.

Eine Haltung des Wu Wei strebt hingegen nicht nach Macht um jeden Preis, weder innerlich noch äußerlich – sie will nichts unbedingt erzwingen, sondern ist darum bemüht, das in einer Situation Gegebene zuzulassen, anzuerkennen und aus dieser Offenheit heraus zu handeln. So heißt es im Tao-te-king (Abschnitt 44): ruhm oder leben – was liegt näher

Und weiter: kein unheil größer als sich nicht begnügen (Abschnitt 46), wobei der Taoismus keineswegs das Wollen an sich überwinden will – es geht ihm, wie bereits zu Beginn meines Vortrags in Anlehnung an den Philosophen Ernst Tugendhat geschildert, um die Befreiung von der spezifisch menschlichen Form des Wollens, die Karl Heinz Witte (2010) als „unbedingt Könnenwollen“ bezeichnet. Die intendierte innere und mystische Haltung ist die eines Zurücktretens vom Ich, in der Sprache des christlichen Mystikers Meister Eckhard, von dem der Begriff der „Gelassenheit“ stammt, ein „Lassen“ des Ich. Wenn ich nun von den Taoisten ausgehend vorübergehend bei einem christlichem Mystiker des Mittelalters angekommen bin, dann liegt dies meiner Meinung nach daran, dass es eine Universalität der Mystik gibt, wie dies die Islamwissenschaftlerin und Expertin für islamische Mystik Annemarie Schimmel () nennt. Tugendhat spart zwar die islamische Mystik in seinem Buch: „Egozentrität und Mystik“, aus, erkennt in seiner Auseinandersetzung mit der

buddhistischen, christlichen und taoistischen Mystik aber dennoch diese Universalität der Mystik, eben das Zurücktreten vom Ich.

Ich möchte Ihnen dazu eine kleine Geschichte aus dem Buch Dschuang Dse wieder geben:

Dschuang Dse erklärt in dieser Geschichte, dass das Erleben der Verbundenheit mit dem Tao – hier als Zauberperle bezeichnet – nicht durch bewusste Anstrengung erreicht werden kann:

„Der Herr der gelben Erde wandelte jenseits der Grenzen der Welt. Da kam er auf einen sehr hohen Berg und schaute den Kreislauf der Wiederkehr. Da verlor er seine Zauberperle. Er sandte Erkenntnis aus, sie zu suchen, und bekam sie nicht wieder. Er sandte Scharfblick aus sie zu suchen, und bekam sie nicht wieder. Er sandte Denken aus, sie zu suchen, und bekam sie nicht wieder. Da sandte er Selbstvergessen aus. Selbstvergessen fand sie. Der Herr der gelben Erde sprach: Seltsam fürwahr, dass gerade Selbstvergessen fähig war, sie zu finden!“

(S.131). Ausgerechnet das Vergessen des Selbst führt in dieser Geschichte dazu, dass sich das gewünschte Erleben einstellt, es kann vom Ich mit noch so viel Anstrengung nicht gemacht werden, aber wenn man aufhört, angestrengt zu sein, besteht die Möglichkeit, dass es einem zufällt.

Zu dieser Geschichte passt meiner Meinung nach der Begriff der neurotischen Fiktion der Individualpsychologie, womit letztlich die Tendenz des Ich gemeint ist, Macht über das Leben beziehungsweise über die mit dem Lebendigsein verbundenen Prozesse herzustellen. Zumindest dem mehr oder weniger neurotischen Ich geht es um die grundlegende Fiktion, es sei möglich, sich so zu sichern – seine Persönlichkeit also innerlich so zu organisieren, wie die zeitgenössische Individualpsychologin Gisela Eife (2007, S. 83) dies nennt – dass nie mehr bestimmte Gefühle oder innere Zustände auftauchen. Die mit der eigenen Lebendigkeit gegebene Affektivität ist aber letztlich nicht machbar, sondern dem Zugriff des Ich mit seinem Machtanspruch des unbedingt Könnenwollens entzogen. Am vorgängigen Gegebensein und „sich ereignen“ des affektiven Lebendigseins scheitert jede unbedingte Selbst-Bemächtigungstendenz. Zentral für die analytische Individualpsychologie ist deshalb die Frage, ob es möglich wird, das Angestrengtsein der unbewussten und fiktiven Zielfixierung loszulassen, etwa weil bestimmte Affekte im Verlauf einer Therapie nicht mehr als so unerträglich phantasiert und erlebt werden, sondern besser ausgehalten, reguliert und verarbeitet werden können.

Eng verbunden mit diesem Verstehenshorizont ist eine trans-subjektive und ciszendente Perspektive, wie die bereit erwähnten zeitgenössischen Individualpsychologen Gisela Eife (2004) und Karl Heinz Witte (2010, S. 107 ff.) dies nennen. Witte verwendet den Begriff der Ciszendenz, um das Entgegenkommende, vom Ich niemals endgültig machbare grundlegende

Wesen lebendiger innerer Prozesse zu charakterisieren, die zunächst im Sinne eines „sich Ereignens“ gegeben sind und eben nicht grundsätzlich gemacht werden können. Die Lebensphänomenologie verwendet dafür den Begriff der Passibilität.

Das heilsame Lassen des Ich im beschriebenen Sinne korrespondiert mit einem befreiten Gemeinschaftsgefühl, das hier als das affektiv lebendige Erleben eines Verbundenseins mit O im Sinne Bions (siehe etwa Wiedemann 2007) und seinen Erscheinungsweisen, etwa anderen Menschen, verstanden wird. Wenn Bion von O spricht, ohne es näher zu bestimmen, dann möchte er der mystischen Seite der Psychoanalyse einen Raum öffnen, ohne ihn gleich wieder mit irgendwelchen Festlegungen oder durch „Wissen“ zu ersticken. Es genügt vermutlich – oder ist eigentlich schon sehr viel -, wenn sich dies „nur“ als Ahnung einstellt: Die Vorstellung etwa, man müsste dafür erst zum Weisen oder sonst irgendetwas werden, zeigt letztlich, wie schnell sich die Fiktionalität mit ihrem giftigen Gemisch aus Minderwertigkeitsgefühlen, Größenphantasien und Machbarkeitsvorstellungen wieder einschleicht.

Diese „Ahnung“ kann vom Ich nicht gemacht werden, aber wenn es möglich wird, sie zuzulassen und sie *sich* einstellt – das „sich“ verweist auf das passive Wesen des Ereignisses – wenn diese Ahnung sich also einstellt, dann „weiß“ man es im Sinne eines affektiven Erfahrungswissens.

Literatur

- Adler, A. (1912/1997). Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie. Kommentierte textkritische Ausgabe (Hrsg.: K. H. Witte, A. Bruder-Bezzel, R. Kühn, unter Mitarbeit von M. Hubenstorf). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Adler, A. (1920a/1974a). Praxis und Theorie der Individualpsychologie: Vorträge zur Einführung in die Psychotherapie für Ärzte, Psychologen und Lehrer. Frankfurt a. M.: Fischer
- Adler, A. (1933b/1990). Der Sinn des Lebens. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Ansbacher, H. L., Ansbacher, R. R. (Hrsg.) (1982). Alfred Adlers Individualpsychologie. Eine systematische Darstellung seiner Lehre in Auszügen aus seinen Schriften. Mit einer Einführung von Ernst Bornemann. München: Ernst Reinhardt.
- Arendt, H. (1960). Vita activa oder Vom tätigen Leben. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Assmann, J. (2000). Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in

- frühen Hochkulturen. München: C. H. Beck.
- Bruder-Bezzel, A., Bruder-Bezzel, K.-J. (2004). Kreativität und Determination. Studien zu Nietzsche, Freud und Adler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brunner, R. (2002). Adler und Buddha. Was Adler letztlich lehrte! In R. Brunner (Hrsg.), Die Suche nach dem Sinn des Lebens. Transpersonale Aspekte der Individualpsychologie. Beiträge zur Individualpsychologie, Bd. 27 (S. 48–66). München: Ernst Reinhardt.
- Brunner, R. (2010). Über Sinn und Unsinn einer Suche nach dem Sinn des Lebens – Individualpsychologie und Buddhismus. In R. Kühn, J. E. Schlimme, K. H. Witte (Hrsg.), psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur, Bd. 5: Religion und Modernität (S. 142-157). Freiburg: Karl Alber.
- Brunner, R., Titze, M. (Hrsg.) (1995). Wörterbuch der Individualpsychologie. Begründet von Rudolf Kausen. München: Ernst Reinhardt.
- Buchholz, M. B. (2007). Psycho-News III. Weitere Briefe zur empirischen Verfeinerung der Psychoanalyse. Gießen: Psychosozial.
- Dodds, E. R. (1951). The greeks and the irrational. Berkeley u. a.: University of California.
- Einarsen, J. (2004). Zen and Kyoto. Kyoto: Uniplan.
- Eife, G. (2005). „Individualpsychologische Behandlung der Neurosen“ (Adler 1913-1930) – eine Re-Lektüre. In U. Lehmkuhl (Hrsg.), Die Gesellschaft und die Krankheit. Perspektiven und Ansichten der Individualpsychologie, Beiträge zur Individualpsychologie, Bd. 31. (S. 95-112). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Epikur (3. u. 2. Jht. v. Chr./1973). Philosophie der Freude. Eine Auswahl aus seinen Schriften, übersetzt, erläutert und eingeleitet von Johannes Mewaldt. Stuttgart: Alfred Körner.
- Euringer, M. (2003). Epikur. Antike Lebensfreude in der Gegenwart. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Euripides (431 v. Chr./ 1986). Medea. Ditzingen: Reclam
- Euripides (ca. 408 v. Chr./ 1999). Bakchen. Aus dem Griechischen übertragen von Kurt Steinmann. Frankfurt a. M. u. Leipzig: Insel.
- Freud, S. (1895/1966). Studien über Hysterie (zusammen mit Josef Breuer). In G. W., Bd. I (S. 75–312). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1930/1968). Das Unbehagen in der Kultur. In G. W., Bd. XIV (S. 419–506). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Grass, G. (1972). Aus dem Tagebuch einer Schnecke. Neuwied u. Darmstadt: Luchterhand.
- Green, A. (2003). Die tote Mutter. Psychoanalytische Studien zu Lebensnarzissmus und Todesnarzissmus. Gießen: Psychosozial.

- Hadot, P. (1999). *Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie?* Frankfurt a. M.: Eichborn.
- Hadot, P. (2005). *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit.* Frankfurt a. M.: Fischer.
- Haubl, R. (2007). Melancholie: Glück im Schatten des Saturn. In T. Hoyer (Hrsg.), *Vom Glück und glücklichen Leben. Sozial- und geisteswissenschaftliche Perspektiven* (S. 172–184). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heisterkamp, G. (2003). Geteilte Freude ist doppelte Freude. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 28, 78–96.
- Heisterkamp, G. (2007). Psychoanalyse und Freude. In R. Kühn, K. H. Witte (Hrsg.), *psychologie. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur*, Bd. 2: Existenz und Gefühl (S. 102-119). Freiburg: Karl Alber.
- Hose, M. (2008). *Euripides. Der Dichter der Leidenschaften.* München: C. H. Beck.
- Kant, I. (1785/1965). *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Hrsg. K. Vorländer). Hamburg: Felix Meiner
- Krause, R., Merten, J. (1999). Affects, regulation of relationship, transference and countertransference. *International Forum of Psychoanalysis*, 8, 103–114.
- Lang, H.-J. (2001). Taoismus und Tiefenpsychologie: Der philosophische Taoismus und die Individualpsychologie Alfred Adlers. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 26 (2), 169–187.
- Lang, H.-J. (2002): Philosophischer Taoismus und Individualpsychologie. In R. Brunner (Hrsg.), *Die Suche nach dem Sinn des Lebens. Transpersonale Aspekte der Individualpsychologie. Beiträge zur Individualpsychologie*, Bd. 27 (S. 67–94). München: Ernst Reinhardt.
- Leuzinger-Bohleber, M. (2007). „Menschen, die sich vor dem Glück fürchten, weil sie später zu leiden haben“ (Orhan Pamuk). *Psychoanalytische Anmerkungen*. In T. Hoyer (Hrsg.), *Vom Glück und glücklichen Leben. Sozial- und geisteswissenschaftliche Zugänge* (S. 37–60). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lichtenberg, J. D. (1991). *Psychoanalyse und Säuglingsforschung.* Berlin: Springer.
- Lichtenberg, J. D., Lachmann, F. M., Fosshage, J. L. (2002). *A spirit of inquiry: Communication in psychoanalysis.* Hillsdale: Analytic.
- Loy, D. (1988). *Nondualität. Über die Natur der Wirklichkeit.* Frankfurt a. M.: Wolfgang Krüger.
- Mahler, M. S., Pine, F., Bergman, A. (1978). *Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation.* Frankfurt a. M.: S. Fischer.

- Meier, C. (1980). Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mertens, W, Waldvogel, B. (Hrsg.) (2008). Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Montaigne, M. de (1580/1998). Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Frankfurt a. M.: Eichborn.
- Mussenbrock, A, (2010). Termin mit Kant. Philosophische Lebensberatung. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. (1901): Der Wille zur Macht. Studien und Fragmente (hrsg. von P. Gast, F. Horneffer u. A. Horneffer). Leipzig: Kröner.
- Pamuk, O. (2005). Schnee. München u. a. : Hanser.
- Person, E. S., Ovesey, L. (1993): Psychoanalytische Theorien zur Geschlechtsidentität. *Psyche*, 47, 505–530.
- Sander, L. W. (2009). Die Entwicklung des Säuglings, das Werden der Person und die Entstehung des Bewusstseins. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sandler, P. C. (1997). The apprehension of psychic reality: Extensions of Bion's theory of alpha-function. *International Journal of Psycho-Analysis*, 78, 43-52.
- Saltzwedel, J. (Redakteur dieser Ausgabe) (2008). Spiegel Special Geschichte (Nr.2): Götter, Helden, Denker – die Ursprünge der europäischen Kultur im antiken Griechenland. Hamburg: SPIEGEL.
- Schopenhauer, A. (1819/1988a). Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I. Sämtliche Werke, Bd. III (Hrsg. A. Hübscher). Mannheim: F. A. Brockhaus
- Sennett, R. (1998). Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin: Berlin
- Smith, T. R. (2008). Kind 44. Köln: DuMont.
- Spitz, R. A. (1967). Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern, D. N., Sander, L. W., Nahum, J. P., Harrison, A. M., Lyons-Ruth, K., Morgan, A. C., Bruschiweiler-Stern, N., Tronick, E. Z. (2002). Nicht-deutende Mechanismen in der psychoanalytischen Therapie. Das „Etwas-Mehr“ als Deutung. *Psyche*, 56, 974–1006.
- Stilett, H. (2008). Von der Lust, auf dieser Erde zu leben. Wanderungen durch Montaignes Welten. Frankfurt a. M.: Eichborn.
- Tugendhat, E. (2004). Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München: C. H. Beck.
- Weber, M. (1904 u. 1905/1934). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.

Tübingen: J. C. B. Mohr.

Weischede, G., Zwiebel, R. (2009). *Neurose und Erleuchtung: Anfängergeist in Zen und Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Westphal, W. (1998). *Rätselhafte Inka*. Bindlach: Gondrom.

Witte, K. H. (1988). Das schielende Adlerauge – oder wie Alfred Adler die Schätze seiner ursprünglichen Theorie übersah. *Zeitschrift für Individualpsychologie*, 13, 16–25.

Witte, K. H. (2002). Eine ciszendente Interpretation der Individualpsychologie Alfred Adlers. In R. Brunner (Hrsg.), *Die Suche nach dem Sinn des Lebens. Transpersonale Aspekte der Individualpsychologie. Beiträge zur Individualpsychologie*, Bd. 27 (S. 95–126). München: Ernst Reinhardt.

Witte, K. H. (2010). *Zwischen Psychoanalyse und Mystik. Psychologisch-phänomenologische Analysen*. Freiburg: Karl Alber.

Yalom, I. D. (2005). *Die Schopenhauer-Kur*. München: btb.

Zwiebel, R. (2007). Freud und das Glück. Eine psychoanalytische Perspektive. In T. Hoyer (Hrsg.), *Vom Glück und glücklichen Leben. Sozial- und geisteswissenschaftliche Perspektiven* (15–36). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dr. Hans-Jürgen Lang

Psychoanalytiker; Lehranalytiker (DGIP, DGPT)

Münchenerstr. 95

85051 Ingolstadt

dr.lang.h@freenet.de