

Murat Ates

Phänomenologie des Traums

Meiner

Ates

Phänomenologie des Traums

Murat Ates

Phänomenologie des Traums

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3897-9

ISBN eBook 978-3-7873-3898-6

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Wissenschaftsabteilung des Landes Vorarlberg, der Fakultät für Philosophie
und Bildungswissenschaften an der Universität Wien und dem
DFG-Graduiertenkolleg »Traumkulturen« (GRK 2021) an der
Universität des Saarlandes.

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten.

Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

Umschlaggestaltung: Andrea Pieper, Hamburg. Satz: Type & Buch Kusel,
Hamburg. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Printed in Germany.

Inhalt

| | |
|---|------------|
| Präliminarien | 9 |
| I. Geschichtlichkeit einer philosophischen Traumvergessenheit. | |
| Eine Hinführung | 19 |
| 1. Am Anfang war die Spaltung: die bereits im Mythos vollzogene Trennung und Degradierung des Traums | 19 |
| 2. Die grelle Vernunft der Antike: Der entzauberte Traum als Wahrnehmungsrest und Täuschung | 27 |
| 3. Renaissance einer anfänglichen Trennung: Die Neuzeit und der Traum als das Andere einer rationalen Wirklichkeit | 43 |
| 4. Das defizitäre Traumspiel und seine Verdrängung in den Solipsismus | 55 |
| II. Der große Versuch einer Rehabilitation der Traumerfahrung durch Freud und die phänomenologische Kritik daran | 75 |
| 1. Die Begriffsperson Freud und seine Wegbereiter | 75 |
| 2. Der Traum der Psychoanalyse | 80 |
| 3. Das Unbewusste und das Es | 89 |
| 4. Phänomenologische Kritik an den Voraussetzungen psychoanalytischer Traumtheorie | 98 |
| 5. Zu den Träumen selbst | 99 |
| 6. Vernunftkritik | 106 |
| 7. Kritik an der Konzeption des Unbewussten | 117 |
| 8. Kritik der Kritik: eine abschließende und überleitende Bemerkung | 128 |
| III. Propädeutik: methodische (Un-)Möglichkeiten einer Phänomenologie des Traums | 133 |
| 1. Zur phänomenologischen Herangehensweise | 133 |
| 2. Annäherungen an die Abwesenheit des Oneirischen | 144 |
| 3. Pforten zu einer Phänomenologie des Traums | 159 |
| A) Erinnerung | 159 |
| B) Traumberichte und -aufzeichnungen | 170 |
| C) In der Aktualität des Traums? Hypnagoge Phase und luzider Traum | 188 |
| 4. Zusammenfassung und Ausblick auf das nächste Kapitel | 208 |

| | |
|--|------------|
| IV. Phänomenologie des Traums | 213 |
| A. Träumende Monaden und geträumte Mundanität | |
| 1. Gibt es ein Da-Sein, das sich durchhält? Hinführung zu den Phänomenen des Traums mithilfe der Frage nach (Dis-)Kontinuitäten von Subjektivität und Welt | 213 |
| 2. Freilegung der erlebten Erfahrung. Versuch einer phänomenologischen ›Selbsterfassung‹ | 216 |
| 3. Nocturnale Reduktion? Tiefschlaf als Vernichtung von Ich und Welt | 228 |
| 4. Das Erwachen in den Traum und der Transfer eines im Traum eingübten Realismus | 234 |
| 5. Die Welt als Träumen und Wachen | 246 |
| 6. Personale Selbstauffassung im Traum. Eine Kontingenz | 251 |
| B. Traumkörper, Leib-sein und oneirische Wahrnehmung | |
| 7. Traumkörper: Möglichkeiten und Diskontinuitäten in der oneirischen Eigenleibwahrnehmung | 257 |
| 8. Die Primordialität leiblichen Vermögens | 267 |
| 9. Orientierungsvermögen und Raumstiftung | 272 |
| 10. Bewegungsvermögen und Willensorgan | 276 |
| 11. Apperzeptionsvermögen einer passiven Synthesis | 283 |
| 12. Subeinheit in der oneirischen Metamorphose desselben | 288 |
| 13. Ist es im Wachen und im Traum die Einheit desselben Seienden? | 295 |
| 14. Zwischenresümee in Bezug auf die Frage eines Ichs oder einer Selbstheit, die sich im Traum wie im Wachen durchhalten soll ... | 301 |
| 15. Stimmung und stimmhaftes Erleben | 305 |
| C. Traumzeit | |
| 16. Die Zeitlichkeit des Traums | 316 |
| 17. Die Ekstase der Traumzeit in Hinblick auf ihr protentionales Vorweg-Sein | 325 |
| 18. Das Maß der oneirischen Zeit | 338 |
| 19. Ablauf und Geschwindigkeit: Zu einer Leiblichkeit der Traumzeit | 348 |
| 20. Oneirische Vergangenheit und trauminterne Erinnerung | 360 |
| 21. Diskontinuitäten im Zeitablauf und das Offene der Zukunft | 366 |
| 22. Ohne Anfang und Ende. Die Grundekstasen einer zeitlosen Gegenwart | 372 |

D. Intersubjektivität und Alterität

| | |
|--|---------|
| 23. Der Traum als das Andere und die Anderen im Traum. Eine Hinführung | 381 |
| 24. Begegnungsweisen: Mitdasein der Anderen und der Traum als Mitwelt | 385 |
| 25. Spezifitäten oneirischer Intersubjektivität | 394 |
| 26. Das andere Ich | 401 |
| 27. Entzug und Unzugänglichkeit des Anderen | 410 |
| 28. Die Gewissheit des Anderen als Objektivierung der oneirischen Erfahrung | 418 |
| 29. Die Alterität, die den Traum gibt – und das immerwährende Erleben | 423 |
| V. Abschließende Reflexionen im Anspruch interkultureller Philosophie | 435 |
| Literatur- und Siglenverzeichnis | 455 |

Danke

Präliminarien

»Gar vielen Geistern von hohem Range mag der Traum als eine Geringfügigkeit vorkommen, über die auch nur ein Wort zu verlieren, kaum der Mühe werth sei. Sie sehen die Erde unter dem ehernen Tritt der Weltgeschichte zittern: was soll da die Beschäftigung mit dem puren Scheine?«¹

Dem Vorwort des 1875 verfassten Buches *Die Traum-Phantasie* kann unschwer entnommen werden, unter welch großem Rechtfertigungsdruck dessen Autor Johannes Volkelt stand: Wieso sollte man sich als ein aufgeklärter und zumal kritischer Geist mit der Thematik des Traums befassen? Was könnte die Beschäftigung mit einem dermaßen unbeständigen Phänomen, wie es der Traum zu sein scheint, zum Verständnis unseres Lebens und dessen mannigfachen Problemen beitragen? Ja bedeutet das Interesse für den flüchtigen Traum nicht geradezu eine Flucht vor den schwerwiegenden Aufgaben »unserer« »Realität«? In solch grundsätzlichen Fragen bzw. Infragestellungen, mit denen man heute nicht minder konfrontiert ist wie damals, wird sogleich eine der ältesten (wenngleich selten eigens thematisierten) Differenzen der Philosophiegeschichte wiederholt, nämlich die dichotomische Unterscheidung zwischen Traum und Realität. Genau genommen wird nicht nur jene althergebrachte Differenz in ihrer Selbstverständlichkeit iteriert, aufrechterhalten, sondern damit zugleich über den ontologischen Rang des Traums (vor-)entschieden. Der eigentliche Fokus einer philosophischen wie überhaupt jeglicher wissenschaftlichen Bemühung müsse sich an dem orientieren, was im Reich des »Wirklichen« liegt. Wie Schnädelbach – ebenfalls in einem Vorwort – markant formuliert, »bleiben die Träume Phänomene minderen Rechts, denn sie haben sich vor der Instanz »Wirklichkeit« zu rechtfertigen und nicht umgekehrt.«² Das Wirkliche erscheint dabei geradezu als Synonym für das Eigentliche, das Nützliche, während die Beschäftigung mit dem Traum, weil sie sich in das Reich des Unberechenbaren begibt, immer auch im Verdacht steht, unnütz zu sein. Doch bevor man sich auf den Weg machen wollte, die

¹ Johannes Volkelt: *Die Traum-Phantasie*, 1875, S. 10.

Hinweis: Für die ausführliche Quellenangabe des jeweiligen Werkes wie auch für die im Folgenden verwendeten Siglen siehe das Literaturverzeichnis. Bei der Angabe von Seitenzahlen ohne Sigel, angeführt mit einem Doppelpunkt (z.B. »:54«), handelt es sich um Verweise innerhalb der vorliegenden Arbeit. Die gelegentlich verwendete Abkürzung »Kap« bezieht sich dabei auf das jeweilige Kapitel.

² Herbert Schnädelbach: Vorwort, in: Jens Heise, *Traumdiskurse*, 1989, S. 9

Motive für diesen Verdacht zu verstehen, bevor man, wie wir gleich im ersten Kapitel dieser Untersuchung unternehmen werden, den historischen Ent- bzw. Verwicklungen nachgehen wollte, den kulturellen Ritualen, den ontologischen (Prä-)Suppositionen und epistemologischen Zuschreibungen, um annähernd klären zu können, woher die archaische Differenz rührt, wieso der Traum als eine Art antagonistischer Opponent der (vernünftigen) Wirklichkeit gegenübergestellt wurde, könnte man doch auch wagen, dem Verdacht der Unnützlichkeit mit einer vielleicht naiven und doch unabdingbaren Freiheit zu begegnen: Wieso nicht, wieso nicht auf der Freiheit eines staunenden Denkens bestehen, dem die Erkenntnis nicht Mittel, sondern Zweck ist, und sich somit letztlich in der Freiheit äußert, für das Geschäft einer akademischen wie auch gesellschaftlichen Optimierungsmaschinerie nutzlos zu sein. Ist es denn für eine Traumforschung nicht mehr als ausreichend, dass das Mysterium des Traums uns ins Staunen versetzt?³

Ausgehend von der Freiheit des Denkens – welche von der Phänomenologie nicht nur stets verteidigt, sondern unbedingt eingefordert wurde⁴ – wird man jedenfalls der Frage, wieso man sich überhaupt mit dem Traum beschäftige, mit jenem schlichten Sachverhalt entgegen wollen, wie er etwa von Castoriadis hervorgehoben wurde: Der »Traum *ist*, und er ist Traum, das reicht für den Anfang.«⁵ Die Apologie einer Philosophie des Traums besteht also zunächst im trivialen phänomenologischen Befund, *dass wir träumen*, dass wir doch jede Nacht dem Mysterium des Traums so selbstverständlich anheimfallen: Wenn das Erleben mit dem Einschlafen die diurnale Sphäre verlässt, hinter sich lässt, tritt das menschliche Dasein, und womöglich

³ In diesem Akt des Staunens bestand für Volkelt letztlich der legitime Grund für ein Denken des Traums, welches in seinem Grunde keiner weiteren Begründung bedarf: »Lange schon blickte mich das Räthsel des Traumes fragend an. Allnächtlich in die reiche Traumwelt entführt und jedesmal über ihre neuen Wunder staunend, fand ich immer größeres Gefallen daran, jenem Räthsel nachzuspüren« (Johannes Volkelt: *Die Traumphantasie*, 1875, S. 1).

⁴ Wir bleiben bei einem Vorwort, hier in der Einleitung zu Husserls *Ideen einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in welchem Husserl sich gegen die »herrschenden Denkgewohnheiten« stellt und geradezu eine Hymne für die Freiheit des Denkens ausbuchstabiert: »Die gesamten bisherigen Denkgewohnheiten ausschalten, die Geistesschränken erkennen und niederreißen, mit denen sie den Horizont unseres Denkens umstellen, und nun in voller Denkfürfreiheit die echten, die völlig neu zu stellenden philosophischen Probleme erfassen [...] – das sind harte Zumutungen. Nichts Geringeres ist aber erfordert« (Hua3/1, 5). Das Neue des phänomenologischen Denkens, welches immerzu ein Neuanfang ist, setzt – so Husserl – eine »vollkommene Freiheit« des Denkens voraus (Hua3/1, 62 ff.).

⁵ Cornelius Castoriadis: »Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes«, in: Bernhard Waldenfels (Hg.): *Leibhaftige Vernunft*, 1986, S. 138.

nicht nur dieses, in einen oneirischen Erfahrungsmodus ein, dessen Lebendigkeit und Globalität uns doch bei jedem erneuten Erwachen (auch wenn nur für eine kurze Zeit der frischen Erinnerung) zu verwundern vermag. Die Traumerfahrung – zu der wir uns nicht entscheiden und zu der wir uns auch beim nächsten Einschlafen nicht entschieden haben werden, sondern die uns vielmehr überfällt, absorbiert und uns in ihre Realität wirft – ist keineswegs ein nebensächlicher Schauplatz der Existenz. Sie hat in einem zeitlichen wie auch existentiellen Sinne einen wesentlichen Anteil an der Erfahrung überhaupt. Man mag gegenüber den aktuellen Traumforschungen der Schlaflabore, welche die Daten-Abstraktionen ihrer Geräte zum Wesen der Erfahrung erheben, aus vielerlei epistemologisch berechtigten Gründen skeptisch sein, doch eines dürften sie uns mit ihren Weckungen aus den REM-Phasen (wie auch N-REM) des Schlafes aufzeigen: Es gibt wohl kaum eine Phase des Schlafes – außer der Limes des Tiefschlafs, der uns eigens beschäftigen wird –, die nicht von einer Traumerfahrung berichten würde.⁶

Angesichts der phänomenalen Evidenz *oneirischer Erfahrung*,⁷ welche den

⁶ Immanuel Kant, der nun sicherlich nicht zu den Denker:innen des Traums gehörte, hätte sich immerhin durch die aktuellen Studien in seiner eigenen Erfahrung bestätigt gefühlt, wonach »niemals ein Schlaf [ohne Traum] ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert« (KW5, 380). Die im Schlaflabor geweckten Proband:innen berichten nach ihrer Weckung jedenfalls fast immer, dass sie soeben noch in ein Traumgeschehen verwickelt waren. Laut der empiristischen Traumforschung liegt der TEM (die Erinnerung, dass man soeben noch geträumt hat) bei einer Weckung im Labor bei etwa 80 % (vgl. Michael Schredl: *Die nächtliche Traumwelt. Eine Einführung in die psychologische Traumforschung*, 1999, S. 23 f.). Die Weckungen im Labor zeigen, dass auch jene, die behaupten, nie oder kaum zu träumen, sich bei direkter Weckung an einen Traum erinnern können. Wenn in einer Nacht mehrere Weckungen stattfanden, berichten die Proband:innen dementsprechend von mehreren Träumen, woraus sich schließen lässt, dass wir (auch wenn wir uns am Morgen nur an einen Traum bzw. nur an eine Traumsequenz erinnern) während des gesamten Schlafes doch weitaus mehr erlebt haben müssen (vgl. dazu etwa die inzwischen zum Klassiker gewordene Studie von: William C. Dement u. Nathaniel Kleitman: »The Relation of Eye Movements During Sleep to Dream Activity: An Objective Method for the Study of Dreaming«, in: *Journal of Experimental Psychology* 53, 1957, S. 339–346; sowie neuere Studien wie etwa die von: Tore A. Nielsen: »A Review of Mentation in REM and NREM Sleep: »Covert« REM Sleep as a Possible Reconciliation of Two Opposing Models«, in: *Behavioral and Brain Sciences* 23, 2000, S. 851–866; oder die Monographie von Inge Strauch u. Barbara Meier: *Den Träumen auf der Spur. Ergebnisse der experimentellen Traumforschung*, 1992).

⁷ Wenn in dieser Abhandlung die Rede vom »Traum« ist, meint dies, wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt, stets das Phänomen des Schlaftraums. Äquivalent zur Traumerfahrung wird gelegentlich auch der Begriff der »oneirischen Erfahrung« oder in einem ontologischen Sinne der »oneirischen Existenz« verwendet. Wieso der sogenannte »Tagtraum« nicht im engeren Sinne als »Traum« verstanden werden möchte, wird an geeigneter Stelle genauer ausgeführt (:191).

Menschen offenbar zu allen Zeiten und Kulturen stets heimgesucht hat, stellt sich uns jene vorangestellte Frage geradezu in umgekehrter Richtung: Wieso haben es die ›großen Namen‹ der herrschenden Philosophiegeschichte versäumt, sich in eigenständigen Auseinandersetzungen der Wahrheit eines Phänomens zu stellen, das uns dermaßen nachsetzt? Woher rührt die »Verdammung des Traums«, wie es einst Freud genannt hat (GW₁₄, 73)? Welchen Gründen entspringt die Vernachlässigung des Oneirischen? Ist das Problem einer philosophischen ›Traumvergessenheit‹ dem Phänomen selbst geschuldet oder musste sich die am Nutzen orientierte Vernunft notwendigerweise von einem Erfahrungsbereich abgrenzen, der sich seinem Wesen nach nicht beherrschen und in keine persistente Ordnung fügen lässt? In den großen Narrativen der ›Meisterphilosophen‹ (es handelt sich bezeichnenderweise ausschließlich um weiße und männliche Personen) wie sie ausgehend von der altgriechischen Philosophie als eine ›abendländische Tradition der Vernunft‹ verstanden und an Universitäten (leider nicht nur im Westen) als ›Kanon der Philosophie‹ gelehrt werden, kann man jedenfalls nur allzu leicht beobachten, wie der Traum eine, wenn überhaupt, nur nebensächlich-periphere Stellung einnimmt.⁸ Das große Vorhaben einer durchwegs rational erklär-

⁸ Das Fehlen einer eigenständigen Betrachtung des Traums in der Geschichte der (westlichen) Philosophie wurde immer wieder und von unterschiedlichen Autor:innen festgestellt. »In den großen Panoramen des Denkens wird man das Träumen allenfalls als eine unscheinbare Nebensache abgebildet finden. Es gibt nur wenige ausgearbeitete Theorien des Traums«, heißt etwa gleich der erste Satz in Petra Gerhings Buch *Traum und Wirklichkeit* (Petra Gehring: *Traum und Wirklichkeit*, 2008, S. 7; vgl. dazu auch Walter Seitter: *Geschichte der Nacht*, 1999, S. 10). Damit ist jedoch nicht gesagt, zumindest ist dies nicht meine Absicht, dass das Phänomen des Traums im Kanon abendländischer Philosophie nicht angesprochen worden wäre. Wir finden in Form von Randbemerkungen immer wieder Anspielungen auf den Traum und teilweise gar ein, zwei ganze Sätze, die uns eine Ahnung davon geben, was der ›große Denker‹ unter dem Traum verstanden haben wollte oder verstanden haben könnte. Was wir jedoch bei jenen als Kanon verhandelten Autoren höchst selten finden werden (Aristoteles und Schopenhauer sind hier etwa als Ausnahmen zu nennen), ist eine philosophisch orientierte Abhandlung, die den Traum in das Zentrum ihrer Untersuchung gerückt und als eigenständiges Thema behandelt hätte. Allein wer glaubt, dass ein, zwei beiläufig angeführte Bemerkungen zum Traum oder der strategische Einsatz des Traums als eines skeptischen Arguments bereits eine ausgearbeitete ›Theorie‹ des Traums darstellen soll, wird verleitet sein, Gegenteiliges zu behaupten. Nur wird man sich auch bei solch einem großzügigen Theoriebegriff weiterhin wundern dürfen, wieso eine derart elementare Erfahrung, wie es der Traum ist, in der Gesamtausgabe eines als kanonisch geltenden Philosophen, der ansonsten Regale zu füllen vermochte, nur mit wenigen Sätzen abgehandelt wird. Die Quantität verweist in diesem Fall auf ein qualitatives Problem. Kurzum: Es führt kein Weg daran vorbei, sich zu fragen, woher diese Vernachlässigung, oder wie dies Freud eben zugespitzter meint, die ›Verdammung‹ des Traums rührt.

baren Wirklichkeit schien offenbar in mehrfacher Hinsicht mit den widerspenstig-gespenstischen Traumerfahrungen nicht vereinbar zu sein. Das oneirische Sein entzog sich nicht nur der Kategorie und dem Kalkül, sondern bedrohte das Vorhaben einer geordneten und zu ordnenden Wirklichkeit als solches. Dort, wo der Traum die philosophische Verdrängung herausforderte und sich dem Kanon aufdrängte, wurde er tendenziell als eine betrügerische, täuschende, illusionäre und im Grunde entbehrliche Restwahrnehmung des Wachbewusstseins abgetan, die im besten Falle in körperlichen Verstimmungen ihren Grund habe. Die Beschäftigung damit sei nicht nur sinnlos, sondern berge immer auch die Gefahr, in den Mythos, den man überwunden zu haben glaubte, zurückzufallen. Einer anderen Tendenz nach, die wir bereits in Platons *Theaitetos* und später prominent in Descartes' *Meditationes* ausformuliert sehen, wird der Traum hingegen zu einer epistemologischen Markierungslinie stilisiert. Spätestens mit den Philosophien der Neuzeit, welche beflügelt von den Naturwissenschaften endgültig die Textur einer rational geordneten Wirklichkeit und damit die Rationalität selbst systematisch zu bestimmen versuchten, wird die negative Bestimmung des Traums zu einer positiven Funktion erhoben, zu einem radikalen Zweifelsmoment, das bemessen soll, was nun (ir)real ist und somit innerhalb der Grenzen des Vernünftigen gelten darf und was nicht.

Erst mit der ausführlichen und theoretisch höchst ambitionierten Abhandlung von Sigmund Freud, der gewissermaßen das psychologische Trauminteresse des 19. Jahrhunderts zusammenführt und unter dem philosophischen Begriff des Unbewussten originell behandelt, werden sich die Karten neu mischen.⁹ Eine ›vernünftige‹ Betrachtung des Traums schien nun doch möglich zu sein. *Die Traumdeutung* Freuds wird jedenfalls nicht nur der Psychoanalyse zum Durchbruch verhelfen, sondern über den Umweg der inzwischen einflussreich gewordenen Psychoanalyse erwacht im westlichen Akademiebetrieb ein allgemeines theoretisches Interesse am Traum, dem sich diverse Einzelwissenschaften und letztlich auch die ›Universalwissenschaft‹ der Philosophie nicht mehr werden entziehen können. Man darf wohl behaupten, dass die gesamte aktuelle Traumforschung der Psychoanalyse in theo-

⁹ Zu der Traumforschung der (in der Entstehung befindlichen) Psychologie des 19. Jahrhunderts gehörten neben dem eingangs zitierten Johannes Volkelt Autoren wie Ludwig Strümpell, Friedrich W. Hildebrandt, Friedrich Scholz, Heinrich Spitta, Karl Albert Scherner, Paul Radestock und Wilhelm Robert. Diese waren wiederum durch die traumtheoretischen Arbeiten einer romantischen Anthropologie beeinflusst, etwa von Gotthilf H. Schubert, Carl G. Carus und Ignaz P. V. Troxler (vgl. dazu Stefan Goldman: *Via regia zum Unbewußten. Freud und die Traumforschung im 19. Jahrhundert*, 2003; Claire Gantet: *Der Traum in der frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, 2010).

retischer, aber vor allem in pragmatistischer Hinsicht vieles zu verdanken hat: Die teils in den Okkultismus und teils in die scheinbar ungefährliche Beschäftigung von Literatur und Kunst verdrängte Wirklichkeit des Oneirischen wurde zum Gegenstand theoretischer Auseinandersetzung. In diesem Prozess wird der Traum regelrecht von einer akademischen Vernunft kolonisiert. Dies gilt insbesondere für die in den letzten sechzig Jahren boomende empiristisch-experimentelle Traumforschung mit ihrer Nähe zu den Schlaflaboren und Neurowissenschaften. Obwohl sie in ihren Grundannahmen wie auch im methodischen Verfahren gewiss stark von Freud abweicht, wäre sie doch ohne die psychoanalytische Rehabilitierung des Traums (zumindest in diesem Ausmaß) nicht möglich gewesen.¹⁰ Mit dem Aufblühen der empiristischen Traumforschung eröffnete sich zumal auch für eine *Philosophy of Mind* die Möglichkeit, Anschluss an Traumdebatten zu finden.¹¹ Die durch Freuds Werk losgetretene Auseinandersetzung mit dem Traum bewegte nicht zuletzt auch die Phänomenologie, genauer die phänomenologisch orientierte *Daseinsanalyse*, welche von Autor:innen wie Ludwig Binswanger und Medard Boss ausgearbeitet wurde. Obzwar die Daseinsanalyse weniger philosophische als therapeutische Interessen verfolgte, erarbeitete sie (zumindest thematisch gesehen) erste Grundlagen für eine Phänomenologie des Traums, die dann etwa Uslar von Detlev oder Dieter Wyss nochmals aufgegriffen haben. Voraussetzungen eines psychoanalytischen Traumverständnisses wurden – zumindest ansatzweise – bereits hier mit einer phänomenologischen Vernunft-, Metaphysik- und Subjekt-Kritik konfrontiert. Was jedoch offenkundig fehlte, war eine phänomenologische Freilegung der Möglichkeit oneirischer Erfahrung, eine Auseinandersetzung mit der Frage: Wie ist es – phänomenologisch gesehen – überhaupt möglich, dass wir träumen, in eine Traum-erfahrung absorbiert werden, ohne in ihrer Aktualität zu wissen, wissen zu können, dass es sich um einen Traum handelt?

Mit diesen einleitenden Worten dürften die Leser:innen möglicherweise bereits erraten, was sich die folgende, gewiss waghalsige Untersuchung zur

¹⁰ Vgl. dazu Wolfgang Leuschner: »Ergebnisse psychoanalytischer Traumforschung im Labor«, in: Rudolf Heinz (Hg.): *Traumdeutung: Zur Aktualität der Freudschen Traumtheorie*, 2001, S. 167–180; sowie Heinrich Deserno u. Stephan Hau: »Psychoanalyse«, in: Krovoza, Alfred u. Walde, Christine (Hg.), *Traum und Schlaf*, 2018, S. 258 – 274; sowie ebd., »Experimentelle Schlaf- und Traumforschung«, S. 275–287.

¹¹ Siehe dazu den bekannten Aufsatz von Daniel C. Dennett: »Are Dreams Experiences?«, In: *The Philosophical Review* 85, 1976, 151–171; Owen Flanagan: *Dreaming Souls. Sleep, Dreams, and the Evolution of the Conscious Mind*, 2000; sowie zuletzt die ausführliche Arbeit von Jennifer M. Windt: *Dreaming. A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, 2015.

Aufgabe stellt. Es gilt zunächst eine Philosophie-, gleichsam eine Kulturgeschichte zu verfolgen, sich von der Antike über die Neuzeit bis hin zur Zäsur der Psychoanalyse mit der Frage zu befassen, wie sich eine ontologische Differenz und zugleich Degradierung des Traums etablieren und geschichtlich sedimentieren konnte. Obzwar die dekonstruktivistische und in diesem Sinne dekoloniale Auseinandersetzung mit den kanonischen Auffassungen der westlichen Philosophiegeschichte, um an dieser Stelle auch einen weitläufigen Überblick anbieten zu können, streckenweise recht ausführlich ausfallen dürfte, wird dieser erste Teil der Abhandlung doch ›nur‹ einen Prolog, eine Vorbereitung, Einstimmung, vielleicht aber auch ein Prokrastinieren bedeuten. Angesichts einer fehlenden phänomenologischen Grundlagenforschung muss die eigentliche Aufgabe dieser Untersuchung jedenfalls darin bestehen, zur Traumerfahrung selbst zu gelangen, den Traum nicht nur durch eine historistisch-kritische bzw. diskursiv-theoretische Auseinandersetzung – gleichsam von Außen – zu analysieren, sondern in die Traumerfahrung selbst einzutauchen, bei der erlebten Traumerfahrung ansetzend den Traum selbst sprechen zu lassen. In einer eigenständigen phänomenologischen Investigation als ein involviert-betrachtender Vollzug sollen einerseits unterschiedliche Traumphänomene veranschaulicht und beschrieben, andererseits aber auch die Konstituenten, nämlich die Bedingung der Möglichkeit oneirischer Erfahrung freigelegt und verdeutlicht werden. Unweigerlich wird solch ein Anspruch vorweg mit allerlei ›methodischen‹ Problemen konfrontiert sein, mit Möglichkeiten sowie auch Unmöglichkeiten einer phänomenologisch verfahrenen Oneirologie. Allein die Frage, wie es der Phänomenologie überhaupt möglich sein kann, sich einer Erfahrungsmodalität anzunähern, die ihrer Untersuchung – insofern sich diese im Wachzustand zuträgt – nicht (mehr) unmittelbar gegeben und zugänglich ist, dürfte erahnen lassen, welche Schwierigkeiten auf uns zukommen werden. Stößt selbst noch die Phänomenologie, die in all ihren Spielarten für eine weitgehend vorurteilsfrei-deskriptive Herangehensweise geschätzt wird, angesichts des Traums an eine prinzipielle, ja entscheidende Grenze? Ist selbst die Phänomenologie für ein scheues Phänomen wie den Traum noch zu grob, vorbelastet, übereilt? Muss sie sich in Anbetracht des Traums neu (er)finden, zumindest modifizieren, vor allem aber sensibilisieren? Man wird jedenfalls in Erwägung ziehen müssen, ob die immerhin gegebene Option, sich an den Traum über die Reminiszenz anzunähern – sozusagen über eine *Phänomenologie des erinnerten Traums* – durch weitere, experimentelle und gleichsam feinfühlig Zugänge erweitert werden könnte: so etwa mithilfe der hypnagogen Einschlafphase, der hypnopompen Aufwachphase, aber auch des sogenannten ›luziden Traums‹, insofern man beim luziden Träumen im engeren Sinne noch von einem Traum

sprechen darf. Im Anschluss an solch eine, wenn man so möchte, ›methodologische‹ Klärung, welche gewiss nicht losgelöst von ihrem Inhalt vonstattegehen kann und uns daher bereits erste Charakteristika oneirischer Phänomene offenlegen dürfte, gilt es schließlich, und darin liegt das Herzstück dieser Arbeit, eine intensive Oneirologie, eine intrinsische und inhärente Auseinandersetzung mit der Traumerfahrung zu verfolgen. Navigieren wird uns in dieser Investigation zunächst jene Frage, welche nach einer (Dis-)Kontinuität der Erfahrung fragt: Ist es möglich, bei all den unterschiedlichen, ja nicht selten antagonistischen (Selbst-)Apperzeptionen während des Träumens und Wachens von einer sich in allen Erfahrungsmodalitäten durchhaltenden Subjektivität sowie korrelativ dazu von einer sich konstant durchhaltenden Mundanität (Welt) zu sprechen? Oder muss vielmehr von einer präsubjektiven Genese ausgegangen werden, von wo aus die oneirischen wie auch diurnalen Selbst- und Welterfahrungen in all ihrer Divergenz entspringen und darin zumindest eine kontinuierliche Gleichursprünglichkeit aufweisen – eine präsubjektive Gleichursprünglichkeit, von der es dann allerdings doch irgendwie ein basales Gewahrsein gibt, geben muss? Oder werden wir gar auf die Einsicht zurückgeworfen sein, die letztendlich keinen (auch keinen autogenetischen) Erfahrungsgrund zulässt, zwangsläufig von unüberbrückbaren Brüchen, Lücken, Kontingenzen, Vergesslichkeiten ausgehen muss, welche jegliche monadische und mundane Kontinuität immer schon entkräftet haben werden? Um sich dieser grundlegenden Problemstellung annähern zu können, dürfte es einmal mehr hilfreich sein, Epoché zu üben, anhand mehrerer phänomenologischer ›Reduktionen‹ aufzuzeigen, wie sich die Subjektivität bzw. das ›Dasein‹ im Erleben austrägt, wie es sich von der subtilsten Selbstauffassung eines ›reinen Ichs‹ bis hin zu einer bestimmten, narrativ und lebensweltlich eingebetteten Personsglaubens aufbaut. Auf diese Weise könnte es der Untersuchung möglich werden, zu klären, auf welcher basalen ›Schicht‹ der erlebten Erfahrung sich der Traum ereignet. Für solch eine Genese des oneirischen Da-Seins dürfte es ferner aufschlussreich sein, nicht nur den Weg des Einschlafens, d. h. vom Wachleben in den Traum, sondern den weitaus schwierigeren Weg eines ›ersten Erwachens‹, nämlich eines Erwachens aus dem (traumlosen, wenn man so möchte: ›bewusstlosen‹) Tiefschlafs in die Traumerfahrung zu verfolgen. Denn der Tiefschlaf als ein Zustand ohne jeglichen Inhalt bedeutet geradezu den Limes der erlebten Erfahrung, seine absolute, in sich selbst zurückgezogene Beruhigung ein Nichts, von wo aus sich jedes mal eine Selbst- und Weltauffassung aufs Neue zu (re-)konstituieren hat.

Einer derart von den Grunderfahrungen her sorgfältig reifenden Annäherung an den Traum wird es schließlich möglich sein, auf zentrale Erlebnisweisen und Spezifitäten des Oneirischen einzugehen. Hinsichtlich der

Möglichkeit konkret erlebter und nicht selten recht eigentümlicher Traum-perzeptionen werden insbesondere der Vermögen des ›oneirischen Leibes‹ eine wesentliche Rolle zukommen. Ohne einer Leiblichkeit in all seinen passiven und aktiven Vermögen gäbe es keine Empfindsamkeiten und schließlich keine (wenn auch geträumte) Wahrnehmungen. Im Zuge einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem oneirischen Leib gilt es zumal jenen leiblich erfahrenen Stimmungen nachzuspüren, welche sich in den oneirischen Raum immer schon ausgebreitet haben, dessen Erscheinungen wie auch den narrativen Lauf gewissermaßen vor-be-stimmen, weswegen sich der (T-)Raum nicht nur als ein Orientierungs-, sondern grundsätzlich als ein sensuell-gestimmter Erlebnisraum ausweisen dürfte. Im Zusammenhang mit der oneirischen Wahrnehmung, oder vielleicht sollten man es besser als Wahr-gebung titulieren, gilt es ferner einem (ap)perzeptiven Vermögen Aufmerksamkeit zu schenken, welches trotz all der möglichen Unterbrechungen, Schnitte, Fluktuationen und Metamorphosen sinnhaft gestiftete Traumerscheinungen zu erfahren vermag. Die Stiftung oder Sammlung von Erscheinungen zu bedeutsamen Erfahrungsinhalten wird die Untersuchung schließlich in die Nähe zeitlicher Fragen führen, insofern die Einheit des Erfahrenen immer auch als eine zeitliche Erstreckung gegeben ist, nämlich als ein retentionales Beibehalten und Zusammenhalten von sich stets wandelnden Impressionen. Mit der Traumzeit als solcher werden wir uns ohnedies eingehender befassen müssen, mit dem Erleben von Abläufen, Durationen, Geschwindigkeiten und nicht zuletzt mit einer temporalen Ek-statik und Spannweite des aktuellen Traumgeschehens, das sich einerseits immer in eine ihm eigenartig vorgegebene Gewesenheit und anderseits in eine angebaute und doch spontan-offene Zukunft erstreckt, ohne dabei die unbewegte Gegenwart des T-Raums je verlassen zu haben. Nicht zuletzt wird eine zentrale Aufgabe dieser Untersuchung darin bestehen müssen, der Intersubjektivität der Traumerfahrung nachzugehen. Denn ungeachtet der Annahme der Wachenden, wonach der Traum eine solipsistische Kreation eines Subjekts sei, gibt es doch keinen Traum ohne die Anderen. Selbst die einsamsten Träumen finden in einer Mitwelt statt, in der ich Anderen begegne, sie mir mitgegeben oder ihre Gegebenheit zumindest angedeutet ist. So oder so bin ich im Traum von Anderen in Anspruch genommen, auf deren An- und Aufforderungen ich so oder so antworte, zu antworten versuche. Entgegen der solipsistischen Annahme erscheint der Traum überhaupt als eine genuine Alterität, als ein Anderes, ein Außen, das sich per se entzieht und gerade in seinem Entzug eine von mir (scheinbar) unabhängige Erfahrung widerfahren lässt. Der Traum ist ein Widerfahrnis. Dass im Traum Andere begegnen, dass sich der Traum als ein genuin Anderes erweist, könnte im Laufe der Auseinandersetzung vielleicht

auch jene Fragen klären, die bereits angedeutet wurden: Wieso ereignet sich der Traum, solange man sich im Traum befindet, als eine Realität – und zwar derart, dass das Geschehen nicht nur als eine von mir unabhängige, sondern in ihrer (scheinbaren) Unabhängigkeit geradezu unhinterfragbare Gewissheit gegeben ist? Müssen wir vom Traum, der die Skepsis erst gar nicht aufkommen lässt – d.h. jegliche Hinterfragung ihres Geschehens im Vorhinein verunmöglicht – nicht als einem Hyper-Realismus sprechen? Wird man am Ende gar eine Wende vollziehen und postulieren müssen, dass wir den naiven Glauben an eine unabhängig objektive Realität, welcher nach dem Erwachen unser Wachleben derart unnachgiebig durchwalten wird, zuallererst im Traum erlernt haben?

Mit dieser kursorischen und an dieser Stelle vielleicht noch etwas kryptischen Skizze dürften immerhin die Herausforderungen deutlich geworden sein, welche auf diese Arbeit unweigerlich zukommen werden. Es wäre verfehlt, jedenfalls nicht im Sinne einer prozesshaften Investigation, gerade wenn sie sich als eine phänomenologische verstehen will, bereits im Vorwort festzulegen und so vorzugeben, welche Einsichten sich im Laufe des Prozesses ergeben sollen. Es bleibt prinzipiell offen, wohin *uns* dieser Denkweg – die ›Arbeit an den Phänomenen‹ – führen wird, was er *uns* zu erhellen und aufzuzeigen vermag.¹² So wird es am Schluss dieser Arbeit, welcher nur einen vorläufigen, unabgeschlossenen Schluss bedeuten kann, auch kein Conclusio geben. Anstelle einer formalisierenden Schlussfolgerung, soviel darf vorausgeschickt werden, wollen wir vielmehr in einer abschließenden Reflexion nochmals die Intersubjektivität – im Sinne einer Interkulturalität – betonen, inwiefern nämlich einerseits eine Dekonstruktion abendländischer Philosophiegeschichte und andererseits eine fundierte Phänomenologie des Traums für inter- bzw. transkulturelle Diskurse fruchtbar sein kann, ohne dabei semantische Besonderheiten zu nivellieren.

¹² Es heißt ›*uns*‹, weil dieser Prozess immer ein gemeinsamer ist, nicht nur weil sein Entstehen und Entschreiben durch mannigfaltige intersubjektive Bedingungen möglich wird, sondern weil das Lesen, die Leser:innen gleichermaßen an diesem Prozess partizipieren – und zwar in ihrem Verstehen und Nachvollziehen durchaus sinnstiftend daran teilhaben. Dies allein schon deswegen, weil die jeweilige Situiertheit des Lesens unweigerlich einen neuen Text, eine neue Einsicht, eine neue Bedeutung oder Nuance mit sich bringt, sowie sie aber auch – gewollt oder ungewollt – die Sache weiterdenkt, unter Umständen gänzlich anders denkt. Gerade weil es sich letztlich um einen gemeinsamen oder zumindest um einen verbunden-reziproken Denkweg handelt, sei es erlaubt, hin und wieder die Wir-Form zu verwenden.

I. Geschichtlichkeit einer philosophischen Traumvergessenheit

Eine Hinführung

1. Am Anfang war die Spaltung: die bereits im Mythos vollzogene Trennung und Degradierung des Traums

Autor:innen wie Stefan Niessen setzen die Trennung zwischen Traum und Wirklichkeit und die darin vollzogene Degradierung des Traums in der Neuzeit an, genauer bei Descartes und der Philosophie der Aufklärung.¹³ Gewiß geschieht mit der Neuzeit eine zuvor nicht dagewesene Autorisierung der Vernunft, genauer der instrumentellen Vernunft, mit deren Souveränität ein Reich des Welterlebens gestiftet wird, in der jene als irrational gebrandmarkten Erfahrungsweisen keinen Platz mehr haben. Sie werden jedoch nicht nur ausgeschlossen sein, sondern zudem als ein Außen fungieren, welches das Reich der vernünftigen Erfahrung zuallererst abzustecken hat. Wir werden uns noch genauer damit beschäftigen. Und doch scheint es mir missverständlich, gleichsam problematisch zu sein, jene Praktiken und Mechanismen, die zur Ausdifferenzierung, zur ontologischen wie auch epistemologischen Herabsetzung des Traums führten, allein und ›ursprünglich‹ in der Neuzeit, zumal allein in der europäischen Neuzeit anzusiedeln. Es ist durchaus möglich (wie dies auf eindringliche Weise Horkheimer und Adorno unternommen haben), die Anfänge der Aufklärung bereits in der Antike, genauer im Mythos zu erforschen¹⁴ und nachzuweisen, inwiefern die besagte Differenzierung und Herabsetzung schon in der Antike – und zwar nicht nur in der altgriechischen – in ihren Ansätzen vollzogen bzw. ihr Vollzug zumindest gestiftet war. Bevor ich zu den Gründen und Ausführungen komme, die mir solch eine Annahme erlauben, sei vielleicht doch zuerst das Gegenteil ausgeführt, nämlich die recht verbreitete Auffassung, wonach die magisch-mythologische Welt der Antike die Differenz von Traum und Wirklichkeit noch nicht gekannt habe, dass es sich hier vielmehr um das Kontinuum einer einzigen Welterfahrung gehandelt haben müsse. Man sehe dem Mythos grundsätzlich nicht an, so postuliert etwa Binswanger, »ob er einem Traum oder einem Gesche-

¹³ Stefan Niessen: *Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung*, 1993, S. 150 ff.

¹⁴ Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, 2004, S. 9 ff., vgl. dazu Murat Ates: *Philosophie des Herrschenden*, 2014, S. 32 ff.

hen in der äußeren Welt entstammt, so verwischt sind bei den Griechen die Grenzen zwischen dem inneren Erlebnisraum, dem äußeren Geschehensraum und dem kultischen Raum. Das rührt daher, dass das Subjekt des Traumbildes, das Subjekt des kosmischen Geschehens und das Subjekt der kultischen Aussage ein und dasselbe ist.«¹⁵ In seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* beschreibt in ähnlicher Weise auch Merleau-Ponty die mythische Welt als eine diesbezügliche Undifferenziertheit, als den Fluss einer Wahrnehmung, der den Traum miteinschleife, mit sich gleich setze: Die Menschen »verlassen, in ihrer mythischen Welt lebend, nie diesen existenziellen Raum, und eben daher gelten ihnen die Träume ebenso viel wie Wahrgenommenes« (PhW 331). Der mythologische Mensch habe es abgelehnt, so wiederum Eric Dodds, »das Attribut der Realität nur einer dieser beiden Welten zuzusprechen und die andere [den Traum] als bloße Illusion zu übergehen« (Dodds 55). Wenn man nun jener sich in all diesen Sätzen mehr oder weniger explizit ausdrückenden Grundannahme folgt, wonach eben die mystisch-mythologische Erfahrung von Welt keine kategorische Unterscheidung von Traum und Nicht-Traum vollzogen habe, findet man sich auch schon bald in einer daraus resultierenden Folgethese. Diese besagt, dass der antike Ursprung des »theoretischen Menschen« (KSA1, 12), der sich vom Mythos abwendet und die Etablierung einer rational geordneten bzw. zu ordnenden Realität sucht, sich dabei notgedrungen vom Traum abwenden muss. Man könnte diese Folgethese auf den einfachen Satz herunterbrechen: Die Abkehr vom Mythos ist die Abkehr vom Traum. Denn es ist der traumhafte Grundcharakter des Mythos, dass er nicht in der Lage sei, das Oneirische auszuschließen, welche seine Irrationalität charakterisiert. Gerade von diesem Schlummer habe sich die in den Anfängen befindliche *theoria* losreißen müssen. Wie dies der Adorno-Schüler Herbert Schnädelbach pointiert ausbuchstabiert: »Die Tradition der Metaphysik nimmt seit Heraklit und Parmenides die Träume als Hinweis darauf, daß die erste Aufgabe des Denkens in der Grenzziehung zwischen Sein und Nichtsein, Sein und Schein, Realität und Fiktion besteht, denn ohne sie gibt es keine wahre Erkenntnis. Wichtig ist, daß bei allen Abgrenzungsversuchen das aus dem Wahren Ausgegrenzte negativ bestimmt ist: das Irreale bemißt sich am Realen und nicht umgekehrt.«¹⁶ So stiftet sich mit der Abkehr vom Mythos nicht nur zuallererst eine genuine Trennung, sondern die Träume werden zu »Phänomenen minderen Rechts, denn sie haben sich vor der Instanz ›Wirklichkeit‹ zu rechtfertigen und nicht umgekehrt.«¹⁷

¹⁵ Ludwig Binswanger: *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traums*, 1928, S. 118.

¹⁶ Herbert Schnädelbach: Vorwort in: Jens Heise: *Traumdiskurse*, 1989, S. 11.

¹⁷ Ebd. S. 9.

Wir sehen, auch wenn uns das noch nicht ausreicht, dass in dieser von Autor:innen wie Schnädelbach ausformulierten Position der Ursprung der Differenz nun bereits entschieden vordatiert wird, nämlich beim Übergang vom Mythos zu den Vorsokratikern einsetzt, wonach sich dieser im Laufe der antiken Philosophie nochmals verfestigen und dabei den Traum gänzlich als das Irreale, als Schein und Fiktion bestimmen wird. Unabhängig von der Frage einer geschichtlichen Situierung der Differenz werden wir sehen, dass dieser Prozess sich keineswegs, wie Schnädelbach vorgibt, einseitig, sondern vielmehr reziprok entwickelt: Das Reale wird sich durchaus auch in umgekehrter Weise am Irrealen zu messen haben, indem es nämlich gerade die Negativität des Irrealen ist, welche das Positive der Wirklichkeit demarkiert. Doch bleiben wir, bevor wir diese Reziprozität und überhaupt das Verhältnis der anfänglichen *theoria* zur Traumerfahrung (insbesondere mit Sokrates und Platon einerseits und Aristoteles anderseits) bedenken wollen, zunächst noch bei der vorherigen Frage: Woher rührt die Gewissheit, dass die magisch-mythologische Einstellung die Differenz zwischen Traum und Wirklichkeit nicht gekannt bzw. nicht derart entschieden gesetzt haben soll, wie wir sie dann scheinbar erst bei den Vorsokratikern und letztlich mit der von Platon inaugurierten Schulphilosophie vorfinden? Als Beleg für die Abwesenheit der Differenz rekurriert etwa Dodds auf Quellen altgriechischer Literatur, vornehmlich auf die homerische Dichtung. Infolge einer weitläufigen Studie dieser geht er davon aus, dass eine Art objektive Gleichsetzung vorliege: »Bei der Mehrzahl ihrer Traumbeschreibungen behandeln die homerischen Dichter das [oneirische] Geschehen so als ob es ›objektive Wirklichkeit‹ wäre« (Dodds 57). Nietzsche hingegen, der aufgrund seines Studiums und später seiner Professur der klassischen Philologie ein ausgezeichnete Kenner der antiken Lebenswelten war, glaubt, das Fehlen der Differenz in der alltäglichen Wahrnehmung selbst aufzeigen zu können. In seinem Text *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, den er zur Zeit seiner Basler Professur für altgriechische Philologie verfasste, heißt es:

Der wache Tag eines mythisch erregten Volkes, etwa der älteren Griechen, ist durch das fortwährend wirkende Wunder, wie es der Mythos annimmt, in der That dem Traume ähnlicher als dem Tag des wissenschaftlich ernüchterten Denkers. Wenn jeder Baum einmal als Nymphe reden oder unter der Hülle eines Stieres ein Gott Jungfrauen wegschleppen kann, wenn die Göttin Athene selbst plötzlich gesehen wird, wie sie mit einem schönen Gespann in der Begleitung des Pisistratus durch die Märkte Athens fährt – und das glaubte der ehrliche Athener –, so ist in jedem Augenblicke, wie im Traume, alles möglich, und die ganze Natur umschwärmt den Menschen, als ob sie nur die Maskerade der

Götter wäre, die sich nur einen Scherz daraus machten, in allen Gestalten den Menschen zu täuschen.¹⁸

Jeder Augenblick alltäglicher Wahrnehmung habe sich gerade durch jenes Charakteristikum ausgezeichnet, das wir (retrospektiv gesprochen) als das Wesentliche des Traums ansehen würden: ein unberechenbarer Möglichkeitsraum, dessen Metamorphosen keine Grenzen kennen, in der sich das Wahrgenommene jederzeit in ein völlig anderes verwandeln kann. Mit den für uns märchenhaft anmutenden Deskriptionen möchte Nietzsche nicht zuletzt darauf aufmerksam machen, dass wir es – wie es später Walter Benjamin auf den Punkt bringen wird – mit einer *Geschichte der Wahrnehmung* zu tun haben.¹⁹ Was der gegenwärtige Mensch (und zwar zu allen Zeiten der Geschichte) völlig naiv als die einzig wahre Weise der Wahrnehmung annimmt, ist das ›Produkt‹ seiner Zeit, welche sich wiederum durch eine geschichtliche Entwicklung konstituiert hat. Unsere alltäglich selbstverständliche Wahrnehmung(-sweise) in all ihren Akten, Perspektiven, Formen, Farben, Berührungen, Bewegungen und schließlich den bedeutungsgeladenen Apperzeption sind keineswegs absolut gültig, sondern genealogisch bedingt, gestiftet, sedimentiert. Was gestern erwartungsgemäß wahrgenommen wurde, erscheint heute geradezu lächerlich, und so wird die aktuelle Wahrnehmungsweise von einer späteren Epoche belächelt und für sie unverständlich sein. Es fällt uns jedenfalls in der Tat höchst schwer, ja es erscheint geradezu unmöglich, die über die Jahrtausende hinweg geschärfte Brille einer »theoretischen Einstellung« (Hua6, 326), die uns quasi auf die Augen eingewachsen ist, einfach abzulegen, um auch nur annähernd nachzuvollziehen, wie die Dinge und die Welt in der Antike wohl wahrgenommen wurden.

Was nun die (wie wir gesehen haben auch von Nietzsche vertretene) These betrifft, wonach die ›Alten‹ in ihrer mythologischen Welteinstellung verweilend den Traum von ihrer Alltagswirklichkeit nicht trennten, ihnen das

¹⁸ KSA1, 887f. Vgl. dazu auch die Stelle in der *Morgenröthe*: »Wir verstehen nicht mehr ganz, wie die alten Menschen das Nächste und Häufigste empfanden, – zum Beispiel den Tag und das Wachen: dadurch, dass die Alten an Träume glaubten, hatte das wache Leben andere Lichter [...] Alle Erlebnisse leuchteten anders, denn ein Gott glänzte aus ihnen; alle Entschlüsse und Aussichten auf die ferne Zukunft ebenfalls: denn man hatte Orakel und geheime Winke und glaubte an die Vorhersagung. »Wahrheit« wurde anders empfunden [...] Wir haben die Dinge neu gefärbt, wir malen immerfort an ihnen, – aber was vermögen wir einstweilen gegen die Farbenpracht jener alten Meisterin! – ich meine die alte Menschheit« (KSA3, S. 495).

¹⁹ »Innerhalb großer geschichtlicher Zeiträume verändert sich mit der gesamten Daseinsweise der menschlichen Kollektiva auch die Art und Weise ihrer Sinneswahrnehmung« (Walter Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1963, S. 14).

Phantastische gleichermaßen Alltag war wie der Alltag phantastisch, so wurde diese These nicht nur im Kontext des alten Griechenland behauptet, sondern gleichermaßen auch für andere antike Kulturen angewendet. Wir finden etwa bei Annette Zgoll, die sich intensiv mit dem alten Mesopotamien auseinandersetzte, ähnliche Beschreibungen, wonach eine Begegnung im Traum ebenso als real gegolten habe wie eine Begegnung im Wachen: »[E]in Traum ist in mesopotamischer Sicht nicht weniger real als Erlebnisse im Wachzustand; er ist auch mehr als nur eine Mitteilung und eine Zusage. Im Traum geschieht schon eine erste tatsächliche Begegnung, welche die feste Gewißheit gibt, daß weitere Begegnungen [...] möglich werden.«²⁰ Traum und Wachen sind verwoben, greifen ineinander über und stellen somit eine kontinuierliche Welt dar. In der Tat werden wir bei der Lektüre einer Erzählung wie des *Gilgameš-Epos*, insofern wir solche Erzählungen als Beleg oder zumindest als Indiz für die damalige Wahrnehmungsrealität heranziehen dürfen, staunen, in welch immensem Möglichkeitsraum und phantastischer Offenheit sich das alltägliche Geschehen des alten Mesopotamien abgespielt haben muss. Dem interkulturellen Ansatz folgend könnten wir sicherlich weitere Hinweise dafür finden, dass in der ›vor-theoretischen‹ Zeit – also die Zeit vor dem Einbruch dessen, was Jaspers einmal die »Achsenzeit« nannte²¹ – das Traumerleben als solches nicht abgesondert, sondern Teil einer allgemeinen Wirklichkeit und Wirkmacht war. Man könnte hierfür etwa als weiteres Beispiel die ›bösen Träume‹ heranziehen, wie sie uns aus den ältesten schriftlichen Überlieferungen, sowohl aus den altindischen Veden als auch aus alt-

²⁰ Annette Zgoll: »Grenzerfahrungen. Eine Typologie des epischen Helden anhand antiker mesopotamischer Quellen«, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 59, 2008, S. 13; vgl. dazu auch ihre Monographie: Annette Zgoll: *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.–1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*, 2006.

²¹ Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1957, 14 ff. Jaspers versucht darzulegen, dass sich um ca. 800 bis 200 v. u. Z. an unterschiedlichen Orten der Welt (genannt werden vor allem Indien, China und Griechenland) unabhängig voneinander und doch gleichursprünglich ein gewisses reflexives Denken mit ihren Grundkategorien entwickelt habe. Georg Stenger hat diese Theorie erweitert, indem er aufzuzeigen vermochte, dass es in der Geschichte mehrere und unterschiedlich gelagerte »Achsen« gab (Georg Stenger: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten*, 2006, S. 30 ff.). Eine ausführliche Diskussion der Achsenzeittheorie fand zuletzt in der Zeitschrift *Polylog* statt (*Theorien der Achsenzeit*, *Polylog* 38, 2017). Auf diese Diskussion kann ich hier leider nicht im Detail eingehen, möchte jedoch zumindest den von Franz Martin Wimmer ausformulierten Standpunkt unterstreichen: »Eine Weltgeschichte der Philosophie müsste mehr berücksichtigen als nur die achsenzeitlichen Ursprünge, sie dürfte aber jedenfalls nicht weniger beinhalten« (Franz M. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, 2014, S. 42).

ägyptischen Schriften bekannt ist. Namentlich in den Rigveden (Rig VIII 47; X 36) wurde den ›bösen Träumen‹ (*duṣvapnya*: *duṣ* = böse, *svapna* = Traum) eine Wirkmacht zugesprochen, die in der Lage war, großes Elend herbeizuführen. Es handelte sich dabei offenbar nicht um eine Art prophetischen Traum, sondern vielmehr um ein oneirisches Geschehen, das sich auf den gesamten Erfahrungshorizont auszudehnen vermochte. Das Elend, welches durch das *duṣvapnya* bewirkt werden konnte, war also nicht auf eine abge sonderte Traumerfahrung beschränkt, sondern expandierte in den Alltag des Wachlebens. So finden wir dementsprechend in den selbigen Veden Sprüche und Gebete, welche *Uṣas*, die Göttin der Morgenröte, darum bitten, den bösen Traum an das Ende der Erde, zum Halbgott *Trita Āptye* zu bringen, ihn dort zu fixieren, sodass er den Alltag der Gemeinschaft nicht länger bedrohen kann.²² Die genaue Beschreibung solcher Gebete lässt vermuten, dass es den Menschen damit durchaus ernst, dass ihnen *duṣvapnya* eine reale Bedrohung war. Im alten Ägypten hingegen wurden die bösen Träume als derart schädigend angesehen, dass man zwar Maßnahmen zu ihrer Abwehr festgehalten hat, jedoch nicht den Inhalt solcher Träume. Allein das Aufschreiben des bösen Traums galt bereits als eine Gefahr. Nur dank entgegenwirkender Rituale und apotropäischer Materialien soll es ihnen möglich gewesen sein, solche Träume abzuwehren.²³ Wir sehen jedenfalls auch in diesem Kontext, wie der Traum als eine in den Alltag eingreifende Wirkmacht erlebt wurde.

Ohne es an dieser Stelle weiter ausführen zu müssen, könnte also aufgrund diverser antiker Überlieferung aufgezeigt werden, inwiefern (und dies eben nicht nur im alten Griechenland) die oneirische Erfahrung unmittelbar in die diurnale Erfahrung eingeflossen sein muss, und zwar derart, dass man geradezu glauben möchte, es hätte hier keine Differenz zwischen Traum- und Wachwelt gegeben. Nur scheint mir diese Annahme einer fehlenden Differenz bei näherer Betrachtung schwer haltbar zu sein. Ich möchte gewiss nicht bestreiten, dass die älteren Wahrnehmungsweisen und Erfahrungs-

²² Vgl. dazu Emil Abegg: »Indische Traumtheorie und Traumdeutung«, in: *Études asiatiques: revue de la Société Suisse-Asie / Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* 12 (1–4), 1959, S. 21 ff.; sowie Dorothy Figueira: »Dream in Ancient Indian Literature and Philosophy«, in: Bernard Dieterle u. Manfred Engel (Hg.), *Theorizing the Dream/Les savoirs et théories du rêve*, 2017, S. 43–58.

²³ Vgl.: Kasia Szpakowska: »Through the Looking Glass: Dreams in Ancient Egypt«, in: Kelly Bulkeley (Hg.): *Dreams and Dreaming. A Reader in Religion, Anthropology, History, and Psychology*, 2001, S. 29–43; Kasia Szpakowska: *Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*. Swansea 2003; Kasia Szpakowska: »The Open Portal. Dreams and Divine Power in Pharaonic Egypt«, in: Scott B. Noegel (Hg.): *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, 2003, S. 111–124.

horizonte – welche noch nicht durch die (auf theoretischen Kategorien und Modellen basierenden) Ordnungsschemata (vor-)strukturiert waren – eine immense Weite und Spielraum an Möglichkeiten bedeutet haben müssen. Im Guten wie im Schlechten scheint sich der Mythos durch eine weitaus lebendigere Dimension der Erfahrung auszuzeichnen. Wir können ferner davon ausgehen, dass vieles von dem, was später (vor allem in den abendländischen Traditionen) als ›traumhaft‹ oder ›irreal‹ aus einer rationalen Wirklichkeit ausgeschlossen werden sollte, hier durchaus noch als ›Normalität‹ gegolten hat. Allein dass der Traum nicht minder von den Göttern gesandt bzw. von diesen geschaffen war, wie das Wachleben,²⁴ scheint doch deutlich vor Augen zu führen, wie sehr wir es hier mit grundlegend anderen Ontologien zu tun haben. Und doch scheint es mir in den Überlieferungen auch eklatante Hinweise zu geben, die wir nicht so einfach überlesen können. Sie sprechen dafür, dass die Erfahrungsmodi keineswegs einfach nivelliert auf einer Ebene standen, sondern dass es doch auch eine deutliche Differenz gegeben haben muss, und zwar derart, dass darin der Traum bereits degradiert war. Ich möchte hier weniger auf historizistisch-spekulative Diskussionen eingehen als vielmehr auf eine simple Praxis hinweisen, die uns doch offenlegt, dass die Trennung zwischen Traum und Wirklichkeit schon im Mythos ansetzte, dass die Grenze, mag sie auch porös(er) gewesen sein, längst gezogen war. Ich meine damit die allseits verbreite Praxis einer *Traumdeutung* bzw. -*mantik*, von denen auch alle der oben erwähnten literarischen Quellen zeugen. Wir lesen etwa gleich auf der ersten Tafel des *Gilgameš-Epos*, wie Mutter Ninsun darum gebeten wird, die von den Göttern an Gilgameš gesandten Träume zu deuten.²⁵ In Homers *Ilias* wie auch der *Odyssee* hängt oft das gesamte Schicksal des weiteren Geschehens davon ab, ob ein Traum richtig gedeutet wird oder nicht. Die Deutung im zweiten Buch der *Ilias* etwa, die Agamemnon glauben lässt, der Traum verkünde ihm die Eroberung der Stadt Troja, erweist sich als eine tragische Fehldeutung bzw. als eine Irreführung von Zeus (*Ilias* 2, 29–30). In Homers *Odyssee* hingegen träumt Penelope noch im Traum selbst auch dessen Deutung: Jener Adler, der zuvor den Gänsen den Hals bricht, erscheint im selben Traum noch einmal und meint, dass er ihren

²⁴ So betont etwa Bernd Manuwald im Zuge seiner ausführlichen Studien zum Traum in der Antike, dass die diesbezügliche allgemeine Vorstellung des Mythos in dem Glauben zusammengefasst werden kann, »daß der Traum etwas in irgendeiner Form ›Gott-gesandtes‹ ist, jedenfalls etwas von außen Erregtes« (Bernd Manuwald: »Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike«, in: Rudolf Hiestand (Hg.): *Traum und Träumen*, 1994, S. 22; vgl. dazu auch: Bernhard Büchsenschütz: *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, 1868, S. 6 ff.).

²⁵ Siehe die neue Übersetzung von Stefan M. Maul: *Das Gilgamesch-Epos*, 2005.

zukünftigen Gatten symbolisiere. Sie solle diesen Traum richtig verstehen, dass er nämlich den rivalisierenden Freier, die durch die Gänse symbolisiert sind, aus dem Weg räumen werde (Odyssee 19, 538–553). Laut den vielzitierten Studien von Büchsenschütz – die sich nicht nur auf literarische Erzählungen wie die Homers, sondern auf unterschiedliche Quellen, wie etwa diverse Riten und Traumorakel beziehen – darf man annehmen, dass solche Traumdivinationen und -deutungen im Volksglauben des alten Griechenland fest eingebettet waren, »und zwar nicht bloss als ein Aberglauben der grossen Menge, sondern in allen Kreisen der Gesellschaft als ein fester Glaube, dem sich selbst unter den gebildetsten und einsichtsvollsten Männern nur wenige zu entziehen wagten.«²⁶ Die Relevanz der Traumdeutung im alten Ägypten können wir hingegen sehr deutlich dem »Papyrus Chester Beatty« entnehmen.²⁷ Dieser Papyrus stellt eines der ältesten Traumbücher dar (vermutlich 1780 v. u. Z.), in welchem nicht nur eine Typisierung von Träumen, sondern zumal ein Schlüssel zur Hand gelegt wird, wie die Träume adäquat zu deuten sind.²⁸ Auch die Überlieferungen des alten Indien, denken wir etwa an den vedischen Text des *Aitareya-Āranyaka*, beinhalten ausführliche Anweisungen, wie gewisse Traumerscheinungen zu interpretieren sind, in diesem Fall, welche todbringenden Prophezeiungen sie beinhalten.²⁹ Eine rege und detailgenaue Praxis der oneirischen Divination finden wir gleichermaßen auch im alten China.³⁰ Es dürfte jedenfalls außer Frage stehen, dass in den »mythologischen Kulturen« der Antike die Traumdeutung eine zentrale Rolle gespielt hat. Solche Traumantik hat, obzwar ich in dieser Arbeit nicht eigens darauf eingehen werde, gewiss ihre eigene Geschichte, die bis in die Gegenwart reicht. Auf was ich an dieser Stelle allein hinaus möchte, sind die ontologischen Implikationen, die mit der Traumdeuterei einhergehen. Denn es sind gerade diese antiken Praktiken, die uns deutlich vor Augen führen, dass

²⁶ Bernhard Büchsenschütz: *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, 1868, S. 7. Vgl. dazu Ilias I, 63; II, 1 ff.; X, 496 f., sowie Odyssee IV, 795 ff.; VI, 13 ff.; XIV, 495; XIX, 535 ff., 568.

²⁷ Alan H. Gardiner: *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*, 1935.

²⁸ Für eine detaillierte Auseinandersetzung siehe die in Fußnote 23 angeführten Artikel und Bücher von Kaisa Szpakowska.

²⁹ *Aitareya-Āranyaka* III 2.4.17, siehe: Max Müller: *The Upanishads*, Part 1, 1879, S. 262. Zur Traumdeutung im alten Indien siehe die Literaturangaben in den Fußnoten 22 und 521.

³⁰ Siehe u. a.: Robert K. Ong: *The Interpretation of Dreams in Ancient China*, 1985; Mao-Tsai Liu: »Die Traumdeutung im alten China«, in: *Asiatische Studien* 16, 1963, S. 35–65; Marion Eggert: *Rede vom Traum: Traumauffassungen der Literatenschicht im späten kaiserlichen China*, 1993; Michael Lackner: *Der chinesische Traumwald: Traditionelle Theorien des Traums und seiner Deutung im Spiegel der min-zeitlichen Anthologie »Meng-lin hsüan-chieh«*, 1985.

eine Spaltung von Traum und Wirklichkeit oder sagen wir vorsichtiger zwischen dem Traum und einer ›eigentlichen‹ Erfahrungssphäre schon vollzogen war: Dass der Traum als (mehr oder weniger kodifizierte) Verkündung einer Prophezeiung oder Prognose fungieren konnte, setzt notwendigerweise voraus, dass die Traumwelt von jener Welt, deren Zukunft ihre Deutungen vorauszusagen haben, genuin geschieden ist. Nur weil es auf ontologischer Ebene eine doch deutliche Differenz gab, kann die eine Sphäre sich überhaupt auf die andere beziehen. Oder um es noch formaler auszudrücken: Eine (wie auch immer geartete) Relation zwischen beiden ist nur möglich, solange sie voneinander getrennt sind. Die Traumantik verdeutlicht jedoch nicht nur solcherart eine bestehende Differenz, sondern sie verweist zumal auf eine Hierarchisierung, eine unilaterale Logik, wonach der Traum in letzter Instanz durch das Wachleben determiniert wird. Man deutet die Träume, um sich im Wachleben besser orientieren zu können, Unglück vorherzusehen, eine bessere Stellung in Beruf und Gesellschaft zu erlangen etc. Die Deutung der Träume haben also dem Wachleben zu dienen, was diesem wiederum einen ontologisch höheren Stellenwert zuschreibt. Indem nämlich der Traum die Zukunft der Alltagswirklichkeit zu prophezeien hat, und nicht umgekehrt, ist damit deutlich ausgesagt, welche der beiden Sphären die ›eigentliche‹ ist. Die rege Traumdeuterei etabliert sozusagen einen Wach-Zentrismus, während sie den Traum als Erfahrungsmodalität abwertet. Derart ist der Traum bereits im Mythos degradiert.

Die in den Praktiken des Mythos vollzogene Spaltung und Degradierung des Traums musste somit vom »theoretischen Menschen« nicht mehr eigens erfunden werden, sondern er konnte daran anknüpfen, diese radikalisieren und vertiefen. Was sich mit dem Einbruch der Schulphilosophie ereignen wird, ist eine epistemologische Fundierung – oder wenn man so möchte: eine Instrumentalisierung jener abwertenden Differenz für die Zwecke einer neuen Ordnung unter der Herrschaft und Souveränität des *logos*.

2. Die grelle Vernunft der Antike: Der entzauberte Traum als Wahrnehmungsrest und Täuschung

Die bereits in den mantischen Praktiken des Mythos gezogene Trennlinie zwischen Traum und Wirklichkeit hat nicht nur die Herabsetzung der abgesonderten oneirischen Erfahrung zur Folge, sondern es hat zumal den Weg geebnet, um vom Mythos selbst abzurücken, diesen in das Reich des Traumhaften zu verbannen. Man sehnte sich nach einer nüchternen Welt, die frei ist vom Oneirischen, von magischen, mythischen, göttergesandeten und somit

vom Menschen letztlich unkontrollierbaren Kräften. Die neue Hoffnung – um paradoxerweise nicht sagen zu müssen: der neue Traum – bestand darin, eine Welt oder genauer einen Weltaufenthalt einzurichten, dem der Mensch Herr sein könnte. In den geschichtlich-genealogischen Untersuchungen von Husserl wird diese Abkehr vom Mythos als eine Transformation der »mythologischen Einstellung« hin zu einer »theoretischen Einstellung« beschrieben (Hua6, 326 f.). Aufgrund fehlender interkultureller Kenntnisse (bzw. Interessen) konnte (bzw. wollte) Husserl in dieser Spätschrift jedoch nicht einsehen, dass jene »theoretische Einstellung« zur Welt als ein »kosmologisches Lebensinteresse« keineswegs auf die altgriechische Antike reduzierbar ist. Wir können an verschiedenen Orten ähnliche (wenn freilich auch nicht identische oder synchrone) Aufbrüche eines reflexiven Denkens beobachten, welche Jaspers eben jene berühmte These der »Achsenzeit« aufstellen ließ.³¹ Mit Blick auf die indischen Philosophien – um hier nur ein Beispiel aus der antiken Pluralität des Denkens zu nennen – sind Autor:innen wie Ram Adhar Mall nicht müde geworden, in Akribie aufzuzeigen, dass mit der postvedischen Periode im alten Indien nicht nur eine Vielzahl von metaphysischen und rationalen Strömungen entstanden sind, die dem altgriechischen Denken auf Augenhöhe begegnen, sondern diese in gewissen Bereichen – etwa der Komplexität ihrer Syllogismen – gar übertreffen.³² Die Rede von einer »kulturellen Geburtsstätte« des Denkens erscheint in der Tat höchst fragwürdig, zumal die Antike wie jede Epoche der Menschheit von einem regen *inter*-kulturellen Austausch geprägt, die jeweilige Kultur also keineswegs homogen, sondern hybrid und porös war, in einer ständigen Berührung zu anderen stand, vom Anderen her sich überhaupt erst Standpunkte entwickeln konnten. Wenn wir uns jedenfalls im Folgenden zunächst auf die kanonische Narration »abendländischer« Philosophiegeschichte fokussieren werden, dann nicht, um die interkulturelle Situation zu überspringen oder gar das Offensichtliche zu verleugnen, dass nämlich das Denken immer schon aus einem Dazwischen entspringt. Vielmehr wollen wir, gerade um die Interkulturalität des Traum-Phänomens sowie auch das inter- bzw. transkulturelle Philosophieren über den Traum bedienen zu können, zunächst eine kritisch-dekonstruktivistische Lesart der abendländischen Erzählung verfolgen, um (zumindest punktuell) aufzeigen zu können, wie sich jene eingangs erwähnte »Traumvergessenheit« der »abendländischen Philosophie« zugetragen hat und schließlich im großen Freud'schen Rehabilitationsversuch münden sollte. Eine dekonstruktive bzw.

³¹ Siehe Fußnote 21.

³² Ram Adhar Mall: *Indische Philosophie. Eine interkulturelle Perspektive*, 2015, S. 249 ff. Bzgl. der Kritik Malls an Husserls Eurozentrismus siehe ebd. S. 278 f.

dekonditionalisierende Lesart stellt somit nicht nur eine notwendige Vorbereitung für eine Phänomenologie des Traums dar: Die gesamte Bemühung dieser Untersuchung versteht sich als eine fundierte Vorarbeit für ein transkulturelles Philosophieren über den Traum. Ich werde an gegebener Stelle nochmals darauf zurückkommen (siehe Kap. V).

Was nun jene (Selbst-)Narration abendländischer Vernunft betrifft, so sollen es die Vorsokratiker des alten Griechenland gewesen sein, die mit ihrer Frage nach der *archê* den Übergang vom Mythos zum Logos in die Wege leiteten. Dieser Weg war insofern dialektisch, als er einerseits nach einem vernünftigen Ursprung oder Prinzip der Welt, also letztlich die Begründung und Entfaltung der Vernunft selbst suchte, doch diese andererseits nur durch Negation, d. h. durch Abgrenzung finden und errichten konnte. Wie wir mit Schnädelbach gesehen haben, meint dies die Setzung dessen, was nicht-vernünftig, nicht-wirklich, was nur Schein und Trug ist. Gerade diese Negativität soll nun der Traum verkörpern, der Traum als das Grundlose, das An-archische und somit das Irrationale *par excellence*. Um die vorsokratische Etablierung der Teilung zwischen Traum und Wirklichkeit (oder zumindest zwischen Traum und Wachen) aufzuzeigen, wird oft und gerne jener Name zitiert, der den *logos* ins Fließen gebracht haben soll: Heraklit. Es ist vor allem das Fragment B 89, welches hier herangezogen wird, in dem es heißt: »Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt [ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον], doch im Schlaf wendet sich jeder davon ab und seiner eigenen zu [εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι].«³³ Dieser Satz wird, wie es eine solche, meiner Ansicht nach problematische Übersetzung nahelegt, gerne dahingehend gedeutet, dass Heraklit gemeint habe, die Wachwirklichkeit sei eine allgemeine Welt, während der Traum eine »individuelle Welt« des Subjekts bedeute. Man kann aus guten Gründen daran zweifeln, ob Heraklit tatsächlich das Konzept einer personalen Individuation vor Augen hatte, die in solch neuzeitlicher Manier den Traum aus sich selbst erdichten würde. Diese subjektivistische und individualistische Interpretation scheint mir doch eine äußerst anachronistische Lesart zu sein, die durch eine missverständliche Translation des Fragments begünstigt wird.³⁴ Wollte

³³ Die von mir leicht veränderte Übersetzung von Diels/Kranz lautet im Original: »Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab in seine eigene« (DK 95). Ich werde gleich, in Fußnote 34, eine weitere, wie mir scheint adäquatere oder weniger missverständliche Übersetzung vorschlagen.

³⁴ Abgesehen davon, dass in jenem Fragment mit Bezug auf den Schlaf ebenfalls von einer Welt (*kosmos*) die Rede ist und Welt im altgriechischen Sinne immer eine allgemeine und keine individuelle Welt meinen kann, scheint es mir auch nicht naheliegend oder zumindest nicht zwingend zu sein, dass man das ἴδιον unbedingt als eine Art »Ver-

man jedenfalls die gängige Übersetzung des Zitates unkritisch gelten lassen, dann wäre man in Folge dazu verleitet, anzunehmen, dass damit bereits bei Heraklit eine Entgöttlichung des Traums stattgefunden habe. Denn die Überzeugung des Mythos war es ja, dass der Traum, wie im Übrigen auch die Wachwelt, dem Menschen durch die Götter gegeben wird. Indem nun der Traum als solch eine äußere Gegebenheit in das Innere des Subjekts als seine eigene Machenschaft verlagert wird, müsste er damit auch den Status des Göttlichen verlieren und sich zu einer solipsistischen Schöpfung des ›Individuums‹ reduzieren. Nur können wir anderen (überlieferten) Zitaten entnehmen, dass Heraklit derartiges nicht gemeint haben kann. Im Fragment B 67 heißt es: »Der Gott ist Tag [und] Nacht« (DK 99). Damit möchte Heraklit, entgegen des hier hineingelesenen Traumsolipsismus, doch vielmehr behaupten, dass die diurnale und nocturnale (d. h. eben auch oneirische) Erfahrung ihren Ursprung in derselben Göttlichkeit hat, eine Gabe der Götter ist. Heraklit scheint hier vom Mythos nicht derart entfernt zu sein, wie man meinen möchte. Sein Standpunkt scheint vielmehr dem Achill beipflichten zu wollen, der gleich zu Beginn der *Ilias* sagt: »Denn auch der Traum kommt von Zeus« (*Ilias* I, 63). Angesichts weiterer Fragmente³⁵ dürfen wir zwar annehmen, dass Heraklits dialektisches Denken eine deutlichere Differenz zwischen Tag und Nacht, zwischen Wachen und Träumen verfolgt haben muss, als es vielleicht in den Tiefen des Mythos der Fall war, doch er scheint die absolute Wahrheit nicht auf der einen Seite verortet und die andere zum völlig Subjektiven erklärt zu haben.

Dass man in der Auffassung des Traums sich weiterhin in der Nähe zum Mythos aufhielt, gilt nicht nur für Vorsokratiker:innen wie Heraklit, sondern auch noch für jenen Namen, der hier als eigentliche Zäsur gilt: Sokrates – der

einzelung« lesen muss. Man kann ἴδιον durchaus auch im Sinne von ›Eigentümlichkeit‹ übersetzen (siehe Wilhelm Gemoll: *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, 1937, S. 383). Insofern man ferner das κοινὸν als ›gewöhnlich‹ übersetzt (ebd. S. 444) würde der Satz des Heraklit vielmehr lauten: ›Die Wachenden haben eine gewöhnliche Welt, während die Schlafenden sich davon abwenden und sich einer eigentümlichen Welt zuwenden.« Diese Übersetzung dürfte, auch wenn sie für die geläufige Translation gewagt erscheinen mag, dem Zeitgeist der vorsokratischen Antike wohl eher entsprechen, als die individualistische Lesart, die bereits bei Heraklit das neuzeitlich autonome Ego gefunden zu haben glaubt. Außerdem sollten wir beim Zitieren des Fragments B 89 nicht außer Acht lassen, dass wir uns noch nicht einmal sicher sein können, ob das altgriechische Original in dieser Formulierung tatsächlich von Heraklit selbst stammt. Denn überliefert worden ist sie uns erst von Plotin, der 700 Jahre (!) nach ihm gelebt hat.

³⁵ Etwa das Fragment B 88, in dem Heraklit das Wachen und das Schlafen als Facetten desselben Prozesses beschreibt (DK 95).

große *Maieutiker*, die »Hebamme« des *logos* (Thea 157d), der sich weigerte, seine Lehre aufzuschreiben, sondern diese von seinem Musterschüler Platon austragen, zur Welt bringen und überliefern lässt. Selbst also Sokrates, der in die abendländische Narration als der Anfang einer (zwar idealistischen) und doch vernünftig-systematischen Weltbetrachtung qua *theoria* eingehen wird, bewegt sich hinsichtlich der Frage des Traums zumindest streckenweise noch in den Überzeugungen des Mythos. Man kann jedenfalls schwer behaupten, dass (Platons) Sokrates jene uns von Homer bekannte Auffassung abgeschüttelt hätte, wonach der Traum Divinität und Divination bedeute. In den von Platon verfassten Dialogen³⁶ tauchen immer wieder Gespräche auf, welche den sokratischen Glauben an eine göttliche Wahrsagung durch den Traum offenlegen. So meint etwa Sokrates gegenüber Kriton, der ihn eiligst aus dem Gefängnis retten möchte, dass er sich beruhigen solle, denn seine Hinrichtung morgen werde nicht stattfinden. Ein Traum habe ihm verraten, dass er erst drei Tage später sterben wird (Krit 44a ff.). Im Dialog *Phaidon* können wir hingegen lesen, dass ein Traum den Sokrates dazu verpflichtet habe, er möge mehr Kunst betreiben (Pha 60e).³⁷ Diese Stellen machen unmissverständlich deutlich, dass Sokrates bzw. Platon sich dem mythologischen Traumverständnis noch nahe gefühlt, ja dieses bisweilen reproduziert haben. Und doch ist dies nur die eine Seite der sprichwörtlichen Medaille. Auf der anderen findet ein Abnabelungsprozess, eine deutlich kritische Distanznahme statt, die

³⁶ Für weitere Besprechungen des Traums bei Platon siehe die ausführliche Arbeit von: Serafina Rotondaro: *Il sogno in Platone: Fisiologia di una metafora*. Loffredo, 1998; sowie Murat Ates: »Oneiric Existence. (Re)Tracing the Phenomenon of Dreaming through Readings from Plato and Nietzsche«, in: Bernard Dieterle u. Manfred Engel (Hg.): *Le rêve du point de vue historique*; 2019; Eric Robertson Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, 1970. David Gallop, »Dreaming and Waking in Plato«. In: John P. Anton (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* 1, 1971, 187–201; H.D. Rankin: »Dream-Vision as Philosophical Modifier in Platos's *Republic*«. In: *Eranos* 62, 1964, S. 75–83; Izydora Dambaska: »Le problème des songes dans la philosophie des anciens Grecs«, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 86, 1961, S. 11–24; Giulio Guidorizzi, *Il sogno in Grecia*, 1988; James Redfield: »Dreams from Homer to Plato«, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 15, 2013, S. 5–15; Joseph Barbera: »Sleep and Dreaming in Greek and Roman Philosophy«, in: *Sleep Medicine* 9, 2008, S. 906–910; Bernhard Büchschenschütz, *Traum und Traumdeutung im Alterthume*. 1868.

³⁷ Nietzsche, dies sei nur am Rande erwähnt, liest in diesem überlieferten Traum des Sokrates einen großen Selbstzweifel des anfänglichen *logos*. Indem der Traum Sokrates zur Kunst auffordert, so Nietzsche, scheint sich darin doch eine Kritik an der asketisch-wissenschaftlichen Tätigkeit des Sokrates zu äußern: »Jenes Wort der sokratischen Traumerscheinung ist das einzige Zeichen einer Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Natur: vielleicht – so musste er [Sokrates] sich fragen – [...] giebt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein notwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft?« (KSA 1, 96; vgl. dazu auch KSA1, 544).

sich gerade im Umgang mit der Mantik abzeichnet. Im Dialog *Timaios* erklärt etwa Sokrates, dass der Traum – neben anderen »niederen« Zuständen, wie diverse (Geistes-)Krankheiten – zwar wahre Prophezeiungen bzw. Prognosen beinhalten können, doch da »die Denkkraft gefesselt ist« (Tim 71e), obliege es nicht dem Traumseher selbst, diesen zu deuten, sondern allein der Vernunft: Es ist Aufgabe der Vernunft, »alle [im Traum] wahrgenommenen Bilder durch verständiges Nachdenken zu unterscheiden, um danach zu entscheiden, in wie weit und für wen sie etwas zukünftiges, vergangenes oder gegenwärtiges Gutes oder Schlimmes bedeuten« (Tim 72a). Es ist daher »vielmehr die Sache eines seiner Besinnung mächtigen und nicht die des in jenen wahnsinnartigen Zustand Geratenen und noch in ihm Befindlichen, die Erscheinungen, welche er gehabt, und die Worte, welche er gesprochen hat, zu deuten« (ebd.). In solchen Aussagen des Sokrates bzw. Platons sehen wir jedenfalls deutlich, dass über eine mögliche Wahrheit des Traums letztlich nicht der mystisch und mythisch Besessene, sondern die nüchterne Besonnenheit des *Logos* zu entscheiden hat. Platon lässt damit schon anklingen – wir werden dies an anderen Stellen noch viel deutlicher lesen –, dass der Traum einen an sich defizitären Modus menschlicher Existenz meint. Indem er sich gegenüber der Wahrsagerei der Traummantik wenn auch nicht ablehnend, so doch differenzierter ausdrückt, bereitet er den Weg vor, der eine weitgehende Sezession von der mythologischen Traumauffassung ermöglichen und stattdessen eine rein theoretische Erklärung anbieten soll. Diese Erklärungen – welche in Platons Werk bezeichnenderweise doch höchst selten vorkommen und auch dann nur mit wenigen Sätzen am Rande abgehandelt werden – bemühen sich allesamt den im Mythos (zwar bereits degradierten, jedoch) noch wirkmächtigen Traum völlig zu depotentialisieren und ihn an die Peripherie der Erfahrung zu drängen. Inwieweit der Traum bei Platon im Wesentlichen die Stellung des Unvernünftigen und Irrealen zugesprochen bekommt, können wir zunächst einem subtilen Sprachgebrauch, genauer einer von Platon oft verwendeten Redewendung entnehmen, wonach etwas *osper onar* (ὥσπερ ὄναρ) d.h. »wie ein Traum« sei. Wenn Platon eine Sache als *osper onar* bezeichnet, dann will er damit ausdrücken, es handle sich um eine suspekte oder trügerische Angelegenheit. Im *Symposium*, um ein Beispiel zu geben, stellt etwa Sokrates seine eigene Weisheit in Frage, indem er zu seinem Gesprächspartner sagt, diese sei »nur gering und manchem Zweifel unterworfen, wie ein Traum«. ³⁸ Hier wie auch an vielen anderen Stellen (siehe etwa Parm 164d; Pol

³⁸ »ἢ μὲν γὰρ ἐμῇ φαύλῃ τις ἂν εἴη, ἢ καὶ ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὐσα« (Sym 175e.). Hier und an anderen Stellen (siehe etwa Pol 476c ff.; Parm 164d; Stat 277d) soll alles, was mit dem Traum adressiert oder diesem zugeordnet wird, herabgesetzt werden.

476c ff.; Pos 277d) soll alles, was mit dem Traum derart metaphorisch gleichgesetzt wird, zugleich gering, zweifelhaft und somit herabsetzungswürdig sein. Die abwertende Metapher des *osper onar* kann freilich nur deswegen funktionieren, weil Platon bereits im Voraus entschieden hat, dass der Traum an sich etwas Geringes und Falsches bedeutet. Wieso der Traum an sich eine inferiore, zugleich problematische und verwerfliche Erfahrungsweise darstellen soll, können wir – in einem psychologistischen Sinne – vielleicht am deutlichsten dem neunten Buch der *Politeia* entnehmen. In dieser (hinsichtlich Platons Traumverständnis) kaum beachteten Passage trifft das Politische auf die oneirischen Tiefen der Verwerflichkeit. Wir befinden uns inmitten der Frage, wie der Despot in seinem tyrannischen Charakter beschrieben werden könne. Dabei demonstriert Sokrates eine entschieden lustfeindliche Haltung: Die tyrannische Person zeichne sich dadurch aus, dass sie ihren Begierden und Trieben nachgibt, statt sie durch Einsicht zu domestizieren (Pol 573c). An diesem Punkt kommt nun auch der Traum ins Spiel. Am Beispiel der nächtlichen Erfahrung meint Sokrates aufzeigen zu können, dass selbst moralisch beherrschte Personen die Konsequenzen eines Zustands kennen, in dem den Lüsten und Trieben freier Lauf gelassen wird: Wenn im Schlaf »der tierische und wilde Teil der Seele« aufbegehrt »und seine Treibe zu befriedigen sucht«, dann »erlaubt er [der Träumende] sich alle möglichen Dinge, weil er nun aller Scham und Vernunft los und ledig ist« (Pol 571c).³⁹ Was sich in der Nacht des Traums abspielt, soll nun genau jener Vorgang sein, dem der Tyrannen am Tage unterliegt. In der Weise wie der Schlaf die Vernunft außer Kraft setzt und die niederen vom *eros* (ἔρως) beherrschten Triebe zügellos zum Vorschein bringt; in der Weise wie sich der Traum, von der Gewalt des *eros* durchwaltet, allerlei Frevel und Ungeheuerlichkeiten erlaubt, genauso wird der Tyrann eben auch in seinem Wachleben getrieben: Wie »im Traum, wird er sich [auch im Wachen] keiner greulichen Mordtat, keiner Gaumenbefriedigung und keiner Schandtats enthalten« (Pol 574d). Indem sich das Wesen des Tyrannen als des »moralisch schlechtesten Menschen« dadurch bestimmt, dass »er wachend so ist, wie der vorhin Beschriebene im Traum war« (Pol 576a), wird dadurch zugleich offenkundig, wie hier das Wesen des Traums bestimmt wird. Dieser zeichne sich eben durch die Abwesenheit eines moralischen Urteilsvermögens wie überhaupt jeglicher Verstandestätigkeit aus und biete dadurch den tyrannischen Trieben die Spielwiese. Um den Schlaf nicht völlig der Despotie eines unvernünftig-schamlosen Begehrens zu übergeben,

³⁹ Vgl. dazu auch wenige Seiten später: »Eine heftige, wilde und unbändige Gattung von Begierden gibt es bei jedem von uns Menschen, wenn auch manche gar ordentliche Leute zu sein scheinen, und hiervon haben wir dem Gesagten zufolge den offenbaren Beweis in den Träumen« (Pol 572b).

empfiehlt Sokrates an dieser Stelle Schonkost und unterschiedliche Übungen, die man vor dem Einschlafen einhalten soll, damit man im Schlaf von den Lüsten nicht überwältigt werde. Das Ideal absoluter Nüchternheit wird dementsprechend in einem Schlaf gesucht, der von keinem Traum befleckt wird.

Anders als diese auf einem Triebleben basierende These (die wir, wenn auch anders gelagert, in der modernen Psychoanalyse wiederfinden werden)⁴⁰ zeugt von einer weniger psychologischen als vielmehr epistemologischen Herangehensweise an den Traum eine beachtenswerte Bemerkung im Dialog *Theaitetos*. Verhandelt wird hier die Problemstellung, auf welche Evidenz sich Erkenntnis stützen darf und ob die Wahrnehmung solch eine bietet. Die Art und Weise, wie Sokrates im Dialog das Oneirische einführt, könnte auf ersten Blick gar den Eindruck erwecken, dass der Traum hier auf Augenhöhe mit dem Wachleben gebracht wird. Er stellt in einem unmittelbaren Vergleich zur Frage, wie man sich denn überhaupt sicher sein kann, dass unser aktuelles Erleben kein Traum ist: »[W]as für ein Kennzeichen könnte man angeben, wenn einer [uns] fragte, jetzt und hier, ob wir nicht schlafen und alles nur träumen, oder ob wir wachen und wachend uns unterreden?« (*Thea* 158b). Sein Gesprächspartner Theaitetos pflichtet dem in der Frage beschriebenen Schwierigkeit bei, indem er antwortet: »Wahrlich, Sokrates, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es [das Unterscheidungsmerkmal] aufzeigen soll. Denn es folgt ganz genau auf beiden Seiten [im Traum wie im Wachen] dasselbe. Denn was wir jetzt gesprochen haben, das können wir ebensogut im Traume zu sprechen glauben, und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist« (ebd.). Die Dialogpartner scheinen sich also darüber einig zu sein, dass man der oneirischen Erfahrung die Realität nicht absprechen kann, dass man im Traum nicht minder davon überzeugt ist, dass all dies wirklich sei – eben

⁴⁰ Obzwar hier Platon einen Kernaspekt dessen ausspricht, was die psychoanalytische Traumtheorie beschäftigen wird (siehe Kap. II), finden wir erstaunlicherweise in der *Traumdeutung* Freuds keinen unmittelbaren Bezug auf Platon. Soweit ich sehe, gibt es nur die eine Stelle, in der Freud im Zusammenhang einer Ethik im Traum zumindest andeutet, jene Passagen der *Politeia* zu kennen: »Ich meine nur, jedenfalls hatte der römische Kaiser unrecht, welcher einen Untertanen hinrichten ließ, weil dieser geträumt hatte, daß er den Imperator ermordet. Er hätte sich zuerst darum bekümmern sollen, was dieser Traum bedeutete; sehr wahrscheinlich war es nicht dasselbe, was er zur Schau trug. Und selbst wenn ein Traum, der anders lautete, diese majestätsverbrecherische Bedeutung hätte, wäre es noch am Platze, des Wortes von Plato zu gedenken, daß der Tugendhafte sich begnügt, von dem zu träumen, was der Böse im Leben tut« (GW II/III, S. 625). In seinen *Selbstdarstellungen* meint Freud jedenfalls mit Bezug auf Platon: »Auch wußte ich damals nicht, daß ich mit der Zurückführung der Hysterie auf Sexualität bis auf die ältesten Zeiten der Medizin zurückgegriffen und an Plato angeknüpft habe« (GW XIV, S. 49).

genauso wie man es gewöhnlich auch im Wachleben glaubt. Sokrates möchte damit jedoch keineswegs den Traum zur Wahrheit erheben, diesen mit der diurnalen Erfahrung gleichstellen, sondern im Gegenteil besteht seine Intention gerade darin, durch die Unwahrheit des Traums, die Wahrnehmung am Tage als Quelle der Erkenntnis zu diskreditieren. Denn unmissverständlich gibt Sokrates zu verstehen, dass der Traum an sich eine »Sinnestäuschung« ist (Thea 157e), was sogleich von Theaitetos unterstrichen wird: Man könne nicht bestreiten, dass die »Träumenden falsche Vorstellungen haben, wenn jene Götter zu sein glauben, die Flügel haben und sich im Traume als fliegend vorkommen« (Thea 158a f.). Das Argument lautet daher, weil der Traum an sich eine fälschlich geglaubte Wahrheit, also ein Irrtum ist, muss auch unsere aktuelle Wahrnehmung, insofern man davon ausgehen kann, dass auch sie ein Traum sein könnte, falsch sein und kann daher nicht als eine gültige Evidenz der Erkenntnis gelten. Doch wie kann Platon, der letztlich der Autor des Dialogs ist, so sicher sein, dass der Traum nicht (wie dies bei Heraklit offenbar noch möglich war und später noch deutlicher bei Sextus Empiricus möglich sein wird)⁴¹ eine Wahrheit für sich beanspruchen kann, sondern stattdessen das Falsche *par excellence* darstellen soll? Der Träumende selbst behauptet ja nicht, wie dies Sokrates auch eingestehen würde, dass seine Erfahrung eine Illusion wäre. Hätte sich also Sokrates dem epistemologischen Problem nicht auch auf umgekehrte Weise stellen müssen: Worin gründet eigentlich die Evidenz, dass der Traum »falsch« und »irrational« sei? Geht dem nicht jene Überzeugung voraus, wonach man unter dem Wahren und Rationalen eine widerspruchslöse und kategorisierbare Ordnungsmatrix versteht, in welcher alles als seiend Vorgestelltes bestimmbar, identifizierbar und in definierbaren Relationen eingeordnet werden muss können? Dass sich der Traum noch weniger in solch eine Überzeugung einzwängen lässt als das Wachen, geht dem Argument stillschweigend voraus. Jedenfalls wird dem Traum keineswegs ein ontologisch gleichwertiger Status zuerkannt, wie es der prinzipielle Vergleich vorgibt, sondern er wird gegenüber der vernünftigen Wirklichkeit als deren antagonistischer Opponent in Stellung gebracht. Diese epistemolo-

⁴¹ Im vierten Tropus des Sextus Empiricus heißt es: »Entsprechend dem Schlafen oder Wachen entstehen verschiedene Vorstellungen, da wir so, wie wir im Schlaf vorstellen und, wie wir wachend vorstellen, es nicht auch im Schlaf tun, so daß die Unwahrheit den Vorstellungen nicht schlechthin zukommt, sondern nur in bestimmter Beziehung, nämlich bezogen auf Schlafen oder auf Wachen. Mit Recht sehen wir also im Schlaf, was im Wachen unwirklich ist, weil es nicht schlechthin unwirklich ist; denn es existiert im Schlaf, ebenso wie das Wache existiert, auch wenn es im Schlaf nicht existiert« (Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, hrsg. Malte Hossenfelder, 2002, S. 115; siehe dazu den Artikel von: Roberto Polito, *Sextus on Heraclitus on Sleep*. In: Thomas Wiedemann/Ken Dowden (Hg.), *Sleep*, 2003, S. 53–70).

gisch-ontologische Einordnung als das Andere der vernünftigen Wirklichkeit wird das Oneirische nicht mehr loswerden. In seinen *Meditationes*, die in der abendländischen Narration als Gründungstext der neuzeitlichen Philosophie kanonisiert sein wird – wir kommen darauf noch zurück (:43) – wird Descartes gerade an diesem Punkt des platonischen Arguments ansetzen, diesen für die Neuzeit neu aushandeln, ausdehnen und dabei die hier angesprochene Problematik in mehrfacher Hinsicht radikalisisieren.

Insofern die Frage, wieso wir uns überhaupt gewiss sein können, dass der Traum unreal sei, von Platon beantwortet wird, dann am ehesten noch in der Annahme, die oneirische Illusion entstehe als eine Art Rest der diurnalen Wahrnehmung. Im Dialog *Timaios* finden wir jenen gern zitierten Satz, der einen glauben lassen möchte, dass Platon irgendwie vielleicht doch auch eine Theorie der Traumwahrnehmung versucht haben könnte: In der Nacht, wenn das perzeptive Vermögen (hier beschrieben im Element des Feuers) sich zurücknimmt, aufhört »Wahrnehmungen hervorzubringen«, dann führe dieser Prozess

den Schlaf herbei. Indem nämlich [...] das Gebilde der Augenlider sich schließen, so halten sie die Gewalt des Feuers inwendig zurück, und dieses zerstreut und beschwichtigt sodann die Bewegungen im Inneren, so daß in Folge dessen Ruhe eintritt. Ist nun diese Ruhe in einem hohen Grade vorhanden, so entsteht ein nur wenig von Träumen getrübler Schlaf, sind aber einige stärkere Bewegungen zurückgeblieben, so bewirken diese, daß Traumerscheinungen, (welche der eigenen Natur dieser Bewegungen, sowie, der Orte, an denen sie zurückgeblieben sind, an Art und Zahl entsprechen,) sich im Inneren bilden und sodann nach dem Erwachen der Erinnerung auch äußerlich entgegentreten.«⁴²

Auffallend ist, dass uns hier erneut jenes in der *Politeia* ausformulierte Ideal eines reinen Schlafs, der nicht vom Traum befleckt ist, entgegen tritt. Wäre die erwünschte Ruhe im Schlaf gegeben, würde es nicht zu Träumen kom-

⁴² Die ganze Passage im griechischen Original: »ἀπελθόντος δὲ εἰς νύκτα τοῦ συγγενοῦς πυρὸς ἀποτέμνεται: πρὸς γὰρ ἀνόμοιον ἐξὶν ἀλλοιοῦται τε αὐτὸ καὶ κατασβέννυται, συμφυὲς οὐκ ἐτι τῷ πλησίον ἀέρι γιγνόμενον, ἅτε πῦρ οὐκ ἔχοντι. παύεται τε οὖν ὁρῶν, ἔτι τε ἐπαγωγὸν ὕπνου γίγνεται: σωτηρίαν γὰρ ἦν οἱ θεοὶ τῆς ὀψεως ἐμνηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν, ὅταν ταῦτα συμμύσῃ, καθείργνυσιν τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν, ἣ δὲ διαχεῖ τε καὶ ὁμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὁμαλυνθεισῶν δὲ ἡσυχία γίγνεται, γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυδόνειρος ὕπνος ἐπιπίπτει, καταλειφθεισῶν δὲ τινῶν κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἷσις ἂν τόποις λείπωνται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα« (Tim 45d f.).

men. Laut dieser wahrnehmungstheoretisch orientierten Passage entstehen die oneirischen Bilder durch eine Unruhe, welche die zurückgebliebene Perception von äußeren Dingen im Inneren fortsetzt. Genauer ströme das Licht der Wahrnehmung am Tage aus zwei Richtungen: von den Dingen zum Auge und vom Auge zu den Dingen und diese konstituieren in dieser Reziprozität das Wahrgenommene. Wenn sich die Augen (gemeint sind freilich alle Sinnesorgane) mit dem Einschlafen verschließen, in sich zurücknehmen, müsste die Erfahrung eigentlich in der Ruhe ihres eigenen Lichts behaglich verweilen, wäre da nicht ein gewisser störender Rest, der vom Einströmen der äußeren Dinge und Orte noch übrig bleibt. Trotz des Einschlafens werden im Inneren durch die Bewegungen einer Unruhe jene verbliebenen Reste aufrechterhalten, weiterhin ausgeströmt und erzeugen somit die Illusion eines Traums, der derart intensiv sein kann, dass er noch nach dem Erwachen erinnert wird. Wieso jedoch der Inhalt und Ablauf des Traums von dem des Wachlebens derart abweichen und seine eigenen Narrationen verfolgen kann, wird dadurch nicht geklärt. Ein paar Seiten später möchte Platon jedenfalls ein weiteres Mal festhalten, dass der »Schlaf [...] nun einmal keinen Anteil an Vernunft und Einsicht hat« (Tim 71d).

Die knappen Ausführungen zum Traum im *Timaios* bieten – dem darin verfolgten wahrnehmungstheoretischen Ansatz nach – die Grundlage für die wohl umfangreichste Ausarbeitung zum Traum, die wir aus der griechischen Antike kennen: das Kapitel *De insomniis* (Περὶ ὕπνου) in der *Parva Naturalia* des Aristoteles.⁴³ Der durch den Platonischen *Logos* ansatzweise entmythologisierte Traum wird bei Aristoteles gänzlich von der Autorität einer im Wachleben operierenden Vernunft betrachtet, definiert und hinter die Schranken des Wahren, in das Reich der reinen Täuschung verwiesen. Demgemäß beginnt Aristoteles seine Abhandlung geradewegs mit einer Abgrenzung, mit einer negierenden Setzung, nämlich mit dem, was die Traumerfahrung *nicht* sei und *niemals* sein könne: Sie ist weder echte Wahrnehmung noch entspringt sie dem Denken (Pn 458b9). Wahrnehmung und Denken, wel-

⁴³ Bei den *Parva Naturalia* handelt es sich um eine Reihe von Vorlesungen, die Aristoteles – wie er selbst an mehreren Stellen andeutet (Pn 436a; 459a15) – nach dem Verfassen von *De Anima* (»Über die Seele«) gehalten haben muss, vermutlich während seines zweiten Aufenthalts in Athen in den Jahren 335–322 v. u. Z. So setzt die *Parva Naturalia* zunächst bei der Frage an, welche Affektionen und Tätigkeiten dem beseelten Wesen zugeschrieben werden können (Pn 436a). Nach Ausführungen über die Wahrnehmung und über Gegenstände der Wahrnehmung sowie über die Erinnerung und das Gedächtnis stellt sich Aristoteles schließlich die Frage, wie mit jener widerspenstigen Traumerfahrung umgegangen werden soll, welche sich in die theoretische Konzeption nicht ohne weiteres integrieren lässt, ja den Formen der Konzeption widerstrebt, sich ihnen entzieht.

che für die Konstitution von Erfahrung zentrale Termini sind, sollen streng genommen allein für das nüchterne Wachleben gelten. Und damit beginnt gleichsam das Dilemma: Die gesamte Abhandlung liest sich als ein Ringen des Aristoteles, der auf der einen Seite den absonderlichen Traum zugunsten einer denkerisch geordneten (Wach-)Wahrnehmung aus deren Reich verdrängen, sie von ihm reinigen möchte. Doch andererseits kann er unmöglich die Existenz oneirischer Erfahrung leugnen und versucht daher eine dem *Logos* entsprechende theoretische Erklärung zu liefern, welche die Entstehung des Traums klären, aber zugleich auch erklären soll, warum dieser eigentlich überflüssig oder nicht weiter beachtenswert ist. Auch wenn er seinen Lehrer Platon nicht direkt zitiert, orientiert er sich hierbei an jener im *Timaios* ausformulierten These einer Rest- bzw. Quasi-Wahrnehmung, die er um weitere physiologische wie auch psychologische Behauptung erweitern und schließlich einen Begriff einführen wird, der bis heute den Traumdiskus bestimmt: die Phantasie. Nehmen wir hierfür als Zitat die vielleicht kürzeste und zugleich pointierteste Definition, die uns Aristoteles gibt. Sie lautet: »[A]ls Traum bezeichnen wir die Vorstellung [φάντασμα], die während des Schlafs erscheint« (Pn 459a20, vgl. 462a16). Der Traum besteht also im Wesentlichen aus dem *Phantasma* (φάντασμα), welches hier als ›Vorstellung‹ übersetzt wurde. Wenn dem so sein soll, dann stellt sich naheliegenderweise die Frage, auf welchen Sachverhalt bzw. Prozess der hier zentral verwendete Begriff des *Phantasma* – welcher seine etymologische Nähe zum *Phainomena* hat⁴⁴ – im Genaueren hinweist. Das *Phantasma* muss, gerade wenn es den Traum begründen soll, von der geordneten Wahrnehmung (während des Wachens) grundverschieden sein und doch, so Aristoteles, müsse es irgendwie durch das zur Wahrnehmung fähige (Seelen-)Organ ermöglicht werden. Die Beschreibung besteht darin, dass das Wahrnehmungsorgan – vermittelt durch die Sinne – nicht nur die aktuell von außen einströmenden Dinge rezipiert bzw. perzipiert, sondern es bleibt auch insofern aktiv, als es die Dinge selbst dann *vor* sich hat – sich ›vorstellt‹ –, wenn das Objekt selbst wieder aus dem Wahrnehmungsfeld verschwunden ist. Zur Veranschaulichung bringt Aristoteles in

⁴⁴ Beide Termini werden durch die Vorsilbe *Pha* bestimmt. Sowohl im Zusammenhang von *Phainomena* als auch *Phantasma* verweist das *Pha* auf das Verb *phaino* (φαίνω) im Sinne von Erscheinen-lassen, Ans-Licht-bringen, Das-sich-Zeigen-von-Etwas (vgl. Wilhelm Gemoll: *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, 1937, S. 777). Beide beziehen sich also auf ein Erscheinendes. Wie wir den weiteren Ausführungen des Aristoteles gleich entnehmen werden können, liegt der semantische Unterschied zwischen *Phainomena* und *Phantasma* in einer bestimmten zeitlichen Verzögerung oder Verdopplung: Das *Phantasma* meint eine Art Nachwirken des Phänomens, sozusagen eine Erscheinung von der Erscheinung, die vom Ersteren sich absondert und im Stande ist, ein Eigenleben zu führen.

dieser Passage folgendes Beispiel: Wenn man etwa für eine Weile lang geradewegs zur Sonne blickt und sich dann von ihr abwendet, dabei ins Dunkle schaut (oder einfach die Augen schließt), bleibt doch weiterhin ein gelb-roter Ball zu sehen, obwohl die Sonne selbst aktuell nicht mehr wahrgenommen wird. Dieser ›Rest‹ als ein Nachwirken der Sonne – der im Wahrnehmungsorgan (αἰσθητήριον) gleichsam beibehalten und aktiv projiziert wird, obwohl das Objekt selbst (in unserem Falle die Sonne) inzwischen bereits abwesend ist – meint nun eben jenes *Phantasma* (Pn 459b10 ff.).⁴⁵ Das *Phantasma* ist freilich nicht nur auf solch visuelles Nachwirken beschränkt, sondern kann gleichermaßen einen Nachklang, Nachgeschmack, Nachduft etc. meinen, der im Organ als nachwirkender Effekt der Wahrnehmung (αἰσθημα) zurückbleibt.⁴⁶ Dieser zurückgebliebene und gleichsam aktiv beibehaltene Eindruck

⁴⁵ In einem anderen Beispiel heißt es: »Auch wenn der reale Gegenstand schon verschwunden ist, ist der Rest vorhanden, und man kann wahrheitsgemäß sagen, die Vorstellung sei von entsprechender Beschaffenheit wie Koriskos, aber nicht, es sei Korsikos« (Pn 461b22). An einer anderen Stelle – in *De divinatione per somnum* (Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς) – zieht Aristoteles in diesem Zusammenhang auch jene von Demokrit vertretene Position in Erwägung (Pn 464a1ff.), derzufolge die im Traum auftretenden *Phantasmata* nicht nur nachwirkende, sondern vielleicht auch aktuelle Ausströmungen von (sich in der Ferne befindenden) Personen, Orten oder Ereignissen sein könnten. Die Ausströmungen von in der Wachwirklichkeit aktuellem Gegebenen würden dann (gemäß der *eidola*-Theorie des Demokrit) durch die Luft transportiert auf den schlafenden Körper stoßen, auf diesen einwirken und bei ihm entsprechende Träume verursachen. Wenn jedenfalls solch eine feinstoffliche Wahrnehmung von entfernten Dingen möglich sein soll, dann am ehesten noch während der Nacht und des Schlafs: »Man kann annehmen, dass diese Bewegungen, wie immer sie die Seele erreichen, bei Nacht deutlicher wahrnehmbar sind, weil sie ja, wenn sie sich bei Tage vollziehen, eher unwirksam werden« während »sie im Schlafzustand im Körper [viel eher] eine Empfindung bewirken können, weil man ja im Schlaf in höherem Maße als im wachen Zustand kleinere innere Bewegungen wahrnimmt.« (Pn 464a12 ff.) Diese Randbemerkungen bleiben bei Aristoteles jedoch rein spekulativ und werden auch nicht weiter verfolgt. (Zum Traum bei Demokrit selbst siehe Herbert Eisenberger: »Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter«, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 113, S. 141–158, sowie Bernhard Büchsenenschütz: *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, 1868, S. 13 f.).

⁴⁶ Die Phantasie bei Aristoteles scheint damit weder eine Einbildungskraft zu sein, noch handelt es sich beim *Phantasma* um eine Art Vorstellung, die mit einer aktuellen Wahrnehmung korrelieren würde. Sondern sie sind eben zeitlich versetzte Nachwirkungen, die in der Versetzung ihre eigene Geltung haben. In der aristotelischen Konzeption müssen die Phantasmen auch nicht unbedingt zu Täuschung qua Traum führen, so, wie sie auch nicht an sich nutzlos sein müssen. Insbesondere in Bezug auf das Gedächtnis (μνήμη) spielen sie durchaus eine zentrale und notwendige Rolle. Denn würde das Wahrnehmungsorgan jene Nachwirkung nicht zurückbehalten, könnte diese auch nicht im Gedächtnis beibehalten und somit später erinnert werden (Pn 451a14 f.; 453a14 f.). In *De Anima* können wir hingegen lesen, dass selbst das Denken oftmals auf das Hervorrufen der Phantasmen angewiesen ist (DA 431a14 ff.). Zur Funktion der Phantasie in der

äußerer Wahrnehmung qua *Phantasma* bildet schließlich das Fundament für den Traum: Wenn der Schlaf eintritt, d.h. der Körper weitgehend ruht, die Sinne paralytisch sind und keine weiteren Außeneindrücke perzipiert werden können, dann führe dies zu einer Art ungestörtem Weiterleben der Phantasmen im inneren des Organs. Dieser wahrnehmungstheoretische Ansatz wird zudem durch physiologische Annahmen ergänzt: »Wenn das Blut sich beruhigt und die darin enthaltenen Substanzen sich sondern [...], dann bringt die von jedem einzelnen Sinnesorgan herrührende Bewegung, die sich etwas von den Wahrnehmungseffekten bewahrt hat, [im Schlaf] zusammenhängende Träume hervor.« (Pn 461a25 f.) Die Anregung der Phantasie könne neben solch feiner Blut- und Wärmezirkulation auch durch triviale körperliche Aktivitäten wie etwa die Nahrungsverdauung oder auch durch weiterhin bestehende äußere Reizeinwirkungen auf den Körper (Pn 462a19 f.) verursacht werden. Neben dem physiologischen Zustand des schlafenden Körpers soll nicht zuletzt auch die Psychologie im Sinne emotionaler Befindlichkeit eine entscheidende Rolle spielen. Das Traumgeschehen werde immer auch in Korrelation zu einer Gefühlslage, in der man sich befindet, hervorgebracht. In Entsprechung zur Emotion der Liebe wird man etwa seinen Geliebten oder in Entsprechung zur Furcht seinen Feind zu sehen bekommen (Pn 461b8 f., vgl. dazu 460b5 f.). Ob nun die inneren Bewegungen des Körpers, die äußeren Reize während des Schlafs oder doch eher die emotionalen Befindlichkeiten als dominierende Ursache zum Tragen kommen: Was für Aristoteles stets gleich bleibt, ist die epistemologische Charakteristik, dass nämlich die sich im Schlaf ausbreitenden Phantasien letztlich reine Täuschungen sind, die fälschlicherweise vorgeben, echte Wahrnehmungen zu sein. Wie es überhaupt zu einem derartig massiven Selbstbetrug kommen kann, wonach man aktiv eine Pseudo-Wahrnehmungswelt ins Nichts projiziert, ohne gleichzeitig von dieser Aktivität wissen zu können, bleibt offen. Zu hören bekommen wir allein jene negative Bestimmung: Der Intellekt, der bei Tage Täuschungen zu verdrängen bzw. zu verhindern weiß, sei im Schlaf gemeinsam mit den Sinnen paralytisch (Pn 461a1).⁴⁷ Die Abwesenheit der Vernunft erlaubt also die Anwesenheit der

aristotelischen Philosophie siehe u. a.: Hubertus Busche: »Hat Phantasie nach Aristoteles eine interpretierende Funktion in der Wahrnehmung?«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschungen* 51, 1997, S. 565–589; sowie Deborah K. W. Modrak: *Aristotle. The Power of Perception*, 1987, S. 81–112.

⁴⁷ Vgl. dazu auch die Stelle in *De Anima*: »Und weil die Vorstellungen fortbestehen und den Sinneswahrnehmungen ähnlich sind, handeln die Lebewesen vielfach nach ihnen, weil sie entweder keinen Verstand haben, wie die Tiere, oder weil ihr Verstand bisweilen durch Leidenschaft, Krankheit oder Schlaf verdunkelt wird, wie bei den Menschen« (DA 429a4).

Chimäre. Obzwar es nicht beabsichtigt wird, gesteht damit Aristoteles doch ein, dass eine vernünftig geordnete und kategorisierbare Erfahrung lediglich eine Option und keineswegs einen Naturzustand darstellt. Denn jene ordnende Instanz kann offenbar auch fehlen, zu spät oder gar nicht erscheinen, sodass eine von ihr unbeeinträchtigte Erfahrung ihren Lauf nimmt, die dann wohl ›Traum‹ genannt werden muss. Andererseits bleibt es unthematisch und in der Schwebel, woher Aristoteles überhaupt die Gewissheit nimmt, dass die im Wachleben operierende Vernunft selbst keiner Täuschung unterliegen kann. Dies erscheint nicht zuletzt auch deswegen fragwürdig, da man in der Lage ist, wie dies Aristoteles selbst an einer Stelle zugibt, im Traum ebenso vernünftig denken zu können (Pn 459b17f.). Doch solches Denken im Traum – zumindest, wenn man wieder aufgewacht ist – soll bloße *Doxa*, d.h. ein Meinen und kein Wissen sein. Dass jenes Meinen und Täuschen, welches die assoziativen Phantasmen des Traums als eine Quasi-Wahrnehmung erscheinen lässt, auch gleichermaßen die (scheinbare) Ordnung der Wachwirklichkeit konstituieren könnte (wie dies Platon im *Theaitetos* noch in Erwägung zog, indem er prinzipiell einräumte, dass all dies auch ein Traum sein könnte), bringt den nüchternen Realitätsglauben des Aristoteles nicht aus der Fassung. Denn hierin befindet sich das Muss einer Dogmatik, die aufzugeben für ihn den Einsturz seiner philosophischen Grundpfeiler bedeuten würde.

Aus diesen Ausführungen lässt sich nun auch erahnen, wie sich Aristoteles zu jenem mythologischen Zugang verhalten hat, demzufolge der Traum ein gottgesandtes Ereignis mit prophetischem Potential sei. Im nächsten Kapitel seiner *Parva Naturalia*, das den Titel ›Über die Weissagung im Schlaf‹ (Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς) trägt, gibt er diplomatisch und doch unmissverständlich zu verstehen, dass wenn ein Traum die Zukunft vorhersage, man dies wohl als einen glücklichen Zufall bewerten müsse (Pn 463b12). Gemäß seiner physiologischen Herangehensweise ist die einzige Deutung, die Aristoteles zumindest der Möglichkeit nach offen lässt, jene, die medizinische Zwecke verfolgt, insofern nämlich gewisse Traumtendenzen auf organische oder sonstige körperliche Anomalien hinweisen könnten (Pn 463a6 ff.). Damit verdeutlicht er einmal mehr, dass der Trauminhalt nicht von Göttern gesandt, sondern von Unregelmäßigkeiten der körperlichen Funktionen ausgelöst wird. Für geistreiche Zukunftsvorhersagen ist dementsprechend kein Platz. Mit einem Feldzug gegen die Mantik soll das Oneirische nun endgültig entgöttert, entmythologisiert und in die Schranken der Vernunft verwiesen sein. Der Frage, wieso jedoch gerade diese – von den als Ursachen angeführten Faktoren zumal völlig abweichende – Traumhandlung zu Stande kommt, kann Aristoteles keine alternative Antwort

bieten.⁴⁸ Letztlich bleibt es beim ihm dem reinen Zufall überlassen, wieso diese spezifische und nicht eine andere Traumgeschichte erlebt wurde, d.h. wieso sich gerade diese Nachwirkungen des Wachlebens bzw. der Reize, Körperfunktionen und Befindlichkeiten qua Phantasmen zu einer bestimmten Traumhandlung haben formen lassen. Schon allein aus diesem Grund schien Aristoteles dem Trauminhalt keinen weiteren Wert beimessen zu wollen. Seine Absicht bestand offensichtlich nicht darin, klären zu wollen, wieso sich ein bestimmtes und einzigartiges Traumgeschehen ereignet, so wie er auch kein Interesse daran hatte, die Traumerfahrung aus sich selbst heraus zu beschreiben. Vielmehr wollte er, die vernünftige Wacherfahrung als einzig gültige Instanz setzend, allgemeine Entstehungskomponenten des Traums theoretisieren, um sich dadurch auch gleichsam vom Oneirischen abzuwenden und sich der eigentlichen Aufgabe, nämlich der von der Täuschung gesäuberten Wachwirklichkeit, umso intensiver zuzuwenden und weiter an ihrer Ordnung arbeiten zu können.

⁴⁸ Gerade weil der Logos eine Antwort schuldig bleibt, die es auch unmöglich geben kann, wird sich der allgemeine Glaube an die Traumdivination und -mantik weiterhin aufrechterhalten können und ihre eigene (bis in die Gegenwart reichende) Geschichte gehen. Und man wird nicht unbedingt ein Mystiker sein müssen, um einzuräumen, dass der Traum – gerade weil der Verstand hier nicht mit äußeren Einflüssen beschäftigt sei – das Potential einer vorausahnenden Prognose zukünftiger Ereignisse haben könnte. In Bezug auf die Antike müsste man hier vor allem das Traumbuch von Artemidor heranziehen, welches im Mittelalter neu aufgelegt zu einer größeren Popularität gelangen wird (zu Artemidor siehe u.a.: Gregor Weber (Hg.): *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung*, 2015; Bernd Manuwald: »Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike«, in: Rudolf Hiestand (Hg.): *Traum und Träumen. Inhalt, Darstellung, Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance*, 1994, S. 15–42; sowie auch Michel Foucault: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit III*, 1986, S. 7–52). Obzwar ihm die Idee der Traumdivination fern lag, hat sich, was gewisse hermeneutische Techniken anbelangt, selbst Freud auf das antike Traumbuch von Artemidor bezogen (siehe TD 112, sowie Fußnote 90). Was unsere weitere geschichtliche Einführung anbelangt, werden jedenfalls auch wir die Frage der Traumdivination außer Acht lassen. Nicht nur, weil wir in diesen einführenden Passagen weiterhin die herrschende Narration in Bezug auf ihre Traumvergessenheit betrachten wollen, sondern weil unser Interesse letztlich dem philosophischen Umgang mit der Traumerfahrung gilt. Wir werden jedoch sehen, etwa bei Descartes, dass Züge der Traumdivination selbst in den aufgeklärten Philosophien insgeheim nach- und mitwirkt.

3. Renaissance einer anfänglichen Trennung: Die Neuzeit und der Traum als das Andere einer rationalen Wirklichkeit⁴⁹

Eine Säuberung der Wachwirklichkeit von jeglichem Schein und Trug steht definitiv auch am Anfang der Neuzeit, der durch den Namen – oder mit Deleuze und Guattari gesprochen: durch die »Begriffsperson«⁵⁰ – René Descartes personifiziert wird. Die nüchtern aufklärerische Grundhaltung gegenüber dem Traum, wie wir sie bei Sokrates und Platon bereits im Ansatz und dann deutlicher bei Aristoteles vorfinden konnten, steigert sich in der Neuzeit zu einem epistemischen Perfektionismus. Die von Platon im Dialog *Theaitetos* verhandelte Fragestellung wächst zu einer systematisch zielgerichteten Methode heran: Kann es für die Vernunft die absolute *Gewissheit* eines unerschütterlichen und unbefleckten Bodens geben, auf dem sich ihr eine dem Prinzip nach vollkommen rational und lückenlos strukturierte Wirklichkeit zeigen könnte? Allein die Richtung dieser Fragestellung, die darin bereits vollzogene Vorentscheidung dessen, was Vernunft sein und was sie beabsichtigen soll, lässt ahnen, dass innerhalb dieser Grenzziehung der Traum mit seiner gespenstischen Widerspenstigkeit keinen Platz finden kann, sondern vielmehr jenes darzustellen haben wird, was den »Platz« bzw. das Reich einer absolutistischen Vernunft demarkiert.

Nun ist es doch höchst bemerkenswert, dass jener Name der anfänglichen Neuzeit, der nach eigenen Angaben das große Projekt eines »allgemeinen Umsturzes« (Me I.2) auszuhalten, auszutragen und zu forcieren hat und in der Tat zu den erfolgreichsten Denkern (männlich) der herrschenden Philosophiegeschichte abendländischer Narration emporgehoben sein wird, dass nun dieser Name in einem autobiographischen Vermerk angibt, für ihn hätte alles mit einem Traum begonnen. In der Nacht zum 11. November 1619 (selbst das genaue Datum ist überliefert!) erfährt Descartes gleich mehrere bedeutungsvolle Träume, die er noch während des Traumgeschehens zu deuten weiß, dass ihm nämlich das Wissen selbst erschienen ist und unmissverständlich offenbart hat, welch wichtige philosophische Fragen ihm zur Lösung aufgegeben sein werden. Vielleicht sollten wir diesem Traum des jungen Descartes nicht allzu viel Bedeutung beimessen und als seltsame Anekdote eines ansonsten großen Rationalisten beiseite legen. Wenn wir es dennoch tun,

⁴⁹ Wie es in einem trefflich formulierten Absatz bei Stefan Niessen heißt: »Je heller im Licht der natürlichen Vernunft die rationale Ordnung der Wachwelt erstrahlt, desto dunkler wird die Nacht der Träume. Sie erscheinen seit Descartes im Diskurs der aufklärerischen Philosophie als das schlechthin Andere der Vernunft« (Stefan Niessen: *Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung*, 1993, S. 193).

⁵⁰ Gilles Deleuze u. Felix Guattari: *Was ist Philosophie?*, 2000, S. 70 ff.

wenn wir dennoch diesen Traum (oder zumindest den Glauben an diesen Traum) als wegweisend erachten wollten, müssten wir sagen, dass selbst eine auf radikale Weise traumnegierende Philosophie ihren Ursprung doch im Traum hat.⁵¹ Zwei Jahrzehnte später, im Jahr 1639, wird Descartes jedenfalls, so die eigene textdramaturgische Konzeption der *Meditationes de prima philosophia*, genug von seiner Jugend haben. Er wird die ungestörte Muße einsamer Zurückgezogenheit suchen, um in einer radikalen Methode des Zweifels herauszufinden, worin eben die *Gewissheit* dieses Lebens bestehen könnte. Wieso das Leben überhaupt gewiss sein sollte, woher der Wille zur Gewissheit motiviert ist, welcher Ökonomie zur Beherrschung des Lebens sie entspringt, bespricht Descartes nicht. Scheinbar völlig unschuldig sitzt er in seinem Winterrock vor dem knisternden Kaminfeuer und will für sich und für die ganze Menschheit in methodischer Strenge alles bezweifeln, was nur den leisesten Verdacht der Täuschung und des Irrtums aufkommen lässt, um so auf einen epistemisch unbezweifelbaren und absolut erschütterungsfesten Grund zu stoßen, der ihm als Quelle alles sicheren Wissens dienen kann.

Ohne an dieser Stelle detailliert auf die Gesamtkonzeption der *Meditationes* eingehen zu müssen,⁵² möchte ich mich beeilen, die traumrelevanten

⁵¹ Die einzige Stelle, an der Descartes selbst jene richtungsweisenden Träume andeutet, befindet sich in seiner Frühschrift *Olympica*, in der zu lesen ist: »Am 10. November 1619, als ich ganz erfüllt von Enthusiasmus war und die Grundlagen einer wunderbaren Wissenschaft entdeckt hatte.« (René Descartes: »Olympica«, in: *Œuvres*, Band X, 1908, S. 179) Der Inhalt dieser Träume wurde später von seinem Biographen Adrien Baillet festgehalten und in der Forschung ausführlich diskutiert. Siehe dazu: Michael Schwarze: »Rhetorik der Berufung: Descartes' Träume über die Erweckung zu den *mirabilis scientiae fundamenta*«, in: Patricia Oster u. Karlheinz Stierle: *Legenden der Berufung*, 2012, S. 107–126; Jacques Barchilon: »Les songes de Descartes du 10 novembre 1619 et leur interprétation«, in: *Papers in French Seventeenth-Century Literature* 11, 1984, S. 99–113; John R. Cole: *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*. Urbana, 1992; Agnès Conacher: »Les rêves de Descartes«, in: Christian Vandendorpe (Hg.): *Le récit de rêve. Fonctions, thèmes et symboles*, 2005, S. 99–112; William Thomas Jones, »Somnio Ergo Sum. Descartes's Three Dreams«, in: *Philosophy and Literature* 4 (2), 1980, S. 145–162; Heinz Quiring, »Der Traum des Descartes. Eine Verschlüsselung seiner Kosmologie, seiner Methodik und der Grundlage seiner Philosophie«, in: *Kantstudien* 46, 1954, S. 135–156; Stefan Niessen: *Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung*, 1993, S. 159 ff.

⁵² Ich habe dies an einer anderen Stelle ausführlicher versucht (siehe Murat Ates: »Dubious Perceptions. Enlightenment Philosophers' Understanding of Dreams«, in: Bernard Dieterle/ Manfred Engel (Hg.): *Theorizing the Dream/Les savoirs et théories du rêve*, 2017, S. 189–207). Für eine allgemeinere Besprechung der *Meditationes* siehe auch: Frederick Broadie: *An Approach to Descartes' Meditations*, 1970. Andreas Kemmerling (Hg.): René Descartes: »Meditationen über die Erste Philosophie«, 2009. Ausführliche Bibliographien haben zusammengestellt: Gregor Sebba: *Bibliographia Cartesiana: A Critical Guide to the Descartes Literature 1800–1960.*, 1964; Vere Chappell/Willis Doney, *Twenty-five Years*

Aspekte dieser »Ökonomie des Zweifels«, wie es Foucault einmal nannte, herauszuarbeiten.⁵³ Ich werde dabei vier Etappen des cartesianischen Zweifels herausheben, welche gewissermaßen eine sukzessive Steigerung verfolgen und dabei immer deutlicher aufzeigen, inwiefern der Traum als das absolut Andere in Stellung gebracht wird. Bekanntermaßen beginnt Descartes zunächst mit einer vergleichsweise harmlosen Skepsis. Die Sinneswahrnehmung, welche er gewöhnlich als Grundlage seiner Erkenntnis genommen hat, könne jederzeit Sinnestäuschungen unterliegen. So kann uns etwa die Wahrnehmung in Bezug auf Nähe und Ferne der Gegenstände täuschen (Me I.3). Bei diesem Zweifel scheint es sich jedoch um vorübergehende Illusionen zu handeln, welche im Laufe der Perzeption alsbald wieder korrigiert sein werden. Um den skeptischen Einwand zu radikalieren, geht Descartes einen Schritt weiter, und bringt das Argument des Wahnsinns. Jene »Verrückten«, welche glauben, »Könige zu sein, während sie [in Wirklichkeit] bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, während sie doch nackt sind« (Me I.4), jene von der Geistesschwäche zu allerlei an Wahnvorstellungen Getriebenen sollen den Leser:innen des Traktats vor Augen führen, wie schwerwiegend man sich doch in der (Selbst-)Wahrnehmung täuschen kann. Es ist dies insofern ein stärkeres Argument der Skepsis, da man nicht, wie bei einer »gewöhnlichen« Sinnestäuschung der Fall, den Irrtum kurzerhand korrigieren könne. Die Wahnsinnigen, so scheint es Descartes gemeint zu haben, zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie an ihrem Irrtum entschieden festhalten und sich nicht ohne weiteres eines Besseren belehren lassen. So zeichnet sich seit Aristoteles der Wahnsinnige gerade dadurch aus, dass er am Tag träumt und

of *Descartes Scholarship, 1960–1984: A Bibliography*. 1987. Die Kritik von Husserl und Heidegger an Descartes werde ich an gegebener Stelle erwähnen (:122).

⁵³ Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, 1990, S. 69. Ich werde später noch einmal auf Foucaults Lektüre und die Reaktion Derridas darauf eingehen. Für weitere Besprechungen des Traumarguments bei Descartes, auf die ich hier leider nicht gesondert eingehen kann, siehe: David Blumenfeld/Jean Beer Blumenfeld: »Can I Know That I Am Not Dreaming?«, in: Michael Hooker (Hg.): *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, 1978, S. 234–255; Oets Kolk Bouwsma, »Descartes' Scepticism of the Senses«, in: Charles E.M. Dunlop (Hg.): *Philosophical Essays on Dreaming*, 1977, S. 52–63; James Hill: »Descartes' Dreaming Argument and Why We Might be Sceptical of it«, in: *Richmond Journal of Philosophy* 8, 2004, S. 11–18; Sophie Jama: *La nuit de songes de René Descartes*, 1998; George Nakhnikian: »Descartes's Dream Argument«, in: Michael Hooker (Hg.): *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, 1978, S. 256–286; Johannes Oberthür: »Verdrängte Dunkelheit des Denkens – Descartes, Leibniz und die Kehrseite des Rationalismus«, in: Michael Buchholz/Günter Gödde (Hg.): *Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse*, 2005, S. 34–69; Wolfgang Röd: »L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience«, in: *Les Études Philosophiques* 4, 1976, S. 461–473

als radikaler Tag-Träumer nicht in der Lage ist, zu wissen, dass er träumt.⁵⁴ Auffällig ist jedoch, dass Descartes das skeptische Argument des Wahnsinns, entgegen seines sonstigen Vorgehens in den *Meditationes*, nicht aus der eigenen Perspektive, also nicht aus der Position des Ich-Erzählers ausformuliert. Er meint nicht, er könnte selbst auch ein Wahnsinniger sein, wodurch seine aktuelle (Selbst-)Wahrnehmung ein (Selbst-)Betrug sein müsste. Sondern er berichtet vielmehr von anderen, von jenen, die er selbst nicht ist, nicht sein kann. Descartes möchte – und dies gleich zu Beginn der *Meditationes* – sich selbst, wie auch seine Leser:innen, außerhalb der Möglichkeit des Wahnsinns verorten. Wie Foucault in Bezug auf diese Stelle hervorhebt, behält Descartes gegenüber dem Wahnsinn die Stellung der Rationalität bei, wonach »ich als Denkender nicht irre sein kann«.⁵⁵ Auf eine andere Weise verfährt Descartes nun mit dem dritten skeptischen Argument, bei dem er nun explizit auf die Möglichkeit des Traums eingeht. Er nimmt sich hier nicht heraus, sondern spricht wieder in einer Erste-Person-Perspektive und meint, dass er doch oft Träume hatte, die sich genauso real anfühlten, wie seine gegenwärtige Erfahrung (Me I.5).⁵⁶ Und Descartes wiederholt jene Frage, die wir schon im *Theaitetos* lesen konnten: Wie kann ich mir sicher sein, dass ich jetzt nicht träume? Seine Antwort wird lauten: »Denke ich einmal aufmerksamer hierüber nach, so sehe ich ganz klar, daß Wachsein und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterschieden werden können, so daß ich ganz betroffen bin und gerade diese Betroffenheit mich beinahe in der Meinung bestärkt, ich träumte« (Me I.5).⁵⁷ Achten wir hier auf das Adverb »beinahe«. Wir werden später sehen, dass Descartes zu keinem Zeitpunkt wirklich geglaubt haben wird, dass er träumt, oder dass es keine sicheren Kennzeichen für die Unterscheidung gegeben hätte. Doch es soll für ihn hier der Verdacht, wonach es möglich sein könnte, dass die aktuelle Erfahrung ein Traum ist, genügen, um den Einwand sogleich gelten zu lassen. Die Möglichkeit allein reicht aus, um zu sagen: »Also dann, wir träumen. Mögen alle Einzelheiten [unseres gegenwärtigen Erlebens] nicht wahr sein, daß wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken« etc. (Me I.6.). Das skeptische Traumargument gegen die Gültigkeit der aktuellen Erfahrung kann freilich nur

⁵⁴ Vgl. dazu auch Descartes: Pas I.20.

⁵⁵ Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, 1990, S. 69.

⁵⁶ »Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der des Nachts zu schlafen pflegt, und dem dann genau dieselben, ja bisweilen noch weniger wahrscheinliche Dinge im Traume begegnen, als jenen im Wachen! Wie oft doch kommt es vor, daß ich mir all diese gewöhnlichen Umstände während der Nachtruhe einbilde, etwa daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, während ich doch entkleidet im Bette liege« (Me I.5).

⁵⁷ Vgl. dazu auch nochmals das Zitat von Sextus Empiricus in Fußnote 41.

deswegen greifen (wie wir dies bereits beim *Theaitetos* erläutert hatten), weil bereits im Voraus über den ontologischen Rang des Traums (stillschweigend) entschieden worden ist. Der Traum wird hier gerade nicht als auf Augenhöhe mit dem Wachen betrachtet, sondern es herrscht die Präsupposition, derzufolge der Traum nicht wahr, ja das Falsche an sich, die pure Illusion, das völlig Sinnlose sei. Nur weil dem Traum eine derartige Abwertung zukommt, nur weil der Traum schon als das radikal Andere gegenüber der Wahrheit, dem Sein und der Sinnhaftigkeit in Stellung gebracht ist, kann dieser dritte Zweifel überhaupt funktionieren: Wenn ich jetzt gerade träume, dann muss *alles*, was ich jetzt erlebe, *per se* eine sinnlose Täuschung sein. Dass der Traum eine eigene Realität oder gar eine eigene Vernunft haben könnte, steht in dieser absoluten Abwertung des Traums nicht zur Debatte.

Mit dem Traumargument steigert sich indes die Intensität des skeptischen Einwands. Während der Wahnsinnige sich nur in gewissen Teilaspekten und Bereichen der Erfahrung täuscht, dabei jedoch weiterhin in eine wahre Welt eingebettet bleibt und ferner durchaus in der Lage ist, die meisten Dinge seiner Umgebung richtig wahrzunehmen, zu beurteilen und lediglich in bestimmten (Selbst-)Wahrnehmung versagt; besagt hingegen das Traumargument, dass eben die gesamte Erfahrung ein Irrtum sein muss. Mit anderen Worten: Wenn ich aktuell träume, dann ist nicht nur ein partieller Bereich meiner (Selbst-)Wahrnehmung von der Täuschung betroffen, sondern die gesamte Perzeption und Welterfahrung als solche. Weil die Skepsis des Traumarguments solcherart ein allumfassendes Ausmaß annimmt, weil der »Träumende verrückter ist als der Irre«, wie Derrida berechtigterweise gegen Foucault einwendet, ist in der Tat nicht der Wahnsinn der große Gegenspieler der Vernunft, sondern der Traum.⁵⁸

⁵⁸ Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*, 1976, S. 82. Foucaults These, der Wahnsinn sei das Andere der Vernunft, basierte darauf, dass Descartes sich (im Unterschied zum Träumenden) mit dem Wahnsinnigen in keinsten Weise identifizierte und somit für sich als den Denkenden die Möglichkeit des Wahnsinns *per se* ausgeschlossen hatte (Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 1990, S. 68 ff.). Mit dem oben Gesagten sollte jedoch deutlich geworden sein, dass das Traumargument (hierin möchte ich Derrida beipflichten) umfassender und somit in der Logik des Descartes der Träumende in der Tat verrückter ist als der Wahnsinnige. Was Foucault in diesem Zusammenhang (aber auch Derrida) entgeht, sind zwei weitere Punkte: Erstens wird Descartes gegen Ende seiner *Meditationes*, ich werde die Stelle später zitieren, auch die Möglichkeit des Traums aufgrund seiner Fähigkeit zum Denken, nämlich kausale und kohärente Zusammenhänge erkennen zu können, ausschließen. Also auch hier ist das Denken-können letztlich das Kriterium gegenüber dem Traum (bzw. genauer: gegenüber einer Nivellierung von Traum und Wirklichkeit). Und zweites, dies hatte ich bereits gesagt, wird der Wahnsinn im Grunde ebenso vom Traum her gedacht. Der Wahnsinnige wird von Descartes verstanden als jener, der am Tage träumt, der nicht in der Lage ist, aufzuwachen,

Dass dem so ist, sehen wir selbst noch im vierten Zweifelsmoment, der gleichermaßen, wenn auch auf indirekte Weise auf den Traum rekurriert. Descartes setzt in dieser Passage die Untersuchung fort, indem zumindest die idealen Wahrheiten, die von der zum totalen oneirischen Schein herabgesetzten Erfahrung ausgenommen sein sollten, zu retten versucht. Da Idealitäten, wie mathematische und geometrische Grundprinzipien, unabhängig von der Erfahrung ihre Gültigkeit haben, so glaubt er zunächst denken zu dürfen, müssten diese von der chronischen Negativität des Traums nicht betroffen sein. »Denn ich mag wachen oder schlafen, so sind doch stets $2+3=5$, das Quadrat hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, daß so augenscheinliche Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten können« (Me I.8). Nur wird die skeptische Methode einen Weg finden, um auch an solch makellosen Wahrheiten Zweifel aufkommen zu lassen. Es könnte doch sein, so Descartes, dass ihm eine Art böser Dämon einredete, dass zwei und drei fünf ergeben oder dass das Quadrat nie mehr als vier Seiten habe (Me I.9). Es könnte einen »ich weiß nicht welchen, allmächtigen und höchst verschlagenen Betrüger« geben, der »mich geflissentlich stets täuscht« (Me II.3). Mit diesem Argument wird die Möglichkeit der Täuschung auf ein Höchstmaß gesteigert, (beinahe) zur gänzlichen Totalität erhoben. Denn nicht nur der gesamte Erfahrungshorizont mit all seinen Wahrnehmungsinhalten, sondern auch jegliches noch so ideales Urteil könnte durch einen betrügerischen Dämon unentwegt vorgespielt (worden) sein. Damit zweifelt Descartes, so scheint es, auch an (bestimmten Formen) der Vernunft selbst.⁵⁹ Anhand einer kulturgeschichtlichen Kontextualisierung können wir nun aufzeigen, weshalb sich auch dieses letzte Argument weiterhin auf den Traum bezieht. Denn was Descartes hier wiedergibt, ist eine zentrale Vorstellung der mittelalterlichen Traumdivination, wonach ein scheinbar gottgesandter Traum tatsächlich von betrügerischen Dämonen bzw. vom Teufel höchstpersönlich eingeflößt wird. Der dämonische Traum, der weil es sich den Anschein der göttlichen Sendung

und somit nicht wissen kann, dass sein aktuelles Erleben (am Tag) ein Traum ist (vgl. Pas I.21). Denselben Standpunkt werden wir auch nochmals bei Kant sehen. Somit basieren beide der besagten skeptischen Einwände, der eine implizit und der andere explizit auf den Traum. Nur in einem könnte man Foucaults Ansicht vielleicht doch auch verteidigen: Gerade weil die »Wahnsinnigen« den Traum in die Ordnung der Wachwelt einbrechen lassen und damit die Wachenden in ihrer Ordnung (oder wollen wir gar sagen, in ihrem »Ordnungstraum«?) stören, das Funktionieren des Alltags behindern, stellen sie für die vernünftige Wirklichkeit eine »qualitativ« ganz andere Dimension der Bedrohung dar, als der Schlaftraum, den man doch einfacher beiseite zu schieben gewohnt ist.

⁵⁹ Dies würde jedoch nur eine mathematisch-geometrisch verfahrenende Ratio betreffen. Zumindest jene Vernunft, die hier weiterhin am Zweifeln und am (Be)denken ist, wird davon, wir werden es noch sehen, nicht betroffen sein.

gibt, täuscht umso mehr, führt den Menschen völlig in die Irre.⁶⁰ Derart ist auch für Descartes die Möglichkeit, dass alles (einschließlich der Mathematik und Geometrie) nur ein dämonischer Traum wäre, der totale Betrug. Wir können also zumindest nach dieser Lesart behaupten, dass sich alle radikalen Zweifelsmomente der *Meditationes* (ausgenommen die der Sinnestäuschung) im Grunde auf den Traum beziehen. Nämlich: 1. Der Wahnsinn, der sich als eine Art partieller Traum am Tag abspielt und in bestimmten Bereichen der (Selbst-)Wahrnehmung fundamental irrtümliche Vorstellungen hervorbringt. 2. Das Traumargument selbst, welches den gesamten Erfahrungshorizont als Illusion wertet und 3. Der dämonische Traum, der neben der Erfahrung nun auch die idealen Wahrheiten zum Irrtum macht und somit den Schein zur Totalität erhebt. In all diesen skeptischen Argumenten demarkiert der Traum immerzu das, was nicht sein darf. Seine trügerische Natur destruiert alles, mit dem sie in Berührung kommt. Doch nicht alles, eine letzte Bastion, von der sich alles wieder zurückerobern lässt, bleibt gewahrt. Bekanntlich wird Descartes nach solch absolut anmutender Dekonstruktion das Refugium in der Gewissheit des ›ich denke, ich bin‹ finden: »Er [der betrügerische Dämon] täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei. Und so komme ich, nachdem ich nun alles mehr als genug hin und her erwogen habe, schließlich zu der Feststellung, daß dieser Satz: ›Ich bin, ich existiere‹ [...] notwendig wahr ist« (Me II.3). Der Ausweg besteht darin, dass, auch wenn alles nur oneirischer Trug sein mag, ich dennoch bin, existiere. Und ich bin nicht irgendwie, sondern ich bin denkend. Von dieser Gewissheit aus gibt es für Descartes jedenfalls wieder Hoffnung, es müsste doch einen Gott geben, der nicht betrügt, der mir eine Vernunft gibt, ja der selbst diese Vernunft ist, von der aus eine Wirklichkeit jenseits träumerischer Illusionen (re-)konstruiert werden könnte.⁶¹ Ausgehend von der Gewissheit einer gottgegebenen Vernunft, welche die eines vernünftigen Gottes ist, wird Descartes nun auch jene (durch ihn selbst zuvor zur Totalität stilisierte) Bedrohung des Traums brechen, bannen und als Held der Geschichte all das wieder sorgfältig aufbauen, was der Zweifel (scheinbar) zertrümmert hatte. Gegen Ende der *Meditationes* widerspricht er gar der skeptischen Methode als solche, wirft sie ab, lässt die Katze aus dem

⁶⁰ Zur besagten Traumvorstellung im Mittelalter siehe u. a. Bernd Hergemöller: *Schlaflose Nächte. Der Schlaf als metaphorische, moralische und metaphysische Größe im Mittelalter*, 2002; sowie Marie Elisabeth Wittmer-Butsch: *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, 1990.

⁶¹ Wie es bei Derrida pointiert heißt: »Gott ist [für Descartes letztlich] der andere Name für das Absolute der Vernunft selbst, der Vernunft und des Sinns im Allgemeinen« (Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*, 1976, S. 94).

Sack und gibt nun doch das deutliche Merkmal, welches die Wachwirklichkeit vom Traum immer schon und ein für alle Mal unterschieden haben soll:

[So] darf ich alle übertriebenen Zweifel dieser Tage als lächerlich verwerfen, vor allem bezüglich des Traumes, den ich nicht vom Wachen unterscheiden konnte; jetzt nämlich merke ich, daß zwischen beiden der sehr große Unterschied ist, daß niemals meine Träume sich mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was mir im Wachen begegnet. Denn in der Tat, wenn mir im Wachen plötzlich jemand erschiene und gleich darauf wieder verschwände, wie es in Träumen geschieht, und zwar so, daß ich weder sähe, woher er gekommen, noch wohin er gegangen, so würde ich dies nicht mit Unrecht eher für eine bloße Vorspiegelung oder für ein in meinem Gehirne erdichtetes Trugbild halten [...]. Begegnet mir aber etwas, wovon ich deutlich bemerke, woher, wo und wann es kommt, und vermag ich seine Wahrnehmungen ohne jede Unterbrechung mit dem gesamten übrigen Leben zu verknüpfen, so bin ich ganz gewiß, daß es mir nicht im Traume, sondern im Wachen begegnet ist. (Me VI.24.)

Was also die Wachwirklichkeit auszeichnen und diese vom Traum abheben soll, ist eine kohärente und kausale Ordnung, die ich als Denker immer zu erkennen weiß. Diese These wird später (1720) von Christian Wolff nochmals wiederholt werden.⁶² Nun, selbst wenn man dieses Unterscheidungsmerkmal gelten lassen wollte, wäre sie (wenn überhaupt) nur in Hinblick auf den bizarren Traum anwendbar. Denn keinesfalls sind alle Träume derart eigentümlich, dass sie jene abrupten und zusammenhanglosen Brüche aufweisen, die Descartes hier als Merkmal beschreibt. Oder anders gesagt: Im Traum ist nichts von dem unmöglich, was in der cartesianischen Ordnung der Wachwirklichkeit möglich wäre. Man kann, und dies dürfte sogar öfter der Fall sein, durchaus auch »unspektakuläre« Träume erfahren, in denen sich alles genau in jenen (weitgehend unauffälligen) Abläufen abspielt, die man auch aus dem Wachleben gewohnt ist.⁶³ Das weiß freilich auch Descartes, der

⁶² »Wen man nun die Wahrheit gegen den Traum hält«, so Wolff »und dabey acht hat, worinnen sie von einander unterschieden sind, so wird man keinen anderen Unterschied bestimmen können, als den ich vorhin gegeben, nemlich daß in der Wahrheit alles in einander gegründet ist, im Traume nicht, und daher im ersten Falle die Veränderungen der Dinge eine Ordnung haben, im Träume hingegen lauer Unordnung ist« (Christian Wolff: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Mensch, auch allen Dinge überhaupt*, 1983, S. 76). Für eine umfangreiche Auseinandersetzung zum Traum bei Christian Wolff siehe: Sonia Carboncini: *Transzendental Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderungen durch den Cartesianischen Zweifel*, 1991.

⁶³ Der Einwand von Thomas Hobbes gegen jene Stelle der VI. Meditation geht in eine

ja selbst am Anfang der *Meditationes* ausführt, dass diese aktuelle Szene, in der er sich gerade befinde – mit eben genau denselben (scheinbar) kohärenten Abläufen, mit derselben Lebendigkeit und demselben Realitätsglauben – genauso im Traum stattfinden könnte. Gerade diese Möglichkeit, nämlich dass sich die aktuelle Erfahrung gleichermaßen im Traum abspielen könnte, machte das Traumargument überhaupt erst derart wirkmächtig. Diese einmal heraufbeschworene Wirkmacht lässt sich nicht mehr dadurch depotenzieren, indem man darauf hinweist, dass es *auch* zusammenhanglose Träume geben kann. Dadurch wird allein der Möglichkeitsspielraum des Traums deutlich, der eben weitaus mehr vermag, als wozu die cartesianische Wachwirklichkeit in der Lage ist. Was Descartes am Ende übrig bleibt, ist der vollständige Rückzug in die Dogmatik einer mysteriösen Vernunft, die, weil ihr eben eine göttliche Berechtigung zukommt, nicht fehlgehen kann und sich daher anmaßen darf, den Sachverhalt mit einem unhinterfragbaren Machtwort zu entscheiden: »Denn daraus, daß Gott kein Betrüger ist, folgt jedenfalls, daß ich mich in solchen Dingen nicht täusche« (ebd.). Wer in einem derartig dogmatischen Letztargument seine Rettung sucht, möchte damit erst recht sagen, dass ihm der Traum weiterhin eine Bedrohung ist. Aus dem Dilemma scheint es keinen Ausweg zu geben. Vielleicht soll es ihn auch nicht geben. Denn für eine Vernunft, die ihr Reich nur negativ zu bestimmen vermag, muss das Bedrohungsszenario (in welcher Form auch immer) aufrecht bleiben.

Folgen wir an dieser Stelle, um das Ausmaß der Problematik und gleichsam die Kontinuität einer Abwertung des Traums in den herrschenden Philosophien der neuzeitlichen Aufklärung nachzuzeichnen, einem weiteren exem-

ähnliche Richtung. Hobbes vermerkt: »Hier fragt es sich, ob ein Träumender, der zweifelt, ob er träumt, nicht auch träumen könnte, daß sein Traum mit den Ideen vergangener Ereignisse in einer langen Reihe zusammenhängt. Kann er es, so kann das, was dem Träumenden Handlungen seines früheren Lebens zu sein scheinen, als wahr angesehen werden, genau wie wenn er wachte« (in: René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, 1915, S. 176). Da sich der Traum – zumindest der Möglichkeit nach – ebenfalls in einer zusammenhängenden Geschichte zutragen kann, lässt Hobbes das von Descartes angeführte Unterscheidungsmerkmal nicht gelten. Für ihn ist hingegen das entscheidende Kriterium vielmehr die Evidenz des Aufwachens: »Ist er aber erwacht, so wird er seinen Irrtum mühelos erkennen« (ebd. S. 177). Doch selbst dies bleibt zweifelhaft. Wie etwa Bertrand Russell berechtigterweise darauf hingewiesen hat, kann uns noch nicht einmal das Erwachen aus dem Traum die Gewissheit geben, dass wir uns nicht mehr in einem Traum befinden. Es könnte schließlich sein, wie beim »false awakening« der Fall, dass selbst noch das Erwachen geträumt, also weiterhin ein Teil des Traums ist (Bertrand Russell: *Human knowledge. Its scope and limits*. 1948, S. 186; zum Phänomen des »false awakening« siehe Fußnote 259).

plarischen Namen des Kanons, der jene operative Negativität des Traums beibehaltet, diese jedoch gerade als Kritik gegen den cartesianischen Rationalismus umfunktioniert. Die Rede ist von John Locke. In einer Randbemerkung seines *An Essay Concerning Human Understanding* kommt er auf den Traum zu sprechen und versucht hierbei kurz, aber deutlich zu demonstrieren, dass die Dubiosität des Traums gerade nicht zu jenem sicheren Refugium des *ego cogito* führen kann, sondern dieses vielmehr verunmöglicht. Locke übernimmt zwar die epistemologische wie auch ontologische Abwertung des Traums, doch entgegen Descartes soll aufgezeigt werden, inwiefern dadurch nicht die leibliche Sinneserfahrung, sondern jene Rationalität problematisiert werden muss, welche glaubt, sich ohne Weiteres aus der Erfahrungswelt zurückziehen zu können:

It is true, we have sometimes instances of perception whilst we are asleep, and retain the memory of those [dream-]thoughts: but how extravagant and incoherent for the most part they are; how little conformable to the perfection and order of a rational being, those who are acquainted with dreams need not be told. This I would willingly be satisfied in, – whether the soul, when it thinks thus apart, and as it were separate from the body, acts less rationally than when conjointly with it, or not. If its separate thoughts be less rational, then these men must say, that the soul owes the perfection of rational thinking to the body: if it does not, it is a wonder that our dreams should be, for the most part, so frivolous and irrational; and that the soul should retain none of its more rational soliloquies and meditations (HU II.1, § 16, 57).

Was sich in diesem Absatz zunächst und unmissverständlich ausdrückt, ist die grundsätzlich defizitäre Rolle, die auch Locke dem Traum zuspricht. Die Träume sind obskur, unrealistisch, fehlgeordnet, inkohärent und entsprechen somit nicht der Vollkommenheit und Ordnung eines vernünftigen Wesens. Gerade weil der Traum derart unvollkommen und belanglos ist, sieht Locke darin den Beweis, dass die Seele, wenn sie sich von der Ordnung der körperlich-sinnlich erfahrenen Wachwelt entfernt, wie dies im Schlaf der Fall zu sein scheint, sich in bodenlose Absurditäten verliert. Die Prämisse, dass die Seele beim Rückzug aus der körperlichen Erfahrung ihre Vernünftigkeit verliert, will im Umkehrschluss sagen, dass sie ihre Vernünftigkeit gerade dem Eingebettet-sein in die (Wach-)Erfahrung verdankt. Dies bedeutet nun, dass ein jedes Denken, welches das Reich der Erfahrung verlässt, wie in den *Meditationes* von Descartes methodologisch der Fall, niemals wird jenen sicheren Boden finden können, den es sich erhofft. Denn dieser Boden ist eben die (Wach-)Erfahrung selbst. In dieser Logik markiert die Negativität des Traums

also nicht nur die Grenzen der Wachwirklichkeit, sondern zumal auch die Grenzen einer naiven Vernunft, die glaubt, sich von ihr abwenden und in ein (erfahrungsunabhängiges) Reich sicheren Wissens flüchten zu können. Nur hat die Locke'sche Logik, so schlüssig sie sich auch präsentieren mag, ihre eigenen Probleme. Sie funktioniert im Grunde nur, weil sie dem Traum *per se* den Status der Erfahrung abspricht. Doch wieso der Traum keine (wenn auch eigentümliche) Erfahrung sein soll – oder wie Leibniz entgegen wird »eine Welt für sich« ist (NE II.19. § 1) – bleibt bei Locke unklar.⁶⁴ Das Anerkennen des Traums als ein Modus der Erfahrung hätte Locke nicht nur dazu gezwungen, zugleich einzuräumen, dass es doch eine Art von Denkvermögen geben muss, welche die Traumerfahrung in ihrer Eigenheit strukturiert und ermöglicht – was wiederum für ein kontinuierliches, ununterbrochenes Denkvermögen sprechen würde. Sondern die für ihn vielleicht schwerwiegendere Problematik lag offenbar darin, dass er damit für das eine Seelenleben die Möglichkeit mehrerer personaler Identifikationen annehmen müsste:

[I]f it be possible that the soul can, whilst the body is sleeping, have its thinking, enjoyments, and concerns, its pleasures or pain [wie dies im Traum doch der

⁶⁴ Wir könnten vielleicht sogar sagen: Indem Locke die (letztlich nicht in der Erfahrung selbst begründete) Nichtigkeit der Traumerfahrung mitmacht, wird von ihm doch ein rational gefälltes Urteil vorausgesetzt und vielleicht sogar naiver gesetzt, als es der selbstreflexive Rationalist vollbringen konnte. Leibniz scheint hier in der Tat umfassender anzusetzen, indem er sowohl die Traum- als auch die Wachgedanken (die bei Leibniz letztlich auch den Erfahrungshorizont des Traums und des Wachens umschließen) auf *eine* tätige Substanz zurückführt. So kommt es in einem von Leibniz verfassten fiktiven Gespräch zwischen Philaletes und Theophilus zu folgendem Disput: Philaletes (der hier offenbar die Locke'sche Position vertritt, jedenfalls beinahe wortgleich die oben zitierte Stelle bei Locke wiederholt) meint: »Die meisten Träume, deren wir uns erinnern, sind unordentlich und schlecht verbunden. Man müsste also behaupten, dass die Seele das Vermögen, vernünftig zu denken, dem Körper verdankt«; woraufhin Theophilus (d. h. Leibniz selbst) antwortet: »Der Körper entspricht allen Gedanken der Seele, mögen sie vernünftig sein oder nicht. Und die Träume haben ebenso sehr ihre Spuren im Gehirn wie die Gedanken der Wachenden« (NE II.1. § 16). Schließlich wird Leibniz (sowohl gegen Locke als auch gegen Descartes) postulieren: »Übrigens ist, wenn die Erscheinungen nur verbunden sind, wirklich auch nichts daran gelegen, ob man sie Träume nennt oder nicht, weil die Erfahrung zeigt, dass man sich in den um der Erscheinungen willen genommenen Massregeln nicht täuscht, wenn sie nach Massgabe der Vernunftwahrheiten genommen werden« (NE IV.2. § 14). Diese Aussage sollte uns jedoch nicht glauben lassen, Leibniz wollte damit Traum und Wachen völlig gleichstellen, sondern er sieht es lediglich als irrelevant an, ob die aktuelle Erfahrung nun ein Traum sei oder nicht. Eine eigenständige Auseinandersetzung mit der oneirischen Erfahrung suchen wir jedenfalls auch bei ihm vergeblich. Es sind vielmehr kursorische Nebenargumente, die in einer größeren Kampagne gegen Lockes Empirismus angeführt werden.

Fall zu sein scheint] it is certain that Socrates asleep and Socrates awake is not the same person; but his soul when he sleeps, and Socrates the man, consisting of body and soul, when he is waking, are two persons: since waking Socrates has no knowledge of, or concernment for that happiness or misery of his soul, which it enjoys alone by itself whilst he sleeps, without perceiving anything of it; no more than he has for the happiness or misery of a man in the Indies, whom he knows not (HU II.1, § 11, 55).

Der Traum scheint solcherart auch Locke mehr Probleme zu bereiten, als er mithilfe einer tradierten Negativität des Traums kurzerhand gelöst zu haben glaubte. Um die von Descartes postulierte Allgegenwärtigkeit des *ego cogito, ergo sum* in die Schranken zu weisen, wird Locke jedenfalls eine Ebene tiefer gehen und entlang des traumlosen Tiefschlafs argumentieren müssen. Der Tiefschlaf, von dem man nun endgültig wird behaupten dürfen, dass die Sinne gleichermaßen paralysiert sind wie jegliches Denken, demonstrierte nun doch eindeutig, dass es eine Existenz (der Seele) geben kann, die keines denkenden Ichs bedarf. Damit möchte Locke den Beweis erbringen, dass das Denken im Grunde erst dann einsetzt, wenn es zu einer Erfahrung kommt und dass somit kein von der Erfahrung unabhängiges und ununterbrochenes Denken – »the same thinking thing« – möglich sein kann (HU II.27 § 9 f.; vgl. HU II.1 § 10). Leibniz wird auch an diesem Punkt widersprechen. Unzufrieden mit Lockes Tiefschlafargument wendet er ein: »Man schläft niemals so tief, daß man nicht immer noch eine schwache und verworrene Empfindung hätte, und man würde niemals durch das stärkste Geräusch der Welt erweckt werden, wenn man nicht irgendeine Perzeption [...] gehabt hätte« (NE II.1 § 13). Damit scheint Leibniz sagen zu wollen, dass selbst im tiefsten Schlaf auf einer subtilen Ebene weiterhin ein minimales Cogito (im Sinne von Kognition) gegeben sein müsse, da ansonsten eine Weckung von außen nicht möglich wäre.⁶⁵ Diese zwischen Locke und Leibniz kursorisch aufgeworfene

⁶⁵ Den Einwand von Leibniz könnte etwa folgendes Beispiel bekräftigen: Man kann, indem man laut den Namen einer schlafenden Person ruft, diesen selbst aus einem tiefen Schlaf wecken. Dies verdeutlicht nicht nur, dass er trotz des Schlafs weiterhin eine ›Außenwahrnehmung‹ hatte und somit die Stimme zu hören vermochte, sondern dass er zumal in der Lage war, seinen eigenen Namen wiederzuerkennen, sich mit dem Namen zu identifizieren, was wiederum auf ein weiterhin aktives Denk- und Erinnerungsvermögen verweist. Mit solch einem Beispiel würden wir zwar Leibniz entgegenkommen, doch das Exempel verweist auch auf ein phänomenologisches Problem. Denn es hat streng genommen seine Gültigkeit nur für denjenigen, der in der Wachwelt solcherart den schlafenden Körper mit dem Zuruf seines Namens weckt. Es gibt uns noch keine Auskunft darüber, was der Träumende oder gar (Tief-)Schlafende selbst erfährt bzw. ob Letzterer überhaupt etwas erfährt (§ 230 ff.).

Frage des Tiefschlafs sowie die nach einer (Dis-)Kontinuität von Person und Subjektivität während Traum- und Wachphasen wird unsere phänomenologischen Untersuchungen ausführlich in Anspruch nehmen (siehe Kap. IV). Wir werden zumal sehen, dass es sich hierbei um eine weitaus ältere Fragestellung handelt, welche die vedantischen Philosophien seit den *Mandukya-Upaniṣad* beschäftigen (siehe Kap. V).

4. Das defizitäre Traumspiel und seine Verdrängung in den Solipsismus

Die historisch tradierte und sedimentierte Auffassung, welche die Negativität des Traums als epistemisches Argument für die (De-)Markierung einer vernünftigen Wachwirklichkeit und damit der Vernunft selbst funktionalisiert, stellt – wenn man das derart vereinfachend linieren darf – den einen Strang in der abendländischen Narration dar. Es handelt sich im Grunde weniger um eine theoretische Auseinandersetzung mit der oneirischen Erfahrung als vielmehr um eine argumentative Operation, in welcher man sich rückschließend erhofft, die Positivität dessen zu klären, mit dem sich die Philosophie zu beschäftigen hat. Der Traum wird also nicht einfach verbannt, ausgeschlossen und ignoriert, wobei sicherlich auch dies für den überwiegenden Teil des philosophischen Kanons zutrifft, sondern es handelt sich in diesen Diskursen vielmehr um eine – um nochmals mit Foucault zu sprechen – inkludierende Exklusion. Der als Täuschung *par excellence* definierte und zum operativen Zweifelsmoment stilisierte Traum ist zwar außerhalb dessen, was als wahr und wirklich gilt, doch gerade weil er dieses verbotene Außen darzustellen, weil die Grenzen seiner Negativität das Wahre, Sichere und Gewisse zu markieren hat, taucht er (gewollt oder nicht) wieder mitten im Zentrum auf. Solch eine argumentative Funktionalisierung des Traums im Zentrum der Epistemologie konnten wir bereits in Platons *Theaitetos* lesen und dann in einer komplexeren Form in Descartes skeptischer Methode und schließlich nochmals bei Locke in einer gleichsam umgedrehten Richtung als Argumentation gegen das *ego cogito*. Eine weitere historische Diskurs- bzw. Fluchtlinie – es handelt sich in der Tat auch hier um eine Flucht vor dem Traum, in der zugleich die Flucht selbst begründet werden soll – könnte man hingegen anhand jener Wahrnehmungstheorien nachzeichnen, die wir bereits in einer Passage in Platons *Timaios* und ausführlicher in der *Parva Naturalia* des Aristoteles gelesen hatten. Der Traum erscheint in dieser (gleichermaßen diskontinuierlichen) ›Linie‹ weniger operativ, sondern es wird vielmehr der Versuch unternommen, wenn auch in wenigen und halbherzigen Ansätzen, die Entstehung der (an sich überflüssigen) Träume zu klären. In diesen wahr-

nehmungstheoretischen, teils auch physiologischen Erklärungsansätzen – so könnte man in aller Kürze zusammenfassen – wird der Traum als Rest einer diurnalen Perzeption angesehen, der als solcher Rest irgendwie im Wahrnehmungsvermögen zurückbleibt und belebt durch die Befindlichkeiten des Körpers bei Nacht eine Art Eigenleben führt. Variationen dieser Erklärung durchlaufen in den neuzeitlichen Aufklärungsphilosophien eine Renaissance, sodass man eben behaupten kann, hierin eine weitere genealogische (Dis-)Kontinuität in der herrschenden (abendländischen) Philosophiegeschichte gefunden zu haben.

Noch vor den geradezu deckungsgleichen Ausführungen von Thomas Hobbes in *De Corpore*, versucht zuvor Descartes jenes wahrnehmungstheoretisch-physiologische Erklärungsmodell des Traums neu aufzustellen, indem er dieses auf eine recht ausgefeilte Gehirn-Metaphysik gründet.⁶⁶ Wir beziehen uns auf eine, verglichen mit den *Meditationes* weitaus weniger beachteten Schrift, die den Titel *Les passions de l'âme* (»Die Leidenschaften der Seele«) trägt. All jene Dinge, die Descartes zehn Jahre zuvor in den *Meditationes* so umständlich angezweifelt hatte, wird man hier als bare Münze vorfinden. Sowohl die unbezweifelbare Existenz des eigenen Körpers als auch die Existenz der Außenwelt werden in der hier ausformulierten Wahrnehmungstheorie nicht nur anerkannt, sondern spielen sogar eine entscheidende Rolle. In diesen, für uns höchst interessanten Passagen führt Descartes zunächst in einem recht mechanistisch anmutenden Modell aus, wie Wahrnehmung stattfindet, wie nämlich die Gegenstände der Außenwelt in den äußeren Sinnesorganen des Körpers Reizbewegungen auslösen, die dann anhand der Nervenbahnen und in Form von feinstofflichen Körperteilen – die er auch »Lebensgeister« nennt (Pas I.10) – zu den Höhlen des Gehirns gelangen. Im Gehirn befinde sich schließlich eine »Drüse«, durch welche die Seele mit dem Körper interagiert und jene durch die Lebensgeister übertragenen Impulse der äußeren Objekte zu einer Vorstellung formt, welche gewissermaßen in Korrelation mit dem Objekt steht (Pas 1.23).⁶⁷ Die Wahrnehmung wird demnach zwar von Außen-

⁶⁶ Für Hobbes Ausführungen, die ich hier nur erwähne, jedoch nicht weiter ausführen werde, siehe: Thomas Hobbes: *Elemente der Philosophie, Erste Abteilung, Der Körper*, 1997, S. 265 ff.; siehe dazu auch u. a. den Artikel von Wolfgang von Leyden, »Descartes and Hobbes on Waking and Dreaming«. In: *Revue Internationale de Philosophie* 10, 1956, S. 95–101.

⁶⁷ Dazu gibt Descartes etwa folgendes Beispiel: »Sehen wir z. B. ein Thier auf uns zukommen, so malt das zurückgeworfene Licht seines Körpers zwei Bilder von ihm, eines in jedem unserer Augen, und diese Bilder erzeugen zwei andere mit Hülfe des Sehnerven in der inneren Fläche des Gehirns nach seinen Höhlungen zu; von dort strahlen diese Bilder durch Vermittlung der [...] Lebensgeister in der Weise nach der kleinen Eichel, welche

objekten verursacht, doch was die Seele letztlich als Vorstellung perzipiert, ist nicht dieses Objekt an sich, sondern eben eine (durch die Mechanik des Körpers erzeugte) Vorstellung dessen. Die (mittels der im Gehirn angedockten Drüse) an die Seele übertragenen Vorstellungen müssen jedoch nicht unbedingt ihre Ursache im Äußeren des Körpers, sondern können ihren Grund durchaus auch im Körper selbst haben, wie dies etwa bei Hunger, Durst, Schmerz, Fieber etc. der Fall sei (Pas I.24). Im Weiteren schildert Descartes nun auch die Möglichkeit, wonach die Seele – ohne unmittelbare Einwirkung der äußeren oder inneren Eindrücke des Körpers – auch selbst Vorstellungen erzeugen, d.h. *imaginieren* kann. Solches Imaginieren findet statt, indem die Mechanik in umgekehrter Weise in Gang gesetzt wird: »Wenn die Seele sich einen nicht vorhandenen Gegenstand vorstellen will, z.B. einen verzauberten Palast« (Pas I.20.), dann werde dieses Bild dadurch hervorgerufen, indem nun die eigentliche Aktivität von der Seele ausgeht und diese willentlich jene »Drüse« im Gehirn stimuliert: Demnach »macht der Wille die Drüse sich so bewegen, dass die Lebensgeister nach den Poren des Gehirns gestoßen werden, deren Öffnung die Vorstellung dieses [imaginierten] Gegenstandes bestimmt« (Pas I.43.). Doch wie die Seele eine Vorstellung aktiv wollen und produzieren kann, die ihr erst im Nachhinein durch jene Stimulierung der Lebensgeister (d.h. letztlich erst durch die willentliche Produktion selbst) gegeben sein kann, bleibt hier ein ungelöstes Rätsel: Was erst am Ende des Prozesses als Imaginiertes erscheinen soll, ist ihr, weil man dies eben zuerst intendieren können muss, gleichsam als Anfangspunkt vorausgesetzt. Eine Verdrehung, die uns in anderer Form gleich wiederbegegnen wird. Es ist jedenfalls genau diese Stelle einer Auseinandersetzung mit dem Vorgang der Imagination, an der, obgleich nur in einer kleinen Nebenrolle, endlich auch die Träume erneut die cartesianische Bühne betreten. In der Beschreibung des Traums als einer Imagination spricht Descartes jedoch nicht mehr von einer willentlichen Tätigkeit, wie dies am Tage etwa beim Phantasieren eines »verzauberten Palastes« der Fall sein soll, sondern er spricht vielmehr im wörtlichen Sinne von einer Leidenschaft (*passion*) der Seele, die sie erleidet, die ihr zustößt, die sich also in einer Art Passivität zuträgt. Von einem passiven Modus des Erleidens heimgesucht, geschieht es nun der Seele, dass sie im Schlaf die Reste vorangegangener (perzeptiver) Vorstellungen – die jetzt »vielmehr nur den Schatten oder das Bild« von jenen originalen Vorstellungen am Tage meinen (Pas I.21) – im Gehirn aufwühlt, dabei akzidentelle Eindrücke erweckt und

von diesen Geistern umgeben ist [...]. So bilden beide Bilder im Gehirn nur eines auf der Eichel, was unmittelbar auf die Seele wirkt und sie die Gestalt des Thieres sehen lässt« (Pas I.35).

diese schließlich zu einer täuschend echten Wahrnehmung zusammenführt. Dass es sich bei den Traumbildern um ein akzidentelles Geschehen handelt, wird darin begründet, dass »die Lebensgeister verschieden bewegt werden und auf die Spuren verschiedener früherer Eindrücke im Gehirn treffen und deshalb zufällig ihren Weg mehr durch diese Poren als durch andere nehmen« (ebd.). Unterstrichen wird nicht nur das Zufällige, sondern einmal mehr das Betrügerische und Irrtümliche der oneirischen Erfahrung: »Mitunter sind diese Bilder [des Traums] dem Original so ähnlich, dass man sie irrtümlich für letztere hält« (Pas I.26). Sie können einem im Schlaf derart »lebhaft vorkommen, dass man sie [wirklich] zu sehen oder innerlich zu fühlen meint, obgleich sie nicht vorhanden sind« (ebd.). Die paradoxe Situation besteht also darin, dass es sich beim Traum zwar um eine als vorhanden erlebte, aber doch nicht vorhandene Erfahrung handelt. Ein Paradox, das eben nur deswegen zu Stande kommen kann, weil die Seele (von der neurologisch vermittelten Interaktion mit der Außenwelt abgeschnitten) sich gänzlich ihrer Leidenschaft hingibt und damit in völliger Passivität ihr eine Imagination widerfährt, die ihren physiologischen Grund allein in belanglosen Bewegungen der Lebensgeister im Gehirn hat.⁶⁸

Mit dieser durchaus komplex angesetzten Erklärung scheint Descartes jenen Charakterzug des Traums, mit dem er in den *Meditationes* operiert hatte und die ihm in mehrfacher Hinsicht zum skeptischen Argument dienen konnte, nämlich dass der Traum im Wesentlichen absolute Täuschung sei, nachträglich begründet haben zu wollen. Andererseits können wir die Stoßrichtung, wonach die eigentliche Ursache des Traums im Seelenleben zu suchen sei, ansatzweise auch in einem (kaum beachteten) Nebensatz der *Meditationes* finden, in dem es heißt: »Denn wie die Triebe, von denen soeben die Rede war, obschon sie in mir sind, sich dennoch anscheinend von meinem Willen unterscheiden, so gibt es in mir vielleicht auch irgendeine andere, mir nur noch nicht genügend bekannte Fähigkeit [der Seele], welche diese Vorstellungen [in mir] hervorbringt«, sodass »sie sich, während ich schlafe, ohne

⁶⁸ Zur Ergänzung sei hinzugefügt, dass Descartes an einer Stelle im *Traité de l'homme* nahelegt, dass man während des Schlafs doch nicht völlig von der Außenwelt abgeschnitten ist. Demnach widerfahren der Seele im Schlaf nicht nur die im Gehirn herumschwirrenden Reste der diurnalen Wahrnehmung, sondern es können sich mit diesen zudem schwache Impulse der aktuellen Außenwahrnehmung vermischen, die dann gewissermaßen im Traum überinterpretiert werden: »So träumen wir manchmal im Schlaf, wenn wir durch eine Mücke gestochen werden, man gäbe uns einen Degenstich, oder wenn wir nicht vollständig zugedeckt sind, bilden wir uns ein, wir seien ganz nackt, und wenn wir ein wenig zu stark zugedeckt sind, glauben wir von einem Gebirge erdrückt zu werden« (René Descartes: *Über den Menschen. Beschreibungen des menschlichen Körpers* (1648), hrsg. Karl Rothschuh, 1969, S. 131 f.).

irgendwelche Mitwirkung äußerer Dinge in mir bildeten« (Me III.10). Was Descartes genauer meint, wenn er hier kursorisch von einer »mir unbekannten Fähigkeit« ausgeht, wird nicht weiter ausgeführt, es bleibt offen. Offen bleibt im Grunde auch weiterhin die entscheidende Frage, wie die Seele sich selbst dermaßen hinter das Licht zu führen und dabei sogleich den Akt der eigenen Verführung zu vergessen vermag. Denn ob nun über jene mysteriöse »Drüse« im Gehirn vermittelt oder nicht: Wenn man die Ursache jeglicher Phantasie, aus dem die Träume bestehen sollen, letztlich in die Seele verlegen möchte, dann bedeutet die von ihnen ausgehende Täuschung im Endeffekt eine Selbsttäuschung der Seele. Nur wie kann es sein, dass (1.) die Seele sich derart veräußert, dass sie von ihrer Veräußerung nichts mehr weiß und sich (2.) dabei derart täuscht, dass sie schließlich das Außen ihrer Selbst-Täuschung als vollkommene und lebendige Realität annimmt – wie dies in der Traumerfahrung letztlich der phänomenologische Sachgehalt ist. An irgendeinem Punkt dieser doppelten Selbstveräußerung müsste, damit der Mechanismus einer absoluten Täuschung dermaßen reibungslos funktionieren kann, eine Wirkkraft oder ein Wirkungsbereich einsetzen, welcher nicht mehr als bewusster Bereich der Seele gelten kann. Darauf scheint Descartes vielleicht sogar hinaus gewollt zu haben, wenn er in *Les passions de l'âme* von den Träumen als einem passiven Ausgeliefert-Sein der Seele an ihre Affektivität und in der soeben zitierten Stelle der III. *Meditationes* gar von einem ihm unbekannten Seelenvermögen – *facultas, nondum mihi satis cognita* – ausgeht. Es wird jedoch noch eine Weile dauern, bis die in der Entstehung befindliche Psychologie des 19. Jahrhunderts für diesen der Seele fremden und ihr doch zugehörigen Bereich den Begriff des »Unbewussten« konzipieren und welche dann von Freud endgültig zur Quelle des Traums erhoben sein wird.

Doch bevor wir uns ausführlich mit der Psychoanalyse Freuds befassen werden, wollen wir uns noch einen Moment länger bei der Philosophie der neuzeitlich gestifteten Aufklärung aufhalten und uns mit einem weiteren »großen Namen« des Kanons befassen, der von der Narration als (vorläufiger) Höhepunkt der Aufklärung gefeiert wird: Immanuel Kant. Man muss in diesem Kontext Kant nicht nur deswegen berücksichtigen, weil er den wahrnehmungstheoretisch-physiologischen Ansatz fortsetzt, sondern vor allem, weil er auf äußerst energische Weise die Differenz, Exklusion und Diskriminierung des Traums forciert, wodurch sich ihm gewissermaßen indirekt und ungewollt ein Umbruch in seinem eigenen Denken anbahnen wird. Wie es dazu ein wenig zugespitzt bei Stefan Niessen heißt: »Kant sollte schließlich die neuzeitliche Trennung von Traum und Realität zur Vollendung bringen, indem er sich anschickte, noch der Metaphysik selbst alles Spekulieren

und Träumen abzugewöhnen.«⁶⁹ Gemeint ist vor allem seine gegen Emmanuel Swedenborg verfasste Streitschrift *Träume eines Geistersehers*. Obzwar der Traum gleich im Titel dieser Schrift geführt wird, sollte man sich nicht vorschnell zu der Erwartung verleiten lassen, man werde eine detaillierte Untersuchung des Phänomens angeboten bekommen; zumal hier der Signifikant Traum bzw. Träumerei in einem metaphorischen Sinne gebraucht wird, sinnbildlich das belanglos spekulative Denken bezeichnen soll. So wie man zu sagen pflegt: »Das ist doch alles nur Träumerei!« Andererseits gibt solch metaphorische Verwendung doch schon einiges an Auskunft darüber, was man vom Traum halten wird. Unmittelbar adressiert wird das Phänomen jedenfalls nur an seltenen Stellen, mit wenigen Sätzen, die man zunächst zusammentragen muss, um in etwa wiedergeben zu können, wie sich Kant nun die Entstehung und Stellung von Träumen erklären wollte. Und doch wirkt das Wenige, wenn auch auf Umwegen, markant, umwälzend: In dieser frühen Schrift – die man keineswegs unterschätzen darf, da sie doch einen Wendepunkt in seinem Denken, nämlich den Vorboten seiner späteren, sogenannten »kritischen« Schaffensperiode darstellt – nimmt Kant die Auseinandersetzung mit Swedenborg zum Anlass, um gewissermaßen das Terrain seiner *Kritiken*, sowohl der *reinen* als auch der *praktischen* Vernunft auszuloten.⁷⁰ Die eigentliche Aufgabe wird dementsprechend darin liegen, wie man gegen Ende der Schrift erfährt, die »Grenzen der menschlichen Vernunft« zu ziehen (KW2, 368). Man müsse sich wieder »auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes« einfinden, aus dessen Grenzen »wir niemals ungestraft hinausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann« (KW2, 368). Gerade diese Grenze soll Swedenborg nun verlassen haben. Der einst renommierter Schüler Newtons wird, weil er sich doch auch ein wenig in der Geisterseherei verloren hat, als der okkulte Gegenspieler ins Feld geführt, dessen Werk *Arcana Coelestia*, so Kant, »acht Quartbände voll Unsinn« seien (KW2, 360). Mit diesem energischen Angriff scheint der noch im Werden befindliche Kant gleichsam sich selbst beschwören bzw. zu sich selbst in Distanz gehen zu wollen. Denn der vom rechten Weg der Vernunft abgekommene »Phantast« Swedenborg spiegelte ihm doch auch eine Tendenz in seinem eigenen Denken wider, die ihn gern zu gefährlichen

⁶⁹ Stefan Niessen: *Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung*, 1993, S. 278.

⁷⁰ Da *Träume eines Geistersehers* den Weg in die sogenannte »kritische Periode« ebnet, darf man vielleicht auch mit Bezug auf Kant behaupten, dass die Auseinandersetzung mit dem Traum eine Zäsur in seinem Denken ausgelöst hat. Vgl. dazu u. a.: Alison Laywine: *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, 1993; Reinhard Brandt: »Überlegungen zur Umbruchsituation 1765–1766 in Kants philosophischer Biographie«, in: *Kant-Studien* 99, 2008, S. 46–67.

und im wörtlichen Sinne »geistreichen« Spekulationen neigen ließ.⁷¹ Noch nicht vor allzu langer Zeit, genauer in seiner Schrift über die *Theorie des Himmels*, befasste sich Kant selbst (nachdem er sich im Übrigen ebenfalls zunächst mit Newton auseinander gesetzt hatte) ausgiebig und in aller Ernsthaftigkeit mit möglichen Bewohnern anderer Welten und damit, welche Fähigkeiten solch außerirdischen Wesen wohl zukommen müssten (KW1, 349 ff.). Swedenborg in die Welt der Träume zu verbannen, sollte ihn selbst vom Okkulten kurieren, ihm nicht zuletzt die Gewissheit geben, dass man damit nicht zu vergleichen, sondern mit festen Tritten auf dem Weg der Vernunft, ja auf dem Weg zur reinen Vernunft war.

Dieser Abneigung entsprechend finden wir nun also Bemerkungen, die Aufschluss darüber geben, wie Kant den Traum, den er gemeinsam mit der Welt der Geister und Geisterseher zu verbannen gedenkt, verstanden haben wollte. Diesseits der Metapher wird eine theoretische Erklärung angeboten, welche jener des Aristoteles recht nahekommt. Eine zentrale Rolle spielt auch hier die Phantasie. Kant postuliert, dass es von allen äußeren Empfindungen »kopierte Bilder in der Einbildung« gäbe, welche das Material der Phantasie darstellen, jedoch von den wahren Empfindungen zu unterscheiden sind (KW2, 347). In Anlehnung an Descartes (wenn auch nicht in Übereinstimmung mit ihm) führt er die Differenz zwischen inneren Einbildungen und äußeren Empfindungen auf Gehirnaktivitäten zurück. Der Unterschied zwischen beiden liege in den Nervenbewegungen, dass nämlich »die Richtungslinien der Bewegung bei jenem [der Phantasien] sich innerhalb dem Gehirne, bei diesem [der Empfindungen] aber außerhalb schneiden« (KW2, 345). Im »Normalfall«, d. h. im Fall der alltäglichen Wahrnehmungsnormalität, welche von keiner neuronalen Störung betroffen ist, sind Imagination und Perzeption in den Gehirnaktivitäten sauber voneinander getrennt, sodass ich, »so lange ich wache, nicht fehle, die Einbildungen als meine eigenen Hirngespinnste von dem Eindruck der Sinne zu unterscheiden« (ebd.). Mit der Rückführung der Differenz auf eine Gehirnmetaphysik möchte Kant seinen Ausführungen – wie man das ja auch heute noch in vielen Diskursen zu unternehmen pflegt – die Autorität einer unbezweifelbaren Naturgewalt geben. So handele es sich

⁷¹ Wie Hartmut und Gernot Böhme schreiben, bemerkte Kant »bei seiner intensiven Swedenborg-Lektüre, daß er [...] Swedenborg nicht unähnlich war. Dies begann ihm unheimlich zu werden«. Er hatte »in Swedenborg eine Art Zwillingbruder, das Gegenbild seiner selbst erblickt, von dem sich zu trennen lebenswichtig war« (Hartmut Böhme u. Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, 1983, S. 251, vgl.: Friedemann Stengel: »Kant – ›Zwillingbruder‹ Swedenborgs?«, in: Friedemann Stengel (Hg.): *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, 2008, S. 35–98).

beim »Wahnsinn«, der vom Normalfall abweicht, insofern er die kategoriale Trennung zwischen Phantasie und Wahrnehmung nicht mehr zu vollziehen weiß, um eine neurophysiologische Störung: Die Verschiebung des »focum imaginarium« zu den äußeren Rändern des Gehirns führe dazu, dass der Wahnsinnige die »Gegenstände seiner Einbildung außer sich versetzt, und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge ansieht« (KW2, 346). Diese auf der anatomischen Naturgewalt des Gehirns basierende und demnach medizinisch-pathologisch gemeinte Darstellung wird Kant auch als ausschlaggebendes Argument gegen die Visionen der Geisterseherei ins Feld führen und schließlich seinen Opponenten Swedenborg (wenn auch figurativ gesprochen) zum »Kandidaten des Hospitals« erklären (KW2, 348).

Nun steht auch die Erklärung des Traums genau in diesem Kontext einer »Krankheit des Kopfes« (vgl. KW2, 264). In Entsprechung zum Wahnsinn entstehe ebenso beim Traum ein (im übertragenen Sinne gemeinter) pathologischer Sachverhalt: Die Einbildungen, welche Kopien der eigentlichen Empfindungen sind, nehmen deren Stelle ein und täuschen somit vor, echte Außeneindrücke zu sein. Was dem Träumenden, obgleich er am Tage nicht unbedingt ein Kranker sein muss, dennoch mit dem Wahnsinn eint, ist offenbar die Absenz jener Gehirnaktivität, welche die Differenzierung zwischen Phantasien und Außenwahrnehmung ermöglichte und nun dem Schlaf erlegen ist. Jedenfalls bestimme sich das Oneirische durch dasselbe Problem wie beim Wahnsinn, dass nämlich (zumindest für die Dauer des Schlafes) die Schimären der Einbildung die völlige Macht über das Geschehen übernehmen:

Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen und Chimären, welche seine stets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermaßen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meisten angelegen sein, wird mit Recht ein *wachender Träumer* genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen und die vorige Chimären werden wahre Träume sein. Die Ursache, weswegen sie es nicht schon im Wachen sind, ist diese, weil er sie zu der Zeit als *in sich*, andere Gegenstände aber die er empfindet als *außer sich* vorstellt, folglich jene zu Wirkungen seiner eignen Tätigkeit, diese aber zu demjenigen zählt, was er von außen empfängt und erleidet. [...] Daher können die Bilder ihn im Wachen wohl sehr beschäftigen, aber nicht betrügen, so klar sie auch sein mögen. [...] Schlummert er hierbei ein, so erlischt die empfundene Vorstellung seines Körpers, und es bleibt bloß die selbstgedichtete übrig, gegen welche die andre Chimären als in äußerer Verhältnis gedacht werden, und auch so lange man schläft den Träumenden betrügen müssen, weil keine Empfindung da ist, die in Verglei-

chung mit jener das Urbild vom Schattenbilde, nämlich das Äußere vom Innern unterscheiden ließe.« (KW2, 343)

Kant bleibt hier insofern dem Modell des Aristoteles treu, als die »Schattenbilder« jene Nachwirkungen der äußeren Eindrücke meinen, welche als Phantasien der Seele im Schlaf ihr Eigenleben führen. Oder mit anderen Worten gesagt: Das Innenleben der diurnalen Wahrnehmung wird im Schlaf zu ihrer oneirischen Außenwelt. Unverändert bleibt zudem, dass es sich hierbei um eine Quasi-Welt handelt, die ihrem Wesen nach freilich nur Trugbild, Betrug und Irrtum ist. Der Grund, wieso die Täuschung derart reibungslos funktionieren könne, wird bei Kant (gleichsam parallel zur neurologischen Erklärung) damit begründet, dass das Vermögen zur Wahrnehmung und Reglementierung äußerer Empfindung mit dem Einschlafen paralysiert werde. Es ist daher naheliegend, dass man in Träumen »wilde und abgeschmackte Chimären antrifft, wie sie es denn notwendig sein müssen, da in ihnen Idee der Phantasie und die der äußeren Empfindung untereinander geworfen werden« (KW2, 333). Aufgrund der Paralyse könne selbst das Bizarreste dem Träumer als echte Wahrheit gelten.⁷² Jenes Vermögen, das am Tage die äußeren Empfindungen und Eindrücke ordnet und diese von reinen Phantasien zu unterscheiden weiß, müsste bei Kant letztlich die Verstandestätigkeit meinen. Doch es bleibt in diesem Zusammenhang klärungsbedürftig, im welchem Verhältnis der Verstand zu den derart entscheidend angeführten Gehirnaktivitäten steht: Möchte Kant mit Blick auf den cartesianischen Dualismus in letzter Instanz die Physiologie des Gehirns oder doch die denkende (immaterielle) Seele dafür verantwortlich machen, dass die (von der Korrektur äußerer Empfindung verlassenen) Phantasien sich derart als eine Außenwirklichkeit aufspielen und einen als real erlebten Traum bilden können. Dass die Seele und die ihr zugehörige »Verstandeskraft« tatsächlich im Gehirn zu verorten oder gar von ihm verursacht sei, wie es der naive Hirnforscher annehmen will, schien Kant (so zumindest im ersten Teil seiner Schrift) doch widersprechen zu wollen (Vgl. KW2, 324 ff.). Diese Haltung widerspricht damit aber auch der im zweiten Teil verfolgten Physiologie und Pathologie einer Gehirn-Metaphysik, auf die er sich hinsichtlich der oneirischen Sinnestäuschung als letztgültige Begründung berufen möchte. Das Problem hängt gewiss mit der grund-

⁷² Man muss hierzu auch jene Stelle in der Schrift *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* mitlesen, die Kant zwei Jahre zuvor verfasste. Kant bringt hier zumal deutlicher zum Ausdruck, dass man während des Traums durchaus einen Realitätsglauben haben könne. Gerade weil die »Chimären«, wie bizarr sie auch sein mögen, im Traum die Stelle der Außenwelt einnehmen, sei es »kein Wunder, daß die Träume, so lange sie dauern, für wahrhafte Empfindungen wirklicher Ding gehalten werden« (KW2, 264).

sätzlicheren Frage zusammen, ob denn die Verstandestätigkeit (der Seele) vom Gehirn verursacht wird oder ob es nicht umgekehrt zuerst und immer schon (wenn man so möchte: *a priori*) den Verstand braucht, um überhaupt so etwas wie Gehirn denken, sich Gehirnaktivitäten vorstellen und im Rahmen dieser Vorstellung erforschen zu können.⁷³ Wie auch immer Kant die Täuschung im Verhältnis von Verstandestätigkeit und Gehirnaktivität (bzw. in der Beeinträchtigung, Störung oder Absenz beider) gemeint haben wollte, die Absicht seiner hinkenden Begründungsversuche war doch deutlich: Der Traum wird als eine Art temporärer Wahnsinn begriffen, der man durch den Schlaf anheimfalle und von dem man gewissermaßen mit jedem Erwachen wieder geheilt werde. Die Annahme des nächtlichen Wahnsinns, der radikalen Täuschung und Irrtums während des Schlafs, lässt sich jedenfalls nicht

⁷³ Obzwar sich Kant in dieser frühen Schaffensperiode (und zwar bereits in seiner Schrift über die *Krankheiten des Kopfes*) an Descartes Gehirn-Metaphysik orientieren möchte, stellt er anderseits (wie oben erwähnt im ersten Teil der *Träume eines Geistersehers*) durchaus auch in Frage, ob die Seele ihren Ort überhaupt im Gehirn haben könne. Er fühlt sich gar zu der Aussage verleitet: »Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen.« (KW2, 327) Da die Seele (und mit ihr auch der Verstand) immateriell sei, könne sie auch keinen materiellen Raum einnehmen bzw. müsste sie (was dem gleichkäme) sich ausnahmslos auf den ganzen leiblichen Erfahrungsraum ausstrecken. So hat die Seele entweder keinen Ort oder jeglichen Ort. Hingegen in seiner Spätschrift *Streit der Facultäten* scheint Kant (wenn auch flüchtig) sich wieder der Gehirn-Metaphysik annähern zu wollen, spricht vom Gehirn als »Sitz [...] der Vorstellungen« und (KW7: 106) und »Organ des Denkens« (KW7: 113). In der im selben Jahr erschienenen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wird er differenzierter vorgehen. Erneut bezugnehmend auf die Descartes möchte er zwar weiterhin nicht bestreiten, dass das Gehirn eine zentrale Bedeutung haben kann, indem etwa dort die »Eindrücke, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen« zurückbleiben. Doch er wird in der Frage wie eine Anthropologie als der Lehre von der Kenntnis des Menschen – was eben die Lehre vom Erkenntnisvermögen des Menschen miteinschließt – möglich sein könne, jene physiologische Herangehensweise als einem »theoretischen Vernünfteln« über Gehirnaktivitäten ablehnen. Da man »die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner [des Menschen] Absicht versteht« und womöglich auch nicht verstehen kann, weil der Mensch doch komplexer, vielschichtiger ist, sei es jedenfalls Zeitverlust, sich damit weiter zu beschäftigen. Er wird eben den pragmatischen Weg wählen und den Menschen aus seiner eigenen Tätigkeit heraus – nämlich »was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll« – erkundschaffen. (KW7, 119; vgl. KW7, 176). (Siehe zu dieser Problematik u. a.: Tobias Schlicht: »Erkenntnistheoretischer Dualismus. Kant und das Geist-Gehirn-Problem«, in: Uwe Meixner u. Albert Newen (Hg.): *Philosophiegeschichte und logische Analyse. Schwerpunkt: Philosophie des Geistes*, 2007, S. 113–136; Linda Palmer: »Kant and the Brain: A New Empirical Hypothesis«, in: *Review of General Psychology* 12, 2008, S. 105–117; Georg Northoff: »Immanuel Kant's Mind and the Brain's Resting State«, in: *Trends in Cognitive Sciences* 16, 2012, S. 356–359.

dadurch schwächen, bezweifeln oder umgehen, indem man anführt, dass man bisweilen doch auch im Traum Verstand zeigen, ja geordnete Gedanken haben kann. Bemerkenswerterweise wird dies von Kant nicht bestritten, ja ihm selbst sei so manch klarer Gedanke nach einem Nickerchen gekommen, was ihn vermuten lässt, dass der Verstand doch auch im Laufe des Schlafs tätig gewesen sein muss. Nur beeilt sich Kant, um sogleich klarzustellen, dass solch vernünftige Gedanken sich nicht während des Traums einstellen, sondern parallel dazu bzw. überhaupt auf einer tieferen Ebene, nämlich in einer traumlosen Phase des Schlafs ereignen.⁷⁴ Nun es ist gewiss erstaunlich, wenn nicht mit Blick auf die behauptete Paralyse sogar widersprüchlich, dass Kant für den Tiefschlaf die Möglichkeit klaren Denkens einräumt. Und doch bleibt er insofern konsequent, als er nicht in Erwägung ziehen möchte, ein solches Denkvermögen könnte sich während des Traums zutragen, ja sich gar dem Traum zu verdanken haben. Das Eingeständnis der Möglichkeit einer oneirischen Intelligenz hätte die Konzeption des Traums als einer vollkommenen Täuschung ins Leere geführt und schließlich die Gesamtargumentation gegen Swedenborg – der ja in den irrationalen Traum einer Geisterwelt verrückt sei – in eine Schiefelage gebracht. Vielmehr wird sich Kant um ein weiteres, zentrales Argument bemühen, wieso es sich bei den Träumen der Nacht (und dann im übertragenen Sinne bei den entrückten Tagträumen der Geisterseher) um einen schieren Betrug handeln muss: Der Traum sei eine absolute Subjektivität, könne nicht intersubjektiv erlebt, geteilt und teilbar sein. Das Fehlen einer Korrektur von Außen, die zunächst von einer wahrnehmungstheoretischen Perspektive behauptet wurde, nämlich als das Fehlen des diurnalen Normalfalls, in dem die Phantasien (vorausgesetzt Verstand und Gehirn funktionieren) von den Eindrücken der *Außenwelt* stets richtigstellt, eben als Phantasien ausgewiesen und erkennbar gemacht sind – diese Absenz eines Außen wird nun gleichsam erweitert. Das Fehlen eines Außen, meint jetzt das andere Ich, die Abwesenheit des Anderen, welcher der aktuellen Erfahrung – phänomenologisch gesprochen – ihre eigentliche Objektivität zusprechen könnte.⁷⁵ Indem Kant den Satz von Heraklit (den er fälsch-

⁷⁴ Kant geht diesbezüglich sogar einen Schritt weiter und meint, die Tätigkeit des Verstandes im (traumlosen) Schlaf, von der wir beim Erwachen oft keine Erinnerung haben, könne sogar »klarer und ausgebreiteter sein [...] als selbst die klarsten im Wachen; weil diese bei der völligen Ruhe äußerer Sinne von einem so tätigen Wesen, als die Seele ist, zu erwarten« wäre (KWz, 333). »Die Handlungen einiger Schlafwandler, welche bisweilen in solchem Zustande [im Schlaf] mehr Verstand als sonst zeigen, ob sie gleich nichts davon beim Erwachen erinnern, bestätigen die Möglichkeit dessen, was ich vom festen Schlafe vermute. Die Träume dagegen, das ist, die Vorstellung des Schlafenden, deren er sich beim Erwachen erinnert, gehören nicht hierher« (ebd.).

⁷⁵ In unseren phänomenologischen Untersuchungen werden wir ausführlicher darauf

licherweise Aristoteles zuschreibt) umdreht und zugleich radikalisiert, soll dem Traum also jegliche Objektivität abgesprochen, er soll endgültig in die Sphäre reiner Subjektivität, in eine solipsistische Seinsweise verbannt sein: »Aristoteles sagt irgendwo: *Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene*. Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen« (KW2, 342). Solch eine (An-)Wendung des heraklitischen Satzes, wie der darauffolgenden Argumentationsstrategie unschwer zu entnehmen ist, verfolgt ein doppeltes Spiel. Sie schließt nicht nur die oneirische Erfahrung in die Isolation des Solipsismus ein und reduziert somit den Traum zu etwas Machbarem und Gemachten, zu einem Akt der reinen Kreation und Leistung des Individuums – was freilich zunächst die Idee eines autonom phantasierenden Subjekts voraussetzt. Sondern der Satz verfolgt überdies seine Implikation und Implementierung in das Wachleben, möchte all jene Träumer, die am Tage unfähig, ungewillt oder unqualifiziert sind, an einer intersubjektiv gültigen Wahrheit, an einer Wahrheit der Vernünftigen teilzunehmen, erneut den Weg ins Hospital anzeigen. Somit entpuppt sich letztlich auch der Traumdiskurs als ein schonungsloser Machtdiskurs, in welchem darüber entschieden werden soll, wessen Wahrheit als allgemeingültige Wahrheit gelten und wer mit aller Gewalt epistemischer Vorentscheidungen in die Isolation und an die Peripherien der Gesellschaft verbannt werden darf.

Die Konnotation des heraklitischen Satzes von einer solipsistischen Isolierung des Traums wird uns in der Spätphase Kants, genauer in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wieder begegnen. Gewiss vergehen dazwischen die wohl zwanzig wichtigsten Jahre seines Denkens, deren erste Hälfte er im Anschluss an die *Träume eines Geistersehers* mehr oder weniger in einem Schweigen und die zweite schließlich in einer schriftstellerisch äußert aktiven Phase verbringt, in der er sein transzendentalphilosophisches und vor allem kritisch ausgerichtetes Denken ausbuchstabiert. Für unseren Kontext ist es indes höchst bemerkenswert, dass Kant insbesondere in der Frage der Imagination einen differenzierteren, mit den Frühschriften verglichen teilweise gar konträren Weg geht. Einbildung meint nicht bzw. nicht mehr die

eingehen und aufzuzeigen versuchen, an welchen Stellen der Allgemeinplatz des Traum-solipsismus brüchig wird. Allein die Tatsache, dass es sich bei dieser These doch um einen *Gemein-*platz handelt, dass sie von vielen vertreten wird oder vertreten werden kann, d. h. eben intersubjektiv gemeint und geteilt wird, verweist auf einen phänomenologischen Sachverhalt, mit dem im Grunde der eigenen These eines schieren Solipsismus bereits widersprochen wird. Wir werden dies noch genauer ausführen (:239 ff.; :381 ff.).

Antithese zu ›wirklich‹ und ›wahr‹, ist nicht nur Grund für ›Blendwerk‹ und ›Wahn‹. Im Gegenteil, wie Kant selbst meint, erwacht er aus dem »dogmatischen Schlummer« (KW₄, 260) und sieht sich von seinen Hume-Lektüren dazu veranlasst, umzudenken und im Zuge dessen der Einbildung gar eine fundamentale Rolle in der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis zuzusprechen. Die produktive Einbildungskraft sei für die Synthesis der Anschauungsformen *a priori* (d. h. von Raum und Zeit), hingegen die reproduktive Einbildung für die Synthesis *a posteriori* der einzelnen Empfindungen (in Raum und Zeit) verantwortlich. Letzteres führe die mannigfaltigen Eindrücke zu einer assoziativen Einheit zusammen, mache diese damit dem Verstand zugänglich, sodass aus ihnen empirisches Wissen werden könne (KW₄, 77 ff.). Wenn man zumal jene Stelle der *Kritik der reinen Vernunft* bedenkt, wonach die „Synthesis überhaupt [...] die bloße Wirkung der Einbildungskraft“ sei (KW₄, 64; KW₃, 91), dann schuldet im Grunde auch der Verstand, wie alle Formen der Erkenntnis, die sie letztlich alle auf Synthesis beruhen, ihre Tätigkeit der *facultas imaginandi*. So sind selbst Schematisierungen der Kategorien und die mathematischen Begriffe ein Wirken der Einbildung. Die *facultas imaginandi* erhält eine derart zentrale Rolle, dass sie also nicht nur als eine Vermittlung zwischen den Vermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft agiert, sondern – wie Heidegger meint – ihre »gemeinsame Wurzel« (GA₃, 137 ff.), d. h. den metaphysischen Grund des gesamten Seelenvermögens darstellt.⁷⁶ Obzwar dem so ist, wird Kant in seiner letzten Schaffensphase, gemeint ist eben die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, sich doch auch erneut an die dunklen Seiten der Imagination erinnern und terminologisch zwischen einer willkürlichen und unwillkürlichen Einbildungskraft unterscheiden. Während die willkürliche Einbildung etwa die Arbeiten des künstlerischen »Genies« auszeichne, der seine imaginative Kreativität mit Vernunft und Begabung zu verbinden weiß, bezeichnet Kant demgegenüber die unwillkürliche Einbildung in einem abwertenden Ton als schwärmerische »Phantasie«. Dazu heißt es in einen pointierten Satz: »Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantasie) spielt ebenso oft und bisweilen sehr ungelegen auch mit uns« (KW₇, 175). Das Problem mit den unwillkürlichen Phantasien liegt also in der Ekstase, dass

⁷⁶ Zur Bedeutung der Einbildungskraft in der Kantischen Erkenntnistheorie siehe u. a.: Wilfrid Sellars: »The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience«, in: Henry W. Johnstone (Hg.): *Categories: A Colloquium*, Pennsylvania State University Press, 1978, S. 231–245; Peter F. Strawson: »Imagination and Perception«, in: ders. (Hg.): *Freedom and Resentment*, 1974, S. 45–65. J. Michael Young: »Construction, Schematism and Imagination«, in: *Topoi* 3, 1984, S. 123–131; Eva Schaper: »Kant's Schematism Reconsidered«, in: *Review of Metaphysics* 18, 1964, S. 267–292.

man in eine Phantasiewelt verleitet wird, über dessen Spiel es keine Kontrolle mehr gibt. Um die Gefahren des Kontrollverlustes zu unterstreichen, unterscheidet Kant ein zweites Mal, spricht von Phantasien die »entweder bloß zügellos oder gar regellos« sind: Die zügellose Phantasie »ist Üppigkeit aus ihrem Reichtum; aber die regellose nähert sich dem Wahnsinn, wo die Phantasie gänzlich mit dem Menschen spielt« (KW7, 181). In diesem Zusammenhang kommt Kant nun auch wieder auf den Traum zu sprechen. Wer die Chimären »für (innere oder äußere) Erfahrungen zu halten gewohnt ist, ist ein Phantast. Im Schlaf (einem Zustande der Gesundheit) ein unwillkürliches Spiel seiner Einbildungen zu sein, heißt träumen« (KW7, 167). Ausgehend von dieser Annahme ist es durchaus konsequent, dass sich Kant abermals weigert, die Traumerfahrung als ein eigenständiges Phänomen ernstzunehmen oder gar erforschen zu wollen. Weil der Traum in den Bereich einer unwillkürlichen, zumal anarchischen Dichtung gehört, jedenfalls außerhalb der Kontrolle und somit der Ordnung des Verstandes liegt, kann man naheliegenderweise »aus diesem Phänomen keine Regeln des Verhaltens« ableiten (KW7, 189). Was keinen Regeln folgt, ist nicht erforschbar. Just an dieser Stelle untermauert Kant seine Ablehnung erneut mit jener solipsistischen These, die er bereits in den *Träumen eines Geistersehers* als Letztargument angeführt hatte: »Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; schlafen wir aber, so hat ein jeder seine eigene« (ebd.).⁷⁷ Einmal mehr wird das heraklitische Mantra zitiert, um zu versichern, beim Trauminhalt handle es sich um eine absolut subjektive Projektion, welche jeglicher Objektivität entbehre. Da wir es mit einem reinen Solipsismus zu tun haben, kann es über den Trauminhalt auch hier nicht mehr zu sagen geben, als dass es ein irrtümliches, zufälliges, anarchisches und letztlich bedeutungsloses Spiel der Phantasie ist. Wie es jedoch sein kann, dass der Traum einerseits mit uns spielt, von einem Außen auf das Subjekt zukommt, ihm widerfährt, ihn mit seinen Spielchen in die Irre führt und dann andererseits doch kein Außen haben darf, ein rein solipsistischer Akt des Individuums, also doch irgendwie sein eigener Wille, seine Welt sein soll – diese recht steile Schiefelage wird hier nicht weiter hinterfragt. Vielleicht war sich Kant auch der Gefahr bewusst, welche solche Fragen für die hier verfolgte Metaphysik im Gesamten bedeu-

⁷⁷ Dieser Satz wird von Kant im Übrigen auch in der *Anthropologie* als ein diskurspolitisches Instrument verwendet: »Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (*sensus communis*) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (*sensus privatus*)« (KW7, 219). Jener »der sich in den Kopf setzt, den Privatsinn ohne oder selbst wider den Gemeinsinn schon für gültig anzuerkennen, ist einem Gedankenspiel hingegeben, wobei er nicht in einer mit andern gemeinsame Welt, sondern (wie im Traum) in seiner eigenen sich sieht« (ebd.).

tet hätte. Denn woher will man überhaupt die Gewissheit nehmen, dass das Wachleben, so wie es dem Traum unterstellt wird, nicht minder das Spiel der (eigenen) Phantasie mit einem selbst ist? Woher also die Gewissheit, dass es überhaupt ein Außen, ein Ding außer mir, so etwas wie ein *Ding an sich* geben könnte? Wieso sollte die Imagination nur die Bedingungen möglicher Erfahrung und nicht die Erfahrung an und für sich (im transzendentalen wie auch empirischen Sinne) schaffen? Und wenn man hinsichtlich des Wachlebens solch einen absoluten Idealismus scheut, mit allen möglichen erkenntnistheoretischen Tricks vermeiden möchte, wieso scheut man ihn nicht ebenso hinsichtlich der oneirischen Erfahrung? Wir möchten versuchen diese Fragen, die sich Kant nicht stellt, nicht stellen möchte, in unseren phänomenologischen Untersuchungen nochmals aufzugreifen. Wie man jedenfalls unschwer erkennen kann, wird die immensen Aufwertung der *facultas imaginandi* (als eine die Erfahrung, Erkenntnis wie auch das künstlerisch-kreative Schaffen konstituierende Kraft) bei Kant keineswegs zu einer Aufwertung des Traums führen. Was er in den *Träumen eines Geistersehers* postuliert hatte, wird in mit anderen Worten in sein neues Denken übersetzt: Wenn am Tage die Einbildung – hier »willkürlich« und »regellos« – auf den Menschen einwirkt, dann entrückt er, verfällt der Schwärmerei und dem Wahnsinn, wenn dies hingegen bei Nacht geschieht, dann träumt er. Was sich allein verschiebt ist die Verortung der Grenze. Sie verläuft jetzt nicht mehr zwischen der Einbildung und den Eindrücken einer an sich existierenden Außenwelt. Sondern die Grenze wird innerhalb einer neu aufgestellten Imagination gezogen, die (in ihrer omnipotenten, alles durchwaltenden Konstitutionsleistung) entweder nützlich oder gefährlich, d. h. entweder ordnend oder träumend sein kann.

Ogleich sich seine Ansichten zur oneirischen Erfahrung in den wesentlichen Zügen auch zwanzig Jahre später nicht ändert, Kant zumindest diesbezüglich weiterhin im »dogmatischen Schlummer« verweilt, wird er auf die Frage, wieso wir denn überhaupt träumen (müssen), eine höchst originelle Antwort entwickeln. Die im Grunde zwecklosen Bespielungen der Phantasie, die man als Traumgeschichten während des Schlafs erlebt, könnten, so die These, für den Organismus insofern eine bedeutsame, ja lebensnotwendige Funktion haben, als sie das gänzliche Einschlafen des Organismus verhindern. Denn würde der Körper zur Gänze einschlafen, dann wäre dies ein irreversibler Schlaf, nämlich der ewige Schlaf des Todes. Was Kant zwei Jahre zuvor an einer Stelle der *Kritik der Urteilskraft* vorsichtig ausformuliert, indem er sich fragt, ob es nicht sein könnte, dass der Traum »die Lebensorgane innigst bewege« und »daß folglich, ohne diese innerlich bewegende Kraft [...] der Schlaf, selbst im gesunden Zustande, wohl gar ein völliges Erlöschen

des Lebens« bedeuten müsste (KW5, 380), wird in der *Anthropologie* bereits als ein Faktum präsentiert:

Das Spiel der Phantasie mit dem Menschen im Schlafe ist der Traum und findet auch im gesunden Zustande statt, dagegen es einen krankhaften Zustand verrät, findet es im Wachen geschieht. – Der Schlaf, als Abspannung alles Vermögens äußerer Wahrnehmungen und vornehmlich willkürlicher Bewegungen, scheint allen Tieren, ja selbst den Pflanzen (nach der Analogie der letzteren mit den ersteren) zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte notwendig; aber eben das scheint auch der Fall mit den Träumen zu sein, so daß die Lebenskraft, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöschen und der tiefste Schlaf zugleich den Tod mit sich führen müßte (KW7, 175).⁷⁸

Der Traum wird an der Schwelle zum Tod als eine Art ›Hüter des Lebens‹ eingeführt. Um die These – wonach der Traum (so in der *Kritik der Urteilskraft*) ein nächtliches ›Heilmittel‹ sei (KW5, 380), das den Organismus gegen sein eigenes Sterben bewahre – aufrechterhalten zu können, muss Kant nun naheliegenderweise dem eine zweite stützende These hinzufügen. Diese besagt, dass der Schlaf niemals ohne ›Träume [...] ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert‹ (ebd.). Schließlich kann der Traum nur dann den Tod verhindern, wenn er im Schlaf ununterbrochen aktiv ist. Oder anders gesagt: Schon die geringste Unterbrechung jener Animierung der Organe durch die Phantasien würde bereits den irreversiblen Übergang des Schlafs in den Tod bedeuten. Diese zwar schlüssige, doch schwer haltbare Hilfsthese finden wir dann auch erneut in der *Anthropologie*: »Wenn man sagt: einen festen Schlaf, ohne Träume gehabt zu haben, so ist das doch wohl nicht mehr, als daß man sich dieser bei Erwachen gar nicht erinnere« (KW7, 175). Gleichwohl scheint Kant mit diesem Satz insgeheim eingestehen zu wollen, dass es sich hierbei um eine reine Hypothese handelt, die unmöglich bewiesen werden kann. Wenn sich niemand an einen Schlaf erinnert, der kontinuierlich von Träumen begleitet ist und wenn man gar aus dem Tiefschlaf erwachend behauptet, dass man nichts geträumt hat, dann wäre es doch naheliegend – wie es bei Locke der Fall war – anzunehmen, dass es irgendwie Lücken im Schlaf gibt, die keinerlei Erfahrungsinhalt mit sich bringen. Denn welche andere Evidenz könnte Kant anführen als eben die Erinnerung, die man nach dem Erwachen hat und die uns eben sagt, dass man manchmal auch tief und traum-

⁷⁸ Ein paar Seiten später wird die These wie folgt zusammengefasst: »Das Träumen scheint zum Schlafen so notwendig zu gehören, daß Schlafen und Sterben einerlei sein würde, wenn der Traum nicht als eine natürliche, obzwar unwillkürliche Agitation der inneren Lebensorgane durch die Einbildungskraft hinzukäme« (KW7, 190).

los geschlafen hat? Gerade wenn man von der Aktivität der Phantasie im Wachzustand rückschließen möchte, dass der Traum ein rein subjektives Spiel der Phantasie sei, dann müsste man zusehen, ob es der Phantasie tatsächlich möglich ist, ununterbrochen aktiv zu sein oder ob gerade ihre Aktivität Ermüdungserscheinung mit sich bringt und eine Ruhephase einfordert.⁷⁹ Nur würde Kant ein Pausieren bzw. eine Lücke, in der während des Schlafs nichts phantasiert wird, einräumen, dann müsste er andererseits auch seine eigentliche These vom Traum als einem physiologischen Hüter des Lebens revidieren. Das Eine ist ohne das Andere nicht zu haben.

Auch wenn die Annahme eines ununterbrochenen Träumens schwer zu halten war und somit auch die Hauptthese – der Traum würde während des Schlafs den Organismus vor dem totalen Einschlafen bewahren – hinfällig zu werden drohte, scheint Kant in dieser Spätphase sich immerhin bemüht zu haben, dem Oneirischen doch noch einen Sinn, ja eine Existenzberechtigung zu geben. Oder müssen wir gar annehmen, dass es für Kant letztlich unmöglich wurde, die bedeutsame Existenz des Traums zu leugnen; zumal er selbst mit dem Alter immer öfter, wie Vorländer berichtet, »durch schreckende Träume aus dem Schlaf gestört, ja aus dem Bett bis ins Vorhaus gejagt« wurde.⁸⁰ Irgendwie schien er sich dazu gezwungen zu fühlen, einen plausiblen

⁷⁹ In einem anderen Zusammenhang spricht Kant selbst (wenn auch indirekt) von derlei Lücken in der Traumerfahrung, wenn er nämlich gerade die Lücken in der oneirischen Erfahrung als Unterscheidungsmerkmal zwischen Traum und Wachen anführt: »Würde es nicht beim Erwachen viele Lücken (aus Unaufmerksamkeit übergangene verknüpfende Zwischenvorstellungen) in unserer Erinnerung [an den Traum] geben; würden wir die folgende Nacht da wieder zu träumen anfangen, wo wir es in der vorigen gelassen haben: so weiß ich nicht, ob wir nicht uns in zwei verschiedenen Welten zu leben wähnen würden« (KW7, 175). Im Grunde bringt hier Kant erneut die (In-)Kohärenzthese vor, wie wir sie bei Descartes und Wolff zitiert hatten. Doch Kant scheint hier zu meinen, dass die Lücken vielmehr in der Erinnerung an den Traum liegen würden. Nur haben wir, phänomenologisch gesehen, in Bezug auf vergangene Erlebnisse keine andere Evidenz als unsere Erinnerung, wonach wir eben annehmen müssen, dass es in der Tat während des Schlafs zum Aussetzen der Erfahrung (d. h. eben zu einem traumlosen Tiefschlaf) kommt. Im Übrigen kennt Kant – selbst wenn er sie nicht gelten lassen will (was denn auch gegen das Unterscheidungsmerkmal sprechen könnte) – Phänomene im Wachzustand, die ihm nahelegen, dass das Denken sowie auch das Phantasieren durchaus pausieren können. So beschreibt er etwa Personen, die am Tage ganz natürlich in einen Zustand der starren Versenkung fallen und »wo man auf die Frage, was der mit starrem Blicke eine Weile auf denselben Punkt Geheftete jetzt denke, die Antwort erhält: ich habe nichts gedacht« (ebd.). Vor dem Hintergrund fernöstlicher Meditationspraktiken würde jedenfalls solch eine »Lücke« im Sinne einer Abwesenheit von jeglichen Gedanken und Phantasien auch während des Wachzustandes kein allzu außergewöhnliches Phänomen darstellen.

⁸⁰ Karl Vorländer: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Band 2., 1992, S. 325.

Grund liefern zu müssen, wieso diese unnötigen und entbehrlichen Chimären uns nachts derart überfallen und zumal den Anspruch einer rational kategorisierbaren Welt gefährden. Der sinngebende Erklärungsversuch bezog sich jedoch lediglich auf die Gegebenheit des Traums als solchen, nicht auf die konkreten Traumerfahrungen. Was genau wir letztlich träumen, bleibt für Kant weiterhin ein im Grunde akzidentelles und sinnloses Ereignen – ein Phänomen, mit dessen weiterer Beschäftigung sich der aufgeklärte Mensch nicht aufhalten sollte.⁸¹

Mit dieser letzten Bemerkung zu Kant möchte ich mir einen zeitlich größeren Sprung erlauben und die – zugegebenermaßen recht kursorisch und selektiv gehaltenen Ausführungen – an dieser Stelle vorläufig abschließen.⁸² Ich denke, es dürfte deutlich geworden sein, wie die ontologische Andersheit, die epistemologische Negativität und somit die philosophische Abwertung und Vernachlässigung des Traums begründet wurde. Wie Manfred Engel in unterschiedlichen Aufsätzen ausgeführt hat, würde auch ich meinen wollen, dass die Philosophien der Neuzeit und Aufklärung im Allgemeinen eine

⁸¹ Wie es Petra Gehring in Bezug auf den späten Kant pointiert ausformuliert: Der Traum als »Spiel der Einbildungskraft ist zwar sinnlos und folglich das Gegenteil der Vernunft. Es erweist sich aber indirekt auf Vernunft bezogen – in der Selbstzweckhaftigkeit des Lebens und der Abwehr des Todes, der das Träumen dient« (Petra Gehring: *Traum und Wirklichkeit*, 2008, S. 100). Weniger einverstanden bin ich jedoch mit Gehrings Annahme, dass es sich bei Kant um eine Art Widerspruch oder Ambivalenz handle. Gehring meint: »Autonomes Spiel der Phantasie und Überlebensfunktion – bringt man diese beiden [Kantischen] Bestimmungen des Traums zusammen, so ergibt sich eine eigentümliche Ambivalenz. Denn beides passt nicht recht zueinander« (ebd.) Dass Kant den Traum im Sinne eines Spiels der Einbildungskraft (genauer müsste man jedoch sagen: der unwillkürlichen und regellosen Einbildung) als ein »sinnloser und streng genommen vor allem störender Reiz« verstanden hat, soll laut Gehring der These, wonach der Traum doch Sinn ergebe, indem er dem Überleben dient, widersprechen. Die Ungenauigkeit in Gehrings Lesart liegt, so scheint es mir, in einer Verwechslung der Ebenen. Denn Kant spricht dem Traum nur auf einer allgemeinen Ebene jenen lebenserhaltenden Sinn zu. Das Träumen hat als solches (oder wenn man so möchte »an und für sich«) die Funktion, den Organismus während des Schlafs zu stimulieren. Allein auf der Ebene der konkreten Traumerlebnisse, also jener »Geschichten«, die wir letztlich erleben, sieht Kant weiterhin nur ein sinn- und zweckloses Spiel qua Täuschung am Werk. Und mit dieser Ebene will er sich auch nicht auseinandersetzen. Eine Ambivalenz scheint mir darin nicht gegeben zu sein. Ob man Kant diese Logik abkaufen möchte, ist freilich eine andere Frage.

⁸² Für weitere Ausführungen zum Traum in der abendländischen Neuzeit und Aufklärung siehe u. a. die soeben erwähnte geschichtsphilosophische Arbeit von Petra Gehring, wie auch den bereits mehrfach zitierten Stefan Niessen. Weitere Ausarbeitungen finden sich u. a. in Jens Heise: *Traumdiskurse*, 1989, Walter Seitter, *Kunst der Wacht. Träumen und andere Wachen*, 2001; Walter Seitter, *Geschichte der Nacht*, 1999 wie auch in dem Klassiker von Ludwig Binswanger: *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traums*, 1928.

»Defizitärtheorie« des Traums verfolgt haben.⁸³ Diese defizitäre und depotenzierte Auffassung vom Traum wird sich bis zu der (in der Entstehung befindlichen) Anthropologie und Psychologie am Ende des 18. und dann des 19. Jahrhunderts fortsetzen. Was sich fortsetzt ist insbesondere jene wahrnehmungstheoretische Linie, die den Traum als eine Restwahrnehmung des Wachlebens ansieht und diese letztlich auf eine Fehlleistung im Innenleben der Psyche zurückführt. Der Traumsolipsismus wird im Zuge dessen zu einem unhinterfragbaren Faktum. Andererseits können wir mit der Entstehung dieser neuen Wissenschaften – sozusagen abseits von den dominierenden philosophischen Debatten – auch eine Enttabuisierung und eine deutliche Steigerung des Interesses am Traum beobachten. Dem Traum wird, so Engel, »ein neuer zweifacher heuristischer Wert zugeschrieben: Er ist, erstens, ein wichtiges Mittel der Individualpsychologie, weil er Einblicke in Charakter und Leitideen des Träumers gewährt. Zweitens können wir am Traum – wie in einer Experimentiersituation – die Gesetze der Einbildungskraft studieren.«⁸⁴ Spätestens mit Gotthilf H. Schubert, Carl G. Carus und Ignaz P. V. Troxler entsteht schließlich eine anthropologisch und psychologisch orientierte Traumforschung, die im 19. Jahrhundert mit Namen wie Johannes Volkelt, Ludwig Strümpell, Friedrich W. Hildebrandt, Friedrich Scholz, Heinrich Spitta, Karl Albert Scherner, Paul Radestock und Wilhelm Robert eine vorläufige Hochphase erfährt und schließlich im Werk von Sigmund Freud kulminiert. Mit Verweis auf bestehende Forschungen⁸⁵ werde ich an dieser Stelle die Entstehung jenes Traumdiskurses überspringen und – weil er gewissermaßen

⁸³ Siehe u. a.: Manfred Engel: »Kulturgeschichte/n? Ein Modellentwurf am Beispiel der Kultur und Literaturgeschichte des Traumes«, in: *KulturPoetik. Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft* 1, 2001, S. 153–176; Manfred Engel: »Traumtheorie und literarische Träume im 18. Jahrhundert«, in: Lutz Danneberg u. a. (Hg.): *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*, 1998, S. 97–128; Manfred Engel: »Träumen und Nichtträumen zugleich. Novalis' Theorie und Poetik des Traumes zwischen Aufklärung und Hochromantik«, in: Herbert Uerlings (Hg.): *Novalis und die Wissenschaften*, 1997, S. 143–168.

⁸⁴ Manfred Engel: »Träumen und Nichtträumen zugleich. Novalis' Theorie und Poetik des Traurupert spirames zwischen Aufklärung und Hochromantik«, in: Herbert Uerlings (Hg.): *Novalis und die Wissenschaften*, 1997, S. 151.

⁸⁵ Neben den erwähnten Artikeln von Manfred Engel, vgl. dazu Stefan Goldman: *Via regia zum Unbewußten. Freud und die Traumforschung im 19. Jahrhundert*, 2003; Stefan Goldman: *Traumarbeit vor Freud. Quellentexte zur Traumpsychologie im späten 19. Jahrhundert*, 2005; für eine allgemeinere Auseinandersetzung siehe Claire Gantet: *Der Traum in der frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, 2010; aber auch Freuds eigene Zusammenfassung der traumtheoretischen Diskurse des 18. und 19. Jahrhunderts im ersten Kapitel seiner Traumdeutung: *Die wissenschaftliche Literatur der Traumprobleme* (TD 5–92).

diesen in seinem Werk zusammengefasst, auf originelle Weise neu ausgerichtet und einer komplexen Traumhermeneutik zugeführt hat – sogleich den Sprung zu Freuds anspruchsvoller Traumtheorie wagen. Was beim späten Kant und selbst noch in diesen psychologischen Traumdiskursen weitgehend als sinnlos erschien, wird durch Freuds Bemühungen eine immense, ja geradezu zentrale Bedeutung für das Seelenleben des Menschen erhalten. Eine Auseinandersetzung mit Freud, die in mehrerlei Hinsicht bedeutsam ist und daher im Folgenden ausführlicher behandelt werden soll, wird in einem späteren Abschnitt schließlich den Weg zu einer Phänomenologie des Traums aufzeigen, deren Anfänge gerade in einem kritischen, aber durchaus würdigen Verhältnis zur Psychoanalyse liegen. Im Anschluss daran wird es möglich sein, die eigentliche Aufgabe dieser Untersuchung, nämlich eine eigenständige phänomenologische Untersuchung des Traums anzugehen.

II. Der große Versuch einer Rehabilitation der Traumerfahrung durch Freud und die phänomenologische Kritik daran

1. Die Begriffsperson Freud und seine Wegbereiter

Nach einer abendländischen Philosophiegeschichte der Vernachlässigung, Verdrängung und gar ›Verbannung‹ des Traums als antagonistischer Gegenpart und zugleich Störfaktor einer vorgeblich rational geordneten Wirklichkeit, begegnet jene Geschichte mit dem Engagement eines jungen Arztes aus Wien erstmals einer ernsthaften und eigenständigen Untersuchung als dem Versuch einer wissenschaftlichen Rehabilitation des Traums – und zwar in einem Ausmaß und einer Intensität, die heute noch seinesgleichen sucht. Die historische Bedeutsamkeit und Notwendigkeit einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Traums stand Freud klar und deutlich vor Augen:

»Seit der Verwerfung der mythologischen Hypothese ist der Traum [...] erklärungsbedürftig geworden. Die Bedingungen seiner Entstehung, seine Beziehung zum Seelenleben des Wachens, seine Abhängigkeit von Reizen, die sich während des Schlafzustandes zur Wahrnehmung drängen, die vielen dem wachen Denken anstößigen Eigentümlichkeiten seines Inhaltes, die Inkongruenz zwischen seinen Vorstellungsbildern und den an sie geknüpften Affekten, endlich die Flüchtigkeit des Traumes, die Art, wie das wache Denken ihn als fremdartig beiseite schiebt, in der Erinnerung verstümmelt oder auslöscht: – all diese und noch andre Probleme verlangen seit vielen hundert Jahren nach Lösungen, die bis heute nicht befriedigend gegeben werden konnten.« (ÜT₃₇)

Freuds Engagement, den Traum einer »befriedigenden Lösung« zuzuführen, beabsichtigte, wie sich bereits aus diesem Zitat erkennen lässt, nicht nur eine Klärung des nächtlichen Mysteriums, sondern er erhoffte sich von seinen jahrelangen Arbeiten zum Traum eine fundamental neue Erkenntnis über das menschliche Dasein als solches. Um jene Zäsur zu beschwören, die er sich von seinem Werk *Die Traumdeutung* erhoffte, ließ Freud bekanntlich das Erscheinungsdatum seines Buches auf 1900 vordatieren.⁸⁶ Es sollte damit

⁸⁶ »Es war im Winter 1899, daß mein Buch ›Die Traumdeutung‹, ins neue Jahrhundert vordatiert, endlich vor mir lag« (ÜT₁₉₃).

sinnbildlich dem neuen Jahrhundert eine ebenso neue, wie bahnbrechende Sichtweise auf die Lebensherausforderungen des Menschen – nämlich als einem Wendepunkt zu tiefenpsychologischen Einsichten – übergeben werden. In der Tat wird *Die Traumdeutung* Freuds den Durchbruch der Psychoanalyse ermöglichen und mit diesem Durchbruch die Psychoanalyse sowohl zu einem festen Bestandteil der Geisteswissenschaften als auch der therapeutischen Praxis erheben. Das Werk erhält bald unter Befürworter:innen und Gegner:innen Regale einer weltweiten Rezeptionsgeschichte, die heute kaum noch überblickt werden kann.⁸⁷ Das Buch durchläuft aber auch bereits zur Schaffensperiode Freuds seine eigene Geschichte mehrfacher (durch Leser:innen hervorgerufen und teils sogar von ihnen verfasst) Wandlungen, bis es schließlich 1929 mit der achten Auflage einen vorläufigen Abschluss findet.⁸⁸ Die darin enthaltenen Thesen – insbesondere die unheimliche Entdeckung des Unbewussten und die Methode des assoziativen Interpretierens ihrer verdrängten Inhalte – werden nicht nur den eigentlichen Anfang und somit den kontinuierlichen Ursprung des Freud'schen Denkens, sondern überhaupt der psychoanalytischen Bewegung darstellen. Wie Freud 1913 in einem Artikel für die *Scientia* schrieb, ist es »die Deutung der Träume, mit welcher das Schicksal

⁸⁷ Zur Rezeptionsgeschichte, siehe u. a.: Gerd Kimmerle: *Freuds Traumdeutung. Frühe Rezensionen*, 1986; Angel Garma: *The Psychoanalysis of Dreams*, 1974; August Ruhs: »Zur Rezeption der Traumdeutung im deutschsprachigen Raum«, in: *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse* 14 (46), 1999, S. 11–34; Heinrich Deserno (Hg.): *Das Jahrhundert der Traumdeutung: Perspektiven psychoanalytischer Traumforschung*, 1999; Burkhard Schnepel (Hg.): *Hundert Jahre »Die Traumdeutung«*. Kulturwissenschaftliche Perspektiven in der Traumforschung. Studie zur Kulturkunde 119, 2001; Brigitte Boothe (Hg.): *Der Traum – 100 Jahre nach Freuds Traumdeutung*, 2000.

⁸⁸ Zur Geschichte des Buches siehe die ausführliche Arbeit von Lydia Marinelle u. Andreas Mayer: *Träume nach Freud – Die »Traumdeutung« und die Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, 2009; sowie Ilse Grubrich-Simitis: »Metamorphosen der »Traumdeutung« – Über Freuds Umgang mit seinem Jahrhundertbuch«, in: Jean Starobinski, Ilse Grubrich-Simitis u. Mark Solms (Hg.), *Hundert Jahre »Traumdeutung« von Sigmund Freud*, 2000.

Die hier verfolgte Lektüre wird sich, wenn nicht anders vermerkt, an der Letztversion der *Traumdeutung* orientieren, wie sie im Band 2/3 der *Gesammelten Werke* (kurz: GW) erschienen und später beim Verlag Fischer als Einzelausgabe veröffentlicht wurde. Im Folgenden werden die Seitenzahlen nach der Fischer-Ausgabe mit dem Sigel »TD« angegeben. Der Kürzel »ÜT« verweist auf eine 1901 veröffentlichte Zusammenfassung der Traumdeutung, die Freud für die Reihe *Grenzerfahrungen des Nerven- und Seelenlebens* (Heft 8, Hrsg. L. Löwenfeld und H. Kurelle, Verlag Bergmann: Wiesbaden, S. 307–344) verfasst hat. Der Text findet sich in GW 2/3 auf den Seiten 643–701 und wird im Folgenden ebenfalls nach der Einzelausgabe des Fischer Verlags unter dem Titel *Schriften über Träume und Traumdeutungen* zitiert. Für die vollständigen Angaben zu den verwendeten Quellen und eine Aufschlüsselung der Siglen siehe das Literaturverzeichnis.

der Psychoanalyse [...] seinen Anfang nimmt« (GW13, 389). An einem grundsätzlichen Verstehen und einer Auslegung der Träume als theoretisches und praktisches Kernmoment der Psychoanalyse wird Freud bis zum Ende seines Schaffens festhalten.⁸⁹

Doch bevor wir mit einer eigenständigen Lektüre der Freud'schen Traumauffassung beginnen und die darin enthaltene bzw. durch sie entfaltete Metapsychologie in ihren grundlegenden Zügen textnah rekapitulieren möchten, sei zuvor in aller Kürze darauf hingewiesen, wie sich Freud gegenüber dem, wie er meint, insuffizienten Traumwissen seiner Zeit verhält. Bemerkenswert ist, dass Freud, obwohl er sein Werk *Die Traumdeutung* nennt, die Traditionen einer mystisch-mythologischen Traumantik nicht mitberücksichtigen oder gar sich selbst in diese einreihen wollte. Deren Anliegen und Gelingen sei, wie es kurz und knapp heißt, »eine Sache des witzigen Einfalls« (TD 111)⁹⁰. Das ehrgeizige Anliegen Freuds wird vielmehr darin bestehen, seine

⁸⁹ So heißt es etwa in seinem 1933 gehaltenen Vortrag zur XXIX. Einheit der *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*: Die Traumlehre »nimmt in der Geschichte der Psychoanalyse eine besondere Stelle ein, bezeichnet einen Wendepunkt; mit ihr hat die Analyse den Schritt von einem psychotherapeutischen Verfahren zu einer Tiefenpsychologie vollzogen. Die Traumlehre ist seither auch das Kennzeichnendste und Eigentümlichste der jungen Wissenschaft geblieben, etwas wozu es kein Gegenstück in unserm sonstigen Wissen gibt, ein Stück Neuland, dem Volksglauben und der Mystik abgewonnenen« (GW15, 8).

⁹⁰ In einem Zusatz von 1914 (siehe Fußnote in TD 112) scheint Freud seine Haltung diesbezüglich revidieren zu wollen, indem er zumindest die antike Traumdeutung des »Artemidoros aus Daldis« (gemeint ist Artemidor) in Bezug auf seine assoziative Methode durchaus zu schätzen weiß. Das Problem sei jedoch, dass Artemidor die (assoziative) Auslegung der Träume dem Traumdeuter zugesprochen habe, statt diese (zunächst) dem Träumer selbst zu überlassen. »Die Technik, die ich im folgenden auseinandersetze, [so Freud weiter], weicht von der antiken [des Artemidor] in dem einen wesentlichen Punkte ab, daß sie dem Träumer selbst die Deutungsarbeit auferlegt. Sie will nicht berücksichtigen, was dem Traumdeuter, sondern was dem Träumer zu dem betreffenden Element des Traumes einfällt« (ebd.). Was Freud genauer unter seiner Technik der Assoziation versteht und ob er die Interpretation tatsächlich dem Träumer überlässt, wird uns später ausführlicher beschäftigen. In Bezug auf Artemidor, sofern Freud ihn überhaupt und wenn ja gründlich gelesen hat (offensichtlich hat er ihn, wie er selbst angibt, über einen Vortrag von Gompres aus dem Jahre 1866 kennengelernt), scheint Freud immerhin die Grundannahme übernommen zu haben, wonach »der Traum eine Bedeutung hat« (TD 114). Diese Bedeutung müsse jedoch allein durch »ein wissenschaftliches Verfahren« ausgearbeitet werden (ebd.) – oder anders (ein wenig umständlicher) gesagt, dürfe die prinzipielle *Unbrauchbarkeit* eines mystischen »Deutungsverfahrens des Traumes keinen Moment lang zweifelhaft sein« (TD 113). Trotz dieser präventiven Distanzierung gab es doch immer wieder Versuche, die gerade belegen wollten, dass die Freud'sche Traumdeutung der Traumantik doch näher war als dies Freud selbst zugeben wollte. (Vgl. dazu

neuen Erkenntnisse unumstößlich innerhalb der Autorität der Wissenschaftlichkeit anzusiedeln, die ihrerseits keinen Flirt oder gar eine Beziehung zu irgendeiner Art von Mystik toleriert. Wenn also in Bezug auf den Traum die Rede von einem »unbefriedigende[n] Wissensstand« ist, dann meint dies nicht die mögliche Spannweite des Wissens als solche. Er verortet sich nicht, wie dies etwa später sein abtrünniger Schüler Carl Gustav Jung streckenweise unternehmen wird, in okkulten und mythologischen Konzepten, die Jung u. a. zu den »Archetypen der Traumsymbolik« führen sollten.⁹¹ Sondern die Absicht Freuds liegt darin, seine Thesen im akademischen Traum-Diskurs, wie sie ihm vornehmlich als Seelenkunde des 19. Jahrhundert vorlag, zu etablieren.⁹² Sein Verhältnis zu jener Wissenschaft war jedoch durchaus von Ambivalenzen gekennzeichnet: Einerseits beklagte Freud, »die wissenschaftliche Literatur zum Traumproblem« sei »nur sehr wenig weit gediehen« und es lasse sich darin »nichts oder wenig, was das Wesen des Traumes träfe« finden (TD 19). Andererseits – wie wir heute überblicken und was manch eine:n Liebhaber:in der Freud'schen Terminologie enttäuschen dürfte – sind viele Begriffe und teils ganze Ausführungen der Freud'schen Traumtheorie jener Literatur entnommen, regelrecht von ihr abgeschrieben. Dies gilt nicht nur für die Rede von einem »Unbewussten«, sondern etwa auch für zentrale Begriff wie die der »Traumarbeit«, der »Verdichtung«, eines »assoziativen Verfahrens«, der »Wunscherfüllung« usw.⁹³ Trotz solch eklatanter Anlei-

u. a. Beat Naf: *Freuds »Traumdeutung« – Vorläufer in der Antike?*, in: *Der Traum 100 Jahre nach Freuds Traumdeutung*, 2000, S. 59–79). Wir werden jedenfalls später in der von Stekel ausgearbeiteten und von Freud befürworteten Traumsymbolik sehen können, dass es in der Auslegung der Symbole in der Tat eine methodische Nähe zur antiken Traumdeutung gibt.

⁹¹ Carl Gustav Jung: *Traum und Traumdeutung*, 2010, S. 50ff.

⁹² Vgl. dazu die ausführliche Studie von Stefan Goldman: *Via regia zum Unbewussten. Freud und die Traumforschung im 19. Jahrhundert*, 2003.

⁹³ So heißt es etwa, um ein Beispiel zu geben, im 1883 von F. Scholz verfassten Buch *Traum und Schlaf*, das von Freud selbst im Literaturverzeichnis der ersten Ausgabe der *Traumdeutung* angeführt wird, jedoch diesbezüglich nicht zitiert wird: Der Traum »schöpft aus dem Brone des Unbewußten oder unbewußt gewordenen. Was der Jahre Arbeit bedeckte und begrub, läßt er sichtbar werden« (Friedrich Scholz: *Traum und Schlaf*, 1887, S. 42). Der besonders einfallsreich klingende Begriff der »Traumarbeit« hingegen kann bereits bei Wilhelm Robert (1886) nachgelesen werden, der ebenfalls in Freuds Literaturverzeichnis angeführt ist, wonach man davon ausgehen kann, dass er diesen gelesen und von dort übernommen hat. (Vgl. dazu Henry Ellenberg: *Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, Bd. 1, 1973, S. 432; Didier Anzieu: *Freuds Selbstanalyse und die Entdeckung der Psychoanalyse, Internationale Psychoanalyse*, 1990, S. 24. Regelrechte Plagiatvorwürfe finden sich in: Stefan Goldman: *Via regia zum Unbewussten. Freud und die Traumforschung im 19. Jahrhundert*, 2003, S. 186f.) Es scheint jedenfalls nicht schwer

hen am Stand der psychologischen Literatur des 19. Jahrhunderts wird Freud diese vor allem bemängeln. Um es in einem einzigen Satz komprimiert wiederzugeben, betrifft die Kritik insbesondere jenes schon in den *Parva naturalia* des Aristoteles aufgestellte und bis in die Neuzeit und Moderne fortgeführte Paradigma, wonach es sich bei Träumen lediglich um »Reste« der Wahrnehmung handeln soll, die als schwache Abbilder des Tagesgeschehens während des Schlafes wieder auftauchen bzw. im inneren des Organs fortleben, sich gemeinsam mit etwaigen Leibreizen zu allerlei absurden Bildern vermischen. Demnach hätten die oneirischen Absurditäten (bestenfalls) die Funktion einer Erleichterung der Seele, jedoch ohne dass man deren aleatorischem Charakter irgendeine Bedeutung zusprechen dürfte. Folglich soll für den damaligen Stand der Wissenschaft jener Sprachgebrauch gegolten haben, wonach Träume lediglich Schäume sind (TD 146).

Freud wird zwar in der Ausformulierung seiner »eigenen« Lehre nicht bestreiten, dass es sich beim *Traummaterial* um Tagesreste, d. h. um eine »Sammlung von psychischen Resten und Erinnerungsspuren« handeln kann sowie auch um gewisse Sinnes- und Leibreize während des Schlafs (TD 236), doch damit ist, so der entscheidende Einwand gegen den damaligen »Wissensstand«, nichts darüber ausgesagt, wie und *wieso* es genau zu jener Komposition des jeweiligen Traumgeschehens kommen muss. In Abgrenzung zur herrschenden Ansicht postuliert Freud schlichtweg, dass die Reste und Reize »für sich allein nicht imstande [sind], einen Traum zu bilden. Strenggenommen sind sie nur psychisches Material für die Traumarbeit« (ÜT 124). Demnach können die oftmals voneinander völlig unabhängig eingearbeiteten Traummaterialien als solche die Frage der komplexen und vielschichtigen Traumgeschichten nicht ergründen und vor allem können sie nicht die tiefere Bedeutung des Traums klären, von deren Existenz Freud felsenfest überzeugt ist. Der »Sinn« der Träume müsse sich vielmehr in einer genauen *Analyse* der Traum Inhalte entscheiden, der sich die »herrschende Traumlehre« bislang verweigert habe (TD 110). Was auch immer das Eigenständige an Freuds Traumtheorie sein mag – sofern ein Gedanke überhaupt auf die angebliche Eigenständigkeit einer Person zurückgeführt werden kann, wie am Schluss der letzten Fußnote doch bezweifelt werden musste – es wird sich in jenen Analysen, die zunächst und ursprünglich die Selbstanalysen Freuds waren,

zu fallen, auch im Falle Freuds einmal mehr zu beobachten, dass das angebliche Genie immer, ob sie/er dessen gewahr ist oder nicht, ob sie/er es beabsichtigt oder nicht, immer aus einem ihr/ihm vorausgehenden und zugleich begleitenden Diskurs einer kollektiven Arbeit schöpft bzw. aus ihr hervorgeht. Der Name des angeblichen »Genies« ist lediglich der ehrgeizige Ausdruck einer bereits schlummernden Gedankenbewegung, die auf sie/ihn allein keineswegs zurückgeführt werden kann.

aus- und abbilden.⁹⁴ Die Methode dieser Analysen und die damit einhergehenden Probleme werden noch Thema werden. Doch zuvor sei der Versuch unternommen, die charakteristischen Erkenntnisse der anfänglichen Psychoanalyse in Erinnerung zu rufen.

2. Der Traum der Psychoanalyse

Wie bereits der Terminus der *Selbstanalyse* andeutet, soll der Traum immer einen selbst betreffen. Das Traumgeschehen meint das »Seelenleben« eines alltäglichen Subjekts, es hat seine Bedeutsamkeit nicht für sich, sondern immer in Bezug auf das Sein des Träumers in seiner alltäglichen »Wachwelt«. Dabei wird der Traum in jeglicher Hinsicht als eine *solipsistische* Fabrikation des Subjekts, als »die *eigene psychische Leistung* des Träumers« verstanden (ÜT 37). Mit diesen beiden Grundvoraussetzungen ist gewährleistet, dass die Auseinandersetzung mit dem Traum einen Nutzen hat, dass sie ein nützliches Unterfangen für das Dasein in seinem (»Wach«-)Leben darstellt und dass diese Auseinandersetzung nur über eine am Individuum ausgerichtete Psychologie gewährleistet werden kann. Doch wieso kreiert – angeblich in völliger Eigenregie – das Subjekt einen Traum? Wir wären vielleicht zu voreilig, wenn wir auf diese Frage alsbald und auf missverständliche Weise antworten wollten, der Traum meine jenen letzten und prägnanten Satz, den Freud nach seiner ersten vollständigen Selbstanalyse, die Analyse des *Traums von Irmas Injektion*, in Hervorhebung niederschreiben musste: »*Nach vollendeter Deutungsarbeit lässt sich der Traum als eine Wunscherfüllung erkennen.*« (TD 135). Diese Antwort, die gewiss eine Definition sein möchte, ist jedoch, wenn man überhaupt so sprechen kann, nur die eine Seite der Münze und noch nicht einmal die schillernde. Dem steht gewissermaßen die wesentlichere Grundannahme entgegen, wonach der Traum in erster Linie die Funktion des Bewahrens und Hütens innehat: Wir »müssen« (!), so Freud an einer anderen Stelle, »den Traum als *Hüter des Schlafes* anerkennen«.⁹⁵ Die eigentliche Aufgabe des Traums ist demnach, störende Elemente zu verarbeiten bzw. diese einzuarbeiten, damit das Schlafen gewährleistet sei. Obwohl Freud für

⁹⁴ Wollte man an der Annahme der Entstehung der psychoanalytischen Traumtheorie aus der Selbstanalyse Freuds festhalten, die als Theorie zudem den Ursprung der Psychoanalyse als solcher darstellen soll, so könnte man die (zugegebenermaßen gewagte) Behauptung aufstellen, wonach die ganze Geschichte der Psychoanalyse (im Angesicht all ihrer Patient:innen) im Grunde immer noch den einen, überaus schwierigen Fall namens Sigmund Freud zu behandeln und zu lösen hat.

⁹⁵ ÜT 78f., Vgl. TD 410, 569.

die Traumbildung das Bedürfnis Schlafen-zu-müssen dermaßen zentral einführt, gibt er bemerkenswerterweise in diesem Kontext nur wenig Auskunft darüber, woher überhaupt das Bedürfnis des Schlafens rührt.⁹⁶ Gerade für den Psychologismus müsste der Schlaf – jenseits der physiologischen Erklärung im Sinne einer körperlichen Ruhe (die man sich ohnehin auch anders beschaffen könnte) – einen »psychischen« Sinn haben. Ist der Schlaf, um mit einer späteren Auffassung Freuds zu sprechen, das narzisstische Verlangen nach Integrität wie einst vor der Geburt im Mutterschoß (GW13, 146)? Oder ist er gar Ausdruck des Todestriebes, der Sehnsucht, dass dieses ganze Theater auch irgendwann einmal aufhören muss bzw. aufhören soll, sei es im Tod oder eben auch nur für die Dauer seines kleinen Bruders, dem (traumlosen) Schlaf? Man könnte jedenfalls – so oder so – meinen, dass der Schlaf als ein zutiefst ersehntes Bedürfnis seinerseits einen Wunsch darstellt. Freud selbst spricht vom »Schlafwunsch« (TD 560f.). Wollte man dies so gelten lassen, müsste man jedoch zugleich die darin ausgedrückte Paradoxie mitlesen, denn das Schlafen-wollen zeichnet sich demnach gerade dadurch aus, dass man keinen Wünschen mehr hinterherrennen, sondern im physiologischen wie auch psychologischen Sinne allein die Ruhe will. Es ist dies also der paradoxe *Wunsch nach Wunschlosigkeit*.

Sofern wir also anerkennen wollen, oder wie Freud in einem drängenden Ton schreibt: anerkennen »müssen«, dass die primäre Wesensbestimmung des Traums »das Hüten des Schlafes« ist, »müssen« wir zugleich anerkennen, dass in diesem Zusammenhang die diversen Wünsche das eigentliche Problem darstellen. Es sind nämlich nicht nur mögliche Reize von außen, etwa wenn man schlafend, von einer lästigen Fliege gereizt, diese wegscheuchen möchte (TD 566), welche den Schlaf stören und das Erwachen herbeiführen könnten. Auf eine subtilere und für den Schlaf nicht minder bedrohliche Weise irritieren die »inneren« Wünsche des Subjekts. Ob dies nun triviale Wünsche sind, wie die des Kindes mit dem Tiere spielen zu wollen (ÜT 78), oder Bedürfnisse, wie die nach Nahrung und Wasser (TD 137) oder schließlich tiefer gelegene Wünsche der Triebregungen (TD 548) – all diese Wünsche, sofern sie sich während des Schlafes melden, sind für dessen Ruhe hinderlich, sind eine *Beunruhigung*. Dies gilt insbesondere für die unbewussten Wünsche der Triebe, namentlich des Sexualtriebs (TD 396), der, um diversen Anforderungen des Alltags gerecht zu werden, unterdrückt und verdrängt werden

⁹⁶ Bereits in der Eingangsphase der Traumdeutung schreibt Freud: Wenngleich »in der Charakteristik des Schlafzustands die Veränderung der Funktionsbedingungen für den seelischen Apparat mit enthalten sein muß«, bleibe »dies ein wesentlich physiologisches Problem« und daher bevorzuge er es »die Literatur des Schlafs außer Betracht« zu lassen (TD 24).

musste. Nachdem mit dem Einschlafen jene Instanz, die für deren Zensur und Verdrängung während des Alltages zuständig war, herabgesetzt wurde, sei es geradezu unvermeidlich, dass die tiefsten der verdrängten Wünsche aufbegehren und nach Befriedigung verlangen. Davon ausgehend postuliert Freud schließlich, dass der Traum als *Hüter des Schlafes* die ersehnte Ruhe nur dadurch gewährleisten könne, indem er einen *Kompromiss* zwischen den störenden Wünschen (sowie auch Reizen) auf der einen Seite und der Wunschlosigkeit der Ruhe auf der anderen eingeht.⁹⁷ Die Wünsche sollen zwar in den Traumgeschichten den *Glauben* ihrer Befriedigung erhalten, damit ihr Aufbegehren dadurch gelindert sei, doch andererseits muss der Kompromiss zugleich den Traumerreger, wenn es sich dabei um Verdrängtes handelt, umso mehr camouflieren, codieren, entstellen. Denn das unverhüllte Auftreten des verdrängten Wunsches würde unweigerlich die – für die ursprüngliche Verdrängung verantwortliche – Instanz vollständig aktivieren, welche sich unverzüglich um die erneute Einhaltung des Verbots bemühen müsste, indem sie den Schlaf unterbricht, das Aufwachen aus dem Unerlaubten forciert. Allein durch das gekonnte Arrangement des Traums würde dies verhindert werden. So meint die Traumarbeit eine besondere Kunst, die Kunst, den unbewusst-unerlaubten Auslöser mittels Techniken der *Entstellung* in das Szenario seiner (zumindest partiellen) Erfüllung zu überführen. Diese Kunst der entstellten Darstellung besteht also gewissermaßen darin, den Anlass anzudeuten, jedoch nicht wirklich abzubilden. Denn das wahre Bild würde für *Aufsehen* und das heißt eben für das *Aufwachen* in die bekannte (gleichermaßen aber auch unbefriedigende) Ordnung der Alltäglichkeit sorgen.

Um diese Annahmen besser verstehen zu können, um verstehen zu können, woher Freud die Gewissheit nimmt, dass es sich beim Traum so und nicht anders abspielen soll, scheint es einmal mehr hilfreich zu sein, eine von ihm eingeführte Unterscheidung genauer zu betrachten. Es ist dies die zunächst recht hypothetisch anmutende, doch durchaus ernst gemeinte Differenz zwischen dem *manifesten* Trauminhalt und den *latenten* Traumgedanken (TD 284). In dieser terminologischen Unterscheidung meint der manifeste Traum das eigentliche Traumgeschehen, wie es sich im Schlaf für den Träumer ereignet bzw. noch genauer: wie es nach dem Erwachen vom zuvor Träumenden erinnert und berichtet wurde.⁹⁸ Ganz im Sinne der herrschenden Philosophie-

⁹⁷ Zusammengefasst in den Worten Freuds: »Es ist klar, daß Wünsche und Bedürfnisse, die sich regen, die Hemmnisse des Einschlafens sind. [...] Da der Traum, welcher den Wunsch erfüllt zeigt, während des Schlafens *Glauben* findet, hebt er den Wunsch auf und ermöglicht den Schlaf« (ÜT 78f.)

⁹⁸ Es ist wichtig, zu betonen, dass es zwischen dem Akt des Träumens und dem Erin-

geschichte möchte Freud dabei keineswegs bestreiten – und diese enorme Bewertung scheint für das Folgende entscheidend und gewissermaßen eine Entscheidung gegen den erlebten Traum zu sein –, dass der manifeste Inhalt an sich unsinnig, absurd, irrational und befremdlich sei. Und doch, darin liegt sozusagen die Würdigung des manifesten Traums, stecke »viel Methode hinter diesem Unsinn« (ÜT 64). Den Sinn hinter dem unsinnigen Traum nennt Freud schließlich die *latenten Traumgedanken*, die sich bereits am Tage, jedoch unbewusst und größtenteils im Konnex zur Entwicklungsgeschichte gebildet haben. Es sollen diese latenten Gedanken eben jenen verborgenen Wünschen des Träumers entsprechen, welche als die eigentlichen Motive des Traumes operieren, diesen wie einen »Motor« antreiben (TD 577). Von den latenten Traumgedanken – die im Gegensatz zum manifesten Trauminhalt durchaus Sinn ergeben sollen, nachvollziehbar, verständlich, logisch und in kausalen Ketten verbunden sind – wisse das erwachte und sich erinnernde Subjekt jedoch zunächst nichts, weil es im Traum eben nur das Manifeste erfahren habe. Grund für die Kaschierung des latenten Inhalts sei die bereits angesprochene Traumarbeit, welche in ihren visuellen Geschichten die verborgen-bedeutsamen Traumgedanken in den als unsinnig-erlebten Trauminhalt umwandelt, komprimiert und dabei entstellt. Dieser Prozess wird einerseits mit dem Verbot und der Verdrängung des Latenten und andererseits mit der doch erwarteten Befriedigung und Beruhigung ihrer Regungen im Manifesten erklärt. Jedenfalls müsse der Prozess der Ent- bzw. Verstellung den hinter der Traumerfahrung stehenden Gedanken unbedingt verbergen, um ein Erwachen zu verhindern. Dabei differenziert Freud die verbergende Traumarbeit, welche mit dem Material an Tagesresten (aber auch aktuellen Sinnesreizen während des Schlafes) kompositorisch arbeitet, unter verschiedenen funktionalen Aspekten: So soll das erste Charakteristikum der Traumarbeit die *Verdichtung* sein (TD 285f.). Sie ermögliche, dass mehrere latente Gedanken zu einer einzigen manifesten Darstellung im Traum zusammengeführt, vereinigt und komprimiert werden, aber auch umgekehrt, dass ein latenter Gedanke von mehreren Elementen des Manifesten repräsentiert wird. Als zweites verhandelt Freud den Aspekt der *Verschiebung* (TD 309f.), welcher in einem

nern an den Traum einen – zumindest phänomenologisch gesehen – wesentlichen Unterschied gibt, denn das Erinnern meint bereits eine gewisse Rekonstruktion des Traumgeschehens unter den Bedingungen einer Sprache, die (wenn man die Dualität mitmachen möchte) immer Agent des »Wachlebens« ist. Streng genommen müsste man daher sagen, dass Freud, wenn er vom »manifesten Traum« spricht, nie den eigentlichen Traum, sondern immer den, wie er vom »Wachen« her berichtet, d.h. erzählt bzw. aufgeschrieben wird. Dieses Problem wird eine Phänomenologie des Traums unweigerlich beschäftigen müssen.

besonderen Maße für die Entstellung der latenten Wünsche verantwortlich sei, indem sie eine Art Akzentübertragung bzw. -umwertung ausübe. Infolgedessen werde eine bestimmte Vorstellung durch eine andere ersetzt, wobei sie zugleich durch ihr Surrogat hindurch versinnbildlicht bleibt. Im Zuge solcher Intensitätsverschiebungen und -vertauschungen könne ein nebensächlicher Wunsch im manifesten Traum als zentral und ein zentraler als nebensächliche Erscheinung (d. h. etwa in Verbindung mit einem irrelevanten Tagesrest) dargestellt werden. Ein dritter Aspekt, der im wortwörtlichen Sinne die Traum**-bildung** anspricht, ist die *Rücksicht auf Darstellbarkeit* (TD 341), wonach die Manifestationen eines abstrakten Gedankens das Prinzip der bildlichen Darstellungsfähigkeit verfolgen. Unter den verschiedenen Verknüpfungsmöglichkeiten zum jeweiligen latenten Gedanken werde demnach von solcher Traumbildung immer »diejenige bevorzugt, welche eine visuelle Darstellung erlaubt« (TD 346). Dabei sollen die logisch-kausalen Zusammenhänge des Latenten in ikonisch-anschauliche Repräsentationen übertragen werden. Eng verbunden mit der Behauptung einer präferierten bildlichen Darstellung steht Freuds – jedoch erst in späteren Auflagen der Traumdeutung hinzugefügte – Theorie der Symbolik (TD 351).⁹⁹ Genau genommen müsste man bei diesem letzten Aspekt von einer partiellen Leistung der Traumarbeit sprechen. Zwar bedient sich die Traumarbeit gewisser Symbole als typischer Elemente der Repräsentation, doch erschafft sie diese nicht, sondern sie sind ihm gewissermaßen intersubjektiv und sogar inter- bzw. transkulturell vorgegeben. Man brauche, so bemerkt Freud, »keine besondere symbolisierende Tätigkeit der Seele bei der Traumarbeit anzunehmen«, sondern der Traum bediene »sich solcher Symbolisierungen, welche im unbewußten Denken bereits fertig enthalten sind« und die aufgrund »ihrer Darstellbarkeit, zumeist auch wegen ihrer Zensurfreiheit, den Anforderungen der Traumbildung besser genügen« und deswegen bevorzugt zur Anwendung kommen (TD 351). Trotz gewisser Vorbehalte, man dürfe diese Symbolisierungen nicht jenseits des individuellen Kontextes als Dechiffrierungskatalog in der Art altertümlicher Traumbücher lesen, führt Freud dennoch eine Auswahl von Beispielen auf, bei denen man sich der Symbolbedeutung gewiss sein könne. Gerade die Annahme einer im Traum operierenden Symbolik wird, wie kein anderer Abschnitt der

⁹⁹ Die Einarbeitung der Symboltheorie geschieht zunächst in den Auflagen von 1909 und 1911 insbesondere als zusätzliche Ergänzungen im Abschnitt D des sechsten Kapitels und dann schließlich mit Einfügen einer eigenen Passage (des Abschnitts E unter dem Titel *Die Darstellung durch Symbole im Traume – Weitere typische Träume*) in der Auflage von 1914. Beeinflusst wurde Freud hierin insbesondere von W. Stekel und E. Jones, später auch von C.G. Jung, der bekanntlich die Symboltheorie zu einer umfangreicheren Theorie der Archetypen weiterentwickeln wird.

Traumdeutung, die Tendenz fördern, es handle sich beim manifesten Inhalt des Traums zumeist um codierte sexuelle Wünsche. Ich werde nochmal darauf zurückkommen.

Während solcherart *Verdichtung*, *Verschiebung*, *Rücksicht auf Darstellbarkeit* und *Symbolisierung* den primären Vorgang der Traumarbeit zum Ausdruck bringen, spricht Freud als letzten und abteilenden Aspekt von einer »sekundären Bearbeitung im Traum« (TD 572), »die von unserm wachen Denken nicht zu unterscheiden« sei (TD 483). Der Inhalt des Traumes, welcher durch die verhüllenden Entstellungen und komprimierten Codierungen des primären Vorganges Gefahr läuft, völlig zusammenhangslos, wirr und lückenhaft zu werden, und somit überhaupt nicht mehr erlebbar (und erinnerbar) zu sein droht, werde durch die sekundäre Bearbeitung geglättet und seine diskontinuierlichen Elemente in eine Art Pseudo-Zusammenhang gestellt, damit zumindest eine minimale Sinnhaftigkeit hergestellt sei. Der sekundäre Vorgang macht es möglich, wenn man so möchte, dass der Traum überhaupt erst erlebbar wird. Indem er einer »intellektuellen Funktion« folgend Loses vereinheitlicht, Lücken kittet, Abgerissenes flickt und somit die voneinander unterschiedenen und unabhängig auftretenden Elemente in einer halbwegs erfahrbaren Geschichte zusammenführt, ermöglicht er, »daß der Traum den Anschein der Absurdität und Zusammenhangslosigkeit verliert und sich dem Vorbilde eines verständlichen Erlebnisses annähert« (TD 484). Doch gerade weil die sekundäre Bearbeitung Zusammenhänge herstellt, wo es keine gibt, ist letztlich das Resultat ihrer Arbeit nicht minder irrational. Im Gegenteil, weil ihre Irrationalität sich den Anschein der Vernünftigkeit gibt, soll sie, wie kein anderer Aspekt der Traumarbeit, eine Kaschierung der latenten Traumgedanken zu Stande bringen.¹⁰⁰

In dieser umfangreichen Gesamtkonzeption des Traumes, wie sie hier nur in knappen Zügen rekapituliert werden konnte¹⁰¹, gilt das Interesse Freuds – naheliegenderweise – weniger dem an sich unsinnigen Traumgeschehen als vielmehr der mannigfaltig operierenden Traumarbeit, insbesondere den in

¹⁰⁰ Wir werden später sehen, dass diese Beschreibungen einer Quasi-Rationalisierung des Traums, die Freud der *sekundären Bearbeitung* zuschreibt, womöglich weniger über den Traum als vielmehr etwas über die Arbeitsweise der Psychoanalyse aussagt. Freud selbst schreibt jedenfalls, dass durch den sekundären Vorgang die Träume »sozusagen schon einmal gedeutet worden sind, ehe wir sie im Wachen der Deutung unterziehen« (TD 484).

¹⁰¹ Für ausführlichere Darstellungen, siehe u. a.: Alexander Grinstein: *On Sigmund Freud's Dreams*, 1968; sowie Alexander Grinstein: *Freud's Rules of Dream Interpretation*, 1983.

ihr verborgenen latenten Traumgedanken, von denen der Träumer jedoch zunächst nichts weiß und die erst durch eine Deutung der Psychoanalyse zum Vorschein kommen sollen. Die Annahme von solch latenten Gedanken und Wünschen ist gewiss das große Dogma der Freudschen Traumtheorie, deren Existenz im Grunde durch jede Traumdeutung, sofern sie sich als psychoanalytische behaupten will, belegt werden muss. Mit wenigen Worten ausgedrückt, besteht die Aufgabe der analytischen Traumdeutung darin, den »Zusammenhang herzustellen, den die Traumarbeit vernichtet« haben soll (ÜT 62). Es gilt aufzudecken und an das Tageslicht zu bringen, was durch ihre Entstellung verheimlicht werden musste. Wie eine Detektivarbeit lesen sich Freuds Analysen. Die darin verfolgte Methode des Aufspürens¹⁰² von latenten Gedanken ist bekanntlich die eines assoziativen Sprechens. In einer Art zweitem Bericht soll der (einst) Träumende seinen Einfällen freien Lauf lassen, d. h., was auch immer ihm zum geträumten Inhalt einfällt, möge ohne jegliches Urteil ausgesprochen werden. Durch das quasi-unüberlegte Aussprechen von Einfällen, so die List der Methode, soll der Analysand der zensurierenden Instanz zuvorkommen, diese gekonnt umgehen oder zumindest ihre Wirkung schwächen. Die Methode psychoanalytischer Traumdeutung fordert daher vom Analysanden zunächst eine elementare »Ausschaltung der Kritik, mit der er die ihm auftauchenden Gedanken sonst zu sichten pflegt. [...] Man sagt ihm, der Erfolg der Psychoanalyse hänge davon ab, daß er alles beachtet und mitteilt, was ihm durch den Sinn geht, und nicht etwa sich verleiten läßt, den einen Einfall zu unterdrücken, weil er ihm unwichtig oder nicht zum Thema gehörig, den anderen, weil er ihm unsinnig erscheint« (TD 115). Jeder Einfall ist willkommen. Und doch werde es dem ungeübten Analysanden naturgemäß schwerfallen, schneller zu sein als die blockierende Konditionierung. Um den Einfall zu erleichtern, so Freud, müsse man den Trauminhalt zuerst in Abschnitte zerstückeln und erst dann dazu auffordern, zu jeder Partie unzensiert Gedanken auszusprechen. »Das heißt, wir fordern den Träumer auf, sich gleichfalls vom Eindruck des manifesten Traums frei zu machen, seine Aufmerksamkeit vom Ganzen weg auf die einzelnen Teile des Traum-inhalts zu richten und uns der Reihe nach mitzuteilen, was ihm zu jedem

¹⁰² Vgl. dazu *Der Mann Moses*, wo meint Freud an einer Stelle meint, dass es sich bei den Entstellungen ähnlich verhalte »wie bei einem Mord. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Ausführung der Tat, sondern in der Beseitigung ihrer Spuren.« (GW16, 144). Entsprechend der kriminologischen Metapher hat die Detektivarbeit der Psychoanalyse jene Spuren zu verfolgen, welche die Täterin namens Traumarbeit durch ihre verbrecherischen Entstellungen hinterlassen hat. Auch wenn es geradezu eine karikative Überzeichnung darstellt, scheint mir Hitchcock in seinem Film »Spellbound« doch auch eine treffende Inszenierung jener psychoanalytischen Detektivarbeit vorgeführt zu haben.

Teilstück einfällt, welche Assoziationen sich ihm ergeben, wenn er sie einzeln ins Auge faßt« (GW15, 12). Zweck der Aufspaltung des manifesten Traums in Teilstücke ist jedoch nicht nur, den Einfall zu erleichtern, sondern zugleich jene sekundäre Bearbeitung zu dekonstruieren, welche als letzter Akt der Traumarbeit einen glättenden und somit verfälschenden Quasi-Zusammenhang zwischen den an sich kontextlosen Traumelementen hergestellt hatte. Man könnte also auch sagen, die Analyse beginnt damit, den Traum unverständlicher zu machen, als er ohnehin schon ist. Doch nur so könne das Werk der sekundären Bearbeitung dekonstruiert und somit ein Ausgangspunkt für die Assoziationen geschaffen werden. In welcher Reihenfolge man die nun zerstückelt daliegenden Traumpartien der Assoziation zuführt, ob man etwa mit den am deutlichsten erinnerten Abschnitten des Traums beginnt oder mit jenen, die einem Tagesgeschehen am nächsten stehen, ist im Grunde nebensächlich. Sobald die Assoziationsketten ihren Lauf nehmen, hat der manifeste Traum als solcher ohnehin ausgedient. Im Gegenteil sei es für einen erfolgreichen Lauf der Einfälle essentiell, sich um den manifesten Traum nicht weiter zu kümmern, sondern nur noch den Direktiven der Assoziation zu folgen. Auf diesem Wege werde man auch die weiteren Entstellungen der Traumarbeit dekomprimierend rückgängig machen, um schließlich den latenten Gedanken in seiner Sinnhaftigkeit finden zu können. Ein Missverständnis wäre es jedoch, wie Freud ausdrücklich betont, wenn man die Fülle an Assoziationen sogleich für die latenten Traumgedanken halten würde. Die assoziativen Einfälle produzieren gewissermaßen einen Überschuss, den man jedoch »auf dem Wege der Annäherung an die Traumgedanken produzieren muß« (GW15, 15). In diesem notwendigen Überschuss, der mehr beinhaltet als für die Formulierung der latenten Gedanken erforderlich ist, gilt es die eigentlichen Gedanken auszusortieren bzw. herauszudestillieren. Man werde im Zuge dessen mit der Problematik konfrontiert werden, so Freud an derselben Stelle weiter, dass »die Assoziation oft gerade vor den eigentlichen Traumgedanken haltmacht«, ihnen nur »nahekommt«, »sie nur in den Anspielungen berührt. Wir [gemeint sind die geübten Analytiker] greifen da selbstständig ein, vervollständigen die Andeutungen, ziehen unabweisbare Schlüsse, sprechen das aus, woran der Patient in seinen Assoziationen nur gestreift hat« (ebd.). Vervollständig bzw. als solches ausgesprochen werden die latenten Gedanken also erst vom Analytiker, dieser entscheidet letztlich, ob die Assoziationen die Camouflagen und Verschiebungen der Traumarbeit tatsächlich dekonstruieren und so einen dahinterstehenden echten Gedanken erkennen lassen konnten oder nicht. Würde man jedenfalls die Deutung dem ungeübten Analysanden überlassen, bestünde das Risiko, dass er die latenten Bedeutungsinhalte, auf welche die Einfälle (geradezu zwingend) deuten, weiterhin intuitiv

zensuriert, indem er sozusagen »um den heißen Brei herumredet« und es nicht wagt, den Gedanken auszusprechen, der ihm (zumindest andeutungsweise) vorliegt. So hasst etwa der Träumer eine ihm nahestehende Person, hat den Wunsch, diese zu verletzen, sich an ihr zu rächen oder wünscht sich vielleicht sogar ihren Tod, kann sich diese verbotenen Gedanken jedoch nicht eingestehen, nicht zuletzt, weil ihm die gemeinte Person eben nahesteht. Der Analytiker hingegen erkennt als Außenstehender und zumal als qualifizierter Traumdetektiv den Wunsch auf Anhieb und weist auf die begreifliche Kausalität der latenten Gedanken hin, die sich in den Assoziationen verborgen haben sollen.

In der Traumdeutung geübt und durch ihre Übung autorisiert, kann sich der Analytiker einen noch direkteren Weg zu den versteckten Wünschen des Träumers erlauben. Dieser Weg, den Freud – wie in der Fußnote 99 ausgeführt – der *Traumdeutung* erst später hinzufügt, ist die Methode der Symboldeutung: »Da wir diese Symbole zu übersetzen verstehen, der Träumer aber nicht, obwohl er sie selbst gebraucht hat, kann es sich treffen, daß uns der Sinn eines Traums unmittelbar klar wird, noch vor allen Bemühungen um die Traumdeutung, sobald wir nur den Traumtext gehört haben, während der Träumer selbst noch vor einem Rätsel steht« (GW15, 16). Auch hier gilt: Der Analytiker weiß immer mehr als der Träumer selbst. Er weiß von Symbolen, die ihm Geheimnisse verraten, ohne dass er überhaupt noch dem Traumtext und seinen mühevollen Assoziationen zuhören muss. Was die Symbole im Unterschied zu anderen Traumelementen auszeichnen soll, ist ihre feste Bedeutung sowie die Eigenschaft, wonach mehrere Symbole ein und dasselbe Signifikat bezeichnen. So sollen laut Freud etwa alle in die Länge reichenden Objekte, wie Stöcke, Baumstämme, Schirme, Dolche, Krawatten, Schlangen usw. im Traum das männliche Glied symbolisieren, alle Dosen, Schachteln, Kästen, Schränke, Öfen, Höhlen usw. den Frauenleib (TD 355 f.). Symbole können jedoch auch durchaus komplexere Kontexte zum Ausdruck bringen. So soll etwa das Haareschneiden, der Zahnausfall oder das Köpfen im Traum die Kastrationsangst (TD 358), das Steigen von Stiegen, Leitern, Treppen hingegen die symbolische Darstellung des Geschlechtsaktes meinen (TD 356). Das Interesse für die Symboldeutungen als direkter Weg zu versteckten Gedanken und Wünschen wird bald einen zentralen Stellenwert innerhalb der psychoanalytischen Traumdeutung erhalten. Mit der Gründung der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung im Jahre 1910 wird sogar eine offizielle »Sammelforschung auf dem Gebiete der Traum- und Neurosensymbolik« eingerichtet.¹⁰³ Vielleicht könnte man auch sagen, dass sich die Traumdeu-

¹⁰³ Wilhelm Stekel: »Vorschläge zur Sammelforschung auf dem Gebiet der Symbo-

tung einer Symboldeutung, also doch jener altertümlichen Chiffrieremethode annähert, von der Freud 1899 (also in der Erstausgabe der *Traumdeutung*) noch meinte, dass ihr Gelingen »eine Sache des witzigen Einfalls« wäre (TD 111).

Ob man nun die Verfolgung der assoziativen Einfälle als Dekonstruktion der Traumarbeit oder die Symboldeutung als direkten Weg zum latenten Inhalt favorisiert: In beiden Fällen hat der Analysand letztlich dem Urteil bzw. der Intuition des Psychoanalytikers – dessen Prototyp Freud selbst ist – zu vertrauen. Wie jedoch der Analytiker selbst zur Gewissheit kommt, dass seine Deutung keine Fehldeutung ist, bleibt unklar. Letztlich kann er sich wohl nur als Musterbeispiel auf die Selbstanalysen Freuds berufen, die ihren Anfang, so zumindest Freud, im »Traum von Irmas Injektion« nahmen.¹⁰⁴

3. Das Unbewusste und das Es

Bevor wir mit einer Kritik unserer Lektüre fortfahren möchten, scheint es für das Verständnis des Besprochenen hilfreich zu sein, zuvor genauer darauf einzugehen, was für prinzipielle Annahmen Freud aus seiner *Traumdeutung* für die Konstitution der menschlichen Psyche ableitet. Die Auseinandersetzung mit den Träumen wird Freud insbesondere zur Ausarbeitung eines topographischen Modells der Psyche verleiten, deren Schwerp Gewicht in der Annahme eines Seelenbereichs liegt, welcher den geheimnisvollen Namen des »Unbewussten« trägt.¹⁰⁵ Im letzten Kapitel der *Traumdeutung*, das Freud mit dem berühmten Satz »Die Traumdeutung ist die Via regia zur Kenntnis des Unbewußten« einleitet (TD 596), versucht er, sozusagen als Conclusio seines Werkes, die Schwere dieser unheimlichen Entdeckung darzulegen. Man könnte auch sagen, dass die theoretische Absicht der *Traumdeutung* letztlich nicht bei der Deutung von Träumen stehen bleibt, sondern, wie Freud später

lik und der typischen Träume«, in: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1910, S. 740f. Vgl. dazu auch das Kapitel »Ein ›Zentralbüro für Träume‹: Die Sammelforschung zur Symbolik«, in Lydia Marinelli, Andreas Mayer: *Träume nach Freud – Die ›Traumdeutung‹ und die Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, 2009, S. 66f.

¹⁰⁴ Vgl. als ausführliche Recherche zu Freuds Selbstanalysen: Didier Anzieu: *Freuds Selbstanalyse und die Entdeckung der Psychoanalyse*, 1990; sowie Jürgen vom Scheidt: *Freud und das Kokain. Die Selbstversuche Freuds als Anstoß zur ›Traumdeutung‹*, 1973.

¹⁰⁵ Der Begriff des Unbewussten ist keine Erfindung der Psychoanalyse. Freud bezieht sich hier vor allem auf Theodor Lipps (GW17, 80; 147), der an einer Psychologie als grundlegende Wissenschaft für Logik, Ethik und Ästhetik arbeitete. Freuds Bewunderung für Lipps kommt auch in seinen Briefen an Wilhelm Fließ, zum Ausdruck (siehe Briefe Nr. 94, 95, 97, in: Sigmund Freud: *Briefe 1873 – 1939*, Ernst u. Lucie Freud (Hg.), 1968).

schreibt, eine aus ihr resultierende »Metapsychologie« zu entwickeln sucht.¹⁰⁶ Die Verdrängungen tangieren demnach nicht nur die Phasen des Schlafes, wo sie durch die Traumbildungen nach Übersetzung und Befriedigung verlangen, sondern erweisen sich als ein »Mechanismus«, der sich permanent ereignen und somit gleichermaßen auch das Wachleben betreffen soll. Äquivalent zum latenten und manifesten Traum müssen also prinzipielle Bereiche, Vorgänge, Abläufe und Strukturen existieren, welche die komplexe Tätigkeit des »psychischen Apparats« erklärbar machen.

Die Aussage Freuds lautet wörtlich: »Die Traumarbeit zwingt uns eine unbewußte psychische Tätigkeit anzunehmen, welche umfassender und bedeutsamer ist als die uns bekannte mit Bewußtsein verbundene« (GW8, 397). Ausgehend von der »Kenntnis des Traumlebens« (GW10, 294), so schreibt Freud in seiner Abhandlung *Der Begriff des Unbewußten*, sei er zu der Erkenntnis gekommen, dass der psychische Akt zwei Zustandsphasen durchlaufe und dazwischen »eine Art Prüfung (Zensur) eingeschaltet ist. In der ersten Phase ist er [der psychische Akt] unbewußt und gehört dem *Ubw* [Unbewußten] an; wird er bei der Prüfung von der Zensur abgewiesen, so ist ihm der Übergang in die zweite Phase versagt; er heißt dann »verdrängt« und muß unbewußt bleiben. Besteht er aber diese Prüfung, so tritt er in die zweite Phase ein und wird dem zweiten System zugehörig, welche wir das System *Bw* [Bewußtsein] nennen wollen« (GW10, 271f.). Das Unbewusste stellt demgemäß einen weit aus größeren Bereich dar als das Bewusste. Sein Umfang schließt im Grunde den bewussten Bereich in sich ein. Es ist die Instanz einer allgemeinen und vernünftigen Zensur, welche – um die sozialen, kulturellen, aber auch epistemologischen Erfordernisse des Alltags bewältigen zu können – störende bzw. unnötige psychische Inhalte unermüdlich in das Unbewusste abschiebt, d.h. eben verdrängt.¹⁰⁷ Umgekehrt verhindert jene Zensur das Auftauchen unbewusster Inhalte, deren Kern – wie Freud durch die Auseinandersetzung mit der Traumarbeit erkannt haben will – vorwiegend »aus Triebrepräsen- tanzen, die ihre Besetzung abführen wollen, also aus Wunschregungen« besteht (GW10, 285). Alles Unbewusste, das aufbegehrt und bewusst werden möchte, steht im Konflikt und muss eine von der Zensur bewachte Grenze passieren. Die Schranken werden jedoch nur dann geöffnet, wenn der unbewusste Inhalt eine »Realitätsprüfung« besteht. Diese entscheidet darüber, ob

¹⁰⁶ »Wir werden es nicht unbillig finden, die Betrachtungsweise, welche die Vollen- dung der psychoanalytischen Forschung ist, durch einen besonderen Namen auszuzei- chen. Ich schlage vor, daß es eine metapsychologische Darstellung genannt werden soll« (GW10, 280f.).

¹⁰⁷ Vgl.: Einswanger, der jene Zensur bereits in Platons *Symposium* am Werk sieht (WA 17).

der unbewusste Inhalt, der im Grunde allein nach dem Lust-/Unlustprinzip agiert, mit den Ansprüchen der Realität konform gehen kann oder nicht.¹⁰⁸ Das Bestehen solch einer Prüfung scheint jedoch unmöglich zu sein, weil die Realitätsprüfung von derselben Instanz durchgeführt wird, welche den Inhalt zuvor verdrängt hat bzw. unterdrückt hält. Da das Verdrängte solcherart nicht unmittelbar bewusst werden kann, andererseits aber auch nicht jedes aus dem aktuellen Bewusstsein Abgewiesene sich gleich in das Dunkel des Unbewussten absentieren muss (wie etwa Erinnerungen, kognitive Voraussetzungen und Zusammenhänge), wird Freud notgedrungen eine dritte Zustandsphase behaupten, nämlich die des *Vorbewussten* (GW10, 272 f.). Das Vorbewusste (*Vbw*) soll den dynamischen Bereich zwischen dem Unbewussten (*Ubw*) und dem Bewussten (*Bw*) darstellen. Ihre Vorstellungen sind – im Gegensatz zum *Ubw* – bewusstseinsfähig, sprachlich vermittelbar, ohne jedoch im *Bw* aktual präsent zu sein. Da die Vorstellungen des *Vbw* latent bewusst sind, kann das *Bw* (im aktuellen Wahrnehmungssystem verbleibend) jederzeit auf sie zurückgreifen und gleichermaßen brauchbare, jedoch aktuell nicht benötigte Informationen und Zusammenhänge im *Vbw* ablagern. Die wichtigste Funktion des *Vbw* besteht jedoch in der Abschirmung des *Bw* vom *Ubw*. Als Pufferzone verhindert das *Vbw* den unmittelbaren Kontakt zu den unbewussten Triebrepräsenzen, Affekten und Wunseregungen, indem es diese unterdrückt oder eine Ersatzvorstellung kreiert, die der unbewussten Vorstellung die Besetzung entzieht. Aus Sicht des *Ubw* ermöglicht hingegen der Bereich des *Vbw* jenen Spielraum, um unterdrückte Vorstellungen camoufliert zu übersetzen, codiert zu versprachlichen, damit sie solcherart die Realitätsprüfung bestehen und – zumindest partiell – zu Bewusstsein gelangen können. Mit der Einführung des *Vbw* als einer Zwischenregion muss es zwangsläufig auch zu einer Verdoppelung der Zensur kommen, die nun einmal zwischen dem System *Bw-Vbw* und ein zweites Mal zwischen dem System *Vbw-Ubw* operiert, wobei sich die eigentliche Verdrängung oder die Möglichkeit des Durchkommens vorwiegend an der letzteren Grenzen entscheide (GW10, 279).¹⁰⁹ Für die Regungen aus dem Unbewussten, die verwirk-

¹⁰⁸ Der Entgegensetzung bzw. dem Kräftespiel von Lustprinzip und Realitätsprinzip widmete Freud 1911 einen eigenen Artikel im 3. Band des Jahrbuchs für psychoanalytische und psychopathologische Forschung, die den Titel *Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* trägt (zu finden in GW8, S. 230–38). Freud betont darin, dass die »Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip keine Absetzung des Lustprinzips, sondern nur eine Sicherung desselben« bedeutet (GW8, 235). So gelesen könnte man – entgegen der angenommenen triebhemmenden Eigenschaft des Realitätsprinzips – meinen, dass dieses im Grunde die gefährliche Lust durch eine sichere und mögliche Lust ersetzen möchte und somit auch einen triebfreundlichen Aspekt hat.

¹⁰⁹ Vgl. dazu den Artikel von Freud unter dem Titel *Die Verdrängung*, welchen er erst-

licht werden wollen, bedeutet dies jedenfalls, dass sie eine zweifache Prüfung bestehen, eine zweifache Grenzziehung überschreiten müssen. Es muss der Dynamik der Übersetzung zunächst gelingen, den verdrängten (oder auch »nachgedrängten«) Gehalt so zu übertragen, dass er überhaupt vorbewusst werden kann. Gelingt es zudem diesen im Bereich des *Vbw* durch eine sekundäre Bearbeitung in eine einigermaßen logische und verständliche Sprache zu überführen bzw. durch eine Ersatzvorstellung ersetzen zu lassen, erreicht dieser derart die Narration des aktuellen *Bw*. Aufgrund der mehrfachen Entstellungen, welche die ursprünglich verdrängten Affekte und Vorstellungen auf diesem Wege durchlaufen (müssen), werden sie jedoch nicht mehr als solche erkannt, zumal sie jetzt auch mit geringerer Energie besetzt sind.¹¹⁰ »Wie weit die Entstellung und Entfernung vom Verdrängten gehen muß, bis der Widerstand des Bewußten aufgehoben ist, läßt sich allgemein nicht angeben« (GW10, 252). Dies hängt wohl insbesondere von der »Qualität« der Deformation ab, inwieweit sie den Kriterien der Realitätsprüfung genügt. Sollte jedoch der Widerstand allzu früh nachlassen, d. h. sollte die Zensur in beiden Instanzen ihre Arbeit vernachlässigen, sodass Vorstellungen und Regungen des *Ubw* (ohne verdrängt noch genügend modifiziert bzw. entstellt worden zu sein) zum *Bw* gelangen, müsse es zwangsweise zu einer essentiellen Kollision kommen. Unvermittelt und mit hoher psychischer Energie treffe das Unbewusste auf die Anforderungen der Außenwelt, was schließlich in jenen realitätsfremden Verhaltensweisen münde, welche die Neurosen und Psychosen auszeichnen soll.¹¹¹ Während die Neurose, die noch gewillt ist, die Autorität der Außenwelt anzuerkennen, einen unüberwundenen Konflikt im Inneren des Subjekts austrägt und die Stärke des Konflikts durch entsprechende Symptome erkennbar macht, ereigne sich der Konflikt des Psychotischen, bei dem sich das *Ubw* ungehemmt durchsetzen konnte, vielmehr zwischen dem Sub-

mals 1915 in der Internationalen Zeitschrift ärztlicher Psychoanalyse veröffentlicht hat (zu finden in GW10, S. 248 - 261).

¹¹⁰ Es gilt in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass sich laut Freud das *Ubw* weder sprachlich noch gedanklich vollziehen kann, dass es im Grunde rein energetisch besetzt ist und sich an (für das *Bw*) wesentlich unbekanntem »Material« abspielt. Der sprachliche Ausdruck sei jedenfalls bereits eine Entstellung der psychischen Energie und zeichnet somit bereits das *Vbw* aus. An einer Stelle in der Abhandlung *Das Ich und das Es* schreibt Freud, dass »der wirkliche Unterschied einer *ubw* von einer *vbw* Vorstellung darin besteht, daß die erstere sich an irgendwelchem Material, das unerkannt bleibt, vollzieht, während bei der letzteren (der *vbw*) die Verbindung mit *Wortvorstellungen* hinzukommt« (GW13, 247).

¹¹¹ Vgl. die beiden Aufsätze aus dem Jahre 1924 (beide erstmals erschienen in der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse): *Neurose und Psychose* (GW13, 387–391, sowie *Der Realitätsverlust bei Neurosen und Psychosen* (GW13, 363–368).

jekt und der Realität als solcher. Insbesondere die Schizophrenie des Wahnsinns zeichne sich dadurch aus, dass sie »zum Verlust allen Anteils an der Außenwelt« (GW13, 389) tendiert und überall dort, wo sie nur die Gelegenheit sieht, dazu neigt, an die Stelle der äußeren Realität die Halluzinationen zu setzen. Und auch Freud operiert an dieser Stelle mit einem Vergleich, der uns inzwischen doch recht bekannt ist: »Die innere Verwandtschaft dieser Psychose mit dem normalen Traum ist nicht zu verkennen« (GW13, 389). Der Unterschied liege allein darin, dass der Traum eben jenen arrangierten Kompromiss mit dem *Ubw* während des Schlafes darstellt, wohingegen der Wahnsinn den partiellen Sieg des *Ubw* am Tage bedeutet. Das heißt hier: Der Verrückte träumt bei Tage, erfüllt auf halluzinatorische Weise die Bedürfnisse des *Ubw*, ohne jedoch ein Bewusstsein von diesem Traum zu haben und vor allem ohne sich von der Außenwelt korrigieren lassen zu wollen. Man könnte vielleicht aber auch sagen, es ist der entäußerte Widerstand des Verdrängten gegen die Ordnung einer vernünftigen Realität.

Nur wie es sein kann, dass die psychotische Person am Tage träumt, also wach und bei Bewusstsein ist, und doch weitgehend dem *Ubw* unterliegt, bleibt eine offene Frage.

Um unter anderem solche Fragen adäquater erfassen zu können, wird sich Freud in einer späteren Phase dazu gedrängt fühlen, seine Metapsychologie um die Theorie einer *gespaltenen Subjektivität* – dem sogenannten *Strukturmodell der psychischen Persönlichkeit* – zu erweitern. Grund dafür ist nicht zuletzt die prinzipielle Einsicht, wie es in der 31. Sitzung der Vorlesung *Einführung in die Psychoanalyse* aus dem Jahre 1933 heißt, »daß Ich und bewußt, Verdrängtes und unbewußt nicht zusammenfallen. Wir empfinden das Bedürfnis, unsere Einstellung zum Problem bewußt-unbewußt gründlich zu revidieren« (GW15, 76). Neben dem topographischen Modell des Seelischen (*Ubw-Vbw-Bw*) soll das neue Strukturmodell der Persönlichkeit weitere Probleme im Seelenleben aufdecken und verständlich machen. Wenngleich Freud die alte Konzeption des *Ubw* nicht völlig aufgibt, sie weiterhin als relevant ansieht, attestiert er dieser andererseits doch auch eine gewisse Unfähigkeit, wonach dadurch das »ichfremde« im Ich nicht gänzlich erklärt werden könne. In derselben Vorlesungseinheit heißt es schließlich: »Gut, so wollen wir »unbewußt« nicht mehr im systematischen Sinn gebrauchen und dem bisher so Bezeichneten einen besseren, nicht mehr mißverständlichen Namen geben. In Anlehnung an den Sprachgebrauch bei Nietzsche und infolge einer Anregung von G. Groddeck heißen wir es fortan das *Es*« (GW15, 78 f.).¹¹² Die Person (sozusagen als Über-

¹¹² Es wäre spannend zu erfahren, welche Stelle bei Nietzsche Freud hier vor Augen

begriff für die Einheit des Seelischen – und es ist wichtig dies zu betonen, dass es nämlich trotz allem für Freud eine Einheit des Subjekts gibt) ist demnach eine genuin Gespaltene, gespalten in ein »Ich« und ein »Es«. Das Radikale und zugleich Schwierige der Freud'schen Subjekttheorie besteht nun darin, dass das Ich (von dem das Bewusstsein abhängt, mit diesem jedoch nicht identisch ist) keineswegs das Zentrum der psychischen Persönlichkeit ausmacht. Sondern das Ich sei lediglich ein Teil des weitaus umfangreicheren *Es*. Das *Es* hingegen stellt – gewissermaßen analog zum *Ubw* – in jeglicher Hinsicht das Vorrangige und Grundlegende der Person dar. Es ist, so bemerkt Freud, »der dunkle, unzulängliche Teil unserer Persönlichkeit; das wenige, was wir von ihm wissen, haben wir durch das Studium der Traumarbeit [...] Wir nähern uns dem *Es* mit Vergleichen, nennen es ein Chaos, einen Kessel voll brodelnder Erregungen« (GW15, 80). Aufgrund der engen Übereinstimmung mit dem Vorgang des *Ubw* gelte auch für das *Es* jene Einsicht, die in Auseinandersetzung mit dem Traum gewonnen wurde: Das *Es* sei letztlich durch Triebregungen und -bedürfnisse gekennzeichnet und stellt damit gleichsam das Energiereservoir der Persönlichkeit dar. Im *Es* selbst gebe es jedoch keinerlei Organisation für diese Energien, sowie in seinen Affekten auch kein Gesamtwillen am Werk sei, sondern es herrsche auch hier lediglich das Bestreben den Triebbedürfnissen unter Befolgung des Lustprinzips Befriedung zu verschaffen. Das *Es*, welches sich in vielerlei Hinsicht durch Irrationalität auszeichne, für den »die logischen Denkgesetze nicht, vor allem nicht der Satz des Widerspruchs« gelte (GW15, 80), kenne »auch keine Wertungen, kein Gut und Böse, keine Moral« (GW15, 81). Im Gegensatz zur Konzeption des Unbewussten erscheint es jedoch bemerkenswert, dass Freud dem *Es* vergleichsweise mehr kollektive und geschichtliche Merkmale einräumt, die sich als Erlebnisse über Generationen hinweg sedimentieren und vererben. Die fundamentalen Tiefen des *Es* übersteigen somit immer schon das Individuelle, verstricken dieses in ein Geflecht von intersubjektiven bzw. transpersonalen Sedimentierungen der Sozialität.¹¹³

hat. Er selbst gibt dazu leider keinen Hinweis. Vermutlich dürfte sich Freud hier auf *Jenseits von Gut und Böse*, den Aphorismus 17, beziehen, in dem Nietzsche meint, es sei »eine Fälschung des Thatbestandes, zu sagen: das Subjekt ›ich‹ ist die Bedingung des Prädikats ›denke‹«, sondern man müsse vielmehr sagen: »*Es denkt*« (KSA 5, 31). Nur scheint mir Nietzsche einen Schritt weitzugehen als Freud – oder vielleicht möchte man vorsichtiger sagen: in eine andere Richtung zu gehen als Freud – indem er nämlich gleich hinzufügt, es sei »schon mit diesem ›es denkt‹ zu viel gethan: schon dies ›es‹ enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgang selbst« (ebd.).

¹¹³ Dazu heißt es: »Die Erlebnisse des Ichs scheinen zunächst für die Erbschaft verlorenzugehen, wenn sie sich aber häufig und stark genug bei vielen generationsweise aufeinanderfolgenden Individuen wiederholen, setzen sie sich sozusagen in Erlebnisse

Während das *Es* solcherart das tiefenpsychologische Fundament der Person darstellt, ist das *Ich* hingegen »lediglich« ein »besonders differenzierter Anteil des *Es*« (GW13, 267).¹¹⁴ Nach der ursprünglich narzisstischen Phase des Kleinkindes werde das *Ich* als jener Teil ausdifferenziert, der in *Berührung* mit der Außenwelt stehend die Welt perzipiert und sich dabei ein (von der Außenwelt reguliertes) Wahrnehmungssystem zurechtlegt. Die genuine Aufgabe des *Ichs* bestehe somit darin, zwischen den Objekten der Außenwelt, die als potentielle Objekte der Triebbefriedigung erscheinen und dem *Es*, das durch die Bedürfnisse getrieben ist, zu vermitteln. Aufgrund der ständigen Berührung mit der Außenwelt werde das *Ich* durch die rationale Ordnung der Dinge geschult, nähere sich dieser immer weiter an und versuche bereits im Laufe der frühkindlichen Entwicklung Kraft einer Identifikation mit äußeren Objekten sich vom *Es* abzuspalten. Dabei handelt es sich jedoch um eine Quasi-Verselbständigung. Denn das *Ich* bleibt weiterhin und notgedrungen ein Teil des *Es* und kann dieses als seine energiegelbende und (nicht zuletzt im Sinne des Selbsterhaltungstriebes) an der Existenz haltende Grundlage unmöglich verlassen. Das *Ich* hat somit zwar weiterhin dem *Es* gegenüber die Außenwelt zu vertreten, mit dieser zu kommunizieren, doch lässt es aufgrund der Identifikation mit der Außenwelt nicht zu, dass die inneren Erregungsquellen das Wahrnehmungssystem störe. Was mit der Logik der Realität nicht konform geht, was in der Bewältigung der Herausforderungen der Außenwelt hinderlich ist, wird durch das *Ich* – wie bereits ausgeführt – in das Unbewusste verdrängt bzw. das Aufkommen solcherart verdrängter Inhalte nicht zugelassen (GW13, 243). Das Lustprinzip des *Es* wird durch das Realitätsprinzip des *Ich* entthront. Um diesen Akt der Enthebung zu bewerkstelligen, schaltet das *Ich* »zwischen Bedürfnis und Handlung den Aufschub der Denkbarekeit ein« (GW15, 82). Die Fähigkeit zur Denkleistung, »zur Synthese sei-

des *Es* um, deren Eindrücke durch Vererbung festgehalten werden. Somit beherbergt das erbliche *Es* in sich die Reste ungezählt vieler *Ich*-Existenzen« (GW13, 267). In seiner späten Schaffensperiode, in der sich Freud intensiv mit sozialen und kulturellen Fragen beschäftigt, wird das Strukturmodell – gewissermaßen auf umgekehrten Wege – auf das Kollektive angewendet: Die »Geschehnisse der Menschheitsgeschichte, die Wechselwirkungen zwischen Menschennatur, Kulturentwicklung und jenen Niederschlägen urzeitlicher Erlebnisse, als deren Vertretung sich die Religion vordrängt«, so Freud, sind »nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen *Ich*, *Es* und Über-*Ich*« (GW16, S. 32 f.). Jene Vorgänge »welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studierte« sollen sich somit »auf einer weiteren Bühne«, auf der Bühne des gesellschaftlichen Seins, »wiederholen« (ebd.).

¹¹⁴ Eine Vorläufer-Konzeption der Figuren des *Es* und *Ich* stellt die Differenzierung von Lust-*Ich* und Real-*Ich* dar, die Freud bereits in früheren Texten – wie etwa in seinem 1911 verfassten *Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (GW8, 235 f.) oder dem 1915 verfassten *Triebe und Triebchicksale* (GW10, 228) – ausführt.

ner Inhalte, zur Zusammenfassung und Vereinheitlichung seiner seelischen Vorgänge«, die das *Ich* in der Auseinandersetzung mit einer an sich vernünftigen Realität erlernt habe, bezeichnet das eigentliche Charakteristikum des *Ichs* (den sogenannten »Sekundärvorgang«), was wiederum dem affektiven *Es* (als »Primärvorgang«) völlig abgehe. Man könnte mit anderen Worten sagen »daß das Ich im Seelenleben Vernunft und Besonnenheit vertritt, das Es aber die ungezähmten Leidenschaften« (GW15, 83). Wie diese antagonistisch gemeinte Gegenüberstellung bereits anklingen lässt, begibt sich damit das (quasi-)verselbstständigte *Ich* in ein konstantes Dilemma. Zwischen beiden Stühlen sitzend, ist es einerseits seiner konstitutiven Herkunft (nämlich der vernünftigen Wahrnehmungswelt) gegenüber verpflichtet, muss überhaupt den Erwartungen einer Außenwelt gerecht werden, andererseits bleibt es unweigerlich ein Teil des *Es*, von dessen erhaltender Energie es abhängt und im Gegenzug dafür immer wieder (unbewusst) dazu gedrängt ist, dem Triebverlangen nachzukommen. Spätestens an diesem diffizilen Punkt führt Freud schließlich beide Modelle des Seelischen zusammen: »In seinem Vermittlungsbestreben zwischen Es und Realität ist es [das Ich] genötigt, die *ubw* Gebote des Es mit seinen *vbw* Rationalisierungen zu bekleiden, die Konflikte des Es mit der Realität zu vertuschen, mit diplomatischer Unaufrichtigkeit eine Rücksichtnahme auf die Realität vorzuspiegeln, auch wenn das Es starr und unnachgiebig geblieben ist« (GW15, 84).

Das Besondere am neuen Strukturmodell gegenüber dem topographischen Modell besteht jedoch in einem anderen Punkt, in einer anderen Figur, die sich durch eine weitere Abspaltung als dritte Instanz in die psychische Persönlichkeit einschaltet: das *Über-Ich*. Wie sich das *Ich* durch allgemeine Identifizierung mit der Außenwelt vom *Es* losgelöst hat, stellt nun das *Über-Ich* eine Abspaltung vom *Ich* dar, welches sich durch eine starke »Fixierung« an die ersten Triebobjekte vollzogen habe. In der Freud'schen Theorie ist damit insbesondere die frühkindliche Identifikation mit den Eltern (in der patriarchalen Vorstellung Freuds vor allem mit dem Vater) gemeint, mit denen (bzw. dem) sich das Kind in der Frühphase bis zur völligen Kongruenz gleichsetzt. Da jedoch die inzestuöse Identifizierung mit dem Besetzungsobjekt früher oder später zusammenbrechen muss – es spielt hier der ganze Ödipuskomplex eine wesentliche Rolle – erfährt die erlebte Intensität der Identifikation, sowie die Vehemenz ihres Abbruchs, eine eigenständige und zugleich vom Triebobjekt abgekoppelte Idealisierung.¹¹⁵ Das äußere Objekt des Begehrens,

¹¹⁵ Bzgl. der These des Ödipuskomplexes siehe Freuds Artikel *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, veröffentlicht 1924 in der *Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse* (Bd. 10, S. 245–52), nachgedruckt in GW13, 395–402, sowie den Artikel *Einige psychischen Folgen des anatomischen Geschlechterunterschieds*, veröffentlicht 1925 in der *Internationalen*

welches keines mehr sein darf, wird zum introjizierten Ideal, das als Innenleben zwangsweise eine Spaltung des *Ichs* evoziere. Als *Ideal* jeder Handlung arbeitet das *Über-Ich* (Freud nennt es in diesem Sinne auch das *Ich-Ideal*) fortan als strenges Gewissen und Schuldgefühl, beobachtet, bewertet, beanstandend und reglementiert das Verhalten, sagt wie es sein sollte (Gebot) und wie es nicht sein darf (Verbot). Somit verkompliziere sich die Situation des *Ichs* um ein weiteres: Das »arme Ich« steht nun zugleich zwischen den Ansprüchen von Außenwelt, *Es* und *Über-Ich*, deren Erfordernisse naturgemäß zumeist auseinander gehen und sich nicht bzw. nur schwer miteinander vereinbaren lassen. Nicht selten scheitert das *Ich* an der Aufgabe der Vermittlung.¹¹⁶ Wenn es am Boden des Scheiterns »seine Schwäche einbekennen muß, bricht es in Angst aus, Realangst vor der Außenwelt, Gewissensangst vor dem Über-Ich und neurotische Angst vor der Stärke der Leidenschaften im Es« (GW15, 85). In diesem Dilemma besteht letztlich die anspruchsvolle Aufgabe der psychoanalytischen Behandlung darin, »das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden« (GW15, 86). Welchem Begehren die Psychoanalyse selbst folgt, wenn sie solcherart das Ich stärken möchte, aus welchen (dem ganzen Modell offensichtlich fremden) Quellen sie sich selbst speist, dies bleibt in der ganzen Konzeption das eigentlich Dunkle, dunkler als das Es, verschwiegener als der zum Sprechen unfähige Analysand.

Zeitschrift für Psychoanalyse (Bd. 11, S. 401–10), nachgedruckt in GW14, 19–30. Freud versucht in diesen höchst umstritten Aufsätzen seine entwicklungspsychologische These des *Ödipuskomplexes* zumal geschlechtsspezifisch auszulegen. Während er beim Knaben die »Kastrationsangst« als Ursache des Untergangs bzw. der Verdrängung des Ödipuskomplexes ansieht (und somit als Ursache für den Verzicht auf die ursprüngliche Objektbesetzung und Schaffung des Über-Ichs), soll es beim Mädchen der »Penisneid« sein, welcher »eine Lockerung des zärtlichen Verhältnisses zum Mutterobjekt« bedeute und das letztlich unmögliche Begehren nach dem Vater einleite (GW14, 26). Es waren u. a. solche Thesen, welche in der Ausführung sowohl patriarchal-sexistische als auch homophobe Weltanschauungen bedienten, die dazu geführt haben, dass bei den emanzipatorischen Generationen nach 1968 das Gesamtwerk Freuds in Verruf geraten ist. Ohne an dieser Stelle auf diese zweifellos berechtigte Kritik eingehen zu können, möchte ich auf die Arbeit von Luce Irigaray verweisen: *Speculum of the Other Woman*, 1985. Für eine umfangreiche Kritik am Ödipuskomplex siehe auch: Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1*, 1977.

¹¹⁶ Dazu heißt es bei Freud pointiert: »[V]om Es getrieben, vom Über-Ich eingeeengt, 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 Ausruf nicht unterdrücken können: Das Leben ist nicht leicht!« (GW15, 84 f.)

4. Phänomenologische Kritik an den Voraussetzungen psychoanalytischer Traumtheorie

Es wurde oben womöglich mehr angesprochen, als im Bezug auf eine phänomenologische Kritik an der psychoanalytischen bzw. der Freud'schen Traumtheorie nötig gewesen wäre. Und doch schien eine gewisse Kontextualisierung im Gesamtwerk notwendig zu sein. Nicht nur, um einer verkürzten Sichtweise auf Freuds Traumtheorie entgegenzuwirken, sondern vor allem auch, um nachvollziehen zu können, zumindest ein Stück weit, welche Konsequenzen sich aus der Auseinandersetzung mit dem Traum für die Entwicklungsgeschichte der Freud'schen Theoriearbeit ergeben haben. Auch wenn nun im Folgenden der Versuch unternommen sein soll, aus phänomenologischer Perspektive eine gewisse Dekonstruktion der psychoanalytischen Traumtheorie und Metapsychologie auszubuchstabieren, soll damit keineswegs bezweifelt werden, dass mit Freud ein radikales *Traumerwachen* mit weitgehenden Konsequenzen stattgefunden hat. Seine Bemühungen zur Erklärung des Traums, welche in Intensität und Ausmaß heute noch ihresgleichen suchen, haben unwiderruflich die *Aufmerksamkeit* der akademisch-wissenschaftlichen Einstellung für das Phänomen des Traums geweckt. Wir verdanken der Psychoanalyse, wie auch immer man sich zu ihr verhalten mag, die Hervorbringung eines weitläufigen theoretischen Interesses gegenüber der oneirischen Erfahrung. Dies gilt gleichermaßen für unterschiedliche Strömungen der Philosophie, die sich – wenn auch zumeist beschränkt auf die Auseinandersetzung mit der psychoanalytischen Sichtweise – genötigt fühlen mussten, sich verstärkt dem Traum zu widmen. Wie sich diese Auseinandersetzung mit Aufkommen der Phänomenologie ausformuliert hat, werden wir als nächstes genauer betrachten. Eine phänomenologisch-kritische Prüfung der Traumtheorie Freuds bedeutet freilich noch keine eigenständige Phänomenologie des Traums. Obzwar sich durch das Rezitieren von phänomenologischen Autor:innen unweigerlich der Anspruch und die Sichtweise auf das Phänomen ändern wird, befinden wir uns hier streng genommen weiterhin in einer Text- und noch nicht in einer Phänomen-Auslegung. Nichtsdestotrotz dürfte die kritische Betrachtung der psychoanalytischen Lektüre uns einmal mehr die Weite des Problemhorizontes verdeutlichen und unserer Untersuchung damit eine umfassende Basis sowie eine ausgereifte Hinführung zu einer *Phänomenologie des Traums* anbieten.

5. Zu den Träumen selbst

Wie die Phänomenologie als einer ›Methode‹ bzw. als einer bestimmten philosophischen Herangehensweise sich der Traumerfahrung annähern könnte, wird uns an gegebener Stelle ausführlich beschäftigen. Für den Moment dürfte es ausreichen, vorzuschicken, dass man eine besondere Charakteristik der Phänomenologie durchaus in der vielzitierten Freilegung »der Sachen selbst« vorfindet. Wenn es seit Edmund Husserl unter den (mittlerweile im Überfluss existierenden) Spielarten der Phänomenologie (zu denen auch durchaus Teile des Poststrukturalismus gezählt werden dürfen) eine Gemeinsamkeit gibt, dann zweifellos in dem radikalen Anspruch, die Phänomene (der jeweiligen Fragestellung – oder wenn man unbedingt so möchte: der jeweiligen Intentionalität) zunächst in die freie Sicht zu bekommen, um sie überhaupt beschreiben und schließlich konstitutive Momente ihrer Erscheinung erfassen zu können. Obwohl phänomenologische Forschung inzwischen unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen, darunter auch der Psychotherapie, eine Quelle der Inspiration und Problemlösung bietet, gilt für ihre Sicht auf die Dinge, ganz im Sinne des sokratischen Selbstbildes, die *Nutzlosigkeit* des *Θαυμάζειν* (Hua6, 331f.). Das phänomenologische Betrachten und Beschreiben als einer *Arbeit an den Phänomenen* verfolgt an sich keinen Nutzen, sondern geschieht – im besten Falle – allein um des Phänomens willen, einzig und allein um vorurteilslos ›sehen‹ und solcherart adäquat nachvollziehen zu können, was sich ihr zeigt und vor allem *wie* es sich ihr zeigt – ja wie es denn überhaupt möglich sein kann, *dass* sich etwas zeigt. Es erscheint daher immer aufoktroziert, wenn man von der Phänomenologie ein Ordnungsprinzip bzw. eine Systematik in ihrer Herangehensweise verlangt. Man möchte dazu vorerst nicht mehr sagen, als dies Heidegger, bei aller sonstiger Problematik seines Denkens, getan hat: »Das [...] eigentümlich Systematische in der Phänomenologie [ist], daß sie, wenn sie echt betrieben wird, sich immer vollzieht im vorherigen Sehen der Sachen. Das Systematische ist nicht irgendein konstruierter Zusammenhang von Begriffen, der auf irgendeinen Bau und ein System hin orientiert ist, sondern das Systematische gründet in der vorherigen Erschließung der Sachen selbst« (GA 19, 560). Die »strenge Begründung« (Hua 3/1, 139), wie es bei Husserl heißt, und somit die »strenge Wissenschaftlichkeit« der Phänomenologie (Hua XXV, 3 f.) beruht demnach nicht im Willen zu ausgeklügelten Systemen, sondern allein darin, die Phänomene selbst in den Blick des »Sehens«, d. h. in den Mittelpunkt einer verstehenden Erfahrung zu bringen (Hua 3/1, 43), indem solcherart das Phänomen selbst spricht, das Denken anspricht.

Mit diesen wenigen Worten als einer ersten Hinführung zum Anspruch der Phänomenologie, es wird dazu später genaueres folgen, können wir auch

schon ahnen, wie sich eine erste und womöglich die grundlegendste Kritik an der Psychoanalyse ausformuliert hat. Es ist dies eine fundamentale Kritik, die sich gewissermaßen in den weiteren und konkreteren Kritiken immer mit-aussprechen wird, nämlich der Vorwurf, dass die Psychoanalyse zu sehr bedacht ist, ein System, eine »Metapsychologie« des Traums (wie überhaupt des Menschen) zu entwerfen, ohne sich dabei ernsthaft auf das Phänomen, in diesem Fall auf das Phänomen des Träumens einzustellen bzw. einzulassen. »In unserer Absicht«, so schreibt Freud wörtlich und in eigener Hervorhebung, »müssen die wahrgenommenen Phänomene hinter den angenommenen Strebungen zurücktreten« (GW11, 62). Freud möchte, wie die Naturwissenschaft, die ihm als Vorbild dient (vgl. GW17, 143) die systematische *Erklärbarkeit* des Phänomens erreichen, vor der das reine (und zugegebenermaßen nutzlose) Interesse am Phänomen zurücktreten soll. Wie der Naturwissenschaftler sich anhand der Erklärbarkeit erhofft, in die Natur eingreifen zu können, erhofft sich Freud durch seine Theorie einer zuverlässigen Deutbarkeit des Traums die Möglichkeit, in das Seelenleben des Menschen (therapeutisch) einzuwirken. Dieser Wille zum Eingriff, dieses *triebhaft Begehren*, um in den Worten Freuds selbst zu sprechen, geht offensichtlich seiner Theorie voraus und scheint ihre eigentliche Quelle zu sein. Der Zugang zum Traum versteht sich jedenfalls solcherart nicht (bzw. nicht mehr) vom Phänomen bzw. von einem Staunen gegenüber dem Phänomen her, sondern von der Frage der Nützlichkeit im Sinne ihrer Beherrschbarkeit.¹¹⁷ Die Kritik liegt darin, wie wir noch genauer erfahren werden, dass

¹¹⁷ Das ihrer eigenen Angabe nach verfolgte Ziel der Psychoanalyse soll es sein, »die Fähigkeit zur Liebe und zum Arbeiten wiederherzustellen« (GW11, 476). Damit kommt eine doppelte Nützlichkeit zum Ausdruck: Der Wille zur Beherrschbarkeit der menschlichen Seele als *der* Nutzen der Psychoanalyse möchte seine Patient:innen ihrerseits wieder nützlich, das heißt arbeits- und funktionsfähig machen. Selbst Cornelius Castoriadis, der alles andere als ein »Vulgärkritiker« der Psychoanalyse war, stand solcher Zielsetzung skeptisch gegenüber, indem er fragt: »Was liegt uns an der Wiederherstellung unserer Fähigkeit, in einer Fabrik fordistisch-tayloristischen Types zu arbeiten? Wäre ein sklavisches Sichfügen in bestehende Verhältnisse ein zuverlässiger Indikator psychischer Gesundheit?« (Cornelius Castoriadis: *Ausgewählte Schriften*, Band 5, S.192) Diese berechtigte Kritik betrifft jedoch nur den ersten Teil des vorausgeschickten Zitats, nämlich das Ziel, den von der Arbeit gebrochenen Menschen wieder arbeitsfähig, d. h. seinem Herren wieder zugänglich zu machen – doch wie sieht es aus mit der Liebe? Bedeutet die Liebe nicht das nutz- und selbstlose Gefallen am Anderen, das Sein im und vom Anderen her? Jedenfalls nicht bei Freud, der an einer Stelle (angesichts der Vehemenz der Aussage, diese mit einem rhetorischen Fragezeichen am Schluss versehend) über die Liebe schreibt, dass man ihre Echtheit an der »Leistungsfähigkeit [...] zur Durchsetzung des Liebeszieles« erkennen könne (GW10, 317). Dieses Liebesziel sei »ursprünglich narzisstisch« und gehe erst später auf äußere Objekte über, die dann nur noch als Objekte

der zweckmäßigen Theorie ihr Schatten immer vorausseilen muss, dass sie die erlebte Erfahrung, die sie verstehen möchte, immer schon überschattet, verdeckt, verfälscht. Der übereifrige Wille zur theoretischen Erschließung verschließt sich im Voraus gegenüber dem Phänomen des Träumens, welches sich wie kein anderes Phänomen gerade durch die Scheu auszeichnet und jeglicher Gewalt der Systematik entzieht. Dort, wo der Wille zur systematischen Erklärbarkeit (im Sinne einer beherrschbaren Deutung) des Traums auf die Unmöglichkeit ihrer Vorgehensweise stößt, sieht sich Freud dazu gezwungen, das erlebte Phänomen überhaupt aufzugeben. Somit gibt er auch die unmittelbar involvierte Betrachtung auf. Dem Traum, so wie er geschieht, wie er einst vom Träumenden erfahren wurde – in der Terminologie Freuds dem »manifesten« Traum –, wird jedenfalls keine eigenständige Relevanz mehr beige-messen.¹¹⁸ Das Phänomen des Träumens wird, wie dies Bernhard Waldenfels in einem Zwischensatz auf den Punkt bringt, nur noch »wie ein Symptom behandelt«, wie eine Beschwerde des Kranken.¹¹⁹ Erklärbar und somit von Interesse für die Psychoanalyse ist hingegen nur jener Aspekt des Traums, welcher durch die Psychoanalyse selbst gewonnen (um nicht sagen zu müssen: geschaffen) wurde, nämlich die latenten Traumgedanken, die sich dem Willen der Erklärbarkeit beugen und somit wunderbar in den Zusammenhang einer schlüssigen Logik einfügen lassen. Während man jene Gedanken anfangs noch durch die Methode einer »freien Assoziation über den Trauminhalt« mühsam transkribieren, detektivisch erraten und systematisch zurechtlegen musste, schien sich die Analyse später selbst diese (ohnehin unnötige?) Mühe nicht mehr antun zu wollen und man wusste bereits durch einen Katalog an Deutungsmustern für bestimmte Symbole, was der Traum an latentem (d. h. für die Analyse brauchbarem) Inhalt auszusagen hat. Es spricht in der Psychoanalyse weder der Traum noch der Träumende. Streng

des Triebes angesehen werden (GW10, 231). Als erstes äußeres Ziel, so Freud, »erkennen wir das *Sichinverleiben* oder *Fressen*, [als] eine Art der Liebe, welche mit der Aufhebung der Sonderexistenz des Objekts vereinbar ist« (ebd.). Ohne weiter darauf eingehen zu müssen, sehen wir jedenfalls, dass die Fähigkeit zur Liebe, welche die Psychoanalyse herstellen möchte, ihrerseits einer Beherrschbarkeit folgt, sodass man nochmal mit Castoriadis fragen möchte: Was liegt uns an der Wiederherstellung solch einer Liebe?

¹¹⁸ Streng genommen müsste man sagen, dass die Psychoanalyse, selbst wenn sie vom »manifesten Traum« spricht, nie den eigentlichen Traum meinen kann, sondern, wie Jean-Bertand Pontalis dargelegt hat, findet selbst der manifeste Traum unter den Bedingungen einer psychoanalytischen Sitzung statt und würde unter anderen Umständen vielleicht ganz anders erzählt werden. (Siehe Jean-Bertand Pontalis: *Zwischen Traum und Schmerz*, 1998, S. 24 f.)

¹¹⁹ Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung – Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomentechnik*, 2002, 308.

genommen handelt es sich bei der Erschließung der sogenannten latenten Traumgedanken (als einer angeblichen Destruktion der Traumarbeit) lediglich um eine von der Analyse abstrahierte Interpretation, die unter Umständen auch völlig anders ausfallen könnte. Wollte man diese Kritik in Freuds eigenem System ausdrücken, könnte man die (systemimmanent nicht minder schlüssige) Behauptung aufstellen, wonach die Analyse lediglich die Traumarbeit fortsetzt, indem sie nämlich die erzählten Inhalte des Traums einer *tertiären Bearbeitung* unterzieht, diese um ein weiteres verschiebt, umdichtet, verstellt und nicht zuletzt (im Sinne der sekundären Bearbeitung) bemüht ist, jene Darstellungen in einen logischen Zusammenhang zu setzen, d.h. logisch erscheinen zu lassen, was nicht logisch ist.¹²⁰ Unzählige Beispiele willkürlich anmutender Trauminterpretation, deren Willkür bereits in den Interpretationsbeispielen von Freud musterhaft vorgegeben wurden, können keineswegs das Gegenteil dieser Behauptung belegen, sondern scheinen diese geradezu bekräftigen zu wollen, sodass man umso mehr daran zweifeln mag, ob die Ergebnisse der Analyse jenseits der Assoziation überhaupt noch eine Bewandnis mit dem Geträumten haben. Man möchte schließlich einen Schritt weitergehen und in Frage stellen, ob die doktrinaire Idee von latenten Gedanken und Wünschen, die angeblich als Quelle und Motor der entstellenden Traumarbeit fungieren, nicht selbst ein Wunschbild ist, welche die Psychoanalyse um ihrer theoretischen Konzeption Willen in den Traum zwangsweise hineindenken muss? Wie Medard Boss dies ausformuliert hat, kann man jedenfalls die »zahlreichen konkreten Traumbeispiele, an denen Freud die »Rekonstruktion des eigentlich gemeinten Traumsinnes« versucht, durchaus nicht als stichhaltige Beweise für die Gültigkeit seiner Wunscherfüllungstheorie [bzw. überhaupt seiner gesamten Traumtheorie] anerkennen. Nirgends wird uns darin die Gewähr geboten, dass er die dabei erwähnten Entstellungstechniken faktisch der Wirklichkeit der Phänomene abgelauscht hätte und sie nicht vielmehr gerade umgekehrt in dies nur hineindachte, um das Denken seiner Wunscherfüllungstheorie überhaupt zu ermöglichen« (Ta 36). Es scheint so, als könnten die (der freien Assoziation zugrundeliegenden) Wahrnehmungen bzw. Erinnerungen völlig beliebig sein und die/der erfahrene Analytiker:in würde es dennoch zu Stande bringen, darin etwa Darstellungen der Geschlechtsorgane, dementsprechend sexuelle Wünsche

¹²⁰ Die Eventualität, dass die Analyse lediglich eine Fortsetzung der Traumarbeit darstellen könnte, wurde durchaus auch selbstkritisch in psychoanalytischen Kreisen diskutiert. Vgl. dazu beispielsweise Peter Schneider: »Insight such as this ... Die Traumdeutung lesen«, in: Peter Schneider, Daniel Strassberg, Olaf Knellessen (Hg.), *Freud-Deutung*, 1994, S. 60f.

und schließlich den Überbau des Ödipuskomplexes wieder zu erkennen.¹²¹ Medard Boss, der aus phänomenologischer Perspektive diesbezüglich eine der schärfsten Kritiken geäußert hat, spricht provokanterweise nicht mehr von einer psychoanalytischen Traumdeutung, sondern von einer Traum-*Umdeutung*: »Aufgrund solcher Annahmen mußten sich alle ›tiefenpsychologischen‹ Traumtheorien notwendigerweise zu Traum-Umdeutungslehren entwickeln, die [...] selbst vor den ärgsten Vergewaltigungen der vorliegenden Phänomene nicht zurückschreckten« (Et 206).

Sollte der Analysand jedenfalls die beabsichtige Deutung anzweifeln, damit nicht einverstanden sein, sollte er etwa mit Merleau-Ponty meinen, dass er als Träumer mehr vom Traum weiß, als die »reflexive Analyse« (PhW 336), dann wird ihm der autorisierte Analytiker die Haltung eines »Widerstandes« vorwerfen müssen.¹²² Denn was dem Analysanden unbewusst ist, das ist dem Analytiker bewusst.¹²³ Die zurecht gelegte Terminologie des

¹²¹ Man lese etwa den überaus kuriosen Analysebericht von Melanie Klein, die (nicht einen Traum, sondern) das aktuelle Verhalten eines Kleinkindes interpretiert: »Als ich ihm [sein Name ist Dick] die vorbereiteten Spielsachen zeigte, betrachtete er sie völlig interesselos. Ich stellte dann einen größeren neben einen kleineren Zug und benannte sie ›Papa-Zug‹ und ›Dick-Zug‹. Er nimmt hierauf den kleineren, von mir Dick benannten Zug, läßt ihn zum Fenster fahren und sagt ›Station‹. Ich erkläre: ›Station ist Mutti – Dick fährt in die Mutti.‹ – Er läßt hierauf den Zug sein, läuft zu dem durch die Doppeltüren des Zimmers gebildeten Zwischenraum, schließt sich dort ein, sagt dabei ›dunkel‹, läuft gleich wieder von dort heraus und wiederholt dieses Vorgehen einige Male. Ich erkläre: ›Dunkel in Mutti, Dick ist in dunkler Mutti.‹ ... [Im Fortgang der Analyse hatte Dick] auch das Waschbecken als Symbol des Mutterleibes entdeckt, und eine große Angst vor dem Benäßtwerden, vor Wasser trat hervor.« (Melanie Klein, *Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*, 1971, S. 36). Vor solchen Interpretationen kann man wahrlich nur noch staunen. Man weiß dazu nicht mehr zu sagen, als dies bereits Deleuze und Guattari jene Passage lesend gesagt haben: »Das ist keine Überredung mehr, das ist Terrorismus!« (Ap 57).

¹²² So schreibt Freud: »Nun machen wir während der Analyse die Beobachtung, daß der Kranke in Schwierigkeiten gerät, wenn wir ihm gewisse Aufgaben stellen; seine Assoziationen versagen, wenn sie sich dem Verdrängten annähern sollen. Wir sagen ihm dann, er stehe unter der Herrschaft eines Widerstandes, aber er weiß nichts davon« (GW13, 243; vgl. dazu auch GW14, 254f.) Wenn der Analysand also nicht jene Interpretation von sich gibt, die er sollte, d. h. wie vom Analytiker erwartet wird, dann hat seine Fähigkeit zur Assoziation schlichtweg versagt. Wie Dieter Wyss in seiner phänomenologischen Studie *Traumbewusstsein* diesbezüglich schreibt, wird auf diese Weise »der Arzt zum allwissenden Analytiker und die vom Patienten geäußerten Ansichten sind entweder richtig, wenn sie mit der Theorie übereinstimmen, falsch, um sich damit als Widerstand zu decouvrieren« (Wyss 193).

¹²³ Besonders schwierig wird es freilich dann, wenn Analysand und Analytiker (wie etwa in den Selbstanalysen Freuds der Fall) ein und dieselbe Person meinen: Wie soll solch einer Person bewusst werden können, was ihr *per definitionem* unbewusst ist? Und

Widerstands meint, dass dem Analysanden die Einsicht in die von der Analyse erwarteten Gedanken fehle, dass er sich aus unterschiedlichen (freilich unbewussten) Gründen, der psychoanalytischen Wahrheit (noch) verwehre. Auch hier möchte man kritisch fragen: Ist es nicht vielmehr der Fall, dass der Vorwurf des Widerstandes einen Schutzmechanismus der Psychoanalyse selbst darstellt, der einerseits vor der Möglichkeit einer Fehlinterpretation oder gar der Inadäquatheit ihrer ganzen Traumtheorie schützen und andererseits ihr eine allwissende Souveränität verleihen soll? Die Inadäquatheit der Psychoanalyse, um ihr doch Widerstand zu leisten, liegt jedenfalls nicht nur in der Möglichkeit einer Fehlinterpretation. Freud selbst schien sich dieser Gefahr, wenn auch nicht einer Umdeutung so zumindest einer »Überdeutung« (TD 515), durchaus bewusst gewesen zu sein. Andererseits kann und soll auch nicht in Abrede gestellt werden, dass – ausgelöst von einem assoziativen Gespräch über den Trauminhalt – ein intuitiv begabter Analytiker zu durchaus trefflichen Deutungen kommen kann, die ihrerseits auf psychische Probleme des Alltags aufmerksam machen könnten. Die Fähigkeit zu einer sensiblen Beobachtung sowie die Möglichkeit einer in der Praxis geschulten *Intuition*, wie überhaupt die Möglichkeit einer geglückten Interpretation im Sinne des Aufzeigens von beiseitegeschobenen Wahrheiten – die sich jedoch weniger aus der Auseinandersetzung mit dem erlebten Traum, als vielmehr aus dem unzensierten Gespräch ergeben – soll der Psychoanalyse überhaupt nicht streitig gemacht werden.¹²⁴ Das eigentliche Problem der Freud'schen Metapsychologie des Traums, auf welche die phänomenologische Kritik hinweisen möchte, besteht nicht bzw. nicht nur in der Frage der Deu-

sollte es ihr vorbewusst sein, d. h. ohnehin bewusstseinsfähig, dann braucht die Analyse kein Unbewusstes anzunehmen, sondern es würde schlichtweg reichen, dass man sich an die latenten Gedanken erinnert. Doch dazu an gegebener Stelle mehr.

¹²⁴ Es liegt mir dabei auch fern, der psychoanalytischen *Intuition* mit jener Kritik zu begegnen, die Freud in einem zwiesgespaltenen Verhältnis gegenüber Wilhelm Stekel ausformuliert hat: »Stekel fand seine Symboldeutungen auf dem Wege der Intuition, kraft eines ihm eigenen Vermögens, die Symbole unmittelbar zu verstehen. Eine solche Kunst ist aber nicht allgemein vorauszusetzen, ihre Leistungsfähigkeit ist jeder Kritik entzogen, und ihre Ergebnisse haben daher auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch« (TD 352). Ich würde durchaus meinen wollen, dass die Intuition einen berechtigten Erkenntnisweg darstellt, dass sie geschult, geschärft werden kann und sich letztlich durch die Erfahrung selbst rechtfertigt, indem sie nämlich Probleme in der Praxis zu erkennen und unmittelbare Lösungen anzubieten vermag. Gerade mit diesem Argument (einer Legitimation in und durch die praktische Anwendung) hat ja Freud selbst letztlich seine Traumdeutung zu verteidigen versucht: »Zu unserer Rechtfertigung«, so Freud, können wir »heranziehen, daß das Verfahren bei der Traumdeutung identisch ist mit dem bei der Auflösung der hysterischen Symptome, wo die Richtigkeit des Verfahrens durch das Auftauchen und Schwinden der Symptome zu ihrer Stelle gewährleistet wird« (TD 519).

tungsmethode und ihrer Ergebnisse – hierin könnte man im Übrigen auch die Daseinsanalyse von Boss kritisieren – sondern in einer Umkehrung des ontologischen Sachverhalts: Was eine unmögliche oder mögliche Interpretation des Traums ist, nämlich die sogenannten latenten Traumgedanken, werden in der Metapsychologie (oder wenn man so möchte: der Metaphysik) Freuds zum Wesentlichen des Traums erhoben, während der eigentlich erlebte Traum zum Nichtigen erklärt wird. Die Interpretation wird der Sache als ihr Wesen untergeschoben – oder anders gesagt: Das Resultat einer theoretischen Methode wird zu ihrer Voraussetzung. Demnach soll sich die Interpretation nicht mehr am Phänomen, sondern das für nichtig erklärte Phänomen soll sich nach der Interpretation richten, d.h. die Interpretation soll völlig ihre Stelle einnehmen.

Ausgehend davon, und darin besteht eben die grundlegende Kritik, ist eine Phänomenologie des Traumes nicht durchführbar, weil ihr die Würdigung des Phänomens in ihrem eigenen Gehalt fehlt. Gerade deswegen kann Foucault schreiben: »Der Psychoanalyse ist es nicht gelungen, die Bilder [des Traums] zum Sprechen zu bringen« (Ex 20). Freud habe zwar dem Traum wieder »eine psychologische Dimension zuerkannt; aber als spezifische Form der Erfahrung hat er ihn nicht begriffen, er hat ihn in seiner eigentümlichen Zusammensetzung aus Fragmenten von Wachgedanken, aus symbolischen Übersetzungen und impliziten Verbalisierungen rekonstruiert; die Logik seiner Analyse ist die Logik des Diskurses; die aufgedeckten Motivationen und Strukturen gehören demselben psychologischen Gewebe an, wie die Formen des Wachbewusstseins. Freud hat den Traum psychologisiert – und die Vorzugsstellung, die er ihm im Bereich der Psychologie eingeräumt hat, nimmt ihm seine Stellung als eigentümliche Erfahrungsform« (Ex 31). Die Traumerfahrung ernst zu nehmen, bedeutet eben aus phänomenologischer Sicht, wie dies Boss ausdrückt, »ganz bei den Traumerscheinungen selbst verweilen zu können und nur das zu bedenken, was uns diese von ihnen selbst her kundgeben« (Ta 8).¹²⁵

¹²⁵ Der Rückgang zum »Traum selbst«, oder in der Freud'schen Terminologie gesprochen zum »manifesten Traum«, war und ist freilich nicht nur ein Anspruch der Daseinsanalyse, sondern – wenn auch in einem völlig anderen Sinne – der Anspruch einer experimentellen psychoanalytischen Traumforschung, wie überhaupt der Forschung in sogenannten »Dreamlabs« (siehe: Raymond Battegay u. Arthur Trenkel (Hg.): *Der Traum aus der Sicht verschiedener psychotherapeutischen Schulen*. 1987; sowie Sara Flanders: *The Dream Discourse Today*. Routledge: London, 1993). Im Zusammenhang mit den Traumlaboren müsste man jedoch von einem Traum-Empirismus sprechen. Wie jedem Empirismus, kann man gewissermaßen auch diesem vorwerfen, dass er es letztlich nur mit quantifizierten Daten und Modellen zu tun hat. Dazu später mehr. Jedenfalls haben Psychoanalytiker wie Angel Garma im Zuge ihrer experimentellen Traumforschung die Idee

6. Vernunftkritik

»Es gibt keine Instanz über der Vernunft« (GW11, 436). An mehreren Stellen seines Werkes wiederholt Freud jene erhabene Überlegenheit, die er der Vernunft beimisst bzw. die er in der Vernunft gerne sehen würde. »Der ideale Zustand wäre natürlich eine Gemeinschaft von Menschen, die ihr Triebleben der Diktatur der Vernunft unterworfen haben« (GW16, 24). Diese Diktatur der Vernunft ist auch gemeint, wenn Freud in seinem *Strukturmodell der psychischen Persönlichkeit* den vielzitierten Satz ausspricht: »Wo Es war, soll Ich werden« (GW15, 86). Weil »das Ich im Seelenleben Vernunft und Besonnenheit vertritt, das Es aber die ungezähmten Leidenschaften« (GW15, 83), umschreibt der Satz »Wo Es war, soll Ich werden« im Grunde nur die angestrebte Diktatur der Vernunft über das Triebleben. Dieser ist eben für den Einzelnen wie auch für die Gemeinschaft der eigentliche Idealzustand. Spätestens an dieser Stelle stellt sich aus Sicht der Phänomenologie, die sich immerhin auch als eine Vernunftkritik verstanden hat, jene Frage, wie sie etwa Jacques Derrida kurz und bündig ausformuliert hat: »Vor welcher Vernunft (ver)antwortet (sich) hier die Psychoanalyse?«¹²⁶

Im Sinne des Strukturmodells könnte man darauf zunächst mithilfe des naiven Realismus antworten, den Freud gerade bei der Entstehung des *Ichs* stillschweigend vorausgesetzt hatte. Wie bereits oben aufgezeigt, geht Freud schlichtweg davon aus, dass die äußere Realität an sich rational und geordnet sei und dass die Vernunft des *Ichs* durch eine Begegnung, Perzeption und somit durch die Schulung an einer *an sich* rationalen Außenwelt zustande gekommen wäre. »Wie sie wissen, wird das Ich des Menschen durch die Einwirkung der äußeren Not langsam zur Schätzung der Realität und zur Befolgung des Realitätsprinzips erzogen und muß dabei auf verschiedene Objekte und Ziele seines Lustlebens – nicht allein des sexuellen – vorübergehend oder dauernd verzichten« (GW11, 389). So wie das *Ich* durch eine Spaltung vom *Es* zu Stande kommt, entsteht die Vernunft, wie sich Freud in seiner späteren Schaffensperiode zu Fragen der Kultur deutlicher äußern wird, durch eine sublimierende Transformation der Triebe. Das Vernunftleben ist, energetisch gesehen, eine Umformung der Triebkräfte, eine »Sublimierung«, und habe sich als solches insbesondere durch die wissenschaftlichen Tätigkeiten als einem selbstän-

von latenten Traumgedanken gänzlich aufgegeben (Angel Garma: *The Psychoanalysis of Dreams*, 1974).

¹²⁶ Jacques Derrida: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, 1998, S. 14. Leider bleibt jedoch Derrida bei der Frage stehen bzw. verliert sich allzu sehr in der Performance des Fragens, ohne wirklich eine Antwort darauf ab- und erwarten zu können.

digen Geltungsbereich der Kultur ausbilden und entwickeln können.¹²⁷ Vom Triebe erhält die Vernunft jedoch allein die Kraft und den Drang, während ihr der Maßstab dessen, was sie gelten lässt und was nicht, die Art und Weise ihres Denkens, wie sie kategorisiert, verknüpft, ordnet, hierarchisiert usw. allein durch die ihr vorliegende Realität und ihre Prinzipien gegeben sein soll. Die Realität ist die Lehrerin der Vernunft, weil die Realität das prototypisch vernünftige sei. Freud hätte also auch schlichtweg mit Hegel sagen können, dass alles, was wirklich ist, auch vernünftig sei, und wer vernünftig sein möchte (wie es das *Ich* sein will), müsse sich nach der Wirklichkeit richten, müsse von der Wirklichkeit gerichtet werden.¹²⁸ Gerade deswegen bestimmt sich das Andere der Wirklichkeit, der Traum, auch bei Freud durch die Unvernunft, durch die mit dem Schlaf eintretende Aufhebung bzw. Limitation der Vernunft. Doch wenn es die Abstinenz der Vernunft ist, welche das Irreale erscheinen lässt, woher nimmt Freud die Gewissheit, dass es auf der anderen Seite nicht auch dieselbe Rationalität ist, deren (Re-)Aktivierung, diesmal die Realität konstituiert oder gar konstruiert? Ich meine: Woher die Gewissheit, dass die scheinbar rationale Ordnung der äußeren Realität nicht selbst eine Leistung der Vernunft ist? Was, wenn auch die ›Außenwelt‹ im Grunde keine rationale Ordnung kennt, wenn diese ihr allein von der Vernunft erfolgreich untergeschoben wurde? Solche Fragen würden Freuds Projekt freilich übersteigen. Der feste Glaube an die Zuverlässigkeit und Gewissheit einer objektiven Wirklichkeit ist ihm durch eine bestimmte von ihm unhinterfragte Tradition der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte vorgegeben. Diese Präsuppositionen sind seiner Theorie injiziert, wie das Propylpräparat dem Traum von Irma. Sie lassen Freud wissen, dass das Träumen und alles, was

¹²⁷ Während die Religion aufgrund ihrer paranoiden Vaterfigur eine nicht geglückte Sublimierung bedeute, finde die gelungene »Überwindung des Lustprinzips« im Grunde nur durch die Vernunft und ihre Wissenschaft statt, die zudem eine »intellektuelle Lust während der Arbeit bietet und praktischen Gewinn verspricht« (GW8, 236). Freud versucht dabei sein strukturelles Modell auf jegliche historische Kulturbildung zu übertragen. Sowohl partikuläre wie auch umfassendere Kulturgebilde sollen durch das Strukturmodell erklärt werden: »Immer klarer erkannte ich, dass die Geschehnisse der Menschheitsgeschichte, die Wechselwirkungen zwischen Menschennatur, Kulturentwicklung und jenen Niederschlägen urzeitlicher Erlebnisse, als deren Vertreter sich die Religion vordrängt, nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen Ich, Es und Über-Ich sind, welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studiert, die gleichen Vorgänge auf einer weiteren Bühne wiederholt« (GW16, 32). In Entsprechung dazu vertritt Freud schliess die höchst problematische Ansicht, dass Kulturen, die jene »Entwicklung« nicht mitgemacht haben, als »primitiv« und »rückständig« anzusehen sind.

¹²⁸ Der Satz von Hegel im § 6 der Einleitung zu seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* lautet wörtlich: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig« (HW8, 47).

im (manifesten) Traum geschieht, gemessen an der Realität jener Vernunft nur unreal und unvernünftig sein kann. Wie wir bereits mehrfach gelesen haben, ist die oneirische Erfahrung für Freud letztlich ein »abnormer Vorgang«, der jeglicher logischen Struktur entbehrt und sich durch »Zusammenhanglosigkeit und Unverständlichkeit« auszeichnet (GW9, 116). In ihm können widersprüchliche Inhalte in einer Art und Weise auftreten, »als ob kein Widerspruch bestünde« (TD 584). Selbst jene Momente im Traum, die dem Träumer durchaus vernünftig erscheinen, sind laut Freud nicht minder irrational. Wenn der Traum den Anschein von schlüssig-kausalen Abläufen erweckt, dann sei dies allein ein Indiz dafür, dass die als »sekundäre Bearbeitung« bezeichnete Prozedur am Werk gewesen ist, die (das Vernünftige der Realität imitierend) zwischen den Traumelementen pseudo-logische Relationen hergestellt habe. Es komme eine Verknüpfung zu Stande, wo es »in Wirklichkeit« keine gibt (– oder sollte man vielleicht besser sagen: *keine geben darf?*).¹²⁹ Gerade weil die Traumerfahrungen an sich irrational sein sollen, können sie, angesichts der Diktatur einer bestimmten Vernunft, in ihrer Rohform für die Analyse auch keinen Wert haben. Auf der anderen Seite nötigt jene Vernunft die Psychoanalyse regelrecht dazu, etwas zu (er)finden, das von ihrer Despotie anerkannt, d. h. eingeordnet werden kann. Was auch immer die Psychoanalyse als das verborgene Wesen des Traums zu entdecken hatte, es musste im Gegensatz zum erlebten Traum in jeder Hinsicht rational erklärbar sein. Die latenten Traumgedanken, die sich schließlich aus der Analyse des Traums (scheinbar) zwingend ergeben, erfüllen genau diese Funktion. Sie ermöglichen einen der Ratio entsprechenden Zugang zum Traum, das heißt: eine rationale Kolonialisierung, Domestizierung und Verfügbarmachung seiner Inhalte. Im Unterschied zum durchwegs konfuse Unsinn des Manifesten, auch dies haben wir bereits mehrfach und in unterschiedlichen Variationen gelesen, stehen die latenten Traumgedanken »in logischen Banden« (TD 316), sie »fügen sich ausgezeichnet zu logisch verbundenen Ketten zusammen, in denen gewisse Vorstellungen als zentrale wiederholt werden« (ÜT 44). Diesem völlig disziplinierten »Material fehlt keiner der Charak-

¹²⁹ Dies gilt für Freud nicht nur für jene Verhältnisse im Traum, die einen geordneten Eindruck machen, sondern auch für »vernünftige Denkvorgänge« im Traum: »Es gibt ja Träume, in welchen die kompliziertesten Geistesoperationen vor sich gehen, begründet und widersprochen, gewitzelt und verglichen wird wie im wachen Denken. Allein auch hier trägt der Schein; wenn man auf die Deutung solcher Träume eingeht, erfährt man, daß das alles Traummaterial ist, nicht Darstellung intellektueller Arbeit im Traum. Der Inhalt der Traumgedanken ist durch das scheinbare Denken des Traumes wiedergegeben, nicht die Beziehung der Traumgedanken zueinander, in deren Feststellung das Denken besteht.« (TD 316 f.)

tere, die uns von unserem wachen Denken her bekannt sind« (ÜT 61f.). Die »dem normalen Denken gleichwertigen Traumgedanken« (TD 585)¹³⁰ stehen »in den mannigfaltigsten logischen Relationen zueinander. Sie bilden Vorder- und Hintergrund, Erläuterungen, Bedingungen, Beweisgänge und Einsprüche« (TD 316, vgl. ÜT 61) usw. Den Gesetzen des Logos folgend wird der Traum somit in seinem Wesen letztendlich als ein berechenbarer »Mechanismus« (TD 548) verstanden. Durch seine Berechenbarkeit erhofft sich der Analytiker nicht nur eine *beherrschbare Deutung* des Traums im Sinne ihrer *Bewältigung*, sondern überhaupt eine der menschlichen Seele. Damit dies sein kann, müsse man auch hier zunächst und grundsätzlich die richtigen Elemente identifizieren und klassifizieren, d. h. zusammentragen, was sich beim »Studium einer ganzen Reihe von psychischen Leistungen als konstant erforderlich herausstellt« und man dürfe freilich, dies versteht sich geradezu von selbst, bei der »Konstruktion und Arbeitsweise des Seeleninstruments«, beim »Bau des seelischen Apparats« keine »Fehler im Schließen begehen und alle logisch sich ergebenden Möglichkeiten in Rechnung ziehen« (TD 503). Die gesamte »psychische Leistung« (ebd.) muss einem schlüssigen System entsprechen, wie Freud dies in Gleichnissen mit technischen Apparaturen, etwa der Funktion des Fernrohrs, musterhaft zu demonstrieren versteht:

»Alles, was Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung werden kann, ist virtuell, wie das durch den Gang der Lichtstrahlen gegebene Bild im Fernrohr. Die Systeme aber, die selbst nichts Psychisches sind und nie unserer psychischen Wahrnehmung zugänglich werden, sind wir berechtigt anzunehmen gleich den Linsen des Fernrohrs, die das Bild entwerfen. In der Fortsetzung dieses Gleichnisses entspräche die Zensur zwischen zwei Systemen der Strahlenbrechung beim Übergang in ein neues Medium« (TD 597).

Spätestens jetzt dürfte nicht nur deutlicher geworden sein, wieso sich Freud von der Unberechenbarkeit des erlebten Traums abwenden musste, sondern es zeigt sich über den Umweg der latenten Traumgedanken und in Anbetracht seiner gesamten Traum- und Seelentheorie, vor welcher Art von Vernunft sich Freud verantworten möchte. Ihre Merkmale sind die Logik, insbesondere der

¹³⁰ »Die [latenten] Traumgedanken, welche wir durch die Analyse erfahren, zwingen sich uns als ein psychischer Komplex von allerverwickelstem Aufbau. Die Stücke desselben stehen in den mannigfaltigsten logischen Relationen zueinander; sie bilden Vorder- und Hintergrund, Bedingungen, Abschweifungen, Erläuterungen, Beweisgänge und Einsprüche. Fast regelmäßig steht neben einem Gedankengang sein kontradiktorisches Widerspiel. Diesem Material fehlt keiner der Charaktere, die uns von unserem wachen Denken her bekannt sind.« (ÜT 61f.)

Satz der Widerspruchslosigkeit, der Glaube an die Wahrheit qua Richtigkeit, der Glaube an die Möglichkeit einer objektivierenden und zugleich idealisierenden Identifizierbarkeit der Erfahrung, wonach ihre Momente vergegenständlicht, klassifiziert, kategorisiert und nicht zuletzt im Sinne zuverlässig kausaler Zusammenhänge berechnet und in ein funktionsfähiges System eingegliedert werden können. Es sind dies kurzum Merkmale einer Vernunft der neuzeitlichen Physik, wie sie aus dem Willen zur Naturbeherrschung entstanden ist und in den Natur- und Ingenieurwissenschaften des 19. Jahrhunderts ihre Erfolge feierte. Wir werden jedenfalls beobachten können, dass die phänomenologischen Vernunftkritiken, wie sie etwa bei Medard Boss¹³¹, Ludwig Binswanger¹³², Maurice Merleau-Ponty¹³³, Dieter Wyss¹³⁴ und Bernhard Waldenfels¹³⁵ nachzulesen sind, genau hier ansetzten, nämlich indem sie nachzuweisen versuchen, dass sich Freud unreflektiert und unsachgemäß dem Diktat der neuzeitlichen Naturwissenschaft unterworfen habe und somit seiner eigenen Beobachtungsgabe in den Rücken gefallen ist. Die »Vehemenz des naturwissenschaftlichen Technikers«, so kritisiert etwa Boss in gewohnter Schärfe, gewann bei Freud »die Oberhand und verführte seinen Genius zu einer sichernden naturwissenschaftlichen Traumtheorie. Zur naturwissenschaftlichen Einstellung zurückgekehrt interessiert sich Freud nun folgerichtig gar nicht mehr um das Traumphänomen als solches [...]. Vielmehr mussten bei ihm die einzelnen, konkreten Phänomene hinter nur angenommenen, allgemeingültigen und vorausberechenbaren Kräften zurücktreten« (Ta 27f.). »Das nicht eigens bedachte geistige Schöpfgerät Freuds«, so Boss weiter, sei somit »das Denken der naturwissenschaftlich-technischen Wissenschaften« (Ta 41). Auf ähnliche Weise attestiert auch Binswanger, dass das »dialektische Reduktionsverfahren, dessen Freud sich als methodisches Mittel für die theoretische Konstruktion seiner Idee des Menschen bedient, bis in alle Einzelheiten hinein das der Naturwissenschaft« sei.¹³⁶

Um besser nachvollziehen zu können, was unter einer naturwissenschaftlichen Rahmung des Menschen – wie sie Freud von den genannten Autoren

¹³¹ Siehe Aufsätze: *Sigmund Freud und die naturwissenschaftliche Denkmethode* PaDa, 387 ff., *Die psychosomatische Medizin und das Kausalitätsprinzip* PaDa 405 ff., sowie Ta 27 ff.

¹³² Siehe: Ludwig Binswanger: »Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie«, in: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Band I, 1947, S. 36, 165, 183.

¹³³ Siehe Abschnitt *Gegen das kausale Denken in der Psychologie. Interpretation des Freudianismus in Strukturbegriffen*, in Merleau-Ponty: *Die Struktur des Verhaltens*, 1976, S. 202 ff.

¹³⁴ Dieter Wyss: *Traumbewußtsein? Grundzüge einer Ontologie des Traumbewußtseins*, 1988, S. 186 ff.

¹³⁵ Siehe: Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung – Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, 2002, S. 290 ff.

¹³⁶ Ludwig Binswanger: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, 1947, S. 164.

vorgeworfen wird – zu verstehen ist, dürfte es hilfreich sein, sich genauer anzusehen, worin (aus phänomenologischer Sicht) die prinzipiellen Probleme naturwissenschaftlicher Präsuppositionen bestehen.¹³⁷ Die fundamentale Kritik am naturwissenschaftlichen Menschenbild, die von einer prinzipiellen Vernunftkritik speist, beruft sich hier (mehr oder weniger explizit) insbesondere auf die Vorarbeiten von Husserl.¹³⁸ Es war jedenfalls Husserl, der

¹³⁷ Es kann jedenfalls nicht ausreichen, zu konstatieren, dass gewisse Termini der Freud'schen Theorie sich Ausdrucksweisen der technischen Welt bedienen, wie dies Boss des Öfteren auf philosophisch recht verkürzte Art und Weise unternommen hat. So heißt es etwa bei Boss: »Der Grund zu diesem gewaltsamen [d.i. naturwissenschaftlichen] Vorurteil Freuds ist leicht erraten. Die Körper- und Triebvorstellungen machen noch am ehesten den Eindruck von etwas Meß- und Berechenbarem. Die Triebhaftigkeit als die eigentlich wirkliche Grundlage alles ›Psychischen‹ anzusetzen, rückte diese in die größtmögliche Nähe zu den berechenbaren Triebmotoren der technischen Maschinen. [...] Sogar das Wort Trieb selbst ist erst jungen Datums. Vor dem sechzehnten Jahrhundert kamen die Menschen des deutschen Sprachgebietes durchaus ohne ›Triebe‹ aus. Und bis heute stößt kein ›Trieb‹ von hinten oder von innen her einen Mann einer schönen Frau in die Arme. Vielmehr war es immer diese, die den Mann von dorthier, wo sie sich in seinem offenen Weltbereich befand, als das attraktive Wesen an sich zog, das sie von sich aus war« (PaDa 393). Solch eine Argumentation, wonach man die naturwissenschaftliche Denkmethode angeblich dadurch wird nachweisen können, indem man die Ähnlichkeit zwischen dem Wort »Trieb« und den »Triebmotoren« aufzeigt, ist nicht nur ein wenig, sondern völlig tendenziös. Damit wäre, im besten Fall, eine Metaphorik nachgewiesen. Nur leitet sich das Wort Trieb (mhd. *Trîp*), dies nur am Rande bemerkt, etymologisch nicht von Triebmotoren ab, sondern vom Verb *Treiben*, etwa »das Treiben von Vieh« und ersetzte damit das noch ältere *Trift*. Doch selbst wenn man hier eine Metapher annehmen möchte, die sich der technischen Welt bedient, wäre doch die weitaus spannendere Frage, was mit dieser Metapher ausgedrückt werden soll. Die voreilige Kritik von Boss zeugt jedenfalls von einer gewissen philosophischen Unwissenheit, denn die Behauptung, dass der Trieb bzw. die Triebe als grundsätzliche/s Prinzip/ien der Existenz operieren, können wir dem Sinngehalt nach etwa bei Schopenhauer (*Welt als Wille*), sowie bei Nietzsche (*Wille zur Macht*) nachlesen. Es dürfte jedenfalls außer Frage stehen, dass die beiden genannten Philosophen auf Freud mehr Eindruck gemacht haben als die Bedienungsanleitung von Triebmotoren. Es wird jedenfalls schwerfallen, gerade Schopenhauer und Nietzsche ein naturwissenschaftliches Weltbild zu unterstellen. Die spannende Frage wäre in diesem Zusammenhang vielmehr, herauszuarbeiten, inwiefern sich die Freud'sche Triebtheorie von einer Willenstheorie unterscheidet oder auch nicht. – Abgesehen davon denkt Boss selbst innerhalb einer Trieb- und Kraftkonzeption, wenn er zu Schluss des Zitats (in einem recht konservativen Weltbild) davon spricht, dass ein Mann von einer Frau *angezogen* wird. Es wird darin lediglich die Perspektive geändert, indem nun vom anderen Körper her gedacht wird und somit nicht der Druck sondern der *Zug* an Bedeutung gewinnt. Nur ist dieser Zug auch eine Kraft, das Gezogen-werden auch eine Macht bzw. der Wille des anderen Körpers. (Außerdem würde auch Freud meinen, dass der Trieb nicht als eine »Stoßkraft«, sondern »immer wie eine konstante Kraft« wirke (GW10, 212).

¹³⁸ Obwohl Husserl mit seiner Kritik nicht Freud vor Augen hatte, ist es bemerkenswert, wie sehr er gewisse problematische Tendenzen antizipiert. Eine unmittelbare

in seiner Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* zu veranschaulichen versuchte, wie die *episteme* neuzeitlicher Physik zur Herrschaft gelangen konnte und mit ihrer Herrschaft eine weitreichende Alienation (eben eine *Krisis*) des Welt- und Selbstverständnisses hervorbrachte. Husserl beschrieb den methodischen Werdegang jener Entfremdung zunächst entlang der ehrgeizigen Bemühungen einer neuzeitlichen (durch Galilei gestifteten) Physik, welche die Lebenswelt und die in ihr erlebten Körper als »völlig ideale Gestalten« zu betrachten versuchte, damit sie solcherart »in absoluter Identität zu bestimmen, als Substrate absolut identischer und methodisch-eindeutig bestimmbarer Beschaffenheit zu erkennen« waren (Hua6, 24). Die idealisierten Momente körperlicher Erscheinung sollten in kausalistisch-berechenbare Verknüpfungen gestellt werden, sodass ihr ideales Sein gesetzmäßig erfasst und ihr Verhalten anhand entsprechender Modelle *vorhergesagt* werden kann. Ermöglicht wurde dieser neuzeitliche Prozess einer idealisierten Abstraktion, identifizierbaren Bestimmbarkeit und schließlich der gesetzmäßigen Einordnung, so Husserl, durch die Möglichkeiten einer bereits präzise ausgebildeten Geometrie und Mathematik, deren Exaktheit dem Prozess als fehlerfreie und zuverlässige Methode galt. Das eigentliche Problem in jenem Verfahren, das sich zur allgemeinen Autorität der Naturwissenschaft und letztlich auch der Geisteswissenschaften erheben sollte, bestand bzw. besteht nicht unbedingt darin, dass man solch höchst idealisierte Objektivierungen und systemische Einordnungen der erlebten Erfahrung vornehmen kann, sondern letztlich darin, dass die abstrahierten Ergebnisse eines bestimmten Verfahrens auf die Lebenswelt als ihr Wesen projiziert werden. In aller Kürze ausgedrückt, besteht die fundamentale Kritik Husserls darin, dass mit dem neuzeitlichen Paradigma die »Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt« gehalten werden (Hua6, 49). Den Naturwissenschaften, die von sich behaupten Erfahrungswissenschaften zu sein, fehle die Einsicht, dass sie es in ihrem Verfahren nicht (mehr) mit den erlebten Körpern der Lebenswelt zu tun hat, sondern mit einem »Kleid der Symbole, der symbolisch-mathematischen Theorien«, welche »als die ›objektiv wirkliche und wahre‹ Natur die Lebenswelt vertritt, sie verkleidet« (Hua6, 52).¹³⁹

Begegnung bzw. Rezitation zwischen beiden Denkern gab es (soweit ich den aktuellen Stand der Forschung überblicken kann) nicht. Bekannt ist jedoch, dass sowohl Husserl als auch Freud Vorlesungen von Brentano in Wien gehört haben, dessen Psychologie auf unterschiedliche Weise beide Denker beeinflusst haben (siehe: Richard Askay u. Jensen Farquhar: *Apprehending the inaccessible. Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*, 2006, S. 165).

¹³⁹ Für eine ausführlichere Darstellung und Kontextualisierung der von Husserl

Die Alienation äußert sich also kurzum darin, dass die in der neuzeitlichen Physik begründete Wissenschaft glaubt, die Welt sei *tatsächlich* aus jenen abstrakten Objektivationen und Gesetzmäßigkeiten gemacht. Sie ist somit streng genommen keine Erfahrungswissenschaft mehr, sondern eine Tatsachenwissenschaft. Ihre verkürzte und verkürzende Einstellung beschränkt sich dabei nicht nur, wie bereits angedeutet, auf die »Naturerscheinungen«, sondern schlägt gleichermaßen auch auf den leiblich existierenden Menschen zurück, der ebenfalls zu einem abstrakten Körperbild mechanistischer Kalkulationen reduziert wird. Wie es im vielzitierten Satz Husserls heißt: »Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen« (Hua6, 4). Diese Kritik wird schließlich bereits bei Husserl auf die damals noch relativ junge Wissenschaft der Psychologie ausgeweitet. Auch die Psychologie habe es versäumt, von der lebensweltlichen Erfahrung her ihre Deskriptionen über das »psychische Sein« zu entfalten. Stattdessen nehme sie – wie es unsere Autoren entsprechend Freud vorwerfen werden – »ihre Aufgabe und Methode von der Vorbildlichkeit der Naturwissenschaft her, bzw. von der Leitidee der neuzeitlichen Philosophie als objektiver Universalwissenschaft« (Hua6, 207). Husserls Beobachtung ist, dass die im 19. Jahrhundert entstehende Psychologie als eine Art Parallelwissenschaft auftritt, um aufzufangen, was die Naturwissenschaft in Bezug auf den vergegenständlichten Menschen fallengelassen hat, nämlich die Restfrage nach einem seelischen Bereich:

Wie steht es nun mit den menschlichen Seelen? Konkret erfahren sind Menschen. Erst nach der Abstraktion ihrer Körperlichkeit – innerhalb der universalen Abstraktion, welche die Welt auf eine Welt abstrakter Körper reduziert – entspringt die nun so selbstverständlich sich bietende Frage nach der ›Gegenseite‹, also der ergänzenden Abstraktion. Nachdem nunmehr die körperliche ›Seite‹ mit zur allgemeinen Aufgabe der Naturwissenschaft gehört und dort ihre theoretische idealisierende Behandlung gefunden hat, ist die Aufgabe der Psychologie charakterisiert als die ›ergänzende‹: eben die seelische Seite einer entsprechend theoretischen Behandlung zu unterziehen. (Hua6, 231)

Wir haben es sozusagen mit einer Naturalisierung der Seele zu tun.¹⁴⁰ Demnach operiere der Psychologismus mit derselben Methode, indem auch sie

beschriebenen Problematik siehe: Helmuth Vetter (Hg.): *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung*, 1998; Manfred Sommer: *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, 1990, S. 104 ff; sowie Murat Ates: *Philosophie des Herrschenden. Eine einführende Schlussbemerkung*, 2015, S. 67 ff.

¹⁴⁰ Siehe dazu auch Heidegger in der *Einführung in die phänomenologische Forschung*, wo er Husserls Kritik als eine Kritik an der »Naturalisierung des Bewusstseins« refor-

ebenfalls von der erlebten Erfahrung (oder im Husserl'schen Sinne vom *Bewusstseinserleben*) abstrahiert und das Abstrahierte als eine ideale Objektivation vor sich hinstellt, nämlich zunächst als einen von der leiblichen Erfahrung isoliert gedachten Seelenbereich. Analog zur Naturwissenschaft hat nun auch die Psychologie jenen Seelenbereich »in gleichem Sinne nach ›Kausalgesetzen‹ zu erforschen« (Hua6, 219). Alles, was es im Bereich der Seele zu identifizieren gibt, kann demnach nur noch eine objektive Tatsache sein, die gemäß dem Kausalgesetz mit anderen seelischen Tatsachen in einem kohärenten Verhältnis von Ursache und Wirkung steht. Das eigentliche Problem besteht jedoch auch hier nicht in der Möglichkeit solch einer Betrachtung, sondern in der Alienation, wonach der objektiv und kausal gedachte Seelenvorgang an die Stelle der erlebten Erfahrung gesetzt wird. Dieser substituierende Objektivismus sei insbesondere für die Psychologie, deren Aufgabenstellung eigentlich das »Subjektive« sein sollte, umso fataler. Denn es wird damit, so Husserl, selbst noch die Bewusstseinserfahrung als Bedingung der Möglichkeit einer objektivierenden Wissenschaft durch die Ergebnisse derselben Wissenschaft kaschiert.

An diese Vernunftkritik knüpfen schließlich die phänomenologischen Einwände gegen Freuds Orientierung an der Naturwissenschaft an. Sowohl die Beschreibung einer geteilten Abstraktion des leiblich existierenden Menschen, wonach die Psychologie (nach naturwissenschaftlichem Vorbild) die ergänzende Abstraktion des Menschen (nämlich seiner Seele) zu behandeln habe, wie auch der methodische Vorgang eines Objektivismus, der an Stelle der erlebten Erfahrung die idealisierte Objektivation setzt, treffen in der Tat theoretische Präsuppositionen, die letztlich auch die »Tiefenpsychologie« Freuds vorgefunden und fortgesetzt hat. Seine Metapsychologie, die von einer realen Außen- und einer psychischen Innenwelt ausgeht, erfüllt nicht nur den cartesianischen Körper-Seele-Dualismus – wie dies Waldenfels kritisch eingeworfen hat¹⁴¹ –, sondern stellt zugleich den Versuch dar, das Seelische

muliert: »Die Seins- und Gegenstandart des Naturzusammenhanges wird zum inhaltlichen Leitfaden für die Erfassung von jederlei Art [von] Sein und Gegenständlichkeit. Demgemäß ist maßgebend für jedes Seinsgebiet und dessen erkenntnismäßige Bestimmung die spezifische Strenge der mathematischen Naturwissenschaft« (GA17, 64). »Das seelische Sein wird, als Natur gesehen, im Sinne naturwissenschaftlicher Kategorien bestimmt« (GA17, 65). Zur Naturalismus-Kritik bei Husserl siehe auch: Hau9, 138; Hua32, 76 f.; Hau37, 103, 113 f.

¹⁴¹ So schreibt Waldenfels: »Freuds metapsychologischer Rahmen ist mit starken Hypotheken belastet. Dies betrifft von vornherein den Parallelismus von realer Außenwelt und psychischer Innenwelt, die entsprechende Antithese von Realitäts- und Lustprinzip, von Außenreizen und Triebreizen, von kausalen Reizen und deutbaren Sinn sowie die daraus einspringende Aufgabe, chaotische Triebregungen durch Vernunft und

als einen isolierten bzw. isolierbaren Bereich zu denken, der nach ähnlich objektiven bzw. objektivierbaren Momenten innerhalb einer kausalen Gesetzmäßigkeit funktionieren soll. Es ist hierbei jedoch wichtig zu betonen, dass dies nicht meint, Freud würde das Psychische auf die Naturgesetze des Somatischen zurückführen, wie es etwa die Neurologie unternimmt, sondern er überträgt vielmehr die entlehnte Idee von Naturgesetzmäßigkeit auf das Psychische. Der Vorgang des Seelischen soll dabei doch eine gleichsam parallele und autonome Ordnung verfolgen. So steht es für Freud außer Frage, dass der Traum als die seelische Erfahrung *par excellence* auch eine reine Angelegenheit des seelischen Apparats ist, d. h. nicht von äußeren physischen Gegebenheiten, sondern von ihr immanenten latenten Traumgedanken verursacht wird, die als solche jedoch nicht minder objektiv sind. Zwar könne der Traum körperliche Reize berücksichtigen, doch sie sind eben nicht der objektive Grund für die Traumbildung.¹⁴² Der Traum, wie die Psyche überhaupt, verfolgt eben seine eigenen zum Körper parallelen Gesetzmäßigkeiten, die sich zwar punktuell überschneiden können, doch als autonome Systeme nicht aufeinander zurückzuführen sind. Dies gilt für Freuds Individualpsychologie im gleichen Maße wie später für seine Sozial- bzw. Kulturpsychologie, welche die Kulturaltät als psychologische Gegebenheit eben nicht von materiellen, sondern allein von seelischen Prozessen, im Genaueren von der Sublimierung unterdrückter Triebe herleitet.¹⁴³ Die Gesetzmäßigkeiten der seelischen Prozesse funktionieren dabei jedes Mal in Analogie zur Naturwissenschaft, indem sie insbesondere das Gesetz berechenbarer und somit vorhersagbarer Kausalität befolgen.¹⁴⁴ Wie die Realität der Natur im wortwörtlichen Sinne als Wirklichkeit verstanden wird, so wird parallel dazu auch das Seelische als ein

Besonnenheit zu bändigen. Dies sind tradierte Vorannahmen, die aus der Tradition des englischen Empirismus und der Psychophysik des 19. Jahrhundert stammen und die einer phänomenologischen Analyse nicht standhalten« (Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung – Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, 2002, S. 302).

¹⁴² »[W]ir haben ja gehört, daß gegen körperliche Reize während des Schlafes mehr als eine Art des Verhaltens möglich ist. Wo sie vollzogen wird, da ist es eben gelungen, ein Vorstellungsmaterial für den Trauminhalt zu finden, welches für beiderlei Traumquellen, die somatischen wie die psychischen, eine Vertretung darstellt« (GW2/3 234). Doch das »Wesen des Traumes wird nicht verändert, wenn zu den psychischen Traumquellen somatisches Material hinzutritt« (ebd.). Die somatischen Reize können demnach niemals den eigentlichen »Trauminhalt liefern, aber sie nötigt den Traumgedanken eine Auswahl aus dem Material auf, welches zur Darstellung im Trauminhalt dienen soll, indem sie den einen Teil dieses Materials, als zu ihrem Wesen passend, nahelegt, den anderen ferne hält« (GW2/3, 243) Das Wesentliche bleibt der durch die Traumarbeit verarbeitete latente Traumgedanke.

¹⁴³ Siehe Fußnoten 113 und 127.

¹⁴⁴ »Die seelischen Vermögen«, wie Husserl bereits die damalige Psychologie kriti-

strukturelles Verhältnis zwischen Ursache, dem Prozess der Verursachung bzw. Bewirkung und schließlich dem Bewirkten verstanden. So sind eben die latenten Gedanken die eigentliche Ursache, welche den Prozess der Traumarbeit bewirkt, und diese wiederum bringt den manifesten Traum als Bewirktes hervor. Nicht nur der Traum, sondern alle angeblich rein psychischen Vorgänge sollen letztlich durch das Prinzip der Kausalität erklärbar sein. Und gerade in dieser »kausalistischen Erklärung«, wie dies auch Wyss in seinen phänomenologischen Studien zum Traum kritisierte, liegt das »fundamentale wissenschaftstheoretische und methodische Problem« der Freud'schen Theorie (Wy 193, vgl. Boss PaDa 387f.). Denn im Gegensatz zur Naturwissenschaft, welche immerhin versucht, im Rahmen gestellter Experimente und Modelle die theoretisch behauptete Kausalität zu demonstrieren, fehlt der Psychoanalyse, weil sie es letztlich mit einer unbekannten Größe – dem *Unbewussten* – zu tun hat, zwangsweise auch die Möglichkeit einer »verifizierenden Beweisführung«. Ihre kausalistischen Erklärungen verlaufen somit nicht nur parallel zu naturwissenschaftlich-physikalischen Modellen, sondern können mit diesen (etwa mit dem kausalen Prinzip des freien Falls als einer Synergie von Masse und Gravitation) überhaupt nicht verglichen werden.

Insbesondere mit der Annahme des Unbewussten als psychische Letztursache, die selbst keine Logik kennt und alles Mögliche an unbekannten (weil verdrängten) Motiven beinhaltet, kommt ein Maß an Zufälligkeit und Unverbindlichkeit ins Spiel, das den Versuch einer Imitation der Naturwissenschaft unweigerlich scheitern lässt. Umso merkwürdiger erscheint es, dass Freud gerade bei der Darlegung des Unbewussten an der Imitation naturwissenschaftlicher Gewissheit festhält, indem er auf umgekehrtem Wege die Existenz des Unbewussten aus der prinzipiellen Richtigkeit der Kausalität abzuleiten versucht: Wenn man nämlich als Grundvoraussetzung unerschütterlich daran festhält, dass das Seelenleben wie die Welt des Naturwissenschaftlers aus einem lückenlos kausalen Zusammenhang bestehen *muss*, wenn man jedoch gleichzeitig einsehen wird müssen, dass »die Daten des Bewußtseins in hohem Grade lückenhaft sind«, d.h. »häufig psychische Akte vor[kommen], welche zu ihrer Erklärung andere Akte voraussetzen, für die aber das Bewußtsein nicht zeugt«, dann müsse es notwendigerweise einen Bereich in der Seele geben, wo sich jene fehlenden Akte befinden (GW10, 265). Dieser Bereich ist nun das Unbewusste. Hier befindet sich, was zur Vervollständigung der Kausalität benötigt wird. Mit anderen Worten: Um eine bestimmte Logik retten zu können, müssen all jene Prämissen, die für ihre logische Con-

sierte, »werden zu Analoga der physischen Kräfte, zu Titeln für bloß kausale Eigenschaften der Seele« (Hua6, 234).

clusio fehlen, notwendigerweise unbekannt, d. h. eben hier *unbewusst* sein. De facto kann man mit solch einem Joker alles (und selbst noch von allem das Gegenteil) beweisen, weil die unerschöpfliche Möglichkeit des Unbekannten die Stelle einer jeden Lücke (bzw. einer jeden fehlenden Operation) einnehmen und somit die Gleichung jedes Mal formal richtigstellen kann. In den Netzen der Folgerichtigkeit gefangen, stellt sich im Grunde auch nicht mehr die Frage, ob es das Unbewusste geben kann oder nicht, was in der Tat eine phänomenologisch noch offene Frage ist, sondern inwieweit das Unbewusste die Logik der Naturwissenschaft im Bereich des Seelischen retten kann. Dass das Seelenleben, wie überhaupt die Lebenswelt des Menschen, in ihrem Wesen durch objektive und logisch zusammenhängende Daten dargestellt werden müsse, bleibt jedenfalls die epistemisch und ontologisch untergeschobene Grundannahme, die bei der Psychoanalyse um eine Welt des Seelischen hypothetischer klingen muss, als sie dies ohnehin schon bei ihrem naturwissenschaftlichen Original tat.

7. Kritik an der Konzeption des Unbewussten

An der Frage, ob man die Existenz einer unbewussten Region annehmen darf, scheiden sich die phänomenologischen Geister zunächst durch eine Trennlinie, die man nicht unterschätzen darf. Sie scheiden sich, wenn man so möchte, zwischen einer Husserl- und einer Heidegger-Rezeption, d. h. an der prinzipiellen Frage, ob die Phänomenologie sich als eine Bewusstseins- oder vielmehr als eine Daseinsphilosophie verstehen muss. Mit Husserls Arbeiten zur Passivität als Beschreibung einer dem (aktiven) Bewusstsein vorausgehenden, dieses stets umspielende und ihre Inhalte vorweg konstituierende Hintergrundleistung schien sich für so manche Husserlianer:in die Möglichkeit aufzutun, die Freudsche Konzeption des Unbewussten mit solcher Passivität vergleichen zu dürfen. Ich meine hier etwa Arbeiten, wie die von Rudolf Bernet¹⁴⁵, Marc Richir¹⁴⁶ und zuletzt von Alice Mara Serra.¹⁴⁷ Husserl selbst

¹⁴⁵ Siehe dazu etwa Rudolf Bernet: »Husserls Begriff des Phantasiebewußtseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewußten«, in: Christoph Jamme (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*, 1997; Bernet, Rudolf: »The Unconscious Between Representation and Drive: Freud, Husserl, and Schopenhauer«, in: John J. Drummond u. James G. Hart: *The Truthful and the Good*, 1996.

¹⁴⁶ Marc Richir: »Phänomenologisches und symbolisches Bewusstsein und Unbewusstes. Der Primärvorgang im Traum«, in: Jürgen Trinks (Hg.): *Bewusstsein und Unbewusstes*, 2000, 11–41.

¹⁴⁷ Alice Mara Serra: »Zum Phänomen der Deckerinnerung: Eine Auseinandersetzung zwischen Freud und Husserl«, in: *Phänomenologische Forschungen*, 2008, 23–41.

bezog sich mit seinen Analysen zur Passivität¹⁴⁸ auf ein breites Spektrum: Neben der Rezeptivität des Leibes, einer immer schon vorgegebenen Sensualität, Empfindsamkeit, Habitualität, bezog er sich ferner auf Grundstrukturen des Urteilens und der Erfahrung (als einer Ding-, Fremd- und Selbstwahrnehmung) und nicht zuletzt etwa auch auf den vorstrukturierenden Horizont der Zeitlichkeit. Wenn nun die von Husserl beschriebenen Passivitäten mit Freuds Unbewusstem verglichen oder gar gleichgesetzt werden sollen, dann zitieren die genannten Autor:innen gerne jene Stelle in den *Analysen zur passiven Synthesis*, an der Husserl solch einer Komparation selbst beizupflichten scheint: »Ich brauche nicht zu sagen, daß diesen ganzen Betrachtungen [zur Passivität], die wir durchführen, auch ein berühmter Titel gegeben werden kann, der des ›Unbewußten‹. Es handelt sich also um eine Phänomenologie dieses sogenannten Unbewußten« (Hua11, 154). Allein, ist damit wirklich dasselbe gemeint, was Freud unter dem Unbewussten verstehen möchte? Man darf hier jedenfalls nicht meinen, dass Husserl bei solchen Aussagen den Freud'schen Begriff des Unbewussten vor Augen hatte (zumal beide, man sollte es vielleicht nochmals erwähnen, zwar eine Zeitlang bei Brentano in Wien studiert, sich jedoch nicht gekannt und auch später nicht gelesen hatten). Sondern es scheint doch naheliegender zu sein, dass Husserl den Begriff des Unbewussten in seiner Auseinandersetzung mit Theodor Lipps von diesem übernommen hat.¹⁴⁹ Schon die Tatsache, dass Freud das Unbewusste als einen Seelenbereich ansah, der in »Zeitlosigkeit« verweilt (GW10, 286), hingegen Husserl in seinen Untersuchungen zur Passivität gerade die Zeitlichkeit als ein vorgegebenes »Urbewußtsein« (Hua10, 119) oder »Ursynthese« (Hua3/1, 273) versteht, dürfte aufzeigen, dass hier unterschiedliches gemeint war. Husserl schien jedenfalls mit dem Begriff des Unbewussten, den er im Übrigen höchst selten verwendet hat, lediglich verdeutlichen zu wollen, dass es für die Erfahrung wesentliche Prozeduren gibt, die wir uns gewöhnlicherweise nicht eigens bewusst machen (müssen), die also nicht aktiv-gewollt und doch notwendig sind, damit die Dinge und Horizonte der Erfahrung vorweg gegeben sein können.¹⁵⁰ Es handelt sich hierbei also nicht um ein dunkles Reich von

¹⁴⁸ Siehe u. a.: EU 73 ff.; Hua1, 79 ff.; Hua11; Hua15, 613 ff.; Hua31; sowie als Einführung dazu: Ichirō Yamaguchi: *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, 1982; Elmar Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, 1972.

¹⁴⁹ Dies scheint mir naheliegend, weil Husserl von Theodor Lipps nachweislich den Begriff der ›Einfühlung‹ übernimmt, welchen er dann im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur Intersubjektivität zentral einsetzt. Man kann davon ausgehen, dass Husserl den Begriff des Unbewussten, wie ihn Lipps verwendet, zumindest gut gekannt haben muss.

¹⁵⁰ Zu Husserls Verwendung des Begriffs des Unbewussten siehe: Seong Ha Hong:

Triebregungen, verdrängten Akten, Wünschen, Vorstellungen usw., wie wir es von Freud kennen, sondern vielmehr um vorkonstituierende und prä-synthetisierende Bewusstseinsleistungen, um »passive Intentionen« (Hua11, 76), die man gewöhnlich nicht bemerkt (deswegen eben der Terminus »passiv«), doch sehr wohl in einer phänomenologischen Epoché freilegen, veranschaulichen und beschreiben kann.¹⁵¹ Wir können uns die passiven Voraussetzungen und Synthesen der Erfahrung, wie Husserl dies in seinen Untersuchungen in mehrerlei Hinsicht vorgeführt hat, durchaus bewusst betrachten. Sie sind im Grunde nur unbewusst für eine gewisse natürliche Einstellung, in der wir uns zunächst und zumeist befinden, und uns um die sich im Hintergrund abspielenden »Mechanismen« der Erfahrung nicht kümmern (müssen). Wie auch Bernet bei aller Mühe einen Vergleich mit Freud herzustellen, nicht verheimlichen konnte, ist der simple phänomenologische Umstand, dass es für Husserl letztlich nichts völlig Unbewusstes bzw. absolut Ichfremdes geben kann, sondern alles – zumindest seiner Möglichkeit nach – bewusst sein muss.¹⁵² Freilich könnte man aus Sicht Husserl'scher Transzendentalphänomenologie sagen, dass all die Erfahrung konstituierenden Akte im Modus einer natürlich-naiven Einstellung zur Welt unbewusst sind (wobei diese »Unbewusstheit« nicht nur die passiven Vorgegebenheiten, sondern im Grunde auch die aktiven Ichzuwendungen betreffen würde), sodass wir dem Glauben an eine objektive Wirklichkeit anheimfallen können. »Unbewusst« bedeutet in diesem Fall, wenn man es so trivial ausformulieren darf, dass das Subjekt der Erfahrung vergisst, dass die Erfahrung genuin mit ihm zusammenhängt, durch ihn zuallererst gestiftet wird, ja gestiftet werden muss. Nur in diesem Vergessen kann es überhaupt eine objektive Wirklichkeit haben. Doch Hus-

»Welt und Unbewusstes bei Husserl und Fink«, in: Cathrin Nielsen u. Hans Rainer Sepp: *Welt denken*, 2011, S. 104–119.

¹⁵¹ Vorkonstitution meint hier also nicht, was mit dem Konzept des Unbewussten postuliert werden könnte, dass etwa das Gewollte schon gewollt ist, noch bevor es aktiv gewollt wurde. Oder dass das Gedachte schon gedacht ist, bevor es aktiv gedacht wurde usw. Dies ist aus einer phänomenologischen Sicht ein Unding. Alle Wahrnehmung, alles Denken, Phantasieren usw. findet in der Aktualität seines Vollzuges statt. Vorkonstitution meint daher vielmehr, dass gewisse Vorbedingungen und Prozesse bereits stattgefunden haben müssen (wie etwa ein leibliches Wissen und Können oder prinzipielle zeitliche und räumliche Strukturen der Wahrnehmung), damit ich etwas als etwas Bestimmtes wollen, denken, fühlen, phantasieren usw. kann.

¹⁵² In diesem Zusammenhang schreibt Bernet selbst: »Ein phänomenologisches Verständnis der bei Freud analysierten Phänomene des Unbewußten impliziert somit auch eine Kritik an jedem Versuch, das Unbewußte in völliger Unabhängigkeit vom Bewußtsein oder gar als dessen verborgener Ursprung zu bestimmen« (Rudolf Bernet: »Husserl Begriff des Phantasiebewußtseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewußten«, in: Christoph Jamme (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*, 1997, S. 305).

serl ist eben auch überzeugt, dass es der Epoché als einer transzendentalen Einstellung zur Erfahrung und Erkenntnis möglich sein kann, die konstituierenden Vermögen freizulegen, zu betrachten und zu deskribieren (:133 ff.). »Die transzendente Subjektivität nach der Epoché ist nicht«, so Husserl, »die Weltleben vollziehende und dabei ihres Fungierens ›unbewusste«, sondern die phänomenologisierende und dieses Fungieren selbst bewusst machende und dabei in weiterer Reflexion auf sich selbst in neuer Funktion reflektierende und dieses Bewusstmachen bewusst machende, und so eventuell in neuer Stufe und in Erkenntnis der möglichen Iteration« (Hus34, 98).¹⁵³ Da es einer transzendentalen Einstellung möglich sein soll, das unbewusste Fungieren bewusst werden zu lassen, könnte man vielleicht noch am ehesten meinen, dass die hier gemeinte ›Unbewusstheit‹ dem entspricht, was Freud das *Vorbewusste* nannte, nämlich dasjenige, welches zuweilen nicht bewusst ist, doch bewusst werden kann (:91).

Nur wird auch dieser Vergleich mit dem Vorbewussten bei genauer Betrachtung scheitern müssen. Denn ›unbewusst‹ (oder im Freud'schen Pendant ›vorbewusst‹) ist hier nicht empirisch, sondern transzendental gedacht. Freud, der letztlich an völlig objektive Wirklichkeiten glaubte, hätte in der Transzendentalphilosophie Husserls doch eine große Herausforderung gehabt.

In einem weiteren Artikel versuchte Bernet gar einen unmittelbaren Vergleich zwischen Freuds Traumverständnis (als Ausdruck des Unbewussten bzw. als einer unbewussten Phantasie) und Husserls Untersuchungen zum Phantasiebewußtsein durchzuführen.¹⁵⁴ Doch gerade in diesem Zusammenhang scheint der Vergleich noch um einiges schwieriger zu sein. Abgesehen davon, dass es für Husserl keine unbewussten Phantasien gibt, sondern Phantasien (zwar ›nichtgegenwärtig‹ aber doch) immer anschaulich sind, also erlebt werden, lehnt es Husserl prinzipiell ab, die Traumerfahrung als ein Phantasieren zu beschreiben. Husserl hat sich zwar selten zur oneirischen Erfahrung geäußert, doch wenn er in Randbemerkungen auf den Traum zu sprechen kam, wie etwa in seiner Vorlesung zu *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, hat er doch deutlich zum Ausdruck gebracht, dass es sich bei »Traumerscheinungen« um eine »Wahrnehmungsauffassung« handelt und dass man diese »entgegen der gemeinen Redeweise« aus dem Bereich der Phantasie ausschließen muss (Hua23, 5). Während wir beim Phantasieren das Phantasma als nicht gegenwärtig bzw. als nicht existent auffassen, d.h. wir doch wissen, dass es sich um eine Phantasie handelt und nicht um ein tatsäch-

¹⁵³ Vergleiche dazu auch Usl 34.

¹⁵⁴ Rudolf Bernet: »Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud«, in: Christian Sternad u. Günther Pöltner (Hg.): *Phänomenologie und philosophische Anthropologie*, 2011, S. 15–38.

lich Wahrgenommenes, sieht es im Traum doch anders aus: Die »im Traum [...] erscheinenden Vorgänge werden als erfahrene genommen« (HuaMat 7, 25). Husserl verdeutlicht dies auch in einem Briefentwurf an Hering, in dem er schreibt: »Das Traumweltlich träumt nicht, es nimmt wahr«, nur für das »erwachende Ich [sind dies] geträumte Wahrnehmungen« (HuaDok3/3 119). Es mag also sein, dass das erwachte Ich glaubt, der Traum sei von ihm phantasiert worden, doch solange ich mich im Traum befinde, d.h. in jener Zeitspanne, in der allein der Traum aktuell erlebt wird, weiß ich nichts von einem Traum, geschweige denn, dass meine Wahrnehmung das Produkt eines »unbewussten Phantasierens« sein sollte.¹⁵⁵ Für den Träumenden ist dieser Traum schlichtweg seine aktuelle Wahrnehmung. Wie es dazu bei Waldenfels heißen wird: »Der Inhalt der Träume ist dem Träumenden weder bewußt noch unbewußt, denn er träumt und stellt sich seine Träume nicht vor.«¹⁵⁶ Der Traum gehört demnach in eine Phänomenologie der *Wahrnehmung*, er hat seine eigene Wahrheit und repräsentiert nicht (wie im Phantasie- oder Bildbewußtsein der Fall) die Wahrheit eines (unbewusst) Nichtgegenwärtigen. So sehen wir jedenfalls, um es kurz zu fassen, dass gerade in der Frage des Traums – die für die Psychoanalyse doch »*die Via regia zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben*« (TD 595) darstellt – nicht nur eine deutliche und schwer zu nivellierende Inkongruenz zwischen Husserl und Freud zu Tage tritt, sondern wir können dieser Unvereinbarkeit zudem eine phänomenologische Kritik entnehmen, die sich gegen den Traumsolipsismus als solchen richtet.

Die Inkongruenz zur Phänomenologie Heideggers (und zu seinem Schüler Boss) erweist sich in der Frage des Unbewussten um einiges vehementer. Aus

¹⁵⁵ Wie es dazu bei Wyss heißt, bedarf es für den Traum keiner »komplizierten »unbewussten Mechanismen [...] Denn nicht die Verdrängung [in ein Unbewusstes] liefert den Schlüssel zum Traum – der zweifellos eben kein psychopathologisches, sondern ein allgemein anthropologisches Phänomen ist –, den Schlüssel zum Traumgeschehen liefert vielmehr die durch den Schlafzustand veränderte Verfassung des Bewusstseins« (Dieter Wyss: »Das Traumbewusstsein. Bemerkungen zum Problem des Unbewussten«, in: *Daseinsanalyse – Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 5, 1988, S. 7). Obwohl sich Wyss gegen die Annahme eines Unbewussten stellt, die er für eine »Hypothesenbildung der Metapsychologie« hält (Wy 204.), sieht er andererseits (als ein stark von Husserl beeinflusster Denker) im Traum doch eine Art Bewusstseinszustand. Gerade dagegen wird sich, wie wir gleich sehen werden, Heidegger wenden.

¹⁵⁶ Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung – Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, 2002, S. 294f. Oder wie es radikaler ausformuliert bei Uslar heißen wird: »Der Traum als Traum ist Welt, und zwar nicht nur eine Welt unter anderen Welten, sondern *die* wirkliche Welt, in der der Träumende ist. [...] Solange der Traum geträumt ist, ist er nicht Traum, sondern Wirklichkeit, *die* wirkliche Welt. Ist er aber [nach dem Aufwachen] als Traum gesehen, so ist er nicht mehr die Wirklichkeit« (Usl 7).

einfachem Grund: Heidegger stellt die Bewusstseinsphilosophie als solche in Frage¹⁵⁷, und somit auch die Annahme, dass das Erleben des Daseins ein (wie auch immer gearteter) Bewusstseinszustand wäre. Dies gilt gleichermaßen für das Traumerleben. In seiner Vorlesung zu Hölderlins Dichtung *Andenken* heißt es: »Die Psychologie und Psychopathologie geben Definitionen des Traumes. Am Leitfaden dieser Definitionen lassen sich zahllose Erscheinungen zuordnen. Man kann z.B. sagen, der Traum sei ein abgeänderter Bewußtseinszustand«, – gemeint ist das Unbewusste –, doch stelle sich dabei die Frage, »was hier Bewußtsein heißt und warum der Traum in die Bewußtseinszustände eingereiht werde; weshalb und inwieweit der Bewußtseinszustand für das Wesen des Menschen entscheidend ist«, und ferner, »ob die Auslegung des Menschseins im Hinblick auf das Bewußtsein nicht einer ganz besonderen Selbsterfahrung des Menschen, nämlich der des neuzeitlichen Menschen und nur dieser entspreche; ob man überhaupt den Traum aus der Art des menschlichen Seelenlebens erklären könne, oder ob nicht umgekehrt eher der Traum geeignet ist, erst einen Blick auf das Wesen des Menschen zu tun« (GA52, 107). Man müsste also, bevor man den Traum als einen Akt des Unbewussten definiert, wie dies auch bei Eugen Fink im Hinblick auf die Problematik des Unbewussten nahelegt wird, zunächst klären, was in diesem Zusammenhang ›Bewusstheit‹ oder Bewusstsein überhaupt bedeuten soll.¹⁵⁸ Heidegger wird jedenfalls betonen, dass Bewusst-*sein* immer schon stillschweigend *Sein* voraussetzt, dass es nämlich stets das Sein (eines Seienden) ist, welches sich für die Bewusstheit bekunden soll. Was jedoch das

¹⁵⁷ Heidegger kritisiert etwa in seiner *Einführung in die phänomenologische Forschung* die von Husserl forcierte »Ansetzung des Bewußtseins als des thematischen Feldes der Phänomenologie« (GA22, 266). Er wirft Husserl Bewusstseinsphilosophie vor, dieser würde letztlich einen Cartesianismus betreiben, der geradezu »unphänomenologisch« sei (GA20, 178). Der Heidegger-Forscher Helmuth Vetter sieht gerade in dieser Kritik die eigentliche Trennlinie zu Husserl: »Am Thema ›Bewußtsein‹ macht Heidegger den Gegensatz zwischen Husserl und seiner eigenen Auffassung von Phänomenologie explizit fest« (Helmuth Vetter: »Heideggers Descartes-Kritik in der ersten Marburger Vorlesung«; in: Jürgen Trinks (Hg.): *Bewusstsein und Unbewusstes*, 2000, S.180). Vetter zweifelt jedoch daran bzw. lässt offen, ob Heidegger mit diesem Verdikt Husserl tatsächlich getroffen habe.

¹⁵⁸ Eugen Fink: »Die unter dem Titel des Unbewußten sich meldenden Probleme sind in ihrem eigentlichen Problemcharakter erst zu begreifen und methodisch zureichend zu exponieren nach der vorgängigen Analytik der Bewußtheit« (Beilage XXI, in: Hua6, 473) Von Fink inspiriert könnte man zumal Bewusstsein und Bewusstheit phänomenologisch genauer unterscheiden, nämlich dahingehend, dass Bewusstheit den intentionalen Akt meint, während das Bewusstsein darauf hinweist, dass jede (intentionale) Bewusstheit (von etwas) zugleich sich seiner selbst (mit-)bewusst ist. Bewusstsein wäre in diesem Sinne für die Bewusstwerdung der Bewusstheit reserviert.

Sein selbst meinen soll, ohne welches es kein Bewusstsein geben kann, werde dabei nicht thematisiert (GA20, §11 f.; §14 ff.). Wenn wir hingegen diese Frage, was Bewusstheit bedeuten soll, an Freud stellen, bekommen wir entweder keine¹⁵⁹ oder nur eine negative Antwort: »Was wir bewußt heißen, brauchen wir nicht zu charakterisieren, es ist das Nämliche wie das Bewußtsein der Philosophie und der Volksmeinung. Alles andere Psychische ist für uns das Unbewußte« (GW17, 81). Das Bewusste soll demnach all das sein, was nicht unbewusst ist. Mit anderen Worten: Das Bewusste ist also nicht das, was es nicht ist. Das ist nicht nur eine tautologische Definition, wie Wyss zu verdeutlichen versuchte (Wy 186 ff.), sondern streng genommen überhaupt keine. Unklar ist zumal der Hinweis auf die »Volksmeinung« und das Verständnis der »Philosophie«. Was soll darunter verstanden werden? Es scheint so, als wollte Freud sagen – zumindest interpretiert es Waldenfels in diese Richtung –, dass Bewusstheit ganz im altgriechischen Verständnis ein »Mitgewahren bedeute, welches das Geschehen (insbesondere die Wahrnehmung) immer begleitet«.¹⁶⁰ Wenn man die Bewusstheit in solch einem Sinne als ein Mitgewahren – oder vielleicht besser: als ein Gewahrsein – verstehen möchte, dann stellt sich jedoch die Frage, wieso dies während der oneirischen Erfahrung fehlen sollte. Denn ohne solch eine Bewusstheit vom Geschehen, sei sie auch benommen oder trübe, könnte man überhaupt keinen Traum erfahren. Mag sein, dass der Träumende seine Erfahrung während des Traums und auch später nach dem Erwachen nicht beibehält, sich an die geträumte Erfahrung nicht, kaum oder nur bruchhaft erinnert – und doch gilt: Gäbe es während der Aktualität des Traums kein Gewahrsein davon, dass ›etwas‹ stattfindet, erfahren wird, dann könnte sich schlechtweg keine (oneirische) Erfahrung ereignen. Kurzum: Jede Erfahrung, so auch die Traumerfahrung, findet statt, weil es eine Bewusstheit oder ein ›Gewahrsein‹ davon gibt. Was hingegen (selbst seiner Möglichkeit nach) unbewusst ist, also niemals in Bewusstheit erfahren werden kann, kann weder stattfinden, noch kann es eine für das bewusste Erleben irgendwie relevante Auswirkung haben. Dies gilt gleichermaßen auch für das, was Freud das ›Triebleben‹ nennt und das im Grunde den Kern der Konzeption des ›Unbewussten‹ ausmacht. Wenn es sich hier nicht um eine reine Hypothese oder, wie Freud selbst an einer Stelle über seine Trieb-Theorie meint, um eine reine »Mythologie« handeln soll,¹⁶¹ dann

¹⁵⁹ »Was man bewußt heißen soll, brauchen wir nicht zu erörtern, es ist jedem Zweifel entzogen« (GW15, 76 f.).

¹⁶⁰ Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung – Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, 2002, S. 295.

¹⁶¹ So heißt es in der *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*: »Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen,

müssen doch auch solche präreflexiven Triebe in irgendeiner Weise (bewusst) erfahrbar sein. Der phänomenologische Einwand lautet also: Wieso sollte es nicht möglich sein, das Triebleben in seiner leiblichen Empfindsamkeit, Affektivität und Affiziertsein bewusst zu machen und es bewusst betrachten zu können, z. B. als das leiblich spürbare Begehren für eine Person oder als ein Drang nach Anerkennung oder auch die leibliche Empfindung von so etwas wie einem Selbsterhaltungstrieb, der sich als Hunger nach Nahrung oder als Furcht vor einer Bedrohung und nicht zuletzt als schiere Angst vor dem Tod, vor dem Nicht-mehr-Sein-können bemerkbar macht? Es bedarf noch nicht einmal einer transzendentalen Epoché, um sich solch eines leiblichen (wenn man so möchte: psychosomatischen) Trieblebens gewahr zu sein. Wieso sollte man dafür eine an sich unbewusste dunkle Seelenregion annehmen müssen?

Was nun im Speziellen den Traum betrifft, wird Boss (aus einer heideggerianisch geschulten Perspektive) der Psychoanalyse nicht nur vorwerfen, dass sie mit der Rede vom ›Unbewussten‹ der Traumerfahrung eine mystische (in der Erfahrung selbst nicht gegebene und nicht ausweisbare) »zweite Person« unterschiebt.¹⁶² Er wird vor allem entgegenhalten, dass es sich beim Unbewussten im Grunde um eine *petitio principii* handelt: Die psychoanalytischen Traumdeutungen nehmen dasjenige, »dessen Vorhandensein sie beweisen wollen, bereits als Gegebenheit in ihre Voraussetzungen hinein. Wenn sie nämlich sagen, Geträumtes werde von einem Unbewussten fabriziert, setzen sie – solches behauptend – immer schon voraus, dass es einen unbewussten Psyche-Teil [schon] gibt. In Wirklichkeit zeigt ihnen das Geträumte nur, dass die traumhafte Weise des Existierens um so vieles verschlossener und enger ist als das nachfolgende Wachen« (ebd.). Obgleich Boss die Existenz des Unbewussten ablehnt, diesen vielmehr als einen Zirkelschluss ansieht sowie überhaupt (ganz in Übereinstimmung mit Heidegger) die Verkürzung der Traumerfahrung auf ein »Seelenleben« bzw. einen »Bewusstseinszustand« kritisiert (PaDa 250), spricht er bemerkenswerterweise in diesem Zusammenhang doch auch von einer »Verschlossenheit« der Existenz. Dies bringt uns zu einer Frage, welche an dieser Stelle von Boss selbst vorgelegt wurde: Rücken wir mit der Rede von einer »Verschlossenheit«, vor allem wenn wir diese im Sinne des Heidegger'schen Terminus der »Verborgenheit« verstehen möchten, nicht doch ungewollt wieder in die Nähe Freuds? Schließlich umschreibt die »Verborgenheit« einen Vorgang, wonach einerseits das Phänomen bis zu

großartig in ihrer Unbestimmtheit. Wir können in unserer Arbeit keinen Augenblick von ihnen absehen und sind dabei nie sicher, sie scharf zu sehen« (GW15, 101).

¹⁶² Vgl.: Medard Boss: »Woraus besteht der Mensch, wenn er träumt?«, in: *Daseinsanalyse – Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 6, 1989, S. 157.

seiner Erscheinung unsichtbar, unbekannt ist und somit zuallererst entborgen werden muss; andererseits meint es einen konstanten Entzug, dass nämlich in jedem Erscheinen das eigentliche Sein des Seienden sich perpetuierlich zurückhält, sich der Sichtung entzieht. So versteht Heidegger bekanntlich das altgriechische *a-leitheia*, was man gewöhnlich als »Wahrheit« übersetzt, in einem wörtlichen Sinne als die »Un-Verborgenheit«. ¹⁶³ Die Frage könnte also lauten, ob man diesen Charakterzug eines genuin Verborgenen mit dem des Unbewussten nicht gleichsetzen oder zumindest vergleichen dürfte, insofern damit gleichermaßen eine zwar nicht erfahrbare und doch notwendige Ebene der Erfahrung eingeführt wird? Gewiß dürfte solch eine Komparation, die ich hier leider nicht weiter verfolgen kann, fruchtbar sein. Nur wird man dabei letztlich bemerken müssen, weshalb vielleicht auch Boss den Vergleich nicht ausführen wollte, dass hier ein unverkennbarer, ja geradezu unüberwindbarer Unterschied vorliegt. Denn es handelt sich bei Heideggers Begriff nicht um eine Psychologisierung, es ist damit kein Seelenbereich gemeint, sondern es wird eine ontologische Beschreibung verfolgt, die das Phänomen bzw. das Sein des Seienden als solches betreffen soll. Hier spielt zumal die von Heidegger verfolgte Subjektkritik eine wesentliche Rolle, die sich bei ihm in der späteren Schaffensperiode – nach der sogenannten »Kehre« – nochmals intensiviert, und er ein Denken eingefordert hat, das nicht mehr vom Subjekt (bzw. vom »Dasein«), sondern vom Sein her denkt. Demgemäß wird die Verborgenheit auch nicht im Subjekt angesiedelt, sondern bezieht sich eben auf die Art und Weise wie das (Sein des) Seiende(n) sich zeigt oder eben sich entzieht, d. h. sich *verbirgt*. Das Verbergen ist also letztlich ein Spiel des Seins und nicht eines der Seele. Eine tatsächliche Annäherung wäre demnach nur dann möglich, wenn die Psychoanalyse gerade das aufgeben würde, was ihren Ausgangspunkt darstellt: Dass sich nämlich das Unbewusste *in* der Psyche befinde. ¹⁶⁴

Unabhängig davon, ob man die Verortung des Unbekannten in einem psychologischen Innen oder doch in der Allgemeinheit eines ontologischen Außen (oder vielleicht sogar diesseits einer Spaltung von Innen und Außen)

¹⁶³ Bzgl. der »Verborgenheit« bzw. »Unverborgenheit« bei Heidegger siehe u. a.: GA5, 40 ff.; GA6.2., 350 ff.; GA9, 193 ff., 233 f.; GA10, 80 ff., 125 ff., 164 ff.; GA7, 265 ff.

¹⁶⁴ Andererseits hat man der Psychoanalyse auch gerade dies vorgeworfen, dass sie nämlich nicht in der Lage sei, das Unbewusste in der Psyche zu lokalisieren sowie sie auch nicht fähig sei, ihre – *per definitionem* – unbewussten Prozesse erklären zu können. So heißt es etwa bei Wyss: »Wo und wie dieses unbewußte, der Reflexion nicht zugängliche Sein anzusiedeln ist, wie ferner ein Prozeß dieser Art möglich und überhaupt vorstellbar ist, bleibt unbeantwortet bzw. weiteren Hypothesenbildungen der Metapsychologie überlassen« (Wy 204 f.).

ansetzen will: Eine nicht minder herausfordernde Schwierigkeit zeigt sich im Antagonismus gegenüber einer rationalen Begründung des Unbewussten. Jene Vernunftkritik, die wir im vorherigen Abschnitt hinsichtlich einer problematischen Kausalitätsvorstellung bereits besprochen hatten, tritt uns erneut entgegen. In einem der von Heidegger in Zollikon gegebenen Seminaren heißt es dazu: Freud »postuliert für die bewußten menschlichen Phänomene die Lückenlosigkeit in der Erklärbarkeit, d. h. die Kontinuität von Kausalzusammenhängen. Weil es solche ›im Bewußtsein‹ nicht gibt, mußte er ›das Unbewußte‹ erfinden«. ¹⁶⁵ Während Heidegger seinen eigenen Begriff der Un-Verborgenheit, nämlich das Sich-Zeigen und -Entziehen der Erscheinungen in einer Zusammengehörigkeit, wenn man so möchte, in einer reziproken Dynamik versteht, wirft er der Freud'schen Konzeption des Unbewussten vor, dass diese innerhalb eines kausalen Prinzips gedacht worden sei. Boss, der jene Kritik von Heidegger aufgreifen und beinahe wortgleich wiederholen wird (PaDa 394 f.), reduziert im selben Ton das Unbewusste zu einem methodischen Platzhalter, zu einem der instrumentellen Logik folgenden Lückenfüller. Das Problem liege vor allem darin, so Boss, dass man psychische Phänomene als Symptome markiert habe. Und so werde in einem zweiten Schritt das Unbewusste den Symptomen als ihre gemeinsame Ursache, als jene sie verursachende Wirkmacht untergeschoben:

»Die übliche Erklärung, auf die Vorhandenheit eines Unbewußten könne ›empirisch‹ aus seinen in Erscheinung tretenden Wirkungen mit Sicherheit geschlossen werden, ist ein Trugschluß und alles andere als ein Beweis für die Existenz des so gedanklich ›Erschlossenen‹. Eine derartige Schlußfolgerung nämlich setzt immer schon die Degradierung der unmittelbar sich zeigenden ›psychischen Phänomene‹ zu etwas von anderem Abgeleitetem und durch etwas anderes Bewirktem voraus. Nichts Sachliches rechtfertigt jedoch eine solche Machenschaft. Sie geschieht immer dem Glauben an die Notwendigkeit eines lückenlosen Kausalzusammenhangs zwischen allen Gegebenheiten unserer Welt zuliebe. Warum aber sollten in dieser unserer Welt mehrdeutige – oder nicht eindeutig berechenbare – Dinge eigentlich fehlen?« (PaDa 394)

Der Einwand richtet sich also gegen die Eindimensionalität, welche alles Geschehen auf eine einzige Ursache zurückführen will, und zwar auf eine Ursache, die dem Geschehen keineswegs vorangeht, sondern ihr *ex post* aufoktroiert wird. Darin besteht gleichsam die metaphysische Gewalttat, welche die Rede vom Unbewussten den oneirischen Phänomenen antut. So weit

¹⁶⁵ Martin Heidegger: *Zollikoner Seminare*, 1987, S. 260

wird man vielleicht mit Boss mitgehen können. Doch man wird leider schnell bemerken, dass seine Kritik einseitig bleibt. Man fragt sich jedenfalls, wieso er der »Verborgenheit« Heideggers nicht ähnliches vorwirft. Es mag zwar sein, dass die Verborgenheit nicht kausal und subjektivistisch gedacht ist und doch ist sie gleichermaßen mysteriös gesetzt, beschreibt einen spekulativ-metaphysischen Grund des Seins, der *per definitionem* weder erfahren noch veranschaulicht werden kann. Äußert sich nicht auch hier der Glaube, hinter den Phänomenen müsse ein unbekanntes ontologisches Reich gegeben sein, in welches diese zurücksinken und aus ihr wieder hervortreten? Boss hat Heidegger offenbar zu sehr bewundert als er sich getraut hätte, gegen ihn fundamentale Kritik zu äußern. Abgesehen von solch fehlender Kritik: Stellen, wie die soeben zitierte, hinterlassen den Eindruck einer gewissen Theoriefeindlichkeit. Sie lesen sich wie eine Untersagung, die es verbieten soll, aus Betrachtungen Schlussfolgerungen ziehen zu dürfen, welche die Betrachtungen selbst übersteigen könnten. Nur würde eine Philosophie, welche allein beim Konkreten verweilen wollte, ohne (im weitesten Sinne) Schlüsse zu ziehen, recht bald mager aussehen, ja überhaupt nichts zu sagen haben. Es kann zumal durchaus legitim sein, auf umgekehrtem Wege zunächst theoretische Annahmen zu formulieren, welche auch völlig hypothetisch sein können, um solcherart operative Begriffe zu bilden, die es einem erlauben, sich den Phänomenen anzunähern, diese zu deuten. Das wäre jedenfalls eine minimalistische Verteidigung der Freud'schen Konzeption des Unbewussten, welche als operative Annahme sehr wohl ihre Rechtfertigung haben kann. Was man andererseits dennoch unterstreichen möchte, und darauf scheint Boss hinauszuwollen, ist eine bestimmte phänomenologische Vorsicht, die Betonung einer Verhältnismäßigkeit und Angemessenheit in der Theoriebildung. Gerade bei Phänomenen wie dem Traum, die sich den üblichen Grundsätzen der Logik entziehen, sich durch eine Mehrdeutigkeit und einen immensen Möglichkeitsraum auszeichnen, muss Theorie umso mehr eine der erlebten Erfahrung adäquate Deskription finden, immer wieder zu ihr zurückkehren. Voreilige Begriffsbildungen könnten in der Tat die Einsicht hemmen oder gar versperren. Wie es Walter Seitter mit Blick auf die oneirische Erfahrung auf den Punkt bringt: »Es geht darum, daß man sich die Phänomenalität des Traumes nicht durch einen Begriff wie den des Unbewußten verstellen läßt – unabhängig davon, welche Rolle dieser Begriff auf einer anderen Ebene spielen mag.«¹⁶⁶

¹⁶⁶ Walter Seitter, *Kunst der Wacht. Träumen und andere Wachen*, 2001, S. 21.

8. Kritik der Kritik: eine abschließende und überleitende Bemerkung

Entgegen einer Verkennung der mannigfaltigen Verdienste und denkwürdigen Intentionen wie auch Interventionen psychoanalytischer Theoriebildung – die wir trotz einer prinzipiellen Würdigung vielleicht doch zu wenig bedacht und hervorgehoben haben, was allein daran liegt, dass eine gewisse Zuspitzung der Kritik zumal den nötigen Weg zu einer ›Phänomenologie des Traums‹ aufzeigen sollte –, möchten wir uns zu Schluss dieses Kapitels doch unbedingt bzw. bedingungslos an den Satz von Cornelius Castoriadis anschließen, der lautet:

»Das bahnbrechend Neue bei Freud war seine Erkenntnis [...], dass Versprecher Sinn ergeben, dass Träume, Delirien, Wahnvorstellungen und Halluzinationen Sinn ergeben. Genau das zu begreifen, ist die heutige Vulgärkritik an der Psychoanalyse nicht imstande. Die Gültigkeit dieser Entscheidung ist unabhängig von der Art des Sinns, den er entdeckt zu haben glaubte oder der Richtigkeit der Methoden, die er anwandte, um ihn zu ermitteln.«¹⁶⁷

Indem Freud jenen Grenzphänomenen, die bis dahin aus der Theorie weitgehend ausgeschlossen waren bzw. nur als Negativitäten betrachtet wurden, einen eigenständigen Sinn zugesprochen hat, mussten die als Anomalien gedachten Phänomene unweigerlich wieder in den Mittelpunkt der Philosophie und der (sowohl geistes- als auch naturwissenschaftlich orientierten) Einzelwissenschaften rücken. Dies betrifft insbesondere den Traum. Obschon aufgezeigt werden kann, dass die Freud'schen Grundbegriffe und Stoßrichtungen auf das Trauminteresse der (damals noch in den Anfängen befindlichen) Psychologie und Anthropologie des 19. Jahrhunderts aufbauten, wird man andererseits doch anerkennen müssen, dass die Ausführlichkeit und Komplexität seiner Auseinandersetzungen mit dem Traum einzigartig waren. Seine Studien zum Traum zeugen von einem theoretischen Aufwand, der bis heute seinesgleichen sucht. Auch wenn man aus einer phänomenologischen Sicht nicht in allen Punkten – teilweise auch in wesentlichen Punkten – mit der Psychoanalyse einverstanden sein kann, wird wohl kaum eine:r bezweifeln wollen, dass der große Versuch Freuds, die Traumerfahrung zu rehabilitieren, ihr einen Sinn zu geben, überhaupt erst die Türen für die Traumforschung des 20. und 21. Jahrhundert geöffnet hat. Jede post-freudsche Trauminvestigation – dies gilt nicht nur für die Phänomenologie, sondern

¹⁶⁷ Cornelius Castoriadis: *Die Psychoanalyse. Situation und Grenzen, Ausgewählte Schriften, Band 5*, S. 187.

auch für die an den Neurowissenschaften orientierte, empiristisch-experimentelle Forschung in den Schlaflaboren – ist gewissermaßen eine Nutznießerin der Freud'schen Vorarbeit. Denn sie alle befinden sich durch die von der Psychoanalyse ermöglichte Rehabilitierung des Traumphänomens, dass nämlich der Traum der Ausgrenzung entrissen und überhaupt wieder ›Gegenstand‹ theoretischer Untersuchungen werden konnte, in einer bereits begünstigten Ausgangssituation. Auch wenn ihre Methoden und Voraussetzungen andere sein mögen, dürfen sie aufgrund der geleisteten Vorarbeit für ihre Forschungen zumindest auf mehr Verständnis und Interesse hoffen. Was das phänomenologisch Unzureichende seiner Arbeit betrifft – insbesondere die epistemologischen und metaphysischen Präsuppositionen, mit denen Freud unkritisch hantierte – könnte man mit Castoriadis jene Rechtfertigung anführen, wonach auch Freud letztlich Kind seiner Zeit war (ebd. 195). Was Castoriadis zur Verteidigung Freuds anführt, kann jedoch, wie dies u. a. mit Boss nachgezeichnet haben, ihm gerade zum Vorwurf gemacht werden: »So ließ denn der um die letzte Jahrhundertwende herum herrschende Zeitgeist Freud versäumen, allem zuvor ein neues Denkwerkzeug bereitzustellen, das der ganz anderen Wesensart der von ihm entdeckten Phänomene menschlichen Existierens auch wirklich angemessen gewesen wäre. [...] Stattdessen glaubte Freud, es sich als wissenschaftlicher Mensch, der ernst genommen werde wollte, schuldig zu sein, bis zum äußersten das Gegenteil zu versuchen und auch alle Phänomene des menschlichen Existierens unbeschadet ihrer völlig andersartigen Natur doch samt und sonders in die Vorstellungen des alten naturwissenschaftlichen Denkens zu pressen« (PaDa 390f.).

Bei solch scharfer Kritik, möchte man doch fragen, was demgegenüber Medard Boss selbst anzubieten vermochte. Konnte Boss jenes neue phänomenologische Denken offerieren, welches er bei Freud so kläglich vermisste? Während der Lektüre von Boss' Auseinandersetzung mit dem Traum wird man jedenfalls bald feststellen, dass er letztlich eine limitierte Kenntnis von der Phänomenologie hatte und das Wenige, auf das er sich fundiert zu beziehen vermochte, auf die Heidegger'sche Daseinsanalyse beschränkt war. Zwar hat Boss darauf aufbauend versucht, eine gewisse Ontologie des Traums auszuformulieren, welche die eigenständige Gegebenheit des Traums vom Subjektivismus zu begreifen und in sein eigenes Recht zu stellen versuchte, doch sobald Boss als Therapeut am Werk war, warf er seine phänomenologische Oneirologie auch schon wieder über Board und sah im Traum lediglich eine Auswirkung des Wachlebens, die es daseinsanalytisch zu interpretieren und

für die ›Heilung‹ der Patient:innen fruchtbar zu machen galt.¹⁶⁸ Die Auslegung des Traums sollte ganz im Sinne der Zielsetzung heideggerianscher Daseinsanalyse zu einer Rückkehr in die »Eigentlichkeit« führen. Der problematische »Jargon der Eigentlichkeit«, wie es Adorno einmal nannte¹⁶⁹, wird zu einer heilsversprechenden Therapeutik umgemünzt. Indes bewegt sich Boss, ohne es sich selbst zugestehen zu können, doch allzu gerne in verbotenen Gefilden der Psychoanalyse, rückt als Therapeut näher an Freud heran, als ihm selbst recht war. Ja er postulierte in seiner therapeutischen Praxis letztlich gerade das, was er Freud so unerbittlich vorgeworfen hat: Eine Wirkmacht hinter den Traumphänomen, die man erst durch eine Deutung freizulegen hat. Es sei die Verfassung des jeweiligen Menschen am Tage, welches sich in ihren/seinen Träumen bei Nacht allegorisch ausdrückt. Demgemäß müsse die (hier freilich ›daseinsanalytische‹) Deutung solche in den Traum eingeschriebenen Ausdrücke des Wachlebens wiedererkennen, um sie für die Therapie nutzbar machen zu können. Den Traum eines Klienten, der im Schlaf außergewöhnliche Verkürzungen des Raumes erlebt, deutet Boss dahingehend, dass er im Wachleben eine narzisstische, allein auf sich selbst bezogene Verhaltensweise pflege, welche sich nun in seinen Träumen als räumliche Verengungen manifestiert haben soll (Ta 119 ff.). Also doch eine Traumarbeit, die latent Gegebenes zum Ausdruck bringt und die durch eine gekonnte Analyse entschlüsselt werden muss? Was der Deuter dabei sinnbildlich zu erkennen glaubt, verrät auch hier einiges von seinem eigenen Weltbild, das im Falle von Boss zumal recht konservativ-patriarchal ausfällt. Einer Patientin unterstellt er etwa, dass sie in ihrem Wachleben »zu männlich« gewesen sei, ihre »weiblichen Verhaltensmöglichkeiten« verkannt habe, die sie dann in ihrem Traum ausleben musste (Ta 228).¹⁷⁰ Die von Boss ausformulierte Kritik, wonach Freud

¹⁶⁸ Zur Diskrepanz zwischen dem ontologischen und therapeutischen Verständnis des Traums bei Boss siehe: Karl Baier: »Probleme der Ontologie des Traums bei Medard Boss«, in: *Daseinsanalyse* 25, 2009, S. 141–149.

¹⁶⁹ Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie*, 1964.

¹⁷⁰ Solch sexistisch konnotierten Umdeutungen lassen sich an mehreren Stellen finden. Den Traum einer Patientin, die davon erzählt, sich im Traum als einen Baum erlebt zu haben, deutet Boss etwa wie folgt: »Die [im Wachleben] besondere Daseinsweise einer Braut, die sich voll jungfräulicher Erwartung und zugleich noch ängstlich vor ihrer Zukunft erschauernd, vom Atem des erwachenden Lebens angesprochen fühlt, hätte [im Traum] sich wohl kaum eine ihr adäquatere Leibgestalt finden können als die im Frühlingswinde leise zitternden Birke. Die junge Frau schließlich [Boss geht zu einem weiteren Beispiel über], die ihren Leib träumend als Acker wahrnahm, durch den eine Pflugschar eine Furche zog, hatte sich im Wachen wenige Tage zuvor zum ersten Male in ihrem Leben restlos, mit dem ganzen Einsatz ihres Wesens der Liebe zu einem Manne eröffnet. Sie erlebte dieses Geschehen [im Traum] als ein Naturereignis« (Ta 181). In solchen Deutungen offenbart sich die Ideologie des Deuters.

eine »Traumumdeutung« praktiziert habe (Et 206), trifft nicht selten auf die Daseinsanalyse selbst zu. Solche Interpretationen lassen zumal sehr deutlich erkennen, inwiefern Boss durch die Hintertür die Freud'sche Theorie der Verdrängung in seine Daseinsanalyse zu integrieren versuchte. Man wundert sich regelrecht, wieso er sich in seinen ontologischen Überlegungen so vehement gegen das Unbewusste, das schließlich den ›Ort‹ solcher Verdrängungen zu umschreiben versucht, gewehrt hat. Jedenfalls legt die daseinsanalytische Hermeneutik nicht nur nahe, dass es verdrängte Verhaltensmuster gibt, die man sich im Wachen nicht eingestehen wolle oder nicht eingestehen könne und die sich dann im Traum ohne Hemmung aber doch codiert manifestieren sollen, sondern ihre Deutungen verfolgen nicht minder jene instrumentelle Logik, die sie der Psychoanalyse zum Vorwurf machte. Letztendlich kommt auch dem daseinsanalytischen Ansatz das Interesse am Phänomen abhanden, welches der therapeutischen Nutzbarmachung Platz machen muss. Der Traum bleibt weiterhin ein Mittel zum Zweck.

Nichtsdestotrotz hat Boss in Zuge seiner Kritik an der Psychoanalyse – dies gilt gleichermaßen für die Daseinsanalyse von Ludwig Binswanger sowie auch für die phänomenologischen Vorarbeiten von Dieter Wyss und Detlev von Uslar – uns konkrete Hinweise darauf gegeben, wie sich eine phänomenologisch verfahrenende Herangehensweise dem Traum annähern könnte und welche Traumphänomene im Zuge einer phänomenologischen Untersuchung beleuchtet werden müssten. Dies betrifft insbesondere die Sensibilisierungen für eine Mundanität des Traums als eines In-der-Welt-seins, für die vorgegebene und die Traumerfahrung stets bestimmende Stimmhaftigkeit des Erlebens, für die im Traum erfahrene Intersubjektivität, die Frage nach einer Traumzeit und nicht zuletzt die nach einem sich durchhaltenden Dasein, für das es überhaupt Traum und Wachen gibt. Unter anderem von diesen Hinweisen inspiriert, werden wir im Herzstück unserer Arbeit eine eigenständige Untersuchung der oneirischen Erfahrung wagen und versuchen, eine phänomenologische Grundlagenforschung anzubieten. Doch bevor dies angegangen werden kann, gilt es, wie mehrfach angekündigt, zunächst zu klären, was mit einer phänomenologischen Herangehensweise überhaupt gemeint sein soll und mit welchen ›methodischen‹ (Un-)Möglichkeiten selbst die Phänomenologie im Bezug auf den Traum konfrontiert ist.

III. Propädeutik: methodische (Un-)Möglichkeiten einer Phänomenologie des Traums

1. Zur phänomenologischen Herangehensweise

Der erste Teil der Untersuchung endete mit einer phänomenologischen Kritik an der Psychoanalyse, die letztlich in der Einsicht mündete, dass das Phänomen des Träumens bzw. einer Erfahrung des Traums vor jeglicher (Meta-) Psychologie freigelegt und somit in die ›freie Sicht‹ geführt werden müsse, damit solcherart überhaupt erst eine adäquate (oder wie auch immer gear-tete) Beschreibung des Themenfeldes möglich werde. Im Übergang zum zweiten Teil unserer Untersuchung, die dem Anspruch jener *Phänomenologie des Traums* entsprechen will, stellen sich uns nun unweigerlich fundamentale Fragen, welche ›die‹ phänomenologische ›Methode‹ bzw. Herangehensweise als solche betreffen. Wie kann sich eine phänomenologisch verfahrenende Herangehensweise dem Phänomen des Traums annähern? Worin besteht überhaupt diese Herangehensweise? Muss sie in Bezug auf das Phänomen des Traums experimentell modifiziert werden?

Wollte man zunächst mit der zweiten Frage beginnen, nämlich was ›die‹ Phänomenologie sei bzw. wie sie in dieser Arbeit verstanden wird, könnte man, ohne bedingungslos der Bewusstseins-Egologie Husserls folgen zu müssen, von einem ›Rückzug‹, einer Rückbeziehung oder einem Zurückgehen auf die *erlebte Erfahrung* sprechen.¹⁷¹ Es ist dies also zunächst eine einzigartige Veränderung oder Versetzung des Interesses, das Einnehmen einer neuen Haltung bzw. Sichtweise gegenüber jenen Dingen und Sachverhalten, wie sie uns in der alltäglichen wie auch theoretischen Auseinandersetzung als selbstverständlich gelten. Wäre die Rede von ›Innen‹ und ›Außen‹ nicht allzu missverständlich – da sie nämlich einerseits eine reale Außenwelt und andererseits eine (scheinbar von ihr divergierende) ideale Innenwelt suggeriert, welche ferner, wie es auf je umgekehrte Weise zwischen Realismus und Idealis-

¹⁷¹ Die Rede von einer *first-person-perspective* der Phänomenologie (vgl. Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the first-person Perspective*, 2005) scheint mir – aus phänomenologischen Gründen, die sich noch genauer klären werden – doch irreführend zu sein. Man unterschätzt den Befund, dass die Person nicht der Ausgangspunkt der Erfahrung ist, sondern sich in der Erfahrung zuallererst stiften muss. Es wäre demnach sinnvoller bzw. vorsichtiger von einer *firsthand-perspective* oder eben besser: von einer *firsthand-experience* der Phänomenologie zu sprechen.

mus propagiert wird, in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen sollen – könnte man auch davon sprechen, dass die Phänomenologie eine gewisse *Verinnerlichung* bedeute. Diese Verinnerlichung, so wie sie zumindest hier verstanden wird, meint keine Zwei-Welten-Theorie, wonach es neben der erfahrenen Welt noch ein ›Innenreich‹ gibt, in welches man sich durch eine Art eskapistischer Abkopplung transzendieren könnte. Im Gegenteil meint es ein Hineingehen in die je erfahrene Welt, ein Eintauchen, ein Vertiefen in innere Schichten eben dieser Erfahrung. Die solcherart verstandene Verinnerlichung qua Vertiefung meint daher gerade nicht (wie man vielleicht Husserls Bewusstseinsphänomenologie – zu Recht oder Unrecht – lesen könnte, nämlich als) eine Art Bewusstseinskuppel, in der man die Erfahrungswelt einzuschließen hat. Sondern im Gegenteil öffnet die Vertiefung zugleich die je schon erfahrene Welt und erlaubt das Offene der Welt zu vollziehen. Somit wird die Selbstverständlichkeit von Welt(erfahrung) zuallererst *offen-* und *freigelegt*, sodass die vermeintlich je schon gewussten Erfahrungs›gegenstände‹ in der Art und Weise ihrer Gegebenheit, in der Art und Weise wie sie gemeint und ›gedacht‹ sind, zu ›reinen‹ *Phänomenen* einer unmittelbar involvierten und doch zugleich unbeteiligten Betrachtung werden können. Allein diese ›innere‹ bzw. inhärente Betrachtung der Erfahrung kann letztlich zu phänomenologischen Deskriptionen und (phänomengerechten) Aussagen ermächtigen.¹⁷² Dementsprechend wird hier *Epoché* in ihrem wörtlichen Sinne als *Innehalten* verstanden.¹⁷³

Folgen wir dabei den methodischen Anweisungen Husserls, besteht solch phänomenologische Vertiefung als Öffnung für das Erlebte in einer Reihe von *Reduktionen*, die schrittweise – oder auch »mit einem Schlag« (Hua6, 153) – Vorannahmen und Voraussetzungen »einzuklammern« hat. Wie die *Metapher* der Einklammerung bereits deutlich zum Ausdruck bringt, soll das Eingeklammerte nicht negiert oder gar ausgelöscht bzw. »weggewischt« (Hua3, 159) werden, was ohnehin eine Unmöglichkeit darstellen würde. Sondern wie wir es von der Schrift, der die Metapher entlehnt ist, kennen, bleibt das Eingeklammerte im Text weiterhin bestehen, doch es kann nun außer Acht gelassen, gewissermaßen überlesen werden. In diesem Sinne meint Husserl auch, es handle sich um ein »Ausgeschaltetes«, das weiterhin an die Schaltung gebunden, aber »außer Aktion gesetzt« (Hua3, 64) ist. Das Eingeklammerte bzw. Ausgeschaltete wird in der phänomenologischen Reduktion somit nicht,

¹⁷² Oder anders, mit den Worten Husserls gesagt: Ohne diesen »rein phänomenologischen Boden sich wirklich zugeeignet zu haben, mag man zwar das Wort Phänomenologie gebrauchen, die Sache hat man nicht« (Hua3, 179).

¹⁷³ Vgl. Klaus Held: *Edmund Husserl: Die phänomenologische Methode*, 1985, S. 36.

wie etwa in den *Meditationes de prima philosophia* von Descartes, angezweifelt (so wie auch nicht bewertet wird, ob die Vorannahme richtig oder falsch, gültig oder ungültig ist), sondern es findet vielmehr eine prinzipielle »Umwertung« der Haltung selbst statt, die sich zunächst durch eine radikale »Urteilsenthaltung« auszeichnet. Eine erste Reduktion vermag solcherart zunächst jegliche theoretischen Annahmen über die Erfahrung(sinhalte) außer Kraft zu setzen. »Theorien, das sagt hier Vormeinungen jeder Art, halten wir uns in diesen Untersuchungen streng vom Leibe« (Hua3, 60). Mit der Ausschaltung des theoretisierend-urteilenden oder auch nur -kommentierenden Zugangs (was an dieser Stelle nicht mit dem Verfahren des »Abbaus« zu verwechseln ist¹⁷⁴) eröffnet sich die Möglichkeit, die *Welt der natürlichen Erfahrung*, so wie sie *erlebt* wird, mit all ihren Implikationen, offenzulegen. Die Freilegung und der Rückgang auf die natürliche Welt als einer dynamischen »Lebenswelt« – wie es in der Spätphase Husserls heißen wird – ermöglicht somit einen ersten und fundamentalen Boden für phänomenologische Betrachtungen, Deskriptionen und Reflexionen.¹⁷⁵ Es ist dies eine involviert-distanzierte Auseinandersetzung mit dem einfachen und doch allzu schnell übersehenen Umstand, dass wir uns vor jeglicher theoretischen Abstraktion immer schon in der Welt befinden (müssen), in ihr leiblich-existenziell situiert sind, mit allerhand lebensweltlichen Phänomenen und intersubjektiven Bewandtnissen zu tun haben. Damit ist zugleich gesagt, dass das Fundament lebensweltlicher Erfahrung jeglicher Theoriebildung unweigerlich vorausgeht, ihr präsupponiert ist. Gerade deswegen kann sich »strenge Wissenschaft« (Hua5, 139) – zumindest in einem phänomenologischen Sinne – nicht mit einem Kreditsystem von Theorien begnügen, in dem eine Theorie in der Schuld der anderen steht, eine Definition von der anderen ihren Sinn entlehnt, ohne die Schuld und den Sinn jemals in der Erfahrung selbst einlösen, d. h. auf den erlebten Sachverhalt selbst eingehen, von der Sache her denken zu müssen. Und zwar

¹⁷⁴ Mit »Abbau« meint Husserl die Destruktion allen Wissens, der Bedeutsamkeiten und »Gefühlsfärbungen«, welche den Dingen eingeschrieben sind, sodass ich nach dem Abbau lediglich das nackte physische Ding ohne jegliche Zuschreibungen vor mir habe (vgl. Hua27, 294 ff). Husserl verwendet jedoch später (in den 30er Jahren) das Verfahren des Abbaus auch im Sinne einer Reduktion auf »den urimpressionalen Gegenwartsstrom« (HuaMat8, 110) und bringt damit die Rede vom »Abbau« doch in eine gewisse Nähe zur phänomenologischen Reduktion.

¹⁷⁵ Ich gehe hier gewissermaßen anachronistisch vor, indem ich den »lebensweltlichen« und »psychologischen« Weg der Phänomenologie zunächst dem »cartesianischen« vorziehe. Zu der Unterscheidung jener drei Herangehensweisen siehe: Iso Kern: »Die drei Wege in die transzendentalphänomenologische Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls«, In: *Tijdschrift voor filosofie* 24, S. 303–349; sowie Klaus Held: »Einleitung«, in: *Edmund Husserl: Die phänomenologische Methode*, 1985, S. 5–51.

so, wie sie sich das jeweils Gemeinte eben zunächst in der lebensweltlichen Situiertheit zeigt, sich im Zeigen der Erfahrung (sowie schließlich dem Willen zur Theorie) aufdrängt oder auch entzieht.¹⁷⁶

Doch die Einklammerung – und damit kommen wir zu der sogenannten »transzendentalen Reduktion« – muss bei der erlebten Welt und den in ihr erlebten Phänomenen nicht stehen bleiben, sondern kann selbst noch die ontologische Geltung dieser Welt, ihre Seinssetzung (d.h. ob sie in Wirklichkeit existiert oder nicht) gleichfalls in Klammer setzen. »Die ganze, in der natürlichen Einstellung gesetzte, in der Erfahrung wirklich vorgefundene Welt, vollkommen ›theoriefrei‹ genommen, wie sie wirklich erfahrene, sich im Zusammenhange der Erfahrungen klar ausweisende ist, gilt uns jetzt nichts, sie soll ungeprüft, aber auch unbestritten eingeklammert werden« (Hua3, 66). In der transzendentalen Reduktion soll also sogar die Selbstverständlichkeit einer natürlichen Welt – die Generalthesis – auf eine tiefere Ebene der erlebten Erfahrung (oder wie es bei Husserl heißen würde: in das Bewusstseinsleben) zurückgeführt werden. Dies kann nur geschehen, weil noch die schlichteste Erfahrung von Welt eben erlebt werden muss, also durch und für das Erleben (bzw. bei Husserl: durch und für das Bewusstsein) stattfindet. Die Welt und alles in der Welt Erfahrene, auch die Mitmenschen, wie auch die Arten und Weisen dieser Erfahrung, die Arten und Weisen des Wahrnehmens, Wollens, Wünschens, Urteilens usw. werden somit zu Phänomenen einer »transzendentalen Erfahrung« (Hua9, 275). Die transzendente Forschung verfolgt daher kein Transzendentes, kein Jenseits, sondern *au contraire* ein Diesseits der Erfahrung, nämlich was ihr gleichsam konstituierend vorausgeht und ihr somit immer schon *immanent* ist. Mit anderen Worten »reduziert« sich die Phänomenolog:in auf die originäre Sphäre ihres Welt-erlebens, wird zu einem »unbeteiligten Zuschauer«in (Hua34, 9) ihrer selbst, wie sie in dieser Welt existierend bestimmte und bestimmende Zugänge zu Dingen hat. Sie achtet dabei weniger auf das ›Was‹, sondern vielmehr auf das ›Wie‹ ihres Erlebens, nämlich *wie* ihr die Welt gegeben ist, in welchen Gegebenheitsweisen ihr die Dinge erscheinen (können), also *wie* sie diese wahrnimmt, glaubt, wünscht, phantasiert, (be)urteilt etc. und damit gleichsam

¹⁷⁶ Für Husserls Kritik an einer von der Lebenswelt losgelösten Wissenschaft siehe insbesondere Hua6 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*); als Sekundärliteratur dazu empfiehlt sich der Sammelband von Helmuth Vetter (Hg): *Krise der Wissenschaften Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung*, 1998; sowie Elisabeth Ströker: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, 1979. Ich selbst hatte mich in meiner ersten Monographie damit ausführlicher befasst. Siehe: Murat Ates: *Philosophie des Herrschenden. Eine einführende Schlussbemerkung*, 2014, 67 ff.

deren Erscheinen durch all diese Akte hindurch stiftet, ermöglicht, ihnen Sinn gibt.

Obschon die Rede von einer »konstituierenden Subjektivität« dazu verleiten könnte, wäre es doch ein Missverständnis zu glauben, solch transzendente Reduktion möchte zu einer Art existenzialistischen Individualität führen, die man als den Ausgangspunkt oder gar als die Schöpferin der Erfahrung annehmen dürfte. Es geht hier keineswegs darum – obzwar dies in einem anderen Kontext durchaus relevant sein kann – die Dinge so zu betrachten, wie sie aufgrund meiner persönlichen Geschichte und somit in meiner individuellen Privatheit erscheinen, sondern im Gegenteil: Das »empirische Ich« ist in seiner Geltung gleichermaßen außer Kraft gesetzt. (Hua3, 122 f.). Was sich durch die Reduktionen, durch die Zurückführung und Rückbeziehung auf innere Sphären der erlebten Erfahrung zeigen soll, sind keine persönlichen oder personenabhängigen Besonderheiten, sondern zielt auf eine allgemeine und intersubjektive Gültigkeit ab. Der Anspruch einer transzendentalen Phänomenologie liegt schließlich gerade darin – und dies gilt selbst für die Ego-logie Husserls – die Erfahrung (in all ihren Modalitäten, Präsuppositionen, inhaltsermöglichenden Akten) als solche freilegen zu können.¹⁷⁷ Auf dieser Ebene sind demnach die geltenden Eigenschaften jener Person, welche sich in die Epoché begebend Reduktionen unternimmt, eingeklammert. Dies bezieht sich auf alle besonderen Eigenschaften der Persönlichkeit, die ich bin, die ich zu sein glaube, die mir als selbstverständlich gelten, wie etwa dass ich eine »Frau« bin, ein »Angestellter«, »Sohn«, mich mit dieser oder jener »(Sub-)Kultur« identifiziere, ja selbst dass ich mich als einen Menschen verstehe. Man muss freilich auch an dieser Stelle betonen, dass die Einklammerung der empirischen (Ich-)Identifizierung nicht bedeuten soll, dass man diese verneint, so tut, als würde es diese nicht geben. Man tritt »lediglich« einen Schritt zurück bzw. einen Schritt hinein in die Voraussetzungen der Person-Erfahrung, d. h. man versetzt sich in den Strom des »reinen« Erlebens, von wo aus die Identifikationen als Momente einer Personkonstitution oder auch -konditionierung, -habitualisierung gesichtet werden können. Prinzipiell gilt, dass kein Phänomen der individuellen, alltäglichen, politischen, kulturellen oder sonstigen Erfahrung in der Epoché gelegnet wird. Jede Stufe der Reduktion, so auch

¹⁷⁷ Denn selbst aus der Sicht einer reinen Ego-logie, insofern sie konsequent verfolgt wird, erreicht man letztlich den Punkt, an dem die »Subjektivität«, die mich auszeichnet, in ihren innersten »Qualitäten« dieselbe Subjektivität meint, die auch die/den Andere/n auszeichnet. Auf diesem Boden einer allgemeinen Subjektivität mit all ihren grundsätzlichen Vermögen, zu denen auch die Personkonstitution gehört, wird es für uns beide zuallererst möglich, dass wir uns individuell auffassen und eine andere Perspektive (auf dasselbe) einnehmen können.

diese, zielt vielmehr auf das Sichtbarwerden dessen ab, was es zuvor außer Kraft gesetzt hat, indem es eben durch den Rückzug auf »tiefere« Ebenen das jeweils Selbstverständliche zuallererst in den Blick bringt.

Wie weit die *Reduktion* bzw. die phänomenologische *Epoché* gehen muss oder gehen kann, was sie auszuschalten vermag und was nicht, bleibt freilich eine Diskussion für sich und kann vermutlich ohne die Einübung der »Methode« selbst nicht zur Gänze geklärt werden. Husserl war sich der Abgründigkeit dieses Verfahrens durchaus im Klaren und hat sie in einer schwindelerregenden Frage zum Ausdruck gebracht: »Was kann denn übrig bleiben, wenn die ganze Welt, eingerechnet uns selbst mit allem cogitare, ausgeschaltet ist?« (Hua3/1, 66). Bekanntlich wird bei Husserl, zumindest in seinen *Cartesischen Mediationen*, das »transzendente« oder »reine« Ich als letzter Boden des Bewusstseinslebens gesetzt. Ob man dies mitmachen kann, ist höchst fraglich. Wie uns fernöstliche Methoden des Philosophierens nahelegen – ich denke hier etwa an die meditativen Praktiken (*dhyāna*), wie sie im Vedānta, dem Pali-Kanon oder den Yogasūtras zentraler Bestandteil der philosophischen Investigation sind – kann es einer radikalen Introspektion durchaus möglich oder gar notwendig sein, selbst das einzuklamern, was bei Husserl in cartesianischer Manier als ein »transzendentes ego« beibehalten wird. Wollte man die phänomenologische Epoché im Sinne des *an-ātman* radikalisieren, nämlich sich in ein präsubjektives Erleben, in ein *Diesseits jeglicher Selbstsetzung* zurücknehmen, dann wäre unweigerlich auch das reine Ego, welches sich als Pol und Akteur eines transzendentalen Bewusstseinslebens und zumal einer transzendentalen Selbstreflexion wähnte, ausgeschaltet. Solch radikale Zurücknahme wird gewissermaßen durch die Ein-sicht ermöglicht, wonach das Ich, sei es auch nur ein minimales Ichgefühl, immer noch in irgendeiner Weise gesichtet und seine Reflexionen in irgendeiner Weise erfahren werden. Selbst das Ich im Sinne eines »unbeteiligten Zuschauers« (Hua34, 9) oder eines »Zeugen« (wie es später etwa bei Levinas heißt¹⁷⁸) sind irgendwie erfahrbare und somit beschreibbare Qualitäten. Was jedoch solcherart erfahren wird, kann nicht »dasjenige« sein, welches die Erfahrung vollzieht oder gar vollbringt. Es ist dies sozusagen immer noch Objekt und nicht Subjekt. Als erfahrbare und thematisierbare »Qualität« bleibt das transzendente Ich – zumindest in dieser radikalen Epoché – ein »Erfahrungsinhalt« und ist demnach, wie jeder »Erfahrungsinhalt«, nicht stabil und permanent, sondern vergänglich, transitorisch, flüchtig.¹⁷⁹ »Ist« es

¹⁷⁸ Vgl. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 2011, S. 321.

¹⁷⁹ Husserl selbst erkennt in einer ihm tiefstmöglichen Epoché an, dass das »transzendente Ich und dieses ihm eigene transzendente Leben schon konstituierte Gebilde« sind (Hua34, 300). So versucht Husserl in einer fundamentalen Epoché selbst

hingegen kein Inhalt, vielmehr ein Nicht-Erfahrbares, eine Art unsichtbarer Hintergrund, dann kann phänomenologisch auch nichts weiter darüber ausgesagt werden. In dieser Unsichtbarkeit hat sich das transzendente Ego eben selbst ausgeschaltet, zurückgenommen. Was in solcher Selbstausschaltung als einer Epoché der *Selbstüberwindung* ›bleibt‹, ist letztlich ein metabolischer und differenzloser »Lebensstrom« (Hua34, 227), ein in sich eingelassener Strom der Erfahrung – ohne jegliche Bleibe. Hier kann die Subtilität *reiner Erfahrung* durch keine (noch so transzendente) Ich-Erfahrung oder Ich-Setzung nochmals unterlegt werden. Ihre Subtilität ereignet sich daher auch nicht als ein letzter Grund und Boden, sondern als eine offene Sphäre und Lebendigkeit, welche die Gründe entstehen und selbst die angeblich letzten und stabilsten unter ihnen wieder vergehen lässt.¹⁸⁰

In solch radikal vollzogener Epoché mag sich zwar eine höchstmögliche (um nicht sagen zu müssen: ›absolute‹) Klarheit der Erfahrung einstellen – vielleicht sogar, wenn man dies so möchte, eine Art von Befreiung, *ein transzendentales Gefühl absoluter Freiheit und Erhabenheit* – doch in dieser Sphäre kann andererseits keine phänomenologische Investigation stattfinden, da der Problematisierende und damit das ganze Feld möglicher Probleme ausgeschaltet ist.¹⁸¹ Was in diesem Stadium (bis zu einem gewissen Grad bereits in den vor-

noch jenes Ich zu begründen, indem er nun alles »auf ein *transzendentales Ur-Ich* und ein *transzendentales Urleben* [zurückführt], in dem jenes transzendentale konkrete Ich« gezeitigt werde (ebd). Das »Ur-Ich« meint somit das »ego meiner Epoché, das seine Einzigkeit und persönliche Undeklinierbarkeit nie verlieren kann« (Hua6, 188; vgl. dazu Shigeru Taguchi, *Das Problem des ›Ur-Ich‹ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen Nähe des Selbst*, 2006). Und doch hat damit Husserl noch nicht jene Tiefe erreicht, auf welche fernöstliche Philosophien hinweisen. Denn selbst das »Ur-Ich« wird offensichtlich noch (phänomenologisch) gesichtet, erkannt, thematisiert – und kann daher nicht die Quelle sein, von woher jenes Sehen, Erkennen, Thematisieren usw. geschieht. Man kann also auch hier noch die Frage stellen: Wer weiß von diesem Ur-Ich? So kommt man keineswegs zu einem letzten Grund, sondern – insofern man konsequent bleibt – zu einem *Abgrund*, vor dem letztlich das Ich einer jeden ›streng‹ phänomenologischen Reduktion kapitulieren muss. Es ist dann eben ›nur‹ noch Erfahrung – *sonst nichts*.

¹⁸⁰ Im Zuge unserer Untersuchungen zum Traum werden wir auf die Frage der Personkonstitution, der (minimalen) Ichsetzung und schließlich dessen Destruktion innerhalb einer bestimmten Ebene der Epoché genauer eingehen und entlang unseres Untersuchungskontextes zumal besser veranschaulichen können (siehe Kap. IV.1–7).

¹⁸¹ Wenn ich hier von Befreiung oder vom ›Gefühl absoluter Freiheit‹ spreche, die sich kraft der Epoché einstellen kann, dann mag sich dies vielleicht derart lesen, als ob hier eine meditative Versenkungspraktik beschrieben wird, wie sie von jenen fernöstlichen Meditationstechniken bekannt sein dürfte, welche neben einem Erkenntnisinteresse auch eine Art von Eschatologie (*mokṣa*) verfolgen. Nun hat Husserl in der Tat von einer gewissen Erfahrung in der »totalen Epoché« berichtet, der er weitaus mehr zuge-

herigen Stadien der Reduktion) allein ›gewonnen‹ wurde, ist eine bestimmte Haltung, die wir weiterhin mit Husserl als die »phänomenologische Einstellung« bezeichnen wollen (Hua3, 106). Im Sich-einstellen der phänomenologischen Einstellung gelangt die ›Methode‹ jedoch nicht zu ihrem Ende, sondern gerade erst zu ihrem Anfang. Dieser ständige Anfang als eine weitestmöglichen Haltung der »Voraussetzungslosigkeit« (Hua19/1, 24) ermöglicht dem Denken, neu zu beginnen, jedes Mal einen neuen Anfang zu setzen.¹⁸² Wenn wir bis hierher von einer bestimmten Dekonstruktion, von einer Art erkenntnistheoretischem Loslassen sprechen wollen, dann geht es jetzt darum, das Losgelassene aus dieser neuen Haltung heraus wieder zuzulassen, sich darauf wieder einzulassen, ohne jedoch die gewonnene Haltung aufzugeben. Das in der phänomenologischen Einstellung Zugelassene – wir hatten dies bereits angesprochen – zeigt sich *in* der erlebten Erfahrung nun als $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, oder wie es bei Heidegger heißt, als »das Sich-an-ihm-selbst-zeigende« (SZ, 28). Hier beginnt nun die phänomenologische Arbeit. Wenn man die radikale Epoché fernöstlicher Philosophien mitmachen konnte (was freilich für viele Bereiche phänomenologischer Forschung keineswegs notwendig zu sein scheint, da ihre Fragen auf einer ›natürlicheren‹ Ebene der Erfahrung ansetzen), d.h. wenn der Betrachtende in der reinen Betrachtung selbst miteingeklammert war, dann ist das Erste, was notwendigerweise wieder zugelassen wird

sprochen hat, als rein erkenntnistheoretische Absichten zugelassen hätten: »Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist« (Hua6, 140). Trotz solcher Aussagen liegt gewiss ein großer Unterschied zu meditativen Praktiken darin, dass die Phänomenologie bei aller Epoché nicht auf eine Erlösung oder wie auch immer geartete existenzielle Befreiung abzielt. Dies mag sich einstellen – und doch handelt es sich hierbei gewissermaßen um eine ›Nebenwirkung‹. Die erklärte Absicht bleibt das adäquate Erkennen und Verstehen der Welt(erfahrung) sowie die Möglichkeit der Begründung solcher Erkenntnis. Man muss daher sagen, wie dies bereits Klaus Held in seiner Einleitung zur phänomenologischen Methode angedeutet hat, dass die Phänomenologie vieles (wenn nicht alles) einzuklammern vermag, doch eben nicht jenes Erkenntnisinteresse, welche sie als *logos*, nämlich als *strenge Wissenschaft* gerade auszeichnen soll: »Die Phänomenologie als Wissenschaft braucht einen von der Epoché ausgenommenen Bereich aufrechterhaltbarer Behauptungen« (Klaus Held: *Edmund Husserl: Die phänomenologische Methode*, 1985, S. 38).

¹⁸² Zur besagten Voraussetzungslosigkeit der Phänomenologie siehe John Sallis: *Phenomenology and the Return to Beginnings*, 1973; sowie: Murat Ates: »Freilegung der Phänomene als Dekonstruktion überlieferter Metaphysik« in: Oliver Bruns, Choong-Su Han u. a. (Hg): *Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*, 2015, S. 15 ff.

bzw. was sich als Erstes meldet, die problembewusste Betrachtung selbst, die nun jedoch gewandelt auftritt, nämlich unter der Bedingung der neuen Haltung. Um schließlich etwas bemerken, um ein Problem erkennen bzw. »etwas« thematisieren, reflektieren zu können, muss eine gewisse Qualität der Betrachtung (jedoch weiterhin in der phänomenologischen Modifikation) »eingeschaltet« sein. Jede phänomenologische Untersuchung, auch wenn sie sich zunächst gegenüber einer naiven Weltvorstellung uninteressiert zeigen muss, hat schließlich ihren Anfang in einem ausgezeichneten Interesse, sei dieses auch zunächst recht vage oder bereits durch eine konkrete Fragerichtung fokussiert. Die besondere Qualität der Betrachtung als einer »reinen« Schau ist daher immer schon – und zwar notwendigerweise – interessiert, intentional ausgerichtet, und zwar nicht nur so, dass die Motivation lediglich von ihr ausgehen würde, sondern gleichermaßen und reziprok von jenem Phänomen, auf das sie sich richtet. Die reine Betrachtung ist solcherart nicht nur da, sie ist nicht nur Dasein oder gar Sosein, sondern ein interessiertes Aufmerksam-sein gegenüber dem Hinweis der Frage und ihrer Fragerichtung. Von hier aus kann nun alles, was zuvor eingeklammert war, als Phänomen der erlebten Erfahrung betrachtet werden. Je nachdem auf welcher »inneren« Ebene der Erfahrung das beabsichtigte Thema liegt (wobei streng genommen zuerst gefragt werden müsste, von woher und wie sich jetzt eine bestimmte Absicht meldet, den Blick nötigt, diesen für sich beansprucht) können nun unterschiedliche Phänomene (ob willentlich intendiert oder von sich aus meldend) thematisch werden. Da die Investigation die phänomenologische Einstellung als einer reinen Schau nicht aufgibt, kann selbst das reine Dasein, die Bewusstheit und somit die problembewusste Betrachtung und Interessiertheit, ferner die Setzung eines Ichs als Pol der Betrachtung usw. zum Phänomen werden. Man kann sich ferner die Arten und Weisen ansehen, wie es sich bewusst ist, wie es glaubt, sich selbst zu haben und als solch Sich-selbst-habendes anderes intendiert, identifiziert, darüber urteilt, zumal auf höchst komplexe Weise urteilt, dann aber auch ungewiss ist, was es will, scheut, in der Schwebe bleibt; man kann sich überhaupt ansehen, wie sich die Wahrnehmung ereignet, die Wahrnehmung als Leib, die Wahrnehmung des Leibes als einem Körper, die Wahrnehmung und Handhabung von Gegenständen, von Werkzeugen, Gerätschaften in all ihren vielseitigen, komplexen, bedeutsamen, aber auch zeitlichen, veränderlichen Erscheinungsweisen, bis hin zu allgemeinen Phänomenen der Intersubjektivität, der Kultur, Geschlechter, sozialen Milieus, Klassen usw. Da in der Epoché nichts verloren geht, kann man zwischen den »Ebenen« switchen oder überhaupt auch die Einstellung selbst modifizieren. So etwa die »transzendente« Einstellung verlassend sich wieder in eine »theoriefreie«, jedoch natürliche Einstellung begeben und von

dieser Ebene aus Beschreibungen vornehmen, eine Art »phänomenologische Psychologie« bzw. »Reflexion« betreiben, wie Husserl in seinen Spätschriften schreibt, mit der sich ebenso eidetische Aussagen treffen lassen.¹⁸³ In welcher Schicht der Erfahrung, zu der auch reine Denkerfahrung zählen kann, man auch ansetzt und investigieren möchte: die *phänomenologische Einstellung* als einer originären Schau des Prozesses ist die Bedingung der Möglichkeit, um überhaupt im Husserl'schen Sinne »strenge Wissenschaft« sein zu können (Hua5, 139). Es versteht sich geradezu von selbst, dass es der Phänomenologie dabei nicht darum gehen kann, in einer reinen Schau erhaben zu verweilen, sondern das Gesichtete (bzw. das Sich-dem-Sehen-aufdrängende) möchte adäquat, d. h. in seiner Vielseitigkeit und Vielschichtigkeit beschrieben werden. Indes wird die Phänomenolog:in nicht bei der empirischen Einmaligkeit der Deskription stehen bleiben. Die Absicht besteht nicht darin, das Konkrete in seiner Individualität zu deskribieren, sondern letztlich doch darin, eidetische Aussagen über das Allgemeine und ›Wesentliche‹ der Phänomene sowie ihrer Erscheinungs- und Gegebenheitsweisen zu treffen.¹⁸⁴

¹⁸³ Hierher gehört ferner jenes Verfahren, welches Husserl von der transzendentalen Epoché unterscheidend als »eidetische Variation« bezeichnete (vgl. Hua9, 72 ff.; Hua11, 402 ff.; Hua27, 13 ff.; Hua1, 103 ff.; EU §87): Sie meint, verkürzt gesagt, ein variierend umkreisendes Herantasten, das aus verschiedenen Perspektiven und in mehreren Anläufen eine Sachlage (teils in völlig freier Phantasie) betrachtet, bis es sich schließlich in der Lage sieht, phänomengerechte Aussagen zu formulieren. Zu dieser vergleichsweise kaum beachteten Verfahrensweise Husserls siehe im Detail: Hans-Ulrich Hoche: »Philosophisches Staunen und phänomenologische Variation«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (3), 1983, S. 283–305; Levin, D. M.: Induction and Husserl's Theory of Eidetic Variation, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 29, 1968/69, S. 1–15.

¹⁸⁴ Das will sagen: Auch die Phänomenologie – selbst dort, wo sie äußerst vernunftkritisch auftritt, wie etwa beim späten Heidegger – maßt sich dennoch weiterhin an, Aussagen zu treffen, und versucht, die Einsichten ihrer reflexiven Blickwendung irgendwie doch auf den Begriff zu bringen. Damit erzeugt sie, so könnte man einwenden, letztlich doch auch eine Theorie. Nur ist solche »Theoriearbeit«, die sich an der wohl getreuesten Lesart des altgriechischen θεωρεῖν orientiert (vgl. dazu u. a. GA19, 63) gänzlich anders fundiert. Ihre Aussagen unterscheiden sich etwa von einer rein rationalistisch-konzeptuellen Theoriebildung darin, dass sie nicht einem axiomatisch abgeschlossenen System oder einer ideellen Modellvorstellung entlehnt sind, sondern eben von der Deskription und Variation der erlebten Phänomene ausgehen. So hat Phänomenologie selbst dort, wo sie (teils notwendigerweise) mit vorgefertigten Definitionen und Konzeptionen konfrontiert ist, den Anspruch, diese auf die Phänomene selbst zurückzuführen, um sie in solch originärer Anschauung auf ihre Adäquatheit hin zu prüfen. Andererseits unterscheidet sie sich aber auch von jenem naiven Empirismus, welcher einen objektiven, d. h. gerade vom tatsächlichen Erleben unabhängigen Begriff der Erfahrung pflegt. So hat es der Empirismus im Grunde nicht minder mit einer idealisierten Vorstellung der Erfahrung zu tun, die sich gerade auch deswegen problemlos auf quantitativ-mathematischen Datenblättern darstellen lässt. Was die Phänomenologie hingegen unter Erfahrung versteht, wie oben

Allein die Umstellung zu einer phänomenologischen Einstellung, die freilich einer gewissen und zunächst nicht leicht zu vollziehenden Einübung bedarf,¹⁸⁵ setzt ihrerseits bestimmte Umstände voraus. In der methodischen Herangehensweise ist bzw. möchte Phänomenologie zwar weitgehend voraussetzungslos sein und doch hat ihre Einstellung zwangsläufig Dispositive bzw. (Prä-)Suppositionen. So bedarf sie etwa bereits im Vorfeld einer gewissen »Freiheit« (Hua3, 64), d. h. aber auch eines *Freiraums*, in dem solche Epoché geübt und vollzogen werden kann (– was wiederum eine Reihe politischer Fragen aufwerfen müsste, wie nämlich dieser Freiraum als eine Befreiung von der lebenserhaltenden Arbeit überhaupt erst zu Stande kommt und für wen er verfügbar ist, etc.).¹⁸⁶ Die Präsuppositionen beziehen sich jedoch auch auf die Haltung selbst. Was nämlich als »Rückzug in das Innere der Erfahrung« und somit als ein Sehen von einer phänomenologischen Blickwendung her verstanden wurde, bedarf bereits im Einstieg eines bestimmten Grades an *Wachsamkeit*, um Epoché überhaupt zu performieren und diese Performance im Laufe der Reduktionen immer weiter steigern zu können, bis sie sich schließlich in der phänomenologischen Einstellung halten lässt. Ein wie auch immer zerstreuter oder abwesender Zustand (ob nun durch eine kulturell-mediale

bereits angesprochen, ist eben jenes Erleben, wie es sich mir (vor jeglicher Theoretisierung) in »leibhafter Gegenwärtigkeit« gibt (Hua3/1, 234). Man kann ferner sagen, dass der theoretische Zugang (ob nun rationalistischer oder empirischer Prägung) aus Sicht der phänomenologischen Epoché selbst eine (Denk)Erfahrung bedeutet. Denn der Akt des Theoretisierens (mit all seinen Abstraktionen, Objektivierungen und Formalisierungen) ist selbst ein »Bewusstseinserlebnis«, das als solches in der originären Anschauung bzw. in einer »synthetischen Originalität« (Hua3/1, 357) auf seinen Vorgang hin phänomenologisch betrachtet werden kann.

¹⁸⁵ Dass Husserl die Epoché nicht in jener Radikalität vollzogen hat oder vollziehen wollte, wie oben geschildert, nämlich bis zur Ausschaltung selbst noch der Geltung transzendentaler Subjektivität, ändert nichts daran, dass er dennoch von allerhand Schwierigkeiten in der Einübung der phänomenologischen Einstellung zu berichten wusste. Die Schwierigkeit äußert sich vor allem darin, so Husserl, »die reine Geisteshaltung zu bewahren, [nämlich] sich in der unbekannten Welt, für die alle Begriffe, alle Denkweisen und wissenschaftlichen Methoden auf dem Boden der natürlichen Welt und somit alle logischen der objektiven Wissenschaft nichts helfen können, zurechtzufinden und ein neuartiges und doch wissenschaftliches Denken der hier geforderten, aber in einem ersten Vortasten sich ausbildenden Methode zu verwirklichen« (Hua6, 172 f.).

¹⁸⁶ Ich werde die Problematik jener politischen Dimension, welche einer bestimmten Gruppe von Menschen – nennen wir sie im weitesten Sinne »Akademiker:innen« oder »Intellektuelle« – privilegiert, in dem sie von lebenserhaltender Arbeit freigestellt werden, also ihnen die Freiheit zum Denken eingeräumt ist, an dieser Stelle leider nicht weiter ausführen können. Ich kann hier lediglich auf Überlegungen verweisen, die ich andernorts detaillierter unternommen hatte (siehe Murat Ates: *Philosophie des Herrschenden*, 2013, S. 40 ff.).

Zerstreuung oder aber auch durch ein Leiden verursacht) wird sich weder auf eine bestimmte Sachlage im Sinne einer lebensweltlichen Reduktion, geschweige denn den Phänomenen der erlebten Erfahrung als einer transzendentalen Zurücknahme zuwenden können. Die Phänomenologie bedarf also einer aufmerkenden Wachsamkeit, einer sich selbst gewahren Vigilanz. Sie findet, um es mit Husserl zu sagen, in einem »Wachsein [...] strömend wacher Gegenwart« (Hua34, 295) statt, welche schließlich zu einer »transzendentalen Wachheit« (ebd. 296) bzw. »Klarheit« (Hua3, 143) gesteigert werden soll.¹⁸⁷ Freilich können wir asserieren, dass die hier erforderte Wachheit im Grunde in jedem Zustand waltet, da ohne sie Erfahrbarkeit nicht möglich wäre. Und doch scheint sie zumeist trüb und depotentialisiert zu sein, indem ihr Potential an eine ständige Zerstreuung entäußert ist (vgl. SZ, 172 ff.) Gerade weil die Wachheit (auch im Sinne von Bewusstheit) stets waltet, wenn eben auch in einer schwachen Weise, kann man andererseits sagen, dass die Herangehensweise der Epoché die Wachheit nicht »produziert«, sondern sie vielmehr weckt, sammelt, zusammenzieht, sodass eine klare Sicht auf die (Gegebenheit und Konstitution) der Phänomene möglich wird. Husserl geht darin so weit, dass er die Wachheit im Sinne »vollkommener Klarheit [als] Maß aller Wahrheit« ansieht (Hua3, 169). Es dürfte sich mit solchen Postulaten bereits erahnen lassen, welche ersten schwerwiegenden Probleme auf eine Phänomenologie des Traums zukommen.

2. Annäherungen an die Abwesenheit des Oneirischen

Wenn wir nur diesen kleinen Exkurs zur phänomenologischen Herangehensweise,¹⁸⁸ der freilich streitbar bzw. erweiterbar oder modifizierbar ist, in dieser »Form« und Haltung beibehalten und auch einnehmen wollen, wenn wir also,

¹⁸⁷ Man könnte auch mit Husserl sagen, dass die »radikale Reduktion auf die strömend-lebendige Gegenwart äquivalent ist mit [der] transzendental-phänomenologischen Reduktion« (Hua 34, 185).

¹⁸⁸ Für ausführliche Arbeiten zur phänomenologischen »Methode« (mit Bezug auf Husserl), siehe u. a.: Maurice Merleau-Ponty: *Die klassischen Vorurteile und der Rückgang auf die Phänomene*, in: Vorwort und Einleitung von PW, S. 3 ff.; John J. Drummond: »Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction«, in: *Man and World* 8, 1975, S. 47–69; Iso Kern, »Die drei Wege in die transzendentalphänomenologische Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls«, in: *Tijdschrift voor filosofie* 24, 1962, S. 303–349; Ludwig Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie*, 1963; Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, 1989; Vincenzo Costa: *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Soveria Mannelli, 2007; Bob Sandmeyer: *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise*, 2009; Elisabeth Ströker: *Husserls transzendente*

die Umstellung zur phänomenologischen Einstellung – soweit dies möglich – mitmachend, zur ersten der anfangs gestellten Fragen übergehen, nämlich zur Frage, wie nun eine phänomenologisch verfahrenende Herangehensweise sich dem Traum annähern kann, dann zeigt sich der Investigation zugleich ein vehementes Problem. Insofern eine phänomenologische Einstellung immer nur in der aktuellen Gegenwart stattfinden kann – welche zumal von einem hohen Grad an Wachheit begleitet sein muss, um die Phänomenalität des Erlebten in die Sicht bekommend, Deskriptionen und Ideationen vornehmen zu können – dann scheint die Gleichzeitigkeit von Phänomenologie und (Schlaf)Traum geradezu ausgeschlossen zu sein. Denn im aktuellen Zustand einer Wachwelt, in dem ich mich gegenwärtig befinde, in der ich gegenwärtig reflektiere und schreibe, ist mir die Traumerfahrung bzw. die Traumwelt schlichtweg nicht gegeben – zumindest nicht *firsthand*. Der Traum erscheint mir für den jetzigen Moment zwangsweise als eine Art Inhalt der Spekulation oder im besten Falle der Erinnerung. Die unterschiedlichen Traumerlebnisse, die dabei geträumte eigene Leiblichkeit, all die erlebten Traumerscheinungen usw. sind gegenwärtig »nur« Reminiszenzen eines wachen Zustandes, der die (durchaus naive) Gewissheit hat, selbst nicht zu träumen. Freilich könnte man die natürlich daherkommende (Vor-)Annahme, dass man sich gerade jetzt nicht in einem Traum befinde, selbst ausschalten und sich somit gleichsam in eine tiefere Ebene der Epoché begeben. Doch damit wird die Problematik nicht überwunden, sondern das Eingeklammerte *erscheint* noch deutlicher, dass ich nämlich in der geltungsfrei erlebten Aktualität dennoch deutlich von einer Erinnerung weiß, von einer vergangenen Erfahrung, deren Seinsweise sich radikal und dies in mehrerlei Hinsicht von der aktuellen Wahrnehmung zu unterscheiden scheint und diese Seins- bzw. Erfahrungsweise (die ich Traum nenne) sich gerade durch eine gewisse Abwesenheit von Wachheit und Klarheit auszeichnet.¹⁸⁹ Allein dieser Umstand, dass nämlich die

Phänomenologie, 1987; Klaus Held: *Edmund Husserl: Die phänomenologische Methode*, 1985; Dan Zahavi: *Husserl's Phenomenology*, 2003; Murat Ates: »Freilegung der Phänomene als Dekonstruktion überlieferter Metaphysik«, in: Oliver Bruns, Choong-Su Han u. a. (Hg.): *Überwundene Metaphysik?*, S. 11 ff.

¹⁸⁹ Die Abwesenheit höherer Grade an Wachsamkeit bzw. Klarheit gilt freilich nicht nur für den Traum, sondern auch für andere Erfahrungsmodi wie Rausch, Orgasmus, Ekstase, Trance usw. Alle diese Erfahrungsmodi zeichnen sich (in unterschiedlichen Maßen) durch eine Schwächung der Wachheit bzw. durch eine Form ek-statistischer Zerstreuung aus. Und doch müssen wir genau genommen sagen, dass all diese Erfahrungsweisen – und dies gilt nun eben auch für den Traum – durch eine (wenn auch minimale) Wachheit begleitet sein müssen, damit sie überhaupt erfahren werden können. Wie Walter Seitter ausbuchstabiert hat: »Das Träumen ist selber ein Wachen – auch wenn es ein Wachen ist, das nur im Schlaf vorkommt« (Walter Seitter, *Kunst der Wacht. Träumen*

benötigte Wachheit dort zu fehlen scheint, lässt mich ferner einsehen, dass ich während des Träumens gerade jener Voraussetzung beraubt bin, welche die Bedingung der Möglichkeit einer phänomenologischen Betrachtung und Reflexion ausmacht. Wenn ich jedenfalls in der aktuellen Seinsweise einer Wachwelt, in der allein Phänomenologie möglich zu sein scheint, ›den Traum‹ weiter betrachten und beschreiben will, habe ich es nicht mit einer originären Wahrnehmung, sondern eben streng genommen mit einer *Phänomenologie der Erinnerung* bzw. genauer: mit einer *Phänomenologie des erinnerten Traums* zu tun.¹⁹⁰

Versuchen wir diese Problematik anhand einer Deskription der aktuellen Gegebenheit genauer zu betrachten: So wie ich gegenwärtig an meinem Arbeitsplatz sitze, habe ich ein vielfältiges und mir originär gegebenes Wahrnehmungsfeld und bin dabei geradezu in der völlig fraglosen Gewissheit, wach zu sein. Ohne dass meine aktuelle Erfahrung in ihrer Geltung entkräftet wird, entsinne ich mich währenddessen eines Traums bzw. einer ›Traumsequenz‹. Ich vergegenwärtige mir in der Erinnerung, wie es mir vor geraumer Zeit als ein intensives Traumgeschehen träumte, dass ich über

und andere Wachen, 2001, S. 18). Die völlige Abwesenheit von Wachheit würde schlichtweg eine oneirische Erfahrung verunmöglichen. Husserl hat (in einer der seltenen Stellen, in denen er explizit über den Traum spricht) genau dies versucht zu verdeutlichen: »Wesensgesetzlich sind alle Traumwelt-iche im Wachzustand. *Schlaf kann nicht geträumt werden*« (HuaDok3/3 119). D.h. es steht dem Wachen nicht der Traum gegenüber, den auch dieser setzt ein wachendes Ich voraus, sondern allein der Schlaf. Der (traumlose) Schlaf ist der einzige ›Zustand‹, von dem man sagen kann, dass es keine Wachheit und somit auch keine Erfahrung gibt (:230). Dass man selbst für die flüchtigste Traumerfahrung eine minimale Wachheit annehmen muss, meint jedoch nicht, dass es hier jene (wenn man so möchte: ›höherstufige‹) Wachheit gebe, von der oben die Rede ist. Diese zeichnet im Regelfall doch die diurnale Erfahrung aus, weswegen man terminologisch dazu neigt, diese im engeren Sinne als die eigentliche Wachwelt zu bezeichnen. Wir werden später im Zusammenhang mit dem luziden Traum nochmals auf jene (für die oneirische Erfahrung notwendige) Wachheit zu sprechen kommen (:197).

¹⁹⁰ Bzgl. der Feststellung, dass eine Phänomenologie bzw. eine Philosophie des Traums nur vermöge der Erinnerung möglich sei, siehe auch: Daniel C. Dennett: »Are Dreams Experiences?«, in: *The Philosophical Review* 85 (2), 1976, S. 151–171. Die Problematik, dass wir uns an den (Schlaf)Traum nur mittels der Erinnerung annähern und auch Vergleiche mit diesem nur kraft der Erinnerung anstellen können, hatte bereits Schopenhauer (obgleich in einem Nebensatz seines Hauptwerkes) deutlich auf den Punkt gebracht: »Das Vorgeben der geringern Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten, als der wirklichen Anschauung, verdient gar keine Berücksichtigung; da noch Keiner diese beiden zum Vergleich neben einander gehalten hat; sondern man nur die *Erinnerung* des Traumes vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit« (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Ausgabe letzter Hand*, 1999, S. 47).

den Häusern Wiens fliege.¹⁹¹ Aufgrund seiner Intensität erscheint mir der Ablauf des Traums durchaus detailliert und deutlich. Ich entsinne mich der bunten Dächer und anderer Traumerscheinungen, sowie des beeindruckenden Gefühls, fliegen zu können. Diese Erinnerung, wie ich sie gegenwärtig ›vor meine Augen führe‹ bzw. wie sie mir gegenwärtig ›vor meinen Augen‹ erscheint, erlebe ich durchaus ›firsthand‹, unmittelbar, gewissermaßen sogar leiblich, ohne dass dabei die aktuelle Wahrnehmung (die nämlich des Arbeitsplatzes, an dem ich sitze) verschwinden würde. Die aktuelle Wahrnehmung bleibt während der Erinnerung an den Traum gewissermaßen als aktueller Hintergrund weiterhin bestehen und zeigt sich durch die recht schwach erlebten ›Bilder‹ meiner Erinnerung hindurch in vergleichsweise klarer und perzeptiver Präsenz.¹⁹² In gleicher Weise, wie ich mich an einen Traum erinnere, kann ich mir aber auch den gestrigen Tag vergegenwärtigen, wie ich etwa mit einer Freundin im Kaffeehaus in der Grünbergerstraße saß und wie wir uns über prekäre Arbeitsverhältnisse unterhalten haben. Beide Geschehnisse, auch wenn ich sie in Bezug auf ihre Erfahrungshorizonte und -bedingungen unterschiedlich werte, erscheinen mir schlichtweg als Reminiszenzen, als Vergegenwärtigungen einer Erfahrung vergangener Zeit, die mir gegenwärtig in einer (mehr oder weniger deutlichen bzw. lebendigen) Rekapitulation gegeben sind und die sich doch klar von den aktuellen Perzeptionen meines Arbeitsplatzes abheben, sozusagen von der Klarheit und Stärke des Aktuellen ständig ›überleuchtet‹ sind. In solch vergleichender Erinnerung ist zugleich

¹⁹¹ Hier wie auch im Folgenden werden wir statt ›ich träume‹ bzw. ›sie/er träumte‹ die literarisch ältere Form des ›es träumte mir‹ verwenden. Damit wollen wir der Erfahrung des Traums, die (während des Traums) doch nicht als ein solipsistischer Akt, sondern vielmehr als ein Widerfahrnis erlebt wird, gerecht werden. An gegebener Stelle soll genauer darauf eingegangen werden (:239 ff.; 381 ff.). Vorweg sei an den Satz von Adorno in *Minima Moralia* erinnert: »Zwischen ›es träumte mir‹ und ›ich träumte‹ liegen die Weltalter. Aber was ist wahrer? So wenig die Geister den Traum senden, so wenig ist es das Ich, das träumt« (Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, 2003, S. 252). Siehe dazu auch den Kommentar von Solte-Gresser in Bezug auf literarische Traumerzählungen: Christiane Solte-Gresser: »Alptraum mit Aufschub«. Ansätze zur literaturwissenschaftlichen Analyse von Traumerzählungen«, in: Susanne Goumegou / Marie Guthmüller (Hg.): *Traumwissen und Traumpoetik*. 2011, S. 243; sowie Medard Boss' Begründung, der seinem zweiten Traumbuch schließlich den schönen Titel »Es träumte mir vergangene Nacht ...« gab (Et 6).

¹⁹² Freilich kann die Rede von ›Bildern‹ an dieser Stelle nur metaphorisch gemeint sein, da Erinnerung keineswegs rein visuell sein muss. Ich kann mich auch auditiv erinnern, etwa an eine Melodie, oder olfaktorisch an einen Geruch. Im Grunde geschieht die Erinnerung (wie die einstige Wahrnehmung, von der sie eine Erinnerung ist) nicht in abgespaltenen Sinnesregionen oder -feldern (obzwar es mir in der Reflexion möglich ist, solche Segmentierungen vorzunehmen), sondern immer in einer sinnlichen Ganzheit, welche die Leiblichkeit als solche meint (vgl. dazu Pw 269 ff.).

mitausgesprochen – und dies wiederum scheinbar ganz selbstverständlich – dass es in der Erinnerung voneinander deutlich unterschiedene Erfahrungssphären gibt. Ich unterscheide die erinnerte Erfahrung einer Wachwelt (zu der auch die aktuelle Wahrnehmung gehört), von der erinnerten Erfahrung einer geträumten Welt, die mit dem Schlafzustand in Verbindung gebracht wird.

Man fühlt sich sogleich dazu verleitet, ja geradezu gedrängt, zu fragen, woher überhaupt die Selbstverständlichkeit solch einer (erinnerten) Differenz zwischen Wach- und Traumwelt rührt. Man könnte hierfür die phänomenologische Einstellung verlassen und gewissermaßen eine reflexiv-theoretische einnehmen, um auf diese Frage historisch-kritische oder auch kultur-kritische Antworten zuzulassen, wie sie im ersten Teil dieser Arbeit verfolgt wurden (und welche ja auch methodisch durchaus ihren Platz in der klassischen Phänomenologie haben).¹⁹³ Demnach könnte man – ohne die Einsichten des ersten Teils unserer Untersuchung an dieser Stelle nochmals wiederholen zu müssen – davon sprechen, dass die aktuell selbstverständliche Differenz zwischen ›Traum und Wirklichkeit‹ sowie die Intensität bzw. Strenge ihrer Trennung aus einer gewissen historischen Entwicklung hervorgeht, welche sich in unserer gegenwärtigen Wahrnehmung *sedimentiert* hat und von jedem Neugeborenen erneut erlernt werden muss. Jedenfalls konnte im vorherigen Kapitel aufgezeigt oder zumindest zur Diskussion gestellt werden, dass die Setzung und Gültigkeit dieser Differenz (bzw. das Ausmaß ihrer Gültigkeit sowie auch die Selbstverständlichkeit des Ausmaßes) zu anderen Zeiten womöglich nicht vorhanden oder nur in viel schwächerer, poröserer Form erlebt war. Dies gilt insbesondere für die mystisch-mythologische Welteinstellung, wie sie noch vor dem theoretischen Menschen gewaltet hat. Doch

¹⁹³ Eine historische Analyse bzw. die Vergegenwärtigung solcher Analysen – dies am Rande erwähnt – kann die Aktualität phänomenologischer Betrachtung insofern nochmals fundieren, als sie zu verdeutlichen vermag, wie die unterschiedlichen Schichten einer gegenwärtigen Wahrnehmung und Weltauffassung geschichtlich bedingt sind. So hat etwa bekanntlich Husserl in seinen Krisis-Abhandlungen aufzuzeigen versucht, wie selbst unsere alltäglichsten Selbstverständlichkeiten Sedimentierungen von historischen Entwicklungen bedeuten, die sich in unsere Lebenswelt(en) abgelagert haben – und dies auch dann, wenn wir von dieser Geschichte nichts wissen oder aus diversen Gründen auch nichts wissen können (vgl. dazu Petra Janssen: »Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk«, in: *Phaenomenologica* 35, 1970; sowie Ludwig Landgrebe: *Phänomenologie und Geschichte*, 1967). Die notwendige Aufgabe, solch geschichtlich konstituierte Selbstverständlichkeiten abzubauen, nannte hingegen Heidegger die »Destruktion« (vgl. GA 24, 31; vgl. SZ, 19 ff.; sowie: GA9, 1 ff.; GA24, §5, GA59, GA51; Siehe dazu auch: Jeffrey Andrew Barash: *Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, 1999).

auch heute noch scheint in manchen ›Kulturräumen‹, oder sagen wir besser: in manchen Lebenswelten, welche die Herrschaft einer bestimmten Rationalität weiterhin ablehnen – wie etwa in gewissen indigenen Traditionen des Amazonas – diese Differenz nur schwach bzw. in einer ontologischen Form überhaupt nicht vorhanden zu sein.¹⁹⁴ Es bedarf noch nicht einmal eines großen geschichtlichen oder örtlichen Blickwechsels, um die Möglichkeit einer Destruktion gegenwärtiger Selbstverständlichkeiten anzuzeigen. So sehen wir etwa in sogenannten Psychosen und Schizophrenien, die freilich im mehrfachen Sinne am Rande ›unserer‹ Gesellschaft angesiedelt sind, was das Fehlen oder die Schwäche dieser scheinbar selbstverständlichen Differenz bedeuten kann. Die temporäre Aufhebung dieser Grenzen ist zumal auch durch diverse Rauscherfahrungen bekannt, welche insbesondere (aber nicht nur) durch halluzinogene und psychedelische Substanzen ausgelöst werden und deren Praxis in diversen Kunst- und Kulturszenen trotz Illegalisierung durchaus etabliert ist (denken wir etwa an den Surrealismus oder Dadaismus, aber auch an die sogenannten Hippie- und New-Age-Bewegungen, die im ›Westen‹ in diversen Spielarten fortgeführt werden).¹⁹⁵ Und nicht zuletzt kennen wir von der Wahrnehmung der Kinder, die wir selbst einmal waren, dass die Differenz zwischen Traum und Wirklichkeit keineswegs selbstverständlich ist, sondern im Laufe einer Entwicklung angelernt werden musste.

Alle diese Beispiele zeigen zwar die Möglichkeit einer Destruktion oder Dekonstruktion der Differenz an, doch damit allein wird sie in der Erfahrung selbst nicht aufgehoben. Denn alle diese Beispiele bleiben dennoch gegenwartsfremd, insofern das, was hier sieht, vollzieht und schreibt, und auch das, was in der Lage ist, diesen Text zu lesen, lesend das Gemeinte *nach*zuvollziehen, sich offensichtlich nicht mehr in kindlicher *Innocence* befindet und auch nicht unter der Einwirkung einer halluzinogenen Substanz oder Psychose steht.¹⁹⁶ Selbst wenn man diese Erfahrungsmodi am eigenen Leibe erfahren

¹⁹⁴ Vgl. Hans Peter Dürr: *Traumzeit. Über die Grenzen zwischen Wildnis und Zivilisation*, 1978; sowie Davi Kopenawa u. Bruce Albert, *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*, 2013, S. 370 ff. Zur Problematisierung der Vorstellung von homogenen »Kulturräumen« siehe: Murat Ates: »Begrenzte Orte und bewegte Welten. Vorspiel im Hinblick auf das Potential einer inter- und transkulturellen Phänomenologie«, in: Goerg Stenger, Franz Martin Wimmer u. a. (Hg.): *Orte des Denkens – Places of Thinking*, 2015, S. 66 ff.

¹⁹⁵ Vgl. Robert Feustel, *Grenzgänge. Kulturen des Rauschs seit der Renaissance*, 2013.

¹⁹⁶ Damit soll keineswegs (in einer Art cartesianischem Zweifel) der Kindheit, dem Rausch, selbst nicht der Psychose die Möglichkeit von Erkenntnis abgesprochen werden. Im Gegenteil liegt es auf der Hand, dass auch diese Erfahrungsmodalitäten ihre Einsichten haben und vielleicht sogar viel intensivere und grundlegendere. Auf was ich hier allein hinaus möchte, ist, dass ich mich gegenwärtig nicht in dieser Erfahrung zu befinden glaube und auch die größte ›Toleranz‹ und Würdigung solcher Erfahrungsmodi

hat, was zumindest in Bezug auf die Kindheit allgemein vorausgesetzt werden darf, sind diese doch im besten Fall erneut ›nur‹ Erinnerungen, wie eben die Erinnerung an den Traum, den ich gestern Nacht hatte, während ich jetzt völlig selbstevident davon überzeugt bin, dass ich nicht träume und dass ich in der Vergangenheit in vielen Perioden nicht geträumt habe, sondern in der ›Wirklichkeit‹ mit ihren alltäglichen Aufgaben und Besorgungen ›wach‹ war. Diese Überzeugung mag naiv sein und doch ist sie gegeben.

Die hier aufgezählten Beispiele könnten ferner nicht nur der Dekonstruktion, sondern zumal auch der Einführung einer weiteren Differenzierung dienen, insofern man nämlich annehmen darf, dass es sich bei den genannten Beispielen teilweise nicht immer um einen Traum, sondern streng genommen doch vielmehr um das Phänomen der Halluzination handelt. Die Halluzinationen, dies gilt auch für die Phantasien, unterscheiden sich vom Traum insbesondere dadurch, dass sie weiterhin und weitgehend im Kontext bzw. auf dem Hintergrund einer diurnalen Wahrnehmung stattfinden, also weiterhin im Erleben einer Wachwelt situiert bleiben, während der Traum diesen gerade verlässt, annulliert. Was die Phantasien betrifft, kann diese Diskrepanz ferner darin beschrieben werden, dass Phantasien nicht in eigenständiger Präsenz erlebt werden; oder wie es bei Husserl ein wenig überspitzt heißt: keine »Existenz« haben (vgl. Hua23, 22). Wenn ich etwa (ausgelöst von der Lektüre eines Romans) den Busbahnhof von Bagdad imaginiere, weiß ich zugleich sehr wohl, dass ich mich nicht in Bagdad, sondern auf dem Sofa des Wohnzimmers befinde. Der Busbahnhof kann mir zwar in der Vorstellung durchaus lebendig und deutlich erscheinen, doch ich verlasse dabei den perzeptiven Geltungsbereich des Wohnzimmers nicht und behalte somit weiterhin das Wohnzimmer als meine ›genuine‹ Hintergrundgeltung und meinen Aufenthaltsort.¹⁹⁷ Mit anderen Worten, ich weiß, dass es sich um Phantasieerscheinungen handelt. Für den Träumenden gilt dies hingegen nicht. Wenn es mir träumt, dass ich am Bagdader Bahnhof bin, dann ist dies eben der Ort, an dem ich mich tatsächlich aufzuhalten vermeine. Der Bahnhof, die dort ein-

nicht verheimlichen kann, dass ich gegenwärtig nicht *aus* dieser Erfahrung spreche, sondern *über* diese. Damit wird die Möglichkeit einer Phänomenologie im Rausch oder eine Phänomenologie von Kindern usw. keineswegs bestritten. Wie dies möglich sein kann, müsste jedoch Thema einer eigenen Untersuchung sein.

¹⁹⁷ Man könnte, einer phänomenologischen Beschreibung Heideggers folgend, auch sagen, dass sich meine Existenz in solcher Imagination gewissermaßen bis zum Busbahnhof *ausdehnt* (vgl. Martin Heidegger: *Zollikoner Seminare*, 1987, S. 87 ff.). Diese existenzielle Ausdehnung (Ek-stase) kann sich auch jederzeit wieder kontrahieren und sich auf den Ort zusammenziehen, an dem ich mich ›faktisch‹ befinde.

fahrenden Züge, die Geschäftigkeit der Menschen usw. werden, solange man sich noch im Traum befindet, als ›real‹ gegebene Tatsachen erfahren. Das im Traum Wahrgenommene – wie bereits Husserl in seiner Vorlesung *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (wenn auch in einer Randbemerkung) erwähnt – wird also keineswegs als eine Phantasieerscheinung aufgefasst, sondern eben als eine aktuell wahrgenommene Gegebenheit (Hua23, 5). So gesehen gibt es während des Traums überhaupt keinen Traum.¹⁹⁸ Erst später, nach dem Erwachen, kann aus einer erneuten Situiertheit in der alltäglichen Wachwelt der Traum überhaupt erst als Traum erinnert, markiert und in seiner einstigen Relevanz depotentialisiert oder auch im Sinne einer Vergessenheit neutralisiert sein. Doch während des Traums hat die oneirische Erfahrung schlichtweg volle Geltung und unterscheidet sich dadurch genuin von jeglicher (noch so lebendiger) Phantasieauffassung.¹⁹⁹

¹⁹⁸ An einer anderen Stelle, an der Husserl explizit auf den Traum zu sprechen kommt, wir werden diese seltene Stelle (es handelt sich um einem Brief Husserls an Hering) zu gegebenem Anlass ausführlicher behandeln (:401), kommt jene Problematik recht pointiert zum Ausdruck. Kurz und bündig schreibt Husserl: »Das Traumwelt[-]ich träumt nicht, es nimmt wahr« HuaDok3/3 119). Damit scheint dasselbe ausgesagt zu sein, wie oben formuliert wurde: Solange man träumt, gibt es keinen Traum (:121).

¹⁹⁹ Damit ist im Übrigen nicht gesagt, dass man während des Traums kein Phantasie-Erlebnis haben kann. Man befindet sich etwa (wie es zuletzt einer Kollegin träumte) auf dem Weg zu einer Verabredung. Auf den Bus wartend, der nicht erscheinen möchte, wird vorgestellt, wie schlimm es sein würde, wenn man zu dieser Verabredung zu spät kommt, man stellt sich vor, wie die Person, die auf einen wartet, mit Ärger reagieren wird. Diese Vorstellung als Imagination einer möglichen Zukunft war in diesem Traum jedoch als eine Phantasie markiert. Man wusste, dass es sich um eine Phantasie handelt, dass man (noch) nicht zu spät gekommen war. Diese Vorstellung wird also nicht als eine ›reale‹ Gegebenheit, sondern eben als eine Imagination geträumt. Wir haben also im Traum durchaus Markierungen, welche im Horizont einer als ›real‹ erlebten Szene Phantasieerscheinungen ins Spiel bringen und diese vom ›Realen‹ abheben. Das sind freilich traumintrinsische Deskriptionen. Andererseits könnte ein ganzer Traum insofern als eine reine Phantasie gelten, als sie von einem Erzählenden (im Wachzustand) als reine Fiktion gewusst und vorgetragen wird. Ich meine damit, dass man einen Traum (wie dies für jede Erzählung gilt) auch gänzlich frei fingieren kann und dabei eben weiß, dass es sich um eine reine Phantasie handelt, die nie als eine Traumrealität erfahren wurde (siehe dazu etwa die recht amüsanten fiktionalen Träume von Johann Gottlob Krüger: *Träume*, 1754; oder die philosophisch-fiktive Traumerzählung von Denis Diderot: »D'Alemberts Traum«, in: Becker, Alexander: *Philosophische Schriften*, 2013; vgl. dazu: Patricia Oster-Stierle: »Auf Traumes Schneide. Poetische und philosophische Dimensionen der Traumanschauung bei Diderot«, in: *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft*, 2017, S. 291–314) Zu den fiktionalen Träumen gehören im Grunde die meisten Traumdarstellungen, wie wir sie als literarisches Mittel in Romanen und Dichtungen kennen. Wir sehen jedenfalls auch in diesem Zusammenhang deutlich, inwiefern es sich bei einer fingierten Traumgeschichte (Phantasie) und der Traumerfahrung (als einem Erleben mit Realitätsauffassung) um zwei grundverschiedene Phänomene handelt.

In dieser Hinsicht können wir die Phantasie ferner von der Halluzination wie auch vom Phänomen der Illusion unterscheiden. Entscheidend ist nämlich auch hier die Geltung: Während man im Akt der Phantasie weiß, dass es sich um Phantasievorstellungen handelt, gilt in Bezug auf die Illusion, dass man (während der Dauer der Illusion) die Erscheinungen ebenfalls als völlig ›reak‹ gelten lässt. So sehe ich etwa bei Abenddämmerung auf dem Weg eine bedrohliche Schlange, schrecke vor ihr zurück, fürchte, dass sie mich verletzen könnte. Just in diesem Moment erkenne ich durch das Scheinwerferlicht eines vorbeifahrenden Autos, dass es sich lediglich um eine Schnur handelt. Die Wahrnehmung der Schlange galt mir also zunächst als eine ›reale‹ Erfahrung, die dann rückwirkend ›korrigiert‹ und im Grunde durch die Korrektur (›es ist doch nur eine Schnur‹) überhaupt erst als Illusion erkannt wird. Die spätere Korrektur ändert jedoch nichts daran, dass ich zuvor tatsächlich eine bedrohliche Schlange gesehen, mich dementsprechend gefühlt und gehandelt hatte. In der Aktualität dessen war die Schlange also nicht phantasiert (ich meine dies weiterhin im Husserl'schen Sinne, dass ich nämlich beim Phantasieren wüsste, dass die Schlange frei fingiert ist), sondern die Schlange war als eine völlig ›wirkliche‹ Gegebenheit erlebt. In dieser – wenn auch temporär gültigen – Realitätsauffassung könnte man nun, wie es uns in der Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte öfters begegnete, eine gewisse phänomenale Ähnlichkeit zwischen dem Phänomen der Illusion und dem des Traums behaupten. Dieser Vergleich hinkt jedoch an mehreren Stellen. Das Problem liegt nicht nur in den epistemologischen Motiven, die solch einen Vergleich oftmals begleiteten und die wir in unserem historistischen Teil bereits ausführlich kritisiert hatten, sondern das Problem ist schlicht ergreifend eines der Erfahrung. Bei einer rein phänomenologischen Betrachtung besteht die größte Diskrepanz wohl darin, dass die Illusion mit dem ›Material‹ der gegenwärtig aktuellen Wahrnehmung arbeitet, in dem sie diese umgestaltet, umwertet, in sie hineinprojiziert. So bleibt der Horizont der aktuellen Wahrnehmung, d. h. der Horizont der Wachwelt unangetastet. Hingegen wird der Traum, obzwar auch hier äußere Reizen eine Rolle spielen könnten, in der völligen Abwesenheit der perzeptiven Wachwelt erlebt. Es wird – wenn man so möchte – auf eine völlig neutrale Leinwand geschlossener Augen ›projiziert‹. Wobei ich genau genommen während des Traums weder von solch einer ›Projektion‹, noch von irgendwelchen ›geschlossenen Augen‹ weiß, sondern dies nur nach dem Erwachen behauptet wird. Während des Traums hebt sich die gesamte Erfahrung vom Geltungsbereich der diurnalen Welt ab und es öffnet sich ein eigener oneirischer Horizont.²⁰⁰ Deswegen ist es

²⁰⁰ Dieser Unterschied gilt selbst dann, wenn es sich um eine reine Halluzination

auch nicht so, dass man nach dem Erwachen die erinnerte Traumerfahrung als eine Art Sinnestäuschung werten würde. Während ich bei einer Illusion sage, die vermeintliche Schlange war in Wirklichkeit eine Schnur, sage ich nach dem Erwachen aus dem Traum nicht in gleicher Weise, dass die bunten Dächer von Wien, von denen ich soeben noch geträumt habe, in Wirklichkeit nur mein Bett gewesen sind. Sondern ich war eben gänzlich in einem anderen Kontext, der mir nun, nach dem Erwachen, nicht mehr als gegeben erscheint.²⁰¹ In der Erinnerung an jenen Traum ist mir also sogleich ein

handelte. Das heißt, die Schlange hätte sich nicht, wie bei der Illusion der Fall, als eine Schnur entpuppt, sondern sich quasi im »Nichts« aufgelöst. Ich hätte also, um bei unserem Beispiel zu bleiben, eine Schlange gesehen und beim Scheinwerferlicht des vorbeifahrenden Autos erkannt, dass da in Wirklichkeit »nichts« ist. Wir haben also kein unmittelbares Material (die Schnur), welches als Schlange assoziiert worden ist, sondern die Halluzination schien ohne konkrete hyletische Anhaltspunkte entstanden zu sein. Nur wäre auch in solch einem Fall reiner Halluzination weiterhin eine Hintergrundwahrnehmung gegeben, die mit dem Erkennen der Halluzination sich nicht mit-auflöst. Ich meine der Weg, die Wiese, die Bäume, die Dunkelheit etc., kurz: Die gesamte Situation, welche als Kontext bzw. eben als Horizont der Halluzination gegeben war, bleibt trotz der Korrektur in seiner Geltung weiterhin bestehen. Auch solch reine Halluzinationen sind in diesem Sinne weiterhin in die aktuelle Wachwahrnehmung hineinprojiziert – während der Traum doch in seinem eigenen Geltungsbereich erscheint.

²⁰¹ Hierin liegt auch das eigentliche Problem, wenn Autor:innen wie Windt meinen, der Traum sei eine »immersive spatiotemporal hallucination« (Jennifer M. Windt: *Dreaming. A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, 2015, S. 515). Mit solchen Behauptungen verlassen sie jedenfalls die Basis einer phänomenologischen Deskription und unterstellen stattdessen dem Traum ein Merkmal, welches nicht erfahren bzw. nicht erinnert wird. Denn weder erlebt man während des Traums die aktuelle Erfahrung als eine Halluzination oder Illusion, noch wertet man nach dem Erwachen das soeben Erlebte als eine in die Wachwelt hineinprojizierte und dann korrigierte Sinnestäuschung. Dies ist allein deswegen nicht der Fall, weil mir weder im Traum die Wachwelt unmittelbar gegeben ist noch in der Wachwelt der Traum. Wie es bei Margaret Macdonald (wenn auch mit einer gewissen positivistisch-sprachanalytischen Akzentuierung) heißt: »When a dreamer wakes, his dream vanishes and its contents cannot, therefore, be checked for they no longer exist in any context for comparison. They may be remembered but not corrected. Dreams are thus incorrigible by waking experience. Since they are [also] not corrigible by dream experience it seems to follow that they are totally incorrigible. But, again, what rather seems true is that dreams are neither corrigible nor incorrigible; the notion of corrigibility cannot significantly be applied to dreams. They neither conform nor fail to conform to criteria of physical reality« (Macdonald, Margaret: »Sleeping and Waking«; in: Charles E.M. Dunlop, *Philosophical Essays on Dreaming*, 1977, S. 70). Obzwar ich zustimmen würde, dass einzelne Wahrnehmungen des Traums durch das Erwachen in das Wachleben nicht korrigiert, sowie auch der Traum keine einzelnen Wahrnehmungen der Wachwelt korrigiert und deswegen die Rede vom Traum als einer Halluzination oder Illusion inadäquat ist, entgeht doch auch Macdonald ein wesentlicher Punkt. Denn eine Korrektur findet sehr wohl statt. Es handelt sich hierbei nicht um Einzelnes, sondern um das Ganze: Mit dem Erwachen wird nämlich der gesamte Wahrneh-

Geltungsunterschied gegeben, insofern nämlich der Wahrnehmungshorizont von jenen geträumten Dächern sich radikal von dem des aktuell wahrgenommenen Bettes unterscheidet. Hierin liegt nun der wesentliche Unterschied zu jeglicher Illusion und Halluzination, welche in einem bestimmten Wahrnehmungskontext der Wachwelt eingebettet bleiben: Das Traumgeschehen hat seine eigene Mundanität, wird gänzlich in seiner eigenen Welt erlebt. Träumen meint daher in der Tat ein eigenständiges »In-der-Welt-sein« (Ta240).²⁰²

Solcherart können wir jedenfalls bei einer phänomenologisch genaueren Betrachtung der Erinnerung unterschiedliche Erfahrungsmodalitäten in ihrer Eigenart und Ausprägung beschreiben. Als eine Art Zusammenfassung der bisherigen Ausführung könnte man in knappen Worten sagen: Ich erinnere mich an Erfahrungen, die ich als »wirklich« erlebt (bzw. damals als solche gewertet) habe; ich entsinne mich aber auch Erfahrungen einer Wachwelt, die von bewussten Phantasievorstellungen begleitet waren; wie ich mich auch an Erfahrungen erinnere, die ich zunächst als »wirkliche« aufgefasst habe, die sich jedoch später als Halluzinationen oder Illusionen herausstellten; und schließlich entsinne ich mich jener Traumerfahrungen, die sich mir in der Geltung als »real« und in einem völlig eigenständigen Horizont präsentiert haben und doch in ihrer erlebten Welthaftigkeit nach dem Erwachen verschwunden sind.²⁰³ Abgesehen davon kann ich mich aber auch an eine ferne

mungs- bzw. Erfahrungshorizont »korrigiert« bzw. gar annulliert, indem man eben sagt, dass der soeben erlebte Traum als Ganzes nur »Schaum« gewesen sei und dass dieses Bett, dieses Zimmer, diese ganze Wachwelt und meine Persönlichkeit in dieser Welt usw. die eigentliche und richtige Welt sei. Auch wenn man die Bewertung von »eigentlich« und »richtig« weglässt bzw. einklammert, muss man doch zumindest festhalten, dass in der Erfahrung eine selbstverständliche *Aufhebung* jenes Horizontes stattfindet, in dem der Traum möglich war – was eben gleichzeitig sagt, dass wir es mit zwei unterschiedlichen Erfahrungskontexten zu tun haben.

²⁰² Inwiefern hier von einer »Traumwelt« die Rede sein kann, wird in einem späteren Kapitel ausführlich Thema sein (:246).

²⁰³ Man könnte, entgegen unserem ersten Versuch einer deskriptiven Unterscheidung, freilich daran festhalten, dass man es im Grunde doch nur mit einem einzigen Unterschied zu tun hat, nämlich einerseits mit der »wirklichen« Erfahrung bzw. Wahrnehmung und andererseits mit unterschiedlichen Modalitäten der »Einbildung«, zu der eben auch der Traum gehört. Wir werden uns noch genauer damit auseinandersetzen, wieso wir daran festhalten wollen, dass es sich beim Traum – phänomenologisch gesehen – nicht um eine Einbildung (zumindest nicht im herkömmlichen Sinne eines Phantasierens) sondern um eine eigene Welterfahrung handelt. An dieser Stelle sei nur so viel gesagt: Selbst wenn man den Traum als einen reinen Akt der Einbildung verstehen möchte, wird man doch zumindest eingestehen müssen, dass der Träumende von solch einem Phantasieren nichts weiß, sondern dies ihm erst später nach dem Erwachen (zu Recht oder zu Unrecht) unterstellt wird (:239 ff.). Andererseits könnte man auch sagen,

Vergangenheit erinnern, an die frühe Kindheit, wo mir solche Unterschiede in der Erfahrung überhaupt nicht klar, wenn man so möchte, noch nicht erlernt waren (– was mir zumindest die Spekulation offen lässt, dass es sich auch hätte anders entwickeln können). All das ist mir aus dem Residuum bisherigen Erlebens gegeben. Was hingegen die theoretischen Annahmen betrifft, dass es womöglich in einer früheren Zeit der Geschichte prinzipiell (also auch im Leben der Erwachsenen) keine solchen Unterscheidungen gab, dass sich nämlich diese Differenzierungen (als Ein- und Abgrenzungen des an sich einzigen ›Lebensstroms‹) erst später durch kulturell-diskursive Entwicklungen in unseren Wahrnehmungsweisen konditioniert haben, so müssen solche Annahmen – zumindest aus einer phänomenologischen Betrachtung – zunächst als eine Form des spekulativen Urteilens, genauer als ein historisch-objektivierendes Wissen angesehen werden. Als solches Wissen

dass man, wenn man glaubt, sich gerade in der ›Wirklichkeit‹ der Wachwelt zu befinden, nichts von seinen Einbildungen weiß. Ohne damit gleich ein völliger Idealist zu werden, wird man recht leicht einsehen, dass auch jene Wahrnehmung, die man in aller Naivität als »reine Wirklichkeit« bezeichnen wollte, durch mehrfache Einbildungen zu Stande kommt. Wenn ich etwa auf diese Tasse blicke, wie sie ›wirklich‹ und gegenwärtig vor mir steht – was sehe ich dann? Ich sehe eine ›Tasse‹, d.h. ich identifiziere dieses Ding als etwas. Diese Als-Struktur ist nicht im Ding selbst, sondern sie muss durch die Einbildung im Sinne einer Sinnstiftung – oder hermeneutisch gesprochen durch ein »umsichtig verstehendes Auslegen« (Sz 148 ff.) – zuallererst gebildet werden. Erst dadurch erweist sich die bloße Hyle als eine ›Tasse‹. Zwar würde auch ein Tier dieses Ding sehen und diesem, vielleicht wie einem Stein, einfach nur ausweichen, doch es würde es nicht als jenes ›Kulturgut‹ erkennen, geschweige denn dementsprechend damit umgehen. Mit der Identifizierung hängt also auch ein Wissen über die Funktion der Tasse zusammen, wie man diese handhaben kann. Die Tasse kann jedoch auch jede Menge weitere Bedeutungen erhalten, die keineswegs mit ihrer Funktion zusammenhängen. Es kann etwa eine besonders wertvolle Porzellantasse sein, oder meine Lieblingstasse, deren Benutzung bei mir immer ein Gefühl der Vertrautheit einstimmt, usw. Selbst wenn ich nun in der Lage wäre, alle diese Einbildungen, die ich der Erscheinung zuschreibe – so wie es bei Husserl heißt – »abzubauen« (Hua8, 312, Hua37, 287), um allein die nackte Wahrnehmung von diesem Ding freizulegen, bleiben immer noch eine Reihe weiterer Einbildungen. Alles, was ich über die Beschaffenheit und Materialität weiß, ist ebenfalls nicht der reinen Wahrnehmung entnehmbar, sondern ist ein Zusatz, welcher der Erscheinung zugesetzt wird. Im Grunde betrifft dies selbst die Form. Denn was ich da sehe, ist mir immer einseitig gegeben, ich sehe die Tasse immer nur von einer Seite, aber bilde mir (aufgrund einer vorwegnehmenden Gewohnheit) ein, dass sie ›in Wirklichkeit‹ vielseitig bzw. vieldimensional ist. Ich bilde die Rückseite der Tasse in sie hinein, obwohl sie im Grunde nur von vorne zu sehen ist (vgl. Hua6, 160 ff.). Kurzum: Man könnte mit gleichem Recht meinen: Es gibt keine Wahrnehmung – ob nun in der Wach- oder Traumwelt – ohne Einbildung. Oder gar: Es gibt nur Einbildung. Das wollen wir jedoch nicht sagen, weil es schlichtweg nicht unsere Erfahrung ist. Wir haben nun mal die Überzeugung von Differenzen und müssen sehen, wie diese zu Stande kommen.

sind sie zwar, zumindest dem Anspruch nach, keine Phantasien, da es sich hier (im Gegensatz zum Fingieren) um die (wissenschaftliche) Absicht und Anstrengung handelt, (im besten Falle) nachvollziehen zu wollen, wie in einer früheren Zeit ›tatsächlich‹ erlebt und gedacht wurde; und doch sind solche Aussagen über die Geschichte des Denkens bzw. über die Geschichte der Wahrnehmung, der Kultur, Kunst usw. ein mehrfach vermitteltes Urteil. Der ›Gegenstand‹ des Urteils wurde selbst nicht miterlebt und man hat letztlich nur spekulative Annahmen, die je nach Kriterium mehr oder weniger plausibel erscheinen. All diese historischen Annahmen – deren scheinbare ›Objektivität‹ jedenfalls durch vielerlei ›subjektive‹ Voraussetzungen und Motive konstituiert sind – haben ihrerseits nur Wahrheit, insofern sie in einer *Gegenwart* Geltung finden. Sie finden Geltung, indem etwa das Verfahren einer historischen Arbeit (im besten Falle: verstehend und somit nachvollziehend) anerkannt oder diese gar aufgrund einer bestimmten Autorität schlichtweg unhinterfragt akzeptiert werden. In einer rein phänomenologischen Herangehensweise bleibt jedenfalls solch theoretisches Wissen, zumindest in seiner scheinbar unhinterfragbaren Objektivität, eingeklammert, es hat jene selbstverständliche Geltung nicht, insofern es darum geht, den Traum in der erlebten Erfahrung und nicht in spekulativen Annahmen zu ergründen. Freilich bedeutet Einklammerung weiterhin keine Negation, d. h. es werden diese Theorien und Erzählungen nicht an sich angezweifelt, so wie auch nicht die Geschichtlichkeit (selbst die der Phänomenologie) bestritten wird, sondern sie werden zugunsten einer Einkehr in die Epoché außer Acht gelassen. Sie können aus einer rein phänomenologischen Perspektive freilich auch wieder Thema werden, so wie überhaupt betrachtet werden kann, wie sich der Glaube an die Gültigkeit solcher Theorien oder Erzählungen konstituiert und wie diese in ihrer Selbstverständlichkeit funktionieren, obwohl sie als theoretische Suppositionen oder ›Fremdberichte‹ nicht eigens erfahren und auch nur in den seltensten Fällen in ihrer Urteilsbegründung tatsächlich nachvollzogen wurden. Jedenfalls erlaubt uns die Phänomenologie die Auseinandersetzung mit historischem Wissen (jenseits der Frage seiner Plausibilität) zunächst gänzlich außer Kraft zu setzen, um die aktuell erlebte bzw. erinnerte Differenz zwischen Traum- und Wachwelt selbst zum Phänomen der Betrachtung werden zu lassen. Das heißt: Mag sein, dass es diese Differenz nicht immer gab und dass sie sich historisch entwickelt hat, und mag sein, dass allein die Möglichkeit einer andersartigen historischen Entwicklung mich unweigerlich in tiefstes Staunen versetzt. Es ändert zunächst doch nichts an der mir (scheinbar) aktuell gegebenen Evidenz, dass es nämlich (Kraft meiner Erinnerung als einer Gewissheit des aktuellen Erlebens) völlig klar zu sein scheint, dass ich gestern Nacht geträumt hatte und jetzt nicht. Diese Gewissheit löst

sich durch historisches Wissen bzw. historistische Empathie nicht auf. Ich finde diese Differenz weiterhin in der mir gegebenen Erinnerung, sodass ich mir weiterhin in aller Selbstverständlichkeit gewiss bin: Das Fliegen über die Dächer Wiens war geträumt, hingegen das Treffen mit der Freundin am gestrigen Tag in der Grünbergerstraße nicht. Aufgrund dessen gibt sich mir zugleich die *Erwartungshaltung*, dass ich auch heute Nacht wieder träumen könnte und dass ich während des Traums von diesem aufgesogen nichts von einer Wachwelt wissen werde, sondern diese Differenz sich vielmehr erst wieder beim Erwachen einstellen wird. Es liegt also gegenwärtig eine (zwar durch die historisch-kritische Betrachtung problematisierbare und doch weiterhin) selbstverständlich gegebene Gewissheit vor, die sich zumal in einer vorgerichteten Antizipation bzw. in einer – um mit Husserl zu sprechen – »Erwartungsgewißheit« ausdrückt (Hua9, 134 f.; vgl. Hua4, 62). Und ich kann auch davon ausgehen, dass die mir solcherart gegebene Unterscheidung zwischen einer geträumten und einer wach-erlebten Erfahrung keine »private Meinung« darstellt, sondern (aus welchen Gründen auch immer) in einer von mir geteilten Lebenswelt eine allgemein nachvollziehbare Differenz, ein *endoxon* darstellt. Kurzum: Die Differenz zwischen einer erinnerten Traum- und Wachwelt oder sagen wir besser: zwischen einer Traumwelt- und Alltagswelt-Erfahrung *scheint* aktuell völlig evident zu sein. Ich sage dabei weiterhin »aktuell«, weil die Differenz mir eben nur in der Wachsphäre²⁰⁴ erscheint und ich im Traum von ihr nichts wusste oder mich zumindest an solch ein »Traumwissen« nicht erinnern kann.

Nun müsste die Phänomenologie in der Lage sein, diese in solcher Gewissheit *erscheinende* Differenz einzuklammern, d. h. sie müsste durch die Außerkraftsetzung die Differenz selbst zum Phänomen werden lassen, um solcherart aus der Aktualität der erlebten Erfahrung klären zu können, woher eigentlich die Gewissheit dieser Unterscheidung rührt. Oder anders gesagt: Jene Differenz(ierung), welche den Traum als Traum markiert, darf dem phänomenologischen Anspruch nach nicht ein hypothetisch-theoretische Annahme sein, sondern muss sich in der Erfahrung selbst ausweisen lassen. Wir können diese Ausweisung in der Tat vornehmen, und zwar an zwei Erfahrungs-»momenten« bzw. -übergängen: Einerseits am Moment des Erwachens, welches sich als ein augenblicklicher Bruch ereignet und uns mit einem Schlag in die

²⁰⁴ Mit »Wachsphäre«, dies am Rande erwähnt, verwende ich einen Begriff Husserls, den er an einer Stelle seiner Manuskripte zur Problematisierung des Wachbewusstseins verwendet. Er versteht unter der »Wachsphäre« die Kontinuität von Wachwahrnehmungen, die – trotz der Unterbrechungen (Schlaf) – als ein und derselbe Erfahrungsbereich gelten und von dem das wache »Ich« stets umgeben ist (Hua42, 47f.).

diurnale Sphäre des Wach-seins befördert und dabei sogleich einen erlebten Unterschied zum Traum markiert. Andererseits ereignet sich die Differenz im Phänomen des Einschlafens, des langsamen Absorbiertwerdens in einen Traum, und zwar derart, dass sich dabei die Differenzierung gleichsam aufgibt und nur noch den Traum gelten lässt. Beide Male gründet die Differenz also auf einem Ereignis: im Falle des Erwachens auf das plötzliche Sich-entziehen des Traums und beim Einschlafen als eine sukzessive Abstandnahme vom Horizont der Wachwelt. Nur haben wir eben justament an diesem Punkt unser ›methodologisch‹ schwerwiegendes Problem, weshalb uns der Traum als ein Randgang oder ein »Grenzphänomen« der Phänomenologie erscheinen muss.²⁰⁵ Denn die klassische Phänomenologie scheint uns doch ein Verfahren zu sein, wie wir es bereits angesprochen haben, welches sich allein in der Aktualität eines Wachzustandes zutragen kann und sich somit dem Ereignen jener Differenz und damit zugleich dem Phänomen des Traums nur einseitig, nur vom Wachen anzunähern vermag. Nicht nur aus Verlegenheit, sondern gerade aufgrund dieser Ausgangssituation, haben wir immerhin die Möglichkeit einer Phänomenologie der Erinnerung hervorgehoben. Im Modus der Erinnerung, und zwar genauer: indem wir innerhalb der Erinnerung Epoché üben, kann es uns doch möglich sein, jene erlebte Differenz und durch diese hindurch die Traumerfahrung freizulegen, nämlich so, wie sie sich einst gezeigt hat und wie sie gleichsam von einer aktuellen Vergegenwärtigung gemeint wird. Solcherart können wir über die Vermittlung der Erinnerung nicht die jeweils erfahrenen Inhalte der Träume, sondern zumal spezifische Traumphänomene wie überhaupt die Gegebenheitsweisen und konstitutiven Bedingungen betrachten, die es uns überhaupt erlauben, einen Traum in Erfahrung zu bringen. Die phänomenologische Investigation – noch besteht die Aufgabe darin, sich methodisch zu orientieren – könnte nun auf dieser Linie fortschreiten und versuchen, *Kraft der Erinnerung* Deskriptionen und Wesenserfassungen vorzunehmen. Indes scheint uns, für den Moment jedenfalls, eine ›unmittelbare‹ Phänomenologie des Traums ausgeschlossen zu sein. Während ich beispielsweise die Beschreibung eines aktuell und originär wahrgenommenen Tisches vornehmen kann – etwa seine Gegebenheitsweisen, wie er etwa trotz seiner verdeckten Seiten als ein und derselbe Tisch gemeint ist und dabei auf einer tieferen Ebene ich selbst noch die Art und Weisen des Intendierens (als Akte) und schließlich auch das Ich als Träger

²⁰⁵ Zur Erörterung der Formulierung »Grenzphänomene der Phänomenologie« siehe die Einleitung von Rochus Sowa und Thomas Vongehrln, die neben Husserl auch auf Fink verweisen (Hua42, XIX). Dass in diesem Band der Husserliana (wenn auch nicht der Traum so doch) der Schlaf, das Einschlafen und das Erwachen eine zentrale Rolle spielen, ist gemäß dieser Formulierung naheliegend.

und zugleich ›Reflektor‹ des intentionalen ›Bewusstseins‹ freilegen, thematisieren, beschreiben und diese Beschreibungen (in Form der geschriebenen Schrift oder etwa einer Audioaufzeichnung) sprachlich festhalten kann – scheint solch ein Verfahren im Bezug auf den *geträumten Tisch* aus mehreren Gründen nicht möglich zu sein. Die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Einsicht in das oneirische Ereignis ergibt sich nicht nur für die klassische Reflexions-Phänomenologie à la Husserl, der man vorwerfen könnte, sie sei zu trocken für solch ekstatische Seinsweisen, wie es der Traum nun mal ist. Die Schwierigkeit liegt doch auch auf Seiten der Traumerfahrung selbst, die von einer bestimmten Qualität der Abwesenheit begleitet wird. Wie bereits ausgeführt, scheint uns im Traum (d.h. während wir träumen) schlichtweg die nötige Wachsamkeit für eine phänomenologische Sichtung, Freilegung und deskriptive Einsicht zu fehlen. Freilich soll dies nicht bedeuten, wir hätten auch dies angesprochen, dass es im Traum überhaupt keine Form von Wachheit gäbe. Ohne eine – sei es auch eine minimale – Wachsamkeit könnte sich Erfahrung überhaupt nicht zutragen. Nur befindet sich solche *Awareness* im Traum gewissermaßen in einem schwächeren bzw. flüchtigen Modus. Dies ist kein Manko, sondern ein besonderes Merkmal des Traumerlebens. Gerade dadurch erhält das oneirische Geschehen jenen bezeichnenden Widerfahrnischarakter. Wie Heidegger (in Auseinandersetzung mit Pindar) schreibt, zeichnet sich der Traum durch eine paradoxe »Abwesenung« aus, nämlich eine Abwesenung, in der zugleich »Erscheinendes anwest« (GA52, 117).

3. Pforten zu einer Phänomenologie des Traums

A) Erinnerung

Das zuletzt Gesagte zusammenfassend können wir behaupten, dass die phänomenologische Einstellung qua Epoché in Bezug auf das Phänomen des (erinnerten) Traums zwar den Vorzug hat, dass es dem Phänomen durch keine voreiligen und vorbelasteten Urteile Gewalt antut und gerade aufgrund solcher *Vorsicht* in seiner deskriptiven Herangehensweise noch am ehesten in der Lage ist, sich dem scheuen Phänomen des Traumes anzunähern. Aber andererseits war einzusehen, dass gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit für die Phänomenologie verschwindet, sobald sich der Traum aktuell ereignet. Der übliche Schlaftraum scheint dort zu beginnen, wo das wachsame, aufmerkende und zumal selbstreflexive ›Ich‹ – ohne sein eigenes Zutun – im Prozess des Einschlafens paralysiert, oder zumindest geschwächt, gedämpft

wird.²⁰⁶ Es gibt zwar auch während der oneirischen Erfahrung eine Form der Wachsamkeit, doch diese scheint nicht ausreichend bzw. nicht geeignet zu sein, um währenddessen eine involviert-reflexive Investigation, wie es die Phänomenologie sein möchte, vorzunehmen. Die bisherigen ›methodischen‹ Überlegungen und Einübungen schienen daher sagen zu wollen, dass eine *unmittelbare Phänomenologie des Traums* als eine leibhafte Originalität unmöglich ist und dass man stattdessen, wie oben bereits im Ansatz begonnen, zu einer *Phänomenologie des erinnerten Traums* umdisponieren muss, um sich über das Residuum der Erinnerung das Traumgeschehen zu vergegenwärtigen. Man müsste demnach in der phänomenologischen Einstellung verweilend den Zugang durch die Reminiszenz suchen, indem man im Modus der Erinnerung, soweit sie es zulässt, einst erlebte Traumerfahrungen reproduziert, reaktualisiert, d. h. eben vergegenwärtigt, indem sie entweder ›willingentlich‹ in die Gegenwart geholt werden oder sie sich (sozusagen ›von sich aus‹) der Gegenwart aufdrängen oder gar aufzwingen.²⁰⁷ Dabei kann sich, wie alles aktuell Abwesende, auch die Erinnerung an den Traum nur durch eine Art Einbildungskraft vergegenwärtigen und zwar im wort-wörtlichen Sinne als eine Ein- und Hineinbildung in das gegenwärtig Erlebte. Wie auch im Wort ›Vergegenwärtigung‹ zum Ausdruck kommt, verweist solche Einbildung bzw. Einbindung nicht nur immer schon auf die Gegenwart, sondern kann im Grunde nur in dieser stattfinden. Erinnerung spielt sich in der Spannweite und Gerichtetheit einer Gegenwart ab. Dies meint, dass das Erinnerte (zwar selbst nicht mehr aktuell und doch) im Jetztfluss – gleichsam wie durch einen Wahrnehmungsschleier (vgl. Hua10, 48) – zu einer erlebten Erscheinung wird. Zwar wird das Erinnerte (nicht zuletzt auch aufgrund der perzeptiven Schwäche seines Erscheinens) mehr oder weniger bewusst von der ›origi-

²⁰⁶ Die Rede ist, auch wenn nicht immer explizit benannt, vom ›üblichen‹ Schlaftraum. Inwieweit diese Deskriptionen angesichts der Möglichkeit von unterschiedlichen Graden an Luzidität im Traum weiterhin zutreffend sein können, wird sich an gegebener Stelle noch herausstellen müssen.

²⁰⁷ Damit müssen wir in der Beschreibung des Phänomens der Erinnerung über Husserl hinausgehen, insofern er diese nämlich allein als einen »Bereich meiner Freiheit« (Hua10, 42) ansieht, den ich frei und nach Belieben durchlaufen kann. Solch eine an der »Leistung des Bewusstseins« orientierte Phänomenologie vernachlässigt jedenfalls, dass sich Erinnerungen auch ohne meinen Willen aufdrängen können und selbst wenn die angebliche Freiheit sich dazu entschlossen hat, diese nicht mehr erinnern zu wollen, können sie trotzdem weiterhin zudringlich sein und gleichsam die Vergegenwärtigung *einfordern*. Dabei muss es sich noch nicht mal um traumatische Inhalte handeln. Selbst Banalitäten, denken wir etwa an das Phänomen des ›Ohrwurms‹, haben diese recht merkwürdige Eigenschaft. Man müsste in diesem Zusammenhang vielmehr jene seltenen Stellen bei Husserl ausgraben und hervorheben, wo er von einer »passiven Wiedererinnerung« spricht (Hua17, 321 ff.).

nären« Wahrnehmung unterschieden und ihr Inhalt einer vergangenen Zeit zugeschrieben, und doch bleibt jene Erscheinung des Vergangenen zwangsläufig eine in der Aktualität stattfindende. Jegliche (Ver-)Gegenwärtigung ist eine gegenwärtig-aktuelle Modalität der Erfahrung.²⁰⁸ Damit die Erinnerung phänomenologisch thematisiert werden kann, bedarf sie ihrerseits einer aktuell intentionalen Aufmerksamkeit, und zwar in einem weitaus höheren Maße, da ihr Inhalt und die Gegebenheitsweisen ihres Erscheinens nicht jene Intensität leibhaft-originärer Wahrnehmungen aufweisen.

Das intentionale Erinnerungsvermögen hat es naturgemäß leichter, wie dies von Husserl detailliert beschrieben wurde, wenn die erlebte Zeitspanne zum Erinnerten kürzer ist und somit gleichsam eine stärkere Evidenz aufweist (vgl. Hua10, 49 ff.). Umso näher das ›Damals‹ der Erfahrung eines bestimmten Tisches (ob nun geträumt oder nicht) liegt, desto leichter wird es sein, sich an diesen zu erinnern, zumal im Detail zu erinnern und sich dieser Erinnerung gewiss zu sein (auch wenn diese scheinbare Gewissheit bei genauerer Betrachtung immer auch etwas Naives an sich hat²⁰⁹). Vorausgesetzt für die Erinnerung ist, dass es für jenen Tisch auch damals, als dieser noch unmittelbar gegeben war, eine Aufmerksamkeit (oder zumindest ein *Bemerken*) gegeben haben muss bzw. dass dieser Tisch (aus welchen Gründen auch immer) damals die Aufmerksamkeit/das *Bemerken* eingefordert hat. Man muss daher die (Husserl'schen) Beschreibungen erweitern bzw. verdeutlichen: Das Vergangene wird nicht nur leichter erinnert, wenn die Zeitspanne seit seinem Vergehen kürzer ist, sondern wenn das Vergangene im Moment seiner originären Erfahrung eine markante (d. h. bedeutungsvolle oder gar

²⁰⁸ Vgl. dazu Husserl (Hua23, 253, 262), der in diesem Zusammenhang auch von einem »Ich-kann-aktuell-auf-Altbekanntes-Zurückkommen« spricht (Hua34, 186; Siehe auch Hua10, 48 ff.; Hua3, 163 ff.).

Die (Wieder)Erinnerung ist somit ein doppelseitiges Phänomen: Einmal vergegenwärtigt sie eine Erfahrung, die selbst vergangen (also einst Gegenwart war, aber jetzt nicht mehr) ist. Indem sie jedoch vergegenwärtigt, wird anderseits eine aktuelle Impression ›erzeugt‹ und somit als Erinnerungserfahrung ein gegenwärtiges Erleben. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Husserls phänomenologischen Untersuchungen zur Frage der Erinnerung siehe auch: Seong-Ha Hong: *Phänomenologie der Erinnerung*, 1993.

²⁰⁹ Denn Erinnertes ist gewissermaßen immer Geglaubtes, d. h. es ist der Glaube, dass es sich so ereignet habe, wie ich mich erinnere. Gerade umso ferner die Erinnerung liegt, umso größer scheint die Möglichkeit zu sein, dass sich unterschiedlich motivierte Phantasien mit der Erinnerung mischen, sodass man bei kritischer Betrachtung kaum noch sagen könnte, was ›wirklich‹ erlebt war. Hier spielt letztlich auch die Intersubjektivität eine große Rolle, insofern es nämlich die Anderen sind, welche (auch ohne unbedingt Zeug:in gewesen zu sein) Erinnerungen stets mitformen, indem sie sie auf bestimmte Weise triggern, bezweifeln, korrigieren usw.

traumatische) Kennzeichnung erhalten hat, was seine Einprägung auch unabhängig von der zeitlichen Nähe oder Ferne forciert. Solche Einprägung kann sich freilich auch durch Wiederholungen und Wiederholungsmuster auszeichnen, sodass sich das Wiederholte bis zum gewohnheitsmäßig Gegebenen steigert, was seine Erinnerung nicht nur erleichtert, sondern geradezu aufdrängt, indem sie sich als eine völlig selbstverständliche Voraussetzung in die aktuelle Wahrnehmung einschreibt.²¹⁰ Kurzum: Das – aus welchen Gründen auch immer – Markante und somit Prägnante einer vergangenen Erfahrung wird, selbst wenn ihr ›Damals‹ in zeitlich größerer Ferne liegen mag, leichter erinnert werden als eine unauffällige Erfahrung näherer Vergangenheit. Wir werden noch näher darauf eingehen müssen, inwiefern dies auch bei der Trauererinnerung eine Rolle spielt.

Doch zuvor gilt es zu verdeutlichen, dass der Erinnerung eine weitaus größere Relevanz zukommt. Denn eine Phänomenologie der reinen Unmittelbarkeit scheint uns prinzipiell nicht möglich zu sein: Ein jeglicher Versuch phänomenologischer Deskription, und dies gilt nun auch in Bezug auf das Wachleben, arbeitet im Grunde immer mit bereits Vergangenenem, spielt sich *mit* und *in* der Erinnerung ab. Dies hängt mit dem Umstand zusammen, dass die Wahrnehmung selbst auf ein Reich vergangener Erfahrungen verweist, welche das Gegenwärtige sinnhaft konstituieren.²¹¹ So wird eine der Wahrnehmung

²¹⁰ Ohne solche gewohnheitsmäßigen und daher selbstverständlichen Erinnerungen, die man mit Husserl auch als »passive Wiedererinnerungen« bezeichnen könnte (Hua17, 320f.), würde vieles unserer Wahrnehmung wie auch unseres Denkens sich nicht zutragen können, da beides ständig durch ein Reich nicht aktuell gegebener Erinnerungen konstituiert wird. So weiß ich, um ein triviales Beispiel zu nehmen, dass dieses Ding vor mir eine Vase ist, weil ich in der Vergangenheit unzählige Vasen (in leiblicher Teilhabe) wahrgenommen habe und diese Erfahrungsgewohnheit nun auch auf dieses Ding anwende. Ein Blick genügt und ich gehe davon aus – wie es mir die (inkorporierte) Erinnerung geradezu befiehlt – dass auch diese Vase eine Rückseite hat, dass sie hohl ist, dass sie in der Lage sein wird, Flüssigkeit aufzubewahren usw. Ohne diese vorausgehende Zuschreibung einer passiven Erinnerung könnte ich dieses Ding niemals (und obendrein in jener völligen Selbstverständlichkeit) als Vase erkennen und als solche handhaben.

²¹¹ Konstituieren bedeutet hier, sowie auch bei Husserl, nicht konstruieren. Denn Konstruktion würde ja gerade meinen, dass das Wahrnehmende (Ich) im Akt des Wahrnehmens das Wahrgenommene erschafft. Es unterstellt somit, dass die Wahrnehmung eine Machenschaft und das Wahrgenommene somit machbar ist. Die Konstitution setzt vielmehr das Wahrnehmen voraus bzw. vollzieht sich durch es als eine den Erscheinungen sinngebende Performance: Im Akt der leiblichen Teilhabe wird dem Wahrgenommenen eine Geltung und ein Sinn verliehen, indem dieses in einen zeitlich generierten Sinn-Horizont (Welt) eingebettet, d.h. in den Zusammenhang und Verweis mit anderen Personen, Dingen und Kontexten gestellt wird (vgl. dazu u.a. Hua19/1, 169, Hua17, 257 und in Bezug auf die Frage, inwiefern auf genetischer Ebene das transzendente Subjekt

gegebene Erscheinung nicht in einer Art ›Nacktheit‹ ihrer aktuellen Präsenz perzipiert, sondern es wird ihr immer schon und völlig selbstverständlich in einer ›Als-Struktur‹ begegnet, d. h., sie wird durch ein Vorurteil betrachtet, welches ihr ein Kleid vergangener Erlebnisse überzieht. Es erscheint mir etwa nicht ein indifferentes Gemenge an Farben und Gestalt, sondern ich nehme diese Erscheinung – und zwar *vorweg* – als etwas Konkretes wahr, *als* einen Tisch, *als* eine Vase, *als* einen Computer usw. und beziehe mich damit auf die Expertise vergangener (leiblich inkorporierter) Erfahrungen und Urteile. Die Erinnerung im Sinne der Retention spielt zumal auch für die unmittelbare Konstitution einer Wahrnehmung als einer dauerhaft-einheitlichen Erscheinung eine entscheidende Rolle. Nehmen wir ein Beispiel: Wenn ich meine Aufmerksamkeit auf diese Vase, die vor mir auf dem Tisch steht, richte und dabei gleichsam die Gerichtetheit und ihren phänomenalen ›Inhalt‹ achtsam betrachte, dann bemerke ich, dass ich (meinem Blickwinkel verschuldet) im Grunde nur eine Seite der Vase sehe. Würde ich allein bei dieser aktuellen Perzeption bleiben, d. h. allein bei dem, was mir in der reinen Gegenwart zugänglich ist, wüsste ich nicht zu sagen, ob die Vase überhaupt eine andere Seite hat. Wenn ich nun meine Position im Raum verändere, d. h. wenn sich mein Blickwinkel verändert und die Vase nun aus einer anderen Perspektive betrachtet wird, dann verschwindet das zuvor Gesehene nicht, sondern wird in der Retention beibehalten. Das Beibehaltene fließt als frische Erinnerung in die aktuelle Impression mit hinein, sodass mir – obwohl ich streng genommen weiterhin nur eine Seite, immer nur einen Aspekt, nur einen Ausschnitt vernehme – Dank der Retention dennoch eine raum-zeitliche Einheit erscheint, ein dauerhafter, vielseitig-voluminöser Gegenstand, nämlich diese Vase.²¹² Obzwar sich also meine Wahrnehmung naturgemäß in Bewegung und Veränderung befindet, gehe ich mit diesem Strom nicht einfach

sich selbst mitkonstituiert: Hua13, 429; Hua15, 284, 367, 546; siehe ferner Ludwig Landgrebe: »Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre«, in: *Tijdschrift voor filosofie* 3, 1974, S. 466–482; Robert Sokolowski: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, 1964; Dan Zahavi: *Husserl's Phenomenology*, 2003, S. 68–72; sowie Elisabeth Ströker: »Intentionalität und Konstitution«, in: Elisabeth Ströker: *Phänomenologische Studien*, 1987, S. 54–74.)

²¹² Um das Gemeinte mit einem anderen Beispiel zu veranschaulichen: Wir lesen nicht (nur) Wort für Wort, sondern immer auch die Einheit des gesamten Satzes, indem wir, sobald wir das erste Wort des Satzes ›entziffert‹ haben, diesen und alle weiteren Wörter in der frischen Erinnerung beibehaltend weiterlesen, bis schließlich am Schluss des Satzes das Ganze als eine abgeschlossene Einheit – als ein »Aktkontinuum« (Hua10, 23) – gegeben ist und dadurch der Satz (im besten Falle) auch einen Sinn ergibt. Nur weil unsere Wahrnehmung das soeben Wahrgenommene retentional beibehält, ist uns dies möglich. Oder nehmen wir etwa Husserls Lieblingsbeispiel: die Melodie. Würde man beim nächsten Ton den Vorherigen schon vergessen haben, hätte man zwar eine Abfolge von Tönen, doch es wäre unmöglich, am Ende die ganze Melodie als solche ›im Ohr‹ zu

Moment für Moment mit, sodass das jeweils Vorherige verloren und vergessen wäre. Sondern ich *erinnere* mich an das Noch-soeben-Wahrgenommene, nehme diese frische Erinnerung mit in die nächste Impression, bilde sie in die nächste Impression hinein. So ist es mir trotz der einseitigen, unbeständigen, stets neuen, unterschiedlichen und dabei unaufhörlich in die Vergangenheit absinkenden Sinneseindrücke (die gewiss nie auf einen Sinn beschränkt, sondern stets intersensorische Eindrücke sind) dennoch möglich, Kraft der Retention quasi-dauerhafte Gegenstände in einer Quasi-Unmittelbarkeit zu vernehmen (vgl. Hua6, 160 ff.; Hua10, 48 ff).

Die Relevanz solch retentionaler Erinnerung steigert sich um ein Weiteres, wenn ich nun nicht allein bei der erlebten Erfahrung der Vase stehen bleibe, sondern mich zumal der Phänomenologie bemühe, nämlich in einem weiteren Schritt zu einer Deskription derselben übergehe. Denn sobald ich das Wahrgenommene (in seinem Wahrnehmungsprozess) beschreiben und die Beschreibung zudem aufschreiben möchte, muss ich notwendigerweise von der impressionalen Quasi-Aktualität der Vase absehen, d. h. ich muss mich schlichtweg von der Vase abwenden und den Blick dem Bildschirm des Computers zuwenden. Die Vase erscheint nun als Ganzes nicht mehr im Wahrnehmungsfeld, sie ist als solche nicht mehr sichtbar, nicht gegenwärtig, sinkt in die einbehaltene Erinnerung hinab, sodass ich von einer (zwar weiterhin recht frischen und doch abgesunkenen) Erinnerung her in die Tastatur tippend die gemeinte Vase beschreibe: etwa als die mir bekannte Porzellanvase, im Dipylonstil bemalt, neuerlich mit einem Riss am unteren Ende usw. Dieser Vorgang einer (zunächst einfachen) Beschreibung ist daher seinerseits kein unmittelbarer, sondern ein durch die Erinnerung vermittelter, vorgestellter. Er hat nur insofern den Schein der ›Unmittelbarkeit, als dass ich immer wieder die Möglichkeit habe, auf die aktuelle Wahrnehmung dieser Vase, welche selbst weiterhin retentional strukturiert bleibt, zurückzugehen. Die Möglichkeit solch eines ständigen Rückgangs erlaubt die (ohnehin frische) Erinnerung immer wieder zu aktualisieren. In solcher Quasi-Unmittelbarkeit einer sich frisch haltenden Vergegenwärtigung können nun unterschiedliche Aspekte der Perzeption dieser Vase – welche freilich immer in die eine, ganzheitliche Perzeption eingebettet bleiben – in Betracht gezogen und beschrieben werden: Wie etwa ihre Beschaffenheit, Farbe, Form, Härte, Geruch, die Ästhetik ihrer Bemalung, die geschichtliche Bedeutung des Stils, aber auch die biographische Bedeutung für einen selbst; ich kann ferner beschreiben, *wie* die Vase in all dem immer schon als eine Einheit apperzipiert ist, also trotz aller senso-

haben. Erst durch das retentionale Beibehalten nichtaktueller und doch mitfungierender Geltungssynthesen können die Tonabfolgen als eine Melodie erklingen.

rischen Veränderungen und perspektivisch-intentionalen Begrenzungen sich konstant durchzuhalten vermag; ferner aber auch, wie sich dieser konkrete ›Gegenstand‹ in einem Verweisungszusammenhang mit anderen Gegenständen befindet, beispielsweise den Aufbewahrungsort für diverse Pflanzen darstellt und dabei nicht nur Ort, sondern selbst neben diesem Arbeitstisch verortet ist, hier seinen Platz hat und gemeinsam mit dem Tisch, an dem ich sitze, die räumliche Wahrnehmung des ›übrigen‹ Zimmers abstimmt und zugleich im Wahrnehmungs-Umfeld des Zimmers bestimmt ist. Ich kann aber auch auf einer ›tieferen‹ Ebene ansetzen, indem ich das Wahrgenommene einklammere und in Betracht ziehe, durch welche Bedingungen die Wahrnehmung selbst konstituiert ist, z. B. wie eine gleichbleibende (Lebens-)Welt sowohl als Horizont wie auch als sinnhafter Kontext vorausgesetzt wird; oder wie von einem leiblichen (Da-)Sein her wahrgenommen wird, welches offen und zur Welt ausgerichtet ist, dabei einerseits eine stabil anmutende Perspektive bzw. ein Orientierungszentrum bedeutet, andererseits jedoch selbst seine Position ständig verändert und durch die jeweilige Positionierung sich selbst und die Gegenstände anders wahrnimmt. Ich kann indes die leibliche Beweglichkeit, etwa die ständige Bewegung der Augen, die ständige Bewegung tastender Hände etc., kurzum das kinästhetische Erleben als solches beschreiben, welches mir Räumlichkeit, räumliche Umgebung und somit eine räumliche Gestalt erscheinen lässt.²¹³ Ferner kann ich genauer in Betracht ziehen, wie oben bereits angedeutet, dass in meiner Wahrnehmung gewisse qualitative Voraussetzungen mitspielen, dass ich etwa eine bereits erlebte, erlernte und gefestigte Vorstellung der Farbe Rot habe, eine Vorstellung von Härte, von Wärme, aber auch eine praktisch eingeübte Vorstellung davon, wie bestimmte Gegenstände zu verwenden sind, was für eine Bewandnis es damit hat, was mir wiederum vorgibt, wie und als was ich den Gegenstand identifiziere.²¹⁴ Nun kann ich aber auch überhaupt die Fähigkeit und den Vollzug des Identifizierens betrachten, nicht nur der Identifizierung von Wahrnehmungsgegenständen, von anderen Menschen, sondern wie ich mich dabei selbst immer schon als ein vom Identifizierten Verschiedenes glaube, als ein ›Ich‹ der Wahrnehmung, als eine Person setze.

²¹³ Siehe dazu Husserl, der unter »Kinästhesie« jene Wahrnehmungen beschreibt, die aufgrund sich bewegender Körperteile oder Wahrnehmungsorgane entstehen (vgl. Hua16, 154 ff.). Da sich der Leib jedoch stets in Bewegung befindet und da wir letztlich immer mit dem ganzen Leib perzipieren, müsste man sagen, dass alle Wahrnehmung kinästhetisch ist. Dies gilt, wie sich noch herausstellen sollte, selbst für den Traum (siehe Kap. IV.8–10).

²¹⁴ Vgl. dazu Heideggers Analyse zu *Bewandnis und Bedeutsamkeit*, insbesondere seine »Zeuganalyse« (SZ 83 ff.).

Ohne nun alle Möglichkeiten einer Phänomenologie der Wahrnehmung an dieser Stelle aufzählen zu müssen, kann kurzum gesagt werden, dass ich nicht nur die natürliche Wahrnehmung der Vase, sondern auch all die ›transzendentalen‹ Aspekte betrachten und deskribieren kann, die zwar in der Perzeption der Vase zunächst nicht sichtbar sind, doch ihre Wahrnehmung (mit) konstituieren und gewissermaßen zuallererst ermöglichen. Bei all diesen Betrachtungen und Analysen beziehe ich mich jedenfalls auf das aktuelle Erleben in seiner Quasi-Unmittelbarkeit, indem ich jedes Mal vom Bildschirm absehe, wieder auf die originär aktuelle Wahrnehmung der erlebten Vase, sowie auf die Weisen und (Prä-)Supposition jener Wahrnehmung achte und dabei selbst noch die Voraussetzungen des Wahrnehmenden berücksichtige und all diese Einsichten – in der unmittelbaren Erinnerung – beibehaltend erneut in den Bildschirm blicke und via Betätigung der Tastatur Deskriptionen aus der vergegenwärtigenden Betrachtung ausbuchstabiere.²¹⁵

Diese Art von quasi-unmittelbarer Erinnerung bzw. einer unmittelbaren Aktualisierung der Erinnerung durch Rückgang auf die originär-aktuelle Wahrnehmung und die sie konstituierenden Dispositive, und damit komme ich nun wieder zum eigentlichen Problem zurück, scheinen mir in Bezug auf die Traumerfahrung völlig zu fehlen. Wie bereits erwähnt ist der Rückgang auf das (Quasi-)Unmittelbare der Traumerfahrung für ein in der Wachwelt befindliches Dasein, welches hier – wenn man so möchte – das eigentliche Subjekt der phänomenologischen Untersuchung darstellt, unmöglich: Das Einschlafen tilgt den Aufenthalt in der Wachsphäre sowie ein hoher Grad an Wachheit den Schlaftraum beendet, was das Erwachen aus dem Traum bedeuten würde. Aufgrund der fehlenden Vigilanz scheint es andererseits dem oneirischen Dasein nicht möglich zu sein, zur erlebten Erfahrung eine gewisse involviert-distan-

²¹⁵ Freilich hat dieses ›Ausbuchstabieren‹ sein eigenes Problemfeld, nicht nur, weil es geradezu in einer automatisierten Tipptechnik eine Symbiose mit der Mechanik der Tastatur und des Softwareprogramms eingeht, die den Schreibprozess und somit den Verlauf der Deskription in einem doch erheblichen Maße mitbestimmen. Sondern weil man spätestens jetzt, wo es sich sprachlich artikulieren möchte, von der Frage angegangen ist, wie und inwiefern Sprache dem Erlebten überhaupt gerecht werden kann oder ob die Versprachlichung nicht zwangsweise eine Verfälschung mit sich bringt bzw. ihr eigene Missverständnisse verursacht oder überhaupt etwas Neues, Anderes stiftet, als eingesehen wurde. Diese Problematik betrifft freilich nicht nur die Phänomenologie, sondern jede Form sprachlicher, aber auch sonstiger (etwa bildlicher, tänzerischer usw.) Versuche der (reflexiv-)darstellenden Artikulation. Jedenfalls greift die jeweilige Artikulation ihrerseits auf eine Erinnerung zurück, hat sozusagen in sich ein Gedächtnis, das in der phänomenologischen Beschreibung mitspricht und nicht unbedingt in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gesichteten steht.

zierte Einstellung einzunehmen, geschweige sich zur Traumerfahrung reflexiv-beschreibend zu verhalten. Und wenn es doch in einer Art luzidem Traum, dazu später mehr, möglich sein sollte, würde letztlich das Medium fehlen, welches erlauben könnte, die von der unmittelbaren Betrachtung gewonnenen Beschreibungen und Einsichten zum Traum festzuhalten, zumindest derart, dass sie auch in einer Wachwelt abrufbar wären. Es scheint doch ausgeschlossen zu sein, dass ich weiter träume, mich in den Tiefen oneirischer Erfahrung befinde und zugleich ausführlich von jener Erfahrung berichte oder gar Aufzeichnungen für eine Wachwelt erstelle. Um von etwaigen phänomenologischen Betrachtungen, die noch während der Aktualität des Traums gewonnen wurden, berichten zu können, müsste ich schlichtweg wieder aufwachen, wach-sein und würde eben von einer Wiedererinnerung her mich ihrer zu entsinnen versuchen. Doch diese Form der Wiedererinnerung wäre keineswegs eine unmittelbar-retentionale, sie könnte sich nicht immer wieder in der Erfahrung selbst re-aktualisieren, wie wir dies soeben am Beispiel der Perception einer Vase beschrieben haben, sondern sie wäre eine sekundäre Erinnerung. Ich müsste, um es mit anderen Worten zu sagen, von einer nunmehr abgeschlossenen Erfahrung berichten, auf deren Horizont ich keinen Zugang mehr habe. Denn mit dem Aufwachen ereignet sich ein (mehr oder weniger abrupt, doch stets radikaler) Bruch in der Erfahrungsmodalität, welcher sich gleichermaßen auf die Weise des Erinnerns auswirkt. Es handelt sich dementsprechend nicht nur um eine sekundäre Erinnerung, sondern zugleich um eine, die überhaupt davon bedroht ist, vom Wachbewusstsein alsbald abgedrängt zu werden und irreversibel verloren zu gehen. So hat man unter Umständen beim Frühstückstisch sitzend auch schon wieder gänzlich vergessen, wovon man justament in aller Lebendigkeit noch geträumt hatte. Es bleibt allein das trübe Gefühl, wonach man doch etwas geträumt hatte. Wieso wir Träume derart leicht vergessen oder schwer wiedererinnern, so war unsere Annahme, dürfte gerade damit zusammenhängen, dass wir nämlich bereits während des Träumens nicht genügend Aufmerksamkeit gegenüber dem Geschehen aufzubringen vermöchten, zumindest nicht in jener Qualität, welche ein ausdauerndes Merken und Einprägen erlauben würde. Aufgrund der kurzen Phase einer möglichen Wiedererinnerung dürfen jedenfalls etwaige Aufzeichnungen nicht allzu lange auf sich warten lassen. Für Traumaufzeichnungen scheint daher der hypnopompe Zustand, also jene Phase kurz nach dem Erwachen am günstigsten zu sein, da hier die Traumerinnerungen noch am ehesten frisch sind.²¹⁶ Was mir dann in der Erinnerung erscheint, ist zwar der abstrakten

²¹⁶ Die Aufzeichnung des Traums gleich unmittelbar nach dem Aufwachen wurde von unterschiedlichsten Traumforschungen empfohlen, nicht nur von der empirischen

Ahnung nach durchaus das Ganze einer ›Traumgeschichte‹, doch im Konkreten sind es immer nur gewisse Bruchstücke und Abschnitte, von denen ausgehend ich versuchen kann, Stück für Stück (und keineswegs chronologisch, sondern eher sprunghaft, vor- und zurückgehend) den ganzen Ablauf des oneirischen Traumgeschehens (halbwegs und keineswegs detailliert oder gar vollständig) zu reproduzieren.²¹⁷ Bei solcher Reproduktion besteht freilich immer die Gefahr, dass ich die Erinnerungen an den Traum an die Ordnung der Wachwelt – in der ich mich inzwischen befinde oder die sich allmählich einstellt, ausbreitet und festigt – anpasse. Das heißt, selbst in der hypnopompen Phase scheint es die Tendenz zu geben, der Traumerinnerung immer mehr jene Ordnung unterzuschieben, die von der diurnalem Erfahrungs- (und somit auch Erinnerungs-)weise konditioniert ist. Die Aufgabe müsste also darin bestehen, sogleich eine gewisse Epoché einzunehmen, welche die selbstverständliche Erfahrungsordnung der Wachwelt einzuklammern vermag, um sich an die oneirische Erfahrung so zu erinnern, wie sie erlebt wurde, und dabei gleichzeitig doch in der Wachsphäre zu sein. Selbst wenn dies ohne Weiteres möglich wäre, was es nicht ist, bliebe doch weiterhin das nun mehrfach angesprochene Problem, dass nämlich mit zunehmendem Wachbewusstsein die oneirische Erfahrungswelt als solche absinkt, ausweicht. Die Betonung

Forschung, sondern auch von Freud und selbst in fernöstlichen Methoden (siehe: Tenzin Wangyal Rinpoche, *The Tibetan Yogas of Dream and Sleep*, S. 95). Das Aufschreiben der Träume (wie überhaupt die Beschäftigung mit den Träumen) soll dazu führen, dass man sich immer genauer an seine Träume wird erinnern können. Siehe dazu etwa die Studie von: D.B. Cohen: »Frequency of dream recall estimated by three methods and related to defense preference and anxiety«. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 33, 661 ff.

²¹⁷ Dies wird besonders ersichtlich, wenn man den Vorgang von Audioaufzeichnung des Schlaflabors genauer betrachtet. Ich beziehe mich hier auf Aufzeichnungsmethoden des Schlaflabors der Universität Mannheim, welches wir im Winter 2016 als DFG-Kolleg besucht hatten. (Bzgl. Weckmethode in Schlaflaboren siehe u. a.: Michael Schred: *Die nächtliche Traumwelt. Eine Einführung in die psychologische Traumforschung*, 1999, S. 43 ff.; sowie Inge Strauch u. Barbara Meier: *Den Träumen auf der Spur. Ergebnisse der experimentellen Traumforschung*, 1992). Die Probandin wird nach einer REM-Phase (zumeist nach 10 Minuten REM-Schlaf) aufgeweckt und ihr wird die Frage gestellt: »Was haben Sie geträumt?« »An was können Sie sich erinnern?« Die Probandin beginnt mit einer Szene im Traum, die sie vermutlich soeben noch geträumt hatte, setzt die Erzählung für eine Weile fort, muss dann jedoch, weil sie sich am Ende des erinnerten Traumablaufs befindet, nochmals »zurückspulen«, um sich genauer daran zu erinnern, wie es dazu kam. Wenn dann nochmals gefragt wird: »An was können Sie noch erinnern?«, beginnt die Probandin erneut an irgendeiner Stelle, erinnert sich etwa an das Gesicht einer Person, die sie nun identifizieren kann, springt dann wieder zu einer anderen Stelle im Traum, um einen größeren Zusammenhang des Traumgeschehens wiederzugeben, usw. Dies verdeutlicht jedenfalls, dass die Erinnerung an den Traum keineswegs linear verläuft (oder verlaufen muss), sondern diskontinuierlich und in Sprüngen.

liegt hier auf dem Sich-Entziehen der oneirischen Welt in ihrer *Gesamtheit*, dem Entweichen eines Horizontes, in dem allein Traumerlebnisse sich ereignen konnten. Was nach dem Erwachen bleibt sind Erinnerung ohne Erfahrungskontext, Traumreste ohne Traumwelt. So erinnere ich mich beispielsweise, noch in der hypnopompen Phase, also gleich nach dem Erwachen, wie mir soeben noch im Traum ein Tisch gegenwärtig war und wie er im Zimmer mit all den Büchern darauf zu schweben begann und sich dabei in eine Libelle verwandelte, auf deren Rücken ich schließlich durch die Straßen Wiens flog. Während mir dieses Traumgeschehen aktuell im Modus einer recht frischen Erinnerung gegeben ist, und ich durchaus davon überzeugt sein kann, dass ich dies soeben noch erlebt habe und mir dieses Erleben damals (als es aktuelle Gegenwart war) auch durch und durch als wirklich galt, weiß ich andererseits, dass ich mich nun in einem anderen Kontext befinde, und zwar in einer mir bekannten Wachwelt, wo das Schweben eines Tisches und dessen Verwandlung in eine Libelle unmöglich erscheint. Der Kontext, in dem derlei noch möglich war (die Traumwelt), hat gewissermaßen seine ›Autorität‹ und damit zugleich seine Wirklichkeit verloren. Man kann sich nun phänomenologisch genauer ansehen, wie dieser Wechsel der Autorität zu Stande kam und wieso es zumeist so selbstverständlich erscheint, dass die Wachwelt sogleich als die ›eigentliche Welt‹ anerkannt wird. Dies hängt seinerseits mit der Erinnerung zusammen, nämlich schlichtweg mit der Wiedererinnerung an eine Wachwelt, die einem sogleich bekannt und gewohnt erscheint, die eine gewisse und gleichbleibende Ordnung verspricht, in der man selbst als Subjekt eine gewisse und scheinbar gleichbleibende Identität, eine Geschichte und Aufgaben hat usw.

Solcherart in der diurnalen Welt ankommend, weiß ich, ohne dass mir sein Erfahrungshorizont noch gegenwärtig wäre, von einem soeben erlebten Traumgeschehen und versuche nun, mit Blatt und Stift in der Hand, von dieser oneirischen Erfahrung (zunächst ohne jegliches Erkenntnisinteresse) zu berichten. Auch hier muss ich mich immer wieder vom Blatt bzw. von der Tätigkeit des Schreibens abwenden und mich der relativ frischen Traumerinnerung zuwenden, sie intendieren, gleichsam meine Erinnerung an das Geträumte schärfen, um Detailliertes über den just erlebten Traum festhalten zu können. Da mir jedoch die Traumwelt nicht mehr gegeben ist, kann ich auf die oneirsche Erfahrung nicht zurückgehen, um die Erinnerung zu reaktualisieren. Obzwar dem so ist, obzwar die ihr zugehörige Erfahrungswelt und somit die Möglichkeit der Reaktualisierung entschwunden ist, erscheint die Erinnerung dennoch – und das ist mir nun wichtig zu erwähnen – nicht ohne Horizont. Die Erinnerung hat ihren eigenen Horizont, nämlich den einer *Erinnerungswelt* oder, wenn man dies bevorzugen möchte, den einer

erinnerten Welt. In dieser ist mir wiederum die oneirische Welt doch auch gegeben, und zwar nicht irgendwie, sondern in der Geltung, dass sie auch so, wie ich mich erinnere, tatsächlich erlebt wurde. In diesem Sinne ist mir die erinnerte Traumwelt im Akt der Vergegenwärtigung durchaus gegenwärtig. Sie ist – obzwar schwach, und gewissermaßen wie durch einen Schleier – Teil meiner aktuellen Erfahrung: Ich erlebe im Modus einer vergegenwärtigenden Vorstellung (wenn man so möchte: mit dem ›inneren Auge‹) jenen schwebenden Tisch, die Libelle und das Fliegen über den Dächern Wiens erneut –, während im Vordergrund die Perzeption der Wachwirklichkeit in ihrer Aktualität und Geltung bestehen bleibt. So weiß ich, oder genauer: glaube zu wissen, dass ich mich nicht mehr in diesem Traum befinde, sondern wach auf dem Sofa liege, in einer diurnalen Welt, in der derartige Dinge sich nicht zutragen können. Andererseits schmälert dies die Gewissheit meiner Erinnerung nicht. Wie bei jeder Erinnerung, so auch bei der Traumerinnerung, gibt sich mir die selbstverständliche Evidenz, wonach es sich eben auch genau in dieser Weise zutragen hat. Sonst wäre ja auch nicht die Rede von ›Erinnerung‹.

B) Traumberichte und -aufzeichnungen

Insofern es nun darum geht, das Erinnernte in Form von Traumnotaten oder ›Traumtagebüchern‹ aufzuzeichnen, wie es etwa in der empirischen Traumforschung von Proband:innen gefordert wird,²¹⁸ scheint die Phase kurz nach dem Aufwachen dafür besonders geeignet zu sein, da sie eine bestmögliche Nähe zum erinnerten Traum aufweist. Die zeitliche Nähe an das Vergangene erleichtert gewiss die Erinnerung. Obzwar, wie wir feststellen konnten, jene Trauminhalte besser erinnert werden, bei denen es sich um ein besonders impulsives, lebhaftes, traumatisches oder anderweitig markantes Geschehen gehandelt hat. Das Erlebte erhält dadurch offenbar mehr Aufmerksamkeit,

²¹⁸ Man könnte die empirische Traumforschung der Einfachheit halber in zwei Bereiche aufteilen. Der eine Bereich arbeitet mit Traumtagebüchern, lässt also die Proband:innen über einen gewissen Zeitraum hinweg Traumaufzeichnungen führen, und der andere Bereich arbeitet im Schlaflabor, d.h. die Proband:in wird (nachdem die polysomnographischen Messungen vermuten lassen, dass sie sich in einer Traumphase befindet) aufgeweckt und dazu aufgefordert, von ihrem Traum zu erzählen. Diese Berichte werden im Schlaflabor durch Audio- oder Videoaufzeichnungen festgehalten. Für beide Methoden, sowohl die der Traumtagebücher als auch für die der Aufzeichnung im Labor, gilt, dass die Traumberichte als ›empirisches Material‹ angesehen werden. Die quantitative Arbeit der empirischen Forschung besteht nun darin, anhand vorgefertigter (und zumeist nicht eigens hinterfragter) Kategorien diese Berichte abzusuchen und, je nach Fund, den numerischen Wert der jeweiligen Kategorie zu bestimmen.

wodurch es wiederum besser gemerkt, eingepägt und später erinnert werden kann. Je nachdem wie stark die Ausprägung der Einprägung ausfällt, wird man sich auch zu einem späteren Zeitpunkt (unter Umständen auch völlig unerwartet) an das vergangene Traumerlebnis erinnern können.²¹⁹ Ob nun in der Phase unmittelbar nach dem Erwachen oder zu einem späteren Zeitpunkt: Man kann, je nachdem, wie deutlich man sich zu erinnern vermag, versuchen, der Erinnerung gemäß Traumprotokolle zu erstellen. Zwar haben solche Berichte eine gewisse Evidenz, insofern sie auf der Rekapitulation der einst erlebten Traumerfahrung beruhen,²²⁰ doch bevor man in aller Naivität glauben möchte, dass solche Berichte ›empirisches Material‹ hergeben (vgl. Fußnote 218), müsste man sich zunächst phänomenologisch genauer ansehen, wie der Bericht zu Stande kommt. Wenn bereits bei der oben beschriebenen (relativ frischen) Traumerinnerung eine Tendenz beobachtet werden konnte, wonach die Erinnerung gemäß der (Wahrnehmungs-)Ordnung der Wachwelt, in welcher die Traumerinnerung schließlich stattfindet, angepasst wird, dann stellt sich die Frage, wie sich diese Tendenz beim Versuch einer naiven Protokollierung derselben Erinnerung fortsetzt und vielleicht sogar steigert. Allein der Wille, eine an sich höchst fluide Erfahrung (in welcher Form auch immer) festhalten zu müssen, scheint ein Prozess zu sein, der einem Wachbewusstsein angehört und der zudem unterschiedlichster Bedingungen einer Wach-

²¹⁹ Bisweilen gibt es auch das Phänomen, dass man sich in der hypnopompen Phase überhaupt nicht an den ganzen Traum zu erinnern vermag, sondern nur an ein aktuelles Bruchstück desselben. Vermutlich hängt dies damit zusammen, dass man nach dem Aufwachen noch stark durch den Schlaf beeinträchtigt ist und dies auch Auswirkungen auf das Kurzzeitgedächtnis hat. Jedenfalls hat man das Ganze des Traums oftmals erst zu einem späteren Zeitpunkt deutlich vor Augen. Dies gilt umso mehr, wenn es sich um einen Traum gehandelt hat, der nicht unmittelbar vor dem Aufwachen geträumt wurde, sondern zu einem früheren Zeitpunkt derselben Nacht. Dieser Traum kommt, wenn überhaupt, erst später in Erinnerung, manchmal sogar erst Tage später. Die Behauptung von Ilse Frank, dass eine phänomenologische Analyse (der Gegebenheitsweisen) des Traums im Grunde nur unmittelbar nach dem Erwachen adäquat unternommen werden könne (vgl. Ilse Frank: »Die Weisen des Gegebenseins im Traum«, in: *Psychologische Forschung*, Band 16, 1932, S. 117), scheint zwar seine Berechtigung zu haben, doch ist sie, wie eben im Fall einer nachträglichen Erinnerung, nicht uneingeschränkt gültig. Man könnte ferner Frank entgegenhalten oder zumindest die Frage stellen, ob es für eine Analyse grundlegender Gegebenheitsweisen überhaupt einer unmittelbar empirischen Erinnerung bedarf. Schließlich will man, wenn man solche Grundstrukturen phänomenologisch klären will, gerade keine Empirie betreiben.

²²⁰ Hierin stimmen wir mit Windt überein: »Dream reports, at least when gathered under ideal reporting conditions, are transparent in the sense of being trustworthy sources of evidence about the occurrence and phenomenal character of experience during sleep« (Jennifer M. Windt: *Dreaming. A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, 2015, S. 568).

welt bedarf, in der solches Festhalten erst möglich sein kann. Traumnotate, ob sie nun schriftlich angefertigt werden, auf einem Blatt Papier, am Computer oder durch Audio-/Videoaufzeichnungen (wie es etwa vorzugsweise in Schlaflaboren praktiziert wird) oder ob sie durch ein anderes Medium, wie etwa durch eine Zeichnung dargestellt werden: Sie können nur unter den Bedingungen einer Wachwelt stattfinden und sind allesamt, sowohl dem *logos* wie auch der *techné* nach, durch die Ordnung der Wachwelt konstituiert. Man läuft nicht nur Gefahr, den Traum der Grammatik jener Sprache und Technik anzupassen, sondern man hat keine andere Möglichkeit, als sich Medialitäten und Ausdrucksformen zu bedienen, die bereits Agenten der Wachwelt sind.²²¹ Freilich hat dabei jedes Medium in Bezug auf den Anspruch einer ›unverfälschten‹ Reproduktion der Traumerinnerung seine eigenen Probleme. Die Probleme zeigen sich einerseits hinsichtlich der Frage, welche Form und welches Medium am besten geeignet wäre, um von der erlebten Traumerinnerung, so wie sie mir aktuell gegenwärtig ist, zu berichten, d.h. der Erinnerung gemäß am getreuesten darzustellen. Andererseits stellt sich die Frage, welches Medium beim Rezipienten am ehesten die Vorstellung von jenem Traum hervorrufen und nachempfinden lassen könnte, und zwar so, wie er vom Berichtenden/Darstellenden einst erlebt und schließlich erinnert wurde. Dabei muss der Rezipient einer Traumaufzeichnung nicht unbedingt ein Anderer sein als der Darstellende, sondern dieser ›Anderer‹ kann auch ich selbst sein, sodass das Traumprotokoll den Sinn allein darin haben wird, mich an eine Erfahrung zu erinnern, die mir ohne das Protokoll nicht mehr gegenwärtig wäre. Das Protokoll hat damit gewissermaßen die Funktion einer Auslagerung des Gedächtnisses.²²² Fraglich und vielleicht auch unlös-

²²¹ Es war etwa Dieter Wyss, der mehrfach darauf hingewiesen hat, dass die Traumerinnerung durch den »Traumbericht, der auf den *logos* der Sprache ausgerichtet ist« (Wyss 68) verfälscht wird, indem nämlich die Grammatik der Sprache dem Traum eine Logik unterschiebt, die solcherart nicht erlebt wurde (vgl. Wyss 60ff.). Vgl. in diesem Kontext auch die in analytischen Kreisen viel diskutierten sprachphilosophischen Analysen von Norman Malcolm: *Dreaming*, 1964. Malcolm versucht darin vor allem Schwierigkeiten der Normalsprache aufzuzeigen, auf denen Traumberichte beruhen. Malcolm weist zwar auf interessante Punkte hin, begeht jedoch leider einen klassischen Fehler der analytischen Herangehensweise: Ausgehend von Problemen der Artikulation und somit der Sprache/Logik glaubt er, dass man dadurch die Erfahrung selbst in gleicherweise problematisieren oder gar negieren könnte. Die der Artikulation zugrunde liegende Erfahrung gerät völlig aus dem Blick und man dreht sich im Himmel rein sprachtheoretischer Fragestellungen im Kreis.

²²² Dies muss nicht heißen, dass dadurch das Gedächtnis selbst geschwächt wird. Im Gegenteil kann das Dokumentieren von Traumerinnerung (eben weil es eine Beschäftigung mit dem Traum impliziert) zu einer Steigerung der Reminiszenz führen. Gerade weil man sich im Akt des ›Protokollierens‹ anstrengt, den Traum zu erinnern und somit

bar bleibt der Umstand, dass solche Mnemotechnik zwar die Wiedererinnerung an ein Vergangenes auszulösen vermag, doch ob man sich dabei an die vergangene Traumerfahrung selbst oder nicht vielmehr an jenen Moment erinnert, als man die Traumerinnerung festgehalten hat, bleibt offen. Im zweiten Fall würde man sich streng genommen an den Moment einer Erinnerung erinnern. Ungeachtet dieser Problematik kann gleichwohl dargelegt werden, dass solche Notate, durch welches Medium auch immer sie festgehalten wurden, keine Erinnerung triggern könnten, die ihrem Inhalt nach völlig vergessen wäre. Was vergegenwärtigt wird, ist stets eine vergangene Traumerfahrung, die zwar in eine sekundäre Erinnerung abgesunken, in ihr vielleicht gar verschollen ist, doch der Möglichkeit nach wieder hervorkommen oder ›wiedergefunden‹ werden kann. Wäre es tatsächlich vergessen, würde mir das Erlebnis, auf welches der Trigger hinweisen möchte, genuin fremd bleiben. Ich könnte zwar durch eine Art empathischer Imagination nachkonstruieren, was gemeint ist, was hier erlebt worden sein könnte, doch dieses Erlebnis

würde nicht als mein eigenes aufgefasst werden können. Nun ist aber auch das Umgekehrte, nämlich die Aneignung von konstruierten und verfälschten Erinnerungen als echte und meinige möglich. Das Protokoll kann, aus unterschiedlichen Gründen, eine (in dieser Form oder in diesem Maße) nicht erlebte Erinnerung (wenn man so möchte: eine Pseudomnesie) evozieren bzw. produzieren, und zwar durchaus so, dass ich davon überzeugt bin, dass diese Version auch das von mir damals tatsächlich erlebte Traumgeschehen meint. Das bedeutet zunächst nicht, obzwar freilich auch dies möglich sein kann,

in der Erinnerung beizubehalten, wird dadurch gleichsam die Erinnerungsfähigkeit an den Traum trainiert, gestärkt. Diese eingeübte Fähigkeit bleibt, so scheint es, auch dann erhalten, wenn das Interesse an der Traumaufzeichnung selbst abgenommen hat. Das heißt, die Traumerinnerung ist durchaus kultivierbar.

Es wäre vermutlich sinnvoll, in diesem Zusammenhang genauer zu unterscheiden zwischen:

1. dem erlebten Traum, 2. dem erinnerten Traum, 3. dem in der Aufzeichnung dargestellten Traum, 4. dem vom Rezipienten (anhand der Aufzeichnung) vorgestellten Traum.

Wenn die Aufzeichnung sowie die Rezeption von derselben Person getätigt wurde, dann könnte man in Bezug auf Punkt 4 auch von einer ›Reproduktion‹ bzw. Wiedererinnerung sprechen, welche von der Rezeption in Gang gesetzt bzw. angestoßen wurde. Während 1. (Traumerleben) und 2. (Traumerinnerung) von der gleichen Person vollzogen sein müssten, könnte 3. (Traumaufzeichnung) und insbesondere 4. (Vorstellung des Traums durch Rezeption der Aufzeichnung) auch von einer anderen Person vollzogen sein.

Die Frage ist nun, ob und in welchem Maß es innerhalb des jeweiligen (etwa zwischen 1 und 2 oder 3 und 4) oder auch innerhalb des ganzen Vorganges (1–4) zu Modifikationen (um nicht sagen zu müssen: ›Verfälschungen‹) des ›ursprünglich‹ erlebten Traumes kommt.

dass bereits beim Protokollieren, ob intendiert oder nicht, eine Verfälschung (etwa im Sinne einer Beschönigung, Zensur oder gar eines reinen Fingierens) am Werk war. Selbst wenn es sich beim Protokoll um eine getreue Wiedergabe der Erinnerung handelte – was auch immer in diesem Zusammenhang ›getreu‹ meinen könnte und ob es solche Treue überhaupt geben kann, dazu später mehr – findet das Rezipieren des Protokolls immer unter den Bedingungen einer Gegenwart statt, die naturgemäß in die Rezeption eingreift. Die Rezeption wird das Gedächtnisprotokoll gemäß der aktuellen Perspektive, des Erfahrungs- und Wissensstands, der Bedürfnisse etc. lesen und diese Lesart ändert naturgemäß auch die Vorstellung vom erinnerten Traum. Insbesondere wenn der erlebte Traum selbst in einer zeitlichen Ferne liegt bzw. nicht einprägsam war, ich jedenfalls kaum noch unmittelbare Erinnerung an diesen habe, werde ich mir beim Rezipieren umso mehr das vorstellen, was durch die Konditionen meiner Gegenwart in das Protokoll hineingetragen wird.²²³ Ein gewisses Maß an Modifikation scheint geradezu unumgänglich zu sein. Jegliche (Wieder-)Erinnerung, ob nun durch ein Traumprotokoll ausgelöst oder unmittelbar durch das Gedächtnis hervorgerufen, steht im Kontext der erfahrenen Gegenwart, wird – wie es bei Husserl heißt – in »Stellung zum aktuellen Jetzt gesetzt« (Hua10, 51).²²⁴ Aufgrund des In-Beziehung-Gesetzt-bzw. des Eingebettet-seins in das gegenwärtige Erleben färbt das Gegenwärtige unweigerlich auf das Erinnernte ab, so wie es auch seine Spuren in der Art und Weise des Erinnerns hinterlässt.

Es scheint mir jedoch in einer Weise der Epoché durchaus möglich zu sein, die Selbstverständigkeit dieses Zusammenhangs als solche einzuklammern, sodass ich nicht (wie ich dies in einer natürlichen Einstellung tun würde) mich mit dem Prozess jener (durch das Protokoll getriggerten) Erinnerung als die meinige identifiziere, sondern diese Identifikation selbst außer Kraft setze. Auf dieser Ebene der Epoché ist zumal in Klammern gesetzt, ob es sich dabei um ein authentisches oder verfälschtes Protokoll einer Erinnerung handelt. Es ist auch in Klammern gesetzt, ob die Erinnerung (welche dem Protokoll zugrunde liegt) der erlebten Traumerfahrung treu bleiben konnte oder

²²³ Freilich wird ein dürftig gehaltenes Protokoll, bestehend aus wenigem Inhalt, seinerseits dazu beitragen. Doch selbst wenn ich eine detaillierte Beschreibung vor mir habe, werde ich diese je nach gegenwärtiger Befangenheit anders lesen.

²²⁴ Für Husserl impliziert dies zumal, dass das vergangene Ich immer in Beziehung zum gegenwärtig erlebten Ich gesetzt wird (vgl. Hua23, 196), was wiederum bedeutet, dass das vergangene Ich in Einheit zum gegenwärtigen gesehen wird. Man hat also das Gefühl oder gar die Überzeugung, dass es auch damals dasselbe Ich gewesen wäre, was an sich eine Verfälschung darstellt: Das Ich ist niemals dasselbe bzw. dasselbe ist kein Ich.

nicht und es steht schließlich auch nicht mehr zur Frage, ob meine jetzige Vorstellung, die ich anhand des Protokolls von der Erinnerung des Traums habe, dem Traumgeschehen gerecht wird oder nicht. Auf dieser Ebene der Epoché, nämlich in der radikalen Reduktion auf die mir allein gegebene Erfahrung der Gegenwart, erscheinen mir solche Berichte notwendigerweise als ›Fremdberichte‹ bzw. genauer: als Berichte eines *Anderen*, sowie mir auch die dadurch hervorgerufenen ›Erinnerungen‹ als die vergangenen Erfahrungen einer *anderen* Person erscheinen. Das heißt: Von der Radikalität meiner rein aktuellen Präsenz her gesehen, welche die mir einzig ›unmittelbar‹ gegebene (Selbst)Erfahrung ist, kann solch ein Bericht nicht genuin ›mein‹ Bericht und schon gar nicht ›meine‹ Traumerfahrung sein, sondern die eines bereits vergangenen und somit eines anderen Ichs. Es muss also zunächst eine ganz andere Form der Erinnerung stattfinden, nämlich muss jenes vergangene Ich (als Substrat der vergangenen Erfahrung) als ›mein‹ Ich konstituiert, d. h. in eine identische Beziehung zum aktuellen Ich gesetzt sein, sodass es in all seiner Selbstverständlichkeit als die Kontinuität ein und desselben Ichs geglaubt werden kann. In solch einer (zugegebenermaßen sehr speziellen) Epoché wird also einerseits deutlich, dass das aktuell betrachtende und reflektierende Ich mit dem erinnerten Ich nicht zusammenfällt. Andererseits wird jener in Passivität ablaufende Prozess einer ›Konstitutionsleistung‹ deutlich, welche beide als ein Akt des aktuellen Erlebens zuallererst zusammenführt, nämlich eine zeitlich-kontinuierliche Selbstauffassung stiftet.²²⁵ Es ist dies ein konditionierter bzw. habitualisierter Akt, der ununterbrochen und selbsttätig die Identifizierung vornimmt, sodass mir während der natürlichen Einstellung die Erfahrungen eines vergangenen Ichs (ob nun eines träumenden oder wachen) doch ganz selbstverständlich als die meinigen erscheinen. Diese Ich-Erinnerungen und -Identifikationen eines aktuellen Erlebens als die Auffassung einer bestimmten Ich-Kontinuität könnte jedoch, wie etwa bei einer schweren Demenz der Fall, auch völlig ausbleiben. Selbst wenn der dementen Person eine vergangene Erfahrung wieder einfallen mag, etwa getriggert durch eine Fotografie, kommt es doch nicht zu einer Identifikation damit. Das Ich jener Erfahrung ist für sie nicht nur ein anderes, sondern ein fremdes. Sie bleibt, wenn man dies so möchte, in einer gewissen Reduktion ihrer selbst eingeschränkt, ohne die Möglichkeit, diese wieder ausdehnen zu können. Was

²²⁵ Die Problematik einer selbstverständlichen Selbstsetzung und -identifikation wurde von Husserl in seinen späteren Schriften auch mit Blick auf das transzendente Subjekt thematisiert, indem er nämlich auf genetischer Ebene aufzuzeigen versuchte, dass das transzendente Ich von seinen eigenen Konstitutionsleistungen nicht unberührt bleibt, sondern sich selbst dabei immer mitkonstituiert (siehe Hua13, 429; Hua15, 284, 367, 546).

hingegen selbst bei hochgradiger Demenz notwendigerweise erhalten bleibt, ist das ›Bewusstsein‹ von der aktuellen Erfahrung, was wiederum bedeutet, dass es in irgendeiner Form ein aktuelles Icherleben gibt. Man könnte nun die Problematik der Demenz insofern auch auf das Phänomen des Traums bzw. genauer der Traumvergessenheit anwenden, da auf ganz natürliche, d. h. seltsamerweise nicht weiter schockierende Weise das Traum-Ich und seine gesamte Erfahrungswelt mit dem Erwachen zumeist gänzlich ausgelöscht oder zumindest mit groben Lücken versehen ist. Was bleibt, ist zumeist nur eine leise Ahnung ohne Erinnerungsinhalt. Aber auch dann, wenn man sich (ausgelöst etwa durch das eigene Traumprotokoll) an die Träume erinnert, erscheinen diese Träume – und dies auch ganz ohne Epoché, d. h. selbst in einer natürlichen Einstellung – als ob sie von einem anderen Ich geträumt wurden. Denn oftmals scheint es schlichtweg keine eklatante Kohärenz zwischen der Persönlichkeit des Wach-Ichs und jener des Traum-Ichs zu geben. Die Absenz des Zusammenhangs drückt sich schließlich auch darin aus, dass man nur von Wach-Phase zu Wach-Phase die Kontinuität des ›eigenen‹ Lebens annimmt, während sich dazwischen, in den Traumphasen, ein zumeist unbekanntes Ich, ein unbekanntes Leben dazwischen schaltet, das zwar irgendwie erinnert wird, aber dann doch nicht dem Erinnernden angehört. Diese befremdliche Diskontinuität zwischen einem ›wachen‹ und ›träumenden‹ Ich oder (wenn man dies bevorzugt) zwischen einem ›wachen‹ und ›träumenden‹ *Dasein* wird noch eine zentrale Frage unserer Untersuchung darstellen müssen (siehe Kap. IV.1–14).

Insofern jedenfalls die ›eigenen‹ Traumberichte und bereits die Traumerinnerungen immer etwas Befremdliches haben und meinem aktuellen Erleben (insbesondere in der Radikalität der Epoché) immer als ein Anderes, nämlich Konstituiertes gegenüberstehen, stellt sich auf diesem Wege umso mehr die Frage, wieso innerhalb einer Phänomenologie des Traums nicht auch ›Fremdberichte‹ (d. h. Traumberichte anderer Personen) relevant sein sollten. Denn die sogenannte *first-person-perspective* verlasse ich im Grunde auch dann, wenn ich die Narration jener Person betrachte, die ich selbst zu sein glaube. Freilich gibt es hier dennoch den wesentlichen Unterschied, dass mir naturgemäß der selbst erinnerte und aufgezeichnete Traum – bei aller Befremdlichkeit – gewiss nachvollziehbarer erscheinen wird als jener, den ich als Traum einer anderen Person erzählt bekomme. Denn die andere Person erscheint auf allen Ebenen als von mir getrennt, ihre Erlebnisse lassen sich nicht in den Horizont meiner ›eigenen‹ personalen Selbstnarration einfügen. Hier habe ich es also auf einer völlig natürlichen Weise mit der Auffassung einer anderen Person zu tun. So spielt in der Frage von Traumberichten ande-

rer Personen unweigerlich die ganze Problematik der Intersubjektivität und der sogenannten »Fremderfahrung« eine wesentliche Rolle: Ich kann mich zwar in die Erfahrung des Anderen einfühlen und doch bleibt mir die Originalität der Erfahrung des Anderen genuin unzugänglich und in diesem Sinne »fremd«.²²⁶ In der phänomenologischen Einstellung verweilend, müsste demnach zunächst geklärt werden, wie sich die Selbstverständlichkeit einer gänzlich anderen Person, eines andern Ichs überhaupt konstituiert – welcher mir schließlich als solch anderer (s)einen Traum erzählt. Es müsste aber auch geklärt werden, was ich bei aller Getrenntheit, Unzulänglichkeit und Unzugänglichkeit dennoch mit dem anderen Ich muss teilen können, damit sie mir überhaupt ihren Traum erzählen und ich diesen nachvollziehen kann, nämlich so, *als ob* es doch irgendwie mein eigener wäre bzw. sein könnte. Es fragt sich also, inwiefern die Traumberichte eines Anderen bei mir derart eine Resonanz erzeugen, sodass ich die darin beschriebenen Traumphänomene als mögliche oder gar als »wirklich« so erlebte gelten lasse. Auch wenn die Einzigartigkeit des Erlebnisses einer anderen Person als solche von mir niemals authentifiziert werden kann, gerade wenn es sich dabei um ein Traumerleben handelt, so kann die mögliche Wirklichkeit eines erlebten Phänomens durchaus intersubjektive Evidenz beanspruchen. Während ich etwa einen fremden Traumbericht lese, kann ich durchaus sagen: »Ja, ich weiß, wie es sich anfühlt, wenn man im Traum über Dächer fliegt«. Sowohl die Möglichkeit des Fliegens wie auch das dabei erlebte Gefühl erscheint aufgrund eigener Traum Erfahrungen plausibel. Man kann also durchaus von intersubjektiv gültigen »Traumevidenzen« sprechen, die in der Wachwelt geteilt werden. Wie sich solch intersubjektive Gültigkeit in Bezug auf eine scheinbar völlig subjektive Erfahrung, wie es der Traum zu sein scheint, vollzieht, wird an gegebener Stelle noch genauer untersucht (:381ff.).

An dieser Stelle gilt es lediglich methodologisch zu klären, wie und mit welchen kritischen Vorbehalten »Fremdberichte« innerhalb einer phänomenologischen Untersuchung gelesen werden können. An Traumberichten dürfte es jedenfalls nicht mangeln: Es gibt etwa Unmengen an Aufzeichnungen, wie wir sie der psychoanalytischen Literatur (unter dem Stichwort des »manifesten Traums«) entnehmen können. Wir haben eine geradezu unüberschaubare Menge an Traumprotokollen/Traumtagebüchern, die im Zuge empirischer Forschungen von Probanden angefertigt oder direkt im Schlaflabor aufgenommen wurden. Es gibt ferner in der weltweiten Literatur-, aber auch Kunst- und Filmgeschichte unzählige Beispiele an Traumdarstellungen. Nicht zuletzt haben wir auch jene ganz »privaten« Traumberichte, wie sie jede:r für

²²⁶ Vgl. Hua1 138 ff.

sich schreibt oder vielleicht dann doch in irgendwelchen Foren und sozialen Medien im Internet teilt. Mittlerweile finden wir auf dem Markt doch einige Apps, die mit mehreren medialen Möglichkeiten spielend solch private Aufzeichnungen erleichtern sollen und dabei teilweise auch ohne das Einverständnis der Nutzer:innen von den Betreiber:innen der App zwecks Veröffentlichung auf der eigenen Homepage oder zum Zwecke (teils ökonomisch motivierter) Forschung verwendet werden.²²⁷ Kurzum: Das Problem besteht nicht darin, wie man an Fremdb Berichte des Traums kommt, sondern wie man mit diesen umgehen soll bzw. inwiefern diese mir überhaupt einen Einblick auf die oneirische Erfahrung der Berichtenden ermöglichen. Beim Rezipieren solcher Traumberichte ist jedenfalls mit Blick auf verschiedene Aspekte Vorsicht geboten. Dies beginnt bereits beim Medium, mit dem das Erinnernte aufgezeichnet wurde. Im ›Festhalten‹ und ›Darstellen‹ des erinnerten Traums gibt es je nach Art des Mediums – wie etwa Text, Bild, Audio, aber auch Film, Animation, Theater, Performance etc. – unterschiedliche Möglichkeiten der Artikulation, die mit unterschiedlichen Problemen einhergehen. Der Möglichkeitsraum des verwendeten Mediums mit all seinen Vorzügen und Schwierigkeiten, ich werde gleich mehr dazu sagen, steht zudem immer schon in einem bestimmten intersubjektiven Kontext, für den der Traum aufgezeichnet und (gegebenenfalls) präsentiert werden sollte. Hier stellt sich uns nochmals die Frage einer möglichen, wenn auch nicht unbedingt beabsichtigten Verzerrung oder gar Verfälschung der Traumerinnerung während

²²⁷ Eine der größten Datenbanken für Traumberichte hat, soweit ich das überblicken kann, das Institut für Psychologie der Universität Santa Cruz, betreut von Adam Schneider und G. William Domhoff, online gestellt (siehe: <http://www.dreambank.net> | aufgerufen am 01.03.2017). Es gibt auch unterschiedlichste, extra darauf spezialisierte Internetforen, wo User:innen anonym oder mit ihrem Namen Traumberichte veröffentlichen (siehe z.B. <http://www.inmydream.net> – aufgerufen am 01.03.2017). In den letzten Jahren kommen auch vermehrt jene besagten Apps für das Smartphone zum Einsatz, die nicht nur das Aufzeichnen der Träume, sondern auch das Teilen dieser Aufzeichnungen mit anderen Personen erleichtern sollen (wie etwa die Apps Shadow, Dream:On, DreamZ, Dreamboard). Die Datenschutzbestimmungen solcher Apps sind oftmals in hohem Maße bedenklich. Es ist nicht ersichtlich, inwieweit private Traumberichte, welche die User:innen über solche Apps erstellen, an Dritte weiterverkauft und im Zuge wissenschaftlicher, aber auch wirtschaftlicher Forschungen verwendet werden dürfen. Die App von Dream:On macht daraus auch keinen Hehl. Auf ihrer Homepage wird ganz offensiv damit geworben: »Be part of the World's largest dream experiment!« (siehe: <http://www.dreamonapp.com> | aufgerufen am 20.02.2017). Auf dieser Seite ist dann auch eine Kurznachricht von einem gewissen Professor Richard Wiseman (der laut Angaben auf seiner eigenen Homepage professioneller Zauberkünstler und seit einigen Jahren auch Leiter der Psychologie-Abteilung der Universität Hertfordshire sein soll) zu lesen, dass diese erfolgreiche App seiner Forschung über 13 Millionen Traumberichte beschert habe – die selbstverständlich auch gleich von der App ausgewertet wurden.

des medialen Aktes einer Aufzeichnung.²²⁸ Denn selbst wenn jeweils das gleiche Medium verwendet wurde, ergeben sich Unterschiede aufgrund der Adressierung. Die Adressatin, welche der Berichtende beim Festhalten seines Traums vor Augen hatte, ist gewissermaßen Co-Autorin seiner Traum-erzählung. Es dürfte geradezu selbstevident sein, dass die Probandin einer empirischen Studie, selbst wenn sie aufgefordert wurde, ihre Berichte »erinnerungsgetreu« zu verfassen bzw. aufzunehmen, anderes berichten wird als etwa die Patientin einer psychoanalytischen Kur, obwohl auch diese aufgefordert wurde »zensurlos« von ihrem Traum zu erzählen.²²⁹ Je nach Adressat des Berichts wird man nicht nur versucht sein, sich *dementsprechend* zu artikulieren bzw. die Artikulation dementsprechend zu nuancieren – wobei bereits solch sprachlich-stilistisches »Entsprechen« grobe Umgestaltungen mit sich bringen kann – sondern der Berichtende wird auch anders auf den Inhalt seiner Erinnerung blicken, wird sich anders erinnern. Dies kann sich allein darin ausdrücken, dass man einige Aspekte am erinnerten Traum als besonders bemerkenswert erachtet, überbewertet, vielleicht auch nachträglich ausschmückt, während man andere Teile überspringt, wegschiebt, weglässt. Die (durch den Kontext erzeugte) selektive Betrachtung der Erinnerung kann dabei auch zu gänzlich anderen Inhalten führen (was gerade bei der empirischen Forschung damit einhergeht, dass dadurch völlig unterschiedliche »quantitative Ergebnisse« erzeugt werden).²³⁰ Wiederum auf eine andere Art und Weise wird eine Person berichten, welche die Erwartung hat, ihre

²²⁸ Es gibt im Übrigen eine pointierte Stelle aus einem Briefwechsel zwischen Husserl und Hering, den ich vielleicht schon zuvor hätte ansprechen sollen. Dieser Briefwechsel, er wird uns gewiss noch weiter beschäftigen, gehört zu den seltenen Dokumenten, in denen sich Husserl explizit zum Traum äußert und dabei u. a. den verfälschenden Charakter einer jeden Traumaufzeichnung betont. In seinem Brief an Husserl berichtet Jean Hering enthusiastisch von einem Traum, den er wie folgt einleitet: »Nach diesem langen und langweiligen Brief als heitere Zugabe ein kurzes, aber wahrheitsgetreues Résumé eines heute Nacht erfolgten Traumes« (HuaDok3/3 118). Hering ist also überzeugt, dass sein Traumbericht »wahrheitsgetreu« ist. Husserl will ihm seinen Glauben nicht absprechen, doch er bemerkt dazu kritisch: »Ohne Zweifel ist es leichter einen Traum mit komplizierten Gedankenzügen zu träumen als über ihn zu referieren. Ja, vielleicht ist jede Traumerzählung schon etwas verfälschend« (HuaDok3/3 119). Husserl führt zwar nicht weiter aus, was er damit meint (der Antwortbrief bleibt überhaupt nur ein unausgearbeiteter Entwurf), doch vielleicht dürften wir oben klären, was damit gemeint sein könnte.

²²⁹ Zur Problematisierung des psychoanalytischen Traumberichts siehe :183 sowie :87ff. Für eine allgemeinere Thematisierung und Problematisierung des Traumprotokolls siehe auch: Hans-Walter Schmidt-Hannisa: »*Zwischen Wissenschaft und Literatur. Zur Genealogie des Traumprotokolls*«, in: Michael Niehaus u. Hans-Walter Schmidt-Hannisa (Hg.): *Das Protokoll. Kulturelle Funktionen einer Textsorte*, 2005, S. 135–164.

²³⁰ Siehe Fußnote 236.

Dokumentation müsse künstlerischen Ansprüchen genügen. So hat etwa ein Schriftsteller wie Gottfried Keller, der dem Anschein nach seine Träume nüchtern zu protokollieren beabsichtigt, selbstverständlich auch ein Interesse daran, dass diese literarisch anspruchsvoll gestaltet sind und wird demgemäß das eine oder andere ausgestalten, mit seinem Talent anreichern und um der Poesie willen vielleicht etwas dazudichten, während er anderseits aus stilistischen Gründen des Textflusses manches erst gar nicht aufschreiben wird. All dies muss noch nicht einmal eine willentliche Intention des Literaten sein, sondern könnte freilich auch einer bestimmten Schreibkonditionierung entspringen, die man sich über all die Jahre angewöhnt hat und die sich nun auch beim Traumprotokollieren gewohnheitsmäßig fortschreibt. Wieder ganz andere Probleme (aber auch Möglichkeiten) ergeben sich in Bezug auf weitere künstlerische Formen der Dokumentation, wenn man etwa versucht, die Traumerinnerung durch ein Bild, eine Installation, Animation oder gar durch einen Spielfilm, eine Theateraufführung oder Performance darzustellen. Das Problem liegt hier vor allem darin, insbesondere mit Blick auf die zuletzt genannten Medien, dass mehrfache Vermittlungen und Arbeitsschritte benötigt werden, die ihrerseits jeweils in einem bestimmten Kontext mit spezifischen Adressaten stehen. Wollte man etwa seine Traumerinnerung durch eine Verfilmung dokumentieren – wie dies auf eindrucksvolle Weise Akira Kurosawa in seinem Episodenfilm 夢 (*Yume*) versuchte²³¹ –, dann hat man bei solch einer Inszenierung nicht nur die Rezipient:innen des Films vor Augen, d.h. die Erwartungen des Publikums und nicht zuletzt die der Filmkritiker:innen; sondern man hat zugleich bzw. zunächst die Regie und Dramaturgie vor Augen, aber auch die Schauspieler:innen, welchen die Traumerinnerung näher gebracht werden müssen und welche schließlich jene Erinnerung verkörpern, darstellen und auf die Leinwand bringen sollen. Im Gegensatz zu einer Theateraufführung oder Performance steht der Film zudem in einem stark technisch-vermittelten Kontext: die Kameraführung, der Schnitt und etwaige »special effects« entscheiden hier in einem erheblichen Maße darüber, ob die szenische Darbietung gelungen sein wird. Es gibt hier also gleich mehrere (und teils weitgehend autonome) Arbeitsschritte und Umsetzungsprozesse, bis die beabsichtigte Dokumentation als solche zu Stande kommen kann. Jeder dieser Schritte passt die Erinnerung zwangsweise dem Kontext

²³¹ *Yume*, Regie und Drehbuch: Akira Kurosawa, Produktion: Hisao Kurosawa, Mike Y. Inoue, Steven Spielberg, Musik: Shin'ichirō Ikebe, Kamera: Takao Saitō, Schnitt: Tome Minami, Besetzung: u. a. Toshihiko Nakano, Akira Terao, Mitsuko Baishō, Länge: 119 Min, Erscheinungsjahr: 1990. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Film und Traum siehe: Matthias Brütisch: *Traumbühne Kino. Der Traum als filmtheoretische Metapher und als narratives Motiv*, 2011.

an, in welchem sie be- und verhandelt wird. Diese Schritte gäbe es freilich auch dann, wenn man die ganze Produktion in völliger Eigenregie bewältigen wollte – insofern man nämlich auch dann zunächst konzeptuell vorbereiten muss, was in einer späteren Phase umgesetzt und in einer weiteren technisch aufgearbeitet und finalisiert werden soll. Jede der Phasen hat ihre eigenen kontextuellen Erfordernisse, welche sich auf das Erinnernte auswirken, dieses beeinflussen und verändern. Ähnliches könnte man nun auch im Zusammenhang einer Animationsarbeit oder einer Theaterproduktion beschreiben, die (freilich auf je unterschiedliche Weise) ebenfalls mehrere solcher Arbeitsschritte bedürfen. Diesbezüglich einfacher scheint hingegen das Medium der Schrift sowie des gemalten oder skizzierten Bildes. Denn sowohl die Autorin als auch Malerin können ihre Traumerinnerungen ›unmittelbar‹ aufzeichnen und sind somit nicht weiteren Arbeitsprozessen unterworfen. Freilich stehen auch sie innerhalb des Kontextes und der Limitationen ihres Handwerks, doch sie können ohne weitere Vermittlung und somit Verzögerung das Erinnernte umgehend in ihrem Medium artikulieren.²³²

Ohne hier detailliert auf die jeweiligen Probleme und Potentiale unterschiedlicher künstlerischer Ausdrücke hinsichtlich einer möglichen Doku-

²³² Ungeachtet des künstlerischen Mediums sind hier nur solche Werke gemeint, die dezidiert einen erlebten (Schlaf-)Traum darzustellen versuchen. Man wird jedenfalls gerade in der Kunst Unmengen an Werken finden, bei denen der Traumbegriff als eine Art Metapher verstanden und zudem recht großzügig eingesetzt wird. Er kann sowohl im Sinne einer Inspirationsquelle für die Kreativität als auch im Sinne der ›Imagination‹, des ›Bizarren‹, ›Phantastischen‹, ›Wunderbaren‹ etc. verstanden sein. All diese Formen haben dementsprechend auch nicht den Anspruch (zumindest nicht unmittelbar), den nächtlich erlebten Traum durch das jeweilige künstlerische Handwerk zu dokumentieren. Es gilt also zu fragen, ob nun tatsächlich beabsichtigt war, eine Traumerfahrung darzustellen oder ob nicht vielmehr der ›Traum‹ als eine Art Gleichnis fungiert. Im Hinblick auf eine Untersuchung des Schlaftraums müsste man jedenfalls letzteres ohnehin ausschließen. Dies ist selbstverständlich nicht immer einfach, da die Künstlerin ihr Publikum auch bewusst im Unklaren darüber lassen kann, ob es sich bei der Darstellung um einen Traum handelt oder nicht. Des Weiteren haben wir in künstlerischen Werken freilich auch Träume, die völlig oder teilweise fingiert sind, d. h. der dargestellte Traum basiert nicht oder nur teilweise auf einem ›tatsächlich‹ erlebten Traum. Wir haben es dann streng genommen mit einer Traumdarstellung innerhalb einer Fiktion zu tun, welche jedoch – wie auch alles Übrige in einer fiktionalen Erzählung – durchaus dem gemeinten Phänomen, so wie es erlebt sein könnte, entsprechen kann. (Bezüglich der Markierung des Traums in künstlerischen Darstellungen sei an dieser Stelle auf die systematische Arbeit von Stefanie Kreuzer verwiesen. Anhand mehrerer Beispiele aus Literatur, Film und Malerei untersucht sie, inwiefern der Traum im jeweiligen Werk als solcher eindeutig markiert wird oder ob die Übergänge vielmehr in der Schwebe gehalten werden, sodass man als Rezipientin im Unsicheren darüber gehalten wird, ob es sich überhaupt um eine Traumdarstellung handelt oder nicht. Siehe: Stefanie Kreuzer: *Traum und Erzählen in Literatur, Film und Kunst*, 2014).

mentation der Traumerinnerung eingehen zu können, dürfte zumindest die Schwierigkeit einer Beeinflussung oder gar Entstellung der Erinnerung durch das jeweilige Handwerk sowie durch die intentionale und kontextuelle Einbettung derselben deutlich geworden sein. Dies möchte jedoch keineswegs sagen, dass künstlerische Versuche für eine phänomenologische Untersuchung des Traums unbrauchbar wären. Trotz all der möglichen Entstellungen drückt sich auch immer das Phänomen des Traums selbst mit aus. Die künstlerische Dokumentation des Traums, sofern sie eine ist, versucht doch auch eine Erfahrung festzuhalten und zu vermitteln, die irgendwann tatsächlich erlebt wurde. Einer phänomenologischen Lesart würde daher die Aufgabe zufallen, die Traumerfahrung selbst freizulegen, welche doch den Ausgangspunkt des künstlerischen Ausdrucks darstellt und sich in ihm trotz etwaiger Entstellungen notwendigerweise mitausdrückt. Wenn etwa der Künstler, bleiben wir beim Literaten Keller, in ausgeschmückten Formulierungen von seinen Träumen erzählt, etwa davon berichtet, dass er sich einmal selbst im Traum gezwickt habe, um aufzuwachen, und dass er dann, nachdem er abrupt aufgewacht war, die leibliche Empfindung des Zwickens im Wachen weiterhin spüren konnte, dann beschreibt Keller damit doch auch ein bestimmtes Phänomen.²³³ Bei aller literarischen Ausschmückung deskribiert Keller hier und an anderen Stellen eine leibliche Selbstwahrnehmung, die für eine Phänomenologie der oneirischen Erfahrung durchaus relevant sein kann. Bisweilen haben wir gar den Eindruck, dass literarische und künstlerische Ausdrucksformen sich in der privilegierten Lage befinden, besonders treffliche und Phänomen-nahe Deskriptionen liefern zu können. Es sind nicht nur die weitaus detaillierteren Beschreibungsmöglichkeiten, welche ihnen jenes Privileg zukommen lassen, sondern zumal ein behutsamer, offener und unvoreingenommen Blick, mit denen sie den Phänomenen zu begegnen vermögen. Dies wird gewiss auch von einer bestimmten Freiheit und Unabhängigkeit gefördert, dass nämlich die künstlerische Darstellung sich keiner auserkorenen Traumtheorie verpflichtet fühlen muss, weder von den Erwartungen noch von den Rationalisierungen einer theoretischen Vorannahme gehemmt wird. Damit kommen wir nochmals zurück zu jenen Traumberichten, die im Kontext einer dezidierten Traumtheorie entstanden sind, etwa im Zuge einer

²³³ Gemeint sind die Aufzeichnungen, die Keller als eine Art Traumtagebuch geführt hat. Im Eintrag vom 15.9.1847 heißt es: »Man sollte sich während besonderer Träume bestimmte Kennzeichen machen können. Dies erinnert mich an einen Traum, den ich vor einigen Jahren hatte, wo ich, von schrecklichen Bildern gequält und gepreßt, mich kurz und gut entschloß, an der Nase zu zupfen, damit ich erwache. Dies geschah auch und ich fühlte beim Erwachen noch deutlich den Druck des Daum's und Zeigefingers an meiner Nase.« (Gottfried Keller, Sämtliche Werke, Band 7, 1996, S. 665)

empirisch-quantitativen Umfrage oder einer therapeutisch-psychoanalytischen Kur. Wie bereits erwähnt, lastet an solchen Traumerzählungen (zumindest äußerlich) der Ballast jener theoretischen Rahmenbedingungen, von den sie zum Erzählen aufgefordert sind. Und doch gilt auch in diesem Bereich, dass sich nichtsdestotrotz ein vorprädikativer Gehalt ausdrückt, welcher von der erlebten Traumerfahrung selbst berichtet und welcher durch die theoretischen bzw. metapsychologischen Rahmenbedingungen hindurch gelesen werden kann. Im Zusammenhang mit der Psychoanalyse haben die Dokumentationen des manifesten Traums, die noch keiner (Um-)Deutung unterzogen wurden, gewiss einen Vorzug.²³⁴ Nur wird man auch hier zunächst eine phänomenologisch achtsame und gewissermaßen dekonstruktive Lesart verfolgen müssen. Denn nicht selten antizipiert man bereits beim Erzählen bzw. Aufschreiben des manifesten Traums jene (meta-)theoretischen Annahmen, anhand derer sich die spätere Deutung innerhalb der psychoanalytischen Kur vollziehen wird. Nehmen wir vielleicht als Beispiel den Bericht eines Traumes, wie er von Freud selbst verfasst wurde. Er schreibt: »Ich gehe in sehr unvollständiger Toilette aus einer Wohnung im Parterre über die Treppe in ein höheres Stockwerk. Dabei überspringe ich jedes Mal drei Stufen, freue mich, daß ich so flink Treppen steigen kann. Plötzlich sehe ich, daß ein Dienstmädchen die Treppen herab- und also mir entgegenkommt. Ich schäme mich, will mich eilen, und nun tritt jenes Gehemmtsein auf, ich klebe an den Stufen und komme nicht von der Stelle« (TD, 246). Was Freud aus dieser Traumerfahrung berichtet, scheint derart ausgewählt und ausformuliert zu sein, dass es sich perfekt in eine psychoanalytische Deutung fügen lässt. Das Bild vom Treppen-steigen, von höheren Stockwerken, die Freude über das flinke Besteigen wie auch die Scham vor dem Dienstmädchen scheinen alles idealtypische Symbole für eine sexuelle Interpretation zu sein. Obzwar die Deutungsintention die Selektion und Darstellung des oneirischen Inhalts offensichtlich beeinflusst hat, können wir diese vorgreifende Interpretation doch auch in Klammern setzen, um zu sehen, was hier vom Traum selbst spricht. So kann dem Bericht etwa die Beschreibung einer Hemmung entnommen werden, noch genauer die eines Widerwillens: Der Träumer möchte weiterkommen, sich in Eile fortbewegen, bleibt jedoch an einer Stelle »kleben«, gerät gewissermaßen in eine Schleife, die ihn nicht weiterziehen lässt. Die Intensität des Willens (eilig weiter kommen zu wollen) scheint im selben Maße den Widerwillen (nicht weiter kommen zu können) zu erzeugen. Solch ein Widerwille im Sinne einer leiblich erlebten Blockade oder sich wiederholenden Schleife scheint wiederum ein oneirisches Phänomen zu meinen, dass in ähnlicher Weise in vielen unter-

²³⁴ Vgl. Kap. II.2. :49.

schiedlichen Traumberichten auftaucht und dessen genauere Beschreibung im Zusammenhang einer Phänomenologie kinästhetischer Erfahrung höchst spannend sein dürfte (:280). Wir sehen jedenfalls, auf das möchte ich letztlich hinaus, dass man selbst aus solch einem psychoanalytisch situierten Bericht von einem ›manifesten Traum‹ – und zwar noch diesseits einer der Deutbarkeit entsprechenden Erzähltendenz – die erlebten oneirischen Phänomene als solche herauslesen und in ihrer Phänomenalität thematisieren, untersuchen kann. Statt den Erfahrungsinhalt metapsychologisch zu interpretieren, meint solches ›unter-suchen‹ jene konstitutiven Vermögen freizulegen, welche das jeweilige oneirische Erlebnis überhaupt erst ermöglichen, ereignen lassen.

Mit einer phänomenologischen Lesart, die rein an der erlebten Traumerfahrung und an den sich darin zeigenden oneirischen Phänomenen interessiert ist, kann man sich ferner auch jenen Dokumentationen zuwenden, die im Feld empirisch-quantitativer Studien entstanden sind. Freilich muss man sich auch hier der kontextuellen Problematik bewusst sein, in welcher diese Berichte entstehen. Nehmen wir etwa die (zumindest in technischer Hinsicht) aufwendigste Methode der empirischen Traumforschung, nämlich das Prozedere im Schlaflabor. Vornehmlich aufgrund hoher und schneller Augenbewegungen des Probanden (REM), aber auch anderer technisch messbarer Veränderungen des Körpers – wie Hirnstrom (EEG), Herzrhythmus (EKG), Muskelspannungen (EMG) – nimmt die empiristische Forscherin an, dass der Proband sich nun in einem intensiven Traum befinden müsste, woraufhin sie ihn abrupt aufweckt, sich über den soeben noch erlebten Traum erkundigt, um diese Erzählung schließlich anhand von Audio- oder Videoaufzeichnungen zu dokumentieren. Diese Aufzeichnungen, welche später die Grundlage für quantitative Auswertungen darstellen werden, sind jedoch keineswegs derart erfahrungsgetreu, wie es die Empiristin glauben möchte. Eine kritische Hinterfragung der Voraussetzungen und Umstände, in denen solche Experimente durchgeführt werden, dürfte die gemeinten Probleme verdeutlichen. So stellt es eine Schwierigkeit für sich dar, wie man überhaupt zu der Annahme kommt, dass der Proband sich gerade jetzt in einer Traumphase befindet. Der klassische Parameter, an dem sich auch die anderen technischen Messoptionen orientieren, ist die bereits genannte Augenbewegung des schlafenden Körpers (REM). Ob die Augenbewegungen nun ›tatsächlich‹ mit jener Traumgeschichte, von dem der Proband nach dem Erwachen berichtet, korreliert haben, kann jedoch niemals mit Gewissheit behauptet werden. Es handelt sich hierbei letztlich um eine reine Arbeitshypothese. Der hypnotische Charakter zeigt sich allein schon darin, dass auch Probanden, die aus einer Schlafphase ohne Augenbewegungen geweckt wurden, ebenfalls von Träumen berichten

konnten.²³⁵ Die umstrittene und doch grundlegende REM-Hypothese führt jedenfalls dazu, dass die Forscherin an einem bestimmten Moment und vor allem in einer bestimmten Erwartungshaltung in den Schlaf des Anderen interveniert (bzw. intervenieren lässt): Jetzt muss der Proband sprechen, und jetzt muss er von einem Traum berichten. Die intentionale Erwartung aufgrund einer hypothetischen Vorannahme sowie die daraus resultierende Art und Weise, wie man auf den schlafenden Körper zugeht, wie man diesen weckt, welche Fragen (in welcher Tonlage und Absicht) man nach dem Erwachen an den Probanden stellt – all dies wird einen unmittelbaren Einfluss darauf haben, an was sich der Proband erinnern und was er davon erzählen wird und was nicht. Eine weitere Auswirkung hat gewiss auch der Ort, an dem der Proband geweckt wird. Ich meine, es macht einen großen Unterschied, ob jemand zuhause in seinem Bett erwacht oder in einem sterilen Schlaflabor mit all den Geräten, an die man umständlich angedockt ist. Wir sehen jedenfalls an solchen Beispielen, die man gewiss noch erweitern könnte, dass es eine Reihe an Faktoren gibt, ob epistemischer oder praktischer Natur, welche die in den Schlaflaboren entstandenen Traumberichte unweigerlich beeinträchtigen. Es gibt zumal auch fallspezifische Probleme, welche im Zusammenhang mit der Fragestellung der jeweiligen Studie zusammenhängen. So können wir etwa bei der empirischen Erforschung von sogenannten »luziden Träumen« beobachten, dass die Probanden durchaus unter dem Druck stehen, von einem erfolgreichen Klartraum zu berichten. Wir werden später mehr zu solch luziden Träumen schreiben. Was wir an dieser Stelle allein festhalten wollen, ist die Notwendigkeit einer kritischen Lesart der Traumaufzeichnungen im Kontext empirischer Schlafforschung. Und doch gilt auch hier der phänomenologische Grundsatz, dass trotz all dieser Einflüsse der Proband doch auch von der Traumerfahrung selbst berichtet. Durch eine Art dekonstruktivistische und zugleich wachsam eindringliche Lesart, kann die (sich im Bericht aussprechende) Erfahrung und das darin erlebte Phänomen durchaus freigelegt und somit nicht nur ein veranschaulichendes Beispiel, sondern auch empathischer Bezugspunkt einer phänomenologischen Betrachtung sein.²³⁶

²³⁵ Siehe dazu z.B.: Valdas Noreika u. Katja Valli (u. a.): »Early-night Serial Awakenings as a New Paradigm for Studies on NREM Dreaming«, in: *International Journal of Psychophysiology* 74, 2009, S. 14–18; sowie: Tore A. Nielsen: »A Review of Mentation in REM and NREM Sleep: »Covert« REM Sleep as a Possible Reconciliation of Two Opposing Models, in: *Behavioral and Brain Sciences* 23, 2000, S. 851–866.

²³⁶ Deutlich schwieriger wird es jedoch, mit den »Resultaten« der empirischen Forschung phänomenologisch sinnvoll zu arbeiten. (Eine ausführliche Darlegung der Methodik empirischer Traumforschung findet sich etwa bei: Calvin S. Hall u. Robert L. Van de Castle: *The content analysis of dream*, 1966; William G. Domhoff: *Finding meaning in dreams. A quantitative approach*, 1996; Michael Schredl: *Die nächtliche Traumwelt. Eine*

Zusammenfassend können wir hinsichtlich einer möglichen Berücksichtigung von Fremdbberichten innerhalb einer phänomenologischen Untersuchung festhalten: All diese Traumberichte gehen in der Regel nicht von einer

Einführung in die psychologische Traumforschung, 1999, S. 38 ff.). Die Kritik an der empirischen Forschung besteht, in aller Kürze gesagt, darin, dass sie mit einer Reihe von theoretischen bzw. epistemologischen Suppositionen operiert, die sie nicht eigens hinterfragt, sondern stillschweigend voraussetzt. Die empirisch-quantitative Methode ist im Grunde eine Art von Textanalyse, nämlich eine Analyse von Traumberichten (welche nicht unbedingt in Schlaflaboren entstanden sein müssen, sondern auch selbstständig verfasste Traumtagebücher von Probanden meinen können). Diese Texte werden auf bestimmte (zuvor festgelegte) Begrifflichkeiten und Kategorien hin abgesucht, um quantitative – ja im Grunde rein mathematische – Aussagen zu treffen. Um es verkürzt zu sagen: Wenn Kategorie A in allen 100 Traumberichten der Studie 80 Mal, während die Kategorie B nur 26 Mal gefunden wurde, dann stellt die Empirikerin dementsprechend die Behauptung auf, dass für 80% der Träume die Kategorie A und nur in 26 % aller Träume die Kategorie B zutrifft. Das Problem beginnt schon darin, dass nur selten darüber reflektiert wird, was die Kategorie A als Begriff eigentlich bedeutet, aus welcher Erfahrung er stammt, welche historischen, kulturellen oder politischen Zusammenhänge in den Begriff eingraviert sind. Die Empirikerin scheint sich zu wünschen, dass der Begriff so steril, eindeutig und selbstevident ist, wie jene Zahlen und geometrischen Kurven, auf die sie abzielt. Dass dem nicht so ist, sieht man in der simplen Tatsache, dass die Beurteilerinnen (welche den Traumtext nach Anzahl jener Begriffe absuchen) bei gleichem Text zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen kommen können. Dies hängt damit zusammen, dass sie unterschiedliche Vorstellungen vom Begriff haben. So wird etwa eine Bewerberin, die einen sehr weiten Begriff von Gewalt hat, den Trauminhalt eines Berichts viel eher als »gewalttätig« bestimmen, als eine Bewerberin, die einen engen Begriff der Gewalt hat, der sich etwa nur auf körperliche Übergriffe beschränkt. Ein und derselbe Traum würde dann in der prozentualen Aufrechnung einmal die Kurve nach oben und das andere Mal nach unten drücken. Abgesehen davon handelt es sich dabei ohnehin um eine Fremdbeurteilung, die lediglich mit dem Text arbeitet und somit nicht wissen kann, wie es die Person, die jene oneirische Szene erlebt hat, selbst bewerten würde. Überhaupt gibt es, soweit ich dies überblicken konnte, nur in seltenen Studien eine kritische Auseinandersetzung damit, wer diese Proband:innen eigentlich sind. Und selbst wenn man solch problematische Voraussetzungen der quantitativen Methode außer Acht lassen und ihre Ergebnisse so stehen lassen wollte, stellt sich immer noch die Frage, was man damit eigentlich anfangen soll, wenn dann etwa ein »Resultat« heißt: »12 % aller luziden Träume von Frauen handeln von Gewalt«. Solche Aussagen sind völlig aus dem Kontext der einst erlebten Traumerfahrung gerissen. Die Aufgabe besteht dann oftmals lediglich darin, die eigene Studie mit einer anderen – die dann etwa behauptet, dass es nicht 12 % sondern 23 % sind – zu vergleichen. Wollte man abseits quantifizierender Vergleiche ernsthaft mit empirischen Aussagen arbeiten (wie dies etwa Merleau-Ponty im Zusammenhang einer allgemeinen Phänomenologie der Wahrnehmung versucht hat) dann müsste man gerade all das nachholen, was der Empiriker versäumt hat: Man müsste nachfragen, was Gewalt bedeutet, wie Gewalt erlebt wird, was es bedeutet, eine »Frau« zu sein bzw. als eine »Frau« identifiziert zu sein sowie man überhaupt nachfragen müsste, was nach all den Schritten der Abstraktion bis hin zu einer völlig idealisierten Aussage oder grafischen Darstellung überhaupt noch von der erlebten Traumerfahrung erhalten sein könnte.

ergründenden Epoché aus, sondern sie entstammen einer natürlichen Einstellung, welche weitgehend in ihre Voraussetzungen und Kontexte (ob nun künstlerischer, epistemischer, theoretischer oder auch politischer, religiöser Natur) eingebettet ist. Die Dokumentation der Traumerinnerung wird daher nicht nur durch eine bestimmte ›Naivität‹ begleitet, sondern kann zumal mit Modifikationen oder gar Defigurationen einhergehen. Eine kritisch-wachsame Lesart von solchen Dokumentationen, selbst bei eigenen Traumprotokollen (insofern diese nämlich aus einer natürlichen Selbstverständlichkeit heraus verfasst, und daher nicht minder befangen sind) ist unabdingbar. Es gilt also sich vor Augen zu halten, dass das erlebte Phänomen im Bericht stets auf eine bestimmte und konditionierte Weise spricht. Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass die Ausdrucksweise an sich problematisch wäre. Im Gegenteil ist der (so oder so konditionierte und eingebettete) Ausdruck notwendig, weil sich das erlebte Phänomen doch vermitteln muss können und nur als Vermitteltes für einen Anderen nachvollziehbar ist. Dabei ist die Vermittlung, d. h. sowohl der Akt des Ausdrückens als auch der Vollzug des Ausdrucks selbst ein eigenständiges Phänomen, welches eben immer mitberücksichtigt werden muss. Nur insofern es der Untersuchung darum geht, die oneirische Erfahrung und die darin erlebten Traumphänomene als solche zu thematisieren, was hier der Fall ist, bedarf es einer phänomenologischen Dekonstruktion der Rahmenbedingungen des Ausdrucks, nämlich in Hinblick darauf, was ursprünglich ausgedrückt werden wollte, nämlich der erlebte Traum. Insofern es einer eindringlichen Lesart gelingt, den Fokus auf die darin ausgesprochene Erfahrung zu richten und somit diese freizulegen, können solche Traumberichte für eine phänomenologische Untersuchung nicht nur hilfreich sein, um gewisse oneirische Erlebnisse zu veranschaulichen, sondern sie können auf einer bestimmten Ebene selbst Referenz- und gar Ausgangspunkt der Untersuchung werden. Dies gilt freilich umso mehr, wenn der Bericht selbst bereits den Anspruch hatte, deskriptiv vorzugehen.

Auch wenn nun solcherart die Möglichkeit besteht, sich vermittels der Fremdb Berichte einen Zugang zur oneirischen Erfahrung zu verschaffen, kann dies andererseits doch nicht eine ›unmittelbare‹ und eigenständig durchgeführte Phänomenologie des Traums ersetzen. Denn auch wenn ein Bericht weitgehend deskriptiv (oder wenn man so möchte: erfahrungsgetreu) verfasst wurde, entspringt der phänomenologische Blick doch einer grundlegend anderen Einstellung und hat damit verbunden auch ein grundlegend anderes Interesse: Es geht ihm nicht um die schiere Empirie des Traums, also letztlich nicht darum, *was* erlebt wurde, sondern vielmehr *wie* es erlebt wurde, d. h. wie sich das Traumerleben und die darin erlebten Phänomene *ereignen*. Klassisch gesprochen: Es handelt sich um die Freilegung der mannigfalti-

gen (transzendentalen wie auch leiblichen) Bedingungen, welche oneirische Erfahrung überhaupt erst ermöglichen.

C) In der Aktualität des Traums? Hypnagoge Phase und luzider Traum

Damit möchte ich nochmals zu der Frage zurückkommen, ob und wie eine unmittelbar-eigenständige Phänomenologie des Traums möglich sein kann, d.h. eine phänomenologische Untersuchung, die sich auf dem Boden meiner unmittelbar erlebten Erfahrung abspielt. Aus einer radikalen Epoché heraus kann man freilich sagen, dass alles, was sich zeigt, sich notwendigerweise auf dem Boden ›meiner‹ unmittelbaren Erfahrung ereignet. Alles wird von *hier* aus erlebt. Selbst das Nachvollziehen bzw. Mitvollziehen der Erfahrung eines anderen findet *hier* statt. Obzwar dem so ist, habe ich innerhalb dieser Totalität doch einen Bezirk, welcher perspektivisch immer schon als abgetrennt und durch mich zentriert erscheint, dessen Inhalte mir nicht vermittelt, sondern als meine ›eigenen‹ originären Erlebnisse zuteilwerden. Es ist dies, was man im engeren Sinne die ›eigene Erfahrung‹ nennt und von der man zumindest glaubt, weil man ja selbst stets ›dabei‹ war, mehr und genaueres darüber aussagen zu können. Was nun solcherart meine eigene Erfahrung des Traums anbelangt, habe ich, dies war der letzte Stand unserer Untersuchung, immerhin eine mir zugängliche Erinnerung an die Möglichkeit des Traums und dann schließlich auch an all die unterschiedlichen Traumereignisse, die einst aktual von mir erlebt waren. In der Anschauung dieser Erinnerungen, wobei die Anschauung selbst eine aktuelle und unmittelbare ist, kann ich betrachten, wie sich die oneirische Erfahrung ereignet bzw. wie sich ein bestimmtes Traumphänomen in dieser Erfahrung konstituiert. Wie oben bereits ausführlich dargestellt, würden wir uns hierbei innerhalb einer Phänomenologie der Traumerinnerung bewegen und damit aber auch innerhalb einer durch die Erinnerung *vermittelten* Betrachtung. Doch die Frage ist nun, ob in Hinblick auf den Traum eine unvermittelte ›Unmittelbarkeit‹ möglich sein kann, d.h. ob eine Phänomenologie während der Traumerfahrung selbst möglich sein kann. Gerade diese Möglichkeit musste verneint werden. Nicht zuletzt weil selbst in einer ›alltäglichen‹ Wahrnehmung in der ›Wachwelt‹ die unvermittelte Unmittelbarkeit spätestens dann verlassen wird, sobald die Reflexion und Deskription einsetzt. Während der Wahrnehmung dieser mir ›unmittelbar‹ originär gegebenen Tasse muss ich, wenn ich den (synästhetischen) Wahrnehmungsprozess der Tasse betrachten und beschreiben will, von der Faktizität derselben absehen und – diese gleichsam ›vor dem geistigen Auge‹ beibehaltend – auf den Prozess selbst achten. Dieses Beibehalten wendet sich

also (zwecks Reflexion auf den Akt) bereits von der urimpressionalen Wahrnehmung ab und behält die Tasse im Grunde im Hintergrund einer frischen Erinnerung. Dies gilt umso mehr, wenn man nun die Beschreibungen und Einsichten aufzuzeichnen, etwa aufschreiben möchte und dabei die Tasse als solche überhaupt nicht mehr im Blick hat, sondern diese zur Gänze nur noch über die (weiterhin frische) Erinnerung zugänglich ist. Nur habe ich doch auch weiterhin die Möglichkeit, immer wieder auf die impressionale Wahrnehmung der Tasse zurückzukommen, mir diese zu reaktualisieren, um von hier aus die Beschreibung und Reflexion (der Konstitution) des Wahrnehmungsprozesses fortzusetzen. Kann es nun für eine Phänomenologie des Traums eine ähnliche Möglichkeit der (Quasi-)Unmittelbarkeit geben, welche mir erlauben würde, in der Erfahrung selbst bleibend, diese (unter unterschiedlichen Aspekten und in Hinblick auf unterschiedliche Erfahrungsschichten) zu betrachten? Folgt man den bisherigen Erörterungen, besteht eine enorme Schwierigkeit allein schon darin, dass der Traum *per se* jene *aktive* Wachsamkeit und Aufmerksamkeit auszuschließen scheint, welche für eine involviert-distanzierte Betrachtung des aktuellen Geschehens als notwendig erachtet wurde. Allein deswegen scheint mir eine Phänomenologie des Traums im Sinne der besagten (Quasi-)Unmittelbarkeit nur dann möglich zu sein, wenn man den Spielraum experimentell ausweitet, sozusagen eine *experimentelle* (bzw. eine dem Traum entsprechend *modifizierte*) Phänomenologie verfolgt. Man müsste sich dabei gleichsam in Erfahrungsbereiche begeben können, die sowohl den Traum als auch die Möglichkeit zur Wachsamkeit und Aufmerksamkeit zulassen – einer Aufmerksamkeit, die ihrerseits den Traum nicht bedroht, kein Agent der Wachwelt ist, sondern sich in der Lage befindet, den Traum ankommen und in seinem Lauf entfalten zu lassen. Solch einen Bereich könnte uns bis zu einem gewissen Grad etwa der »hypnagogische Zustand« bieten.²³⁷ Damit ist jener Zwischen- und Schwellenbereich gemeint, in welchem man sich kurz vor dem Einschlafen befindet und den Jean-Paul Sartre demgemäß auch als »Halbschlaf-Vision« umschrieben hat.²³⁸

²³⁷ Der Begriff wurde im 19. Jahrhundert insbesondere durch Alfred Maury geprägt, siehe: Alfred L.F. Maury: »Des hallucinations hypnagogiques, ou des erreurs des sens dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil«, in: *Annales Medico-Psychologiques du système nerveux*. Vol. 11, 1848, S. 26–40. Zur Anwendung des hypnagogischen Zustandes in der aktuellen empirischen Traumforschung siehe u. a.: Tore A. Nielsen: »A self-observational study of spontaneous hypnagogic imagery using the upright napping procedure«, in: *Imagination, Cognition & Personality* 11, 1992, S. 353–366.

²³⁸ Siehe: Jean-Paul Sartre: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. 1994, S. 67 ff.; vgl. dazu die Kommentare von Jean Hering: »Concerning Image, Idea, and Dream«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (2), 1947, S. 202 ff.; Robert Bossard, *Psychologie des Traumbewusstseins*, 1951, S. 96 ff. sowie Dylan Trigg: »Hypnago-

Es handelt sich dabei zwar streng genommen noch nicht um den Traum im Sinne eines gänzlichen Absorbiert-seins in den Schlaftraum, sondern vielmehr um eine – um weiter mit Sartre zu sprechen – »erste Degradation des Bewußtseins vor dem Traum« (ebd. 79). Und doch zeichnet sich diese Phase, die zumeist als eine Art Übergangsphase zum Traum auftritt, gerade dadurch aus, dass man in ihr bis zu einem gewissen Grade noch wach ist, d. h. ein waches Bewusstsein vom Geschehen hat, während man sich doch mit einem Fuße bereits in der oneirischen Erfahrung befindet: Die alltägliche Umgebung, die alltäglich erfahrene Welt lässt allmählich nach, schwindet, verblasst, während sich eine Traumwelt mit bereits deutlich erfahrenen Traumerscheinungen einblendet. Obwohl sich in dieser Einschlafphase solcherart bereits eine Traumerfahrung ereignet, hat man dennoch für eine Weile (im wortwörtlichen Sinne) *halbwegs* ein Bewusstsein von dieser Verrückung, man ist sich ihrer bewusst, bevor man sich ihr ganz überlassend völlig in die oneirische Welt versinkt bzw. von ihr aufgesogen wird. Normalerweise sind solche hypnagogen Übergangsphasen relativ kurz und da man sich sogleich im Schlaftraum befinden wird, schenkt man ihnen auch kaum Beachtung.²³⁹ Für eine Phänomenologie des Traums können sie indes eine experimentell bedeutsame Passage darstellen, da man in dieser Phase doch genügend Wachsamkeit mitbringt, um das Eintreten der Traumerfahrung und gewisse Qualitäten derselben betrachten zu können.²⁴⁰

gia, Anxiety, Depersonalization: A Phenomenological Perspective«, in: Dorothée Legrand u. Dylan Trigg (Hg.): *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, 2017, S. 163 ff.. Weitere phänomenologische Beschreibungen zum hypnagogen Zustand finden sich bei Evan Thompson: *Waking, Dreaming, Being. Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. 2015, S. 107 ff.

²³⁹ Wobei mit ein wenig Übung die hypnagoge Phase merklich ausgedehnt werden kann. In bestimmten Formen der Somnolenz scheint sich dies ganz von selbst einzustellen: Wenn man etwa aufgrund sehr hoher Müdigkeit dermaßen schläfrig ist, dass man jeden Moment einschlafen könnte und doch aufgrund einer bestimmten Nervosität der Übermüdigkeit der Schlaf sich nicht sogleich einstellen möchte. Die Wachheit bleibt dann erhalten, während man immer wieder in hypnagoge Phasen eintaucht (vgl. dazu auch Robert Bossard, *Psychologie des Traumbewusstseins*, 1951, S. 76). Ein anderer Fall, in dem sich der hypnagogische Zustand ganz von selbst ausdehnen kann, zumal für mehrere Stunden, ist der des hohen Fiebers, wenn man nämlich immer wieder »einträumt« und doch nicht wirklich einzuschlafen vermag.

²⁴⁰ Auf den ersten Blick könnte man meinen, Sartre wolle in seiner Abhandlung »L'Imaginaire« – aus der oben kurz zitiert wurde – gerade dies ausschließen, dass nämlich während der hypnagogen Phase eine bewusste Betrachtung derselben nicht möglich sei, indem er doch schreibt, dass sich dieser Zustand immer nur »ganz auf einmal gibt« und sich daher »nicht beobachten lässt« (ebd., 69). Nur versteht Sartre an dieser Stelle unter dem »Beobachten« etwas anderes, nämlich eine bestimmte Form »methodischer Beobachtung« (ebd.), welche zugleich »Hypothesen aufstellen und diese kontrollieren«

Obzwar die hypnagoge Erfahrung, die wir auch einen ›Einschlaftraum‹ nennen können, eine gewisse Nähe zum Wachzustand bewahrt, ist sie doch von jeglichen Phantasien oder sogenannten Tagträumen zu unterscheiden. Letztere sind, wie etwa Husserl schreibt, weiterhin »ein Modus des Wachlebens« (Hua42, 12 ff). Im Gegensatz zu solch diurnalen Phantasien, welche sich auf dem Hintergrund einer weiterhin wahrgenommenen ›Wachwelt‹ abspielen, in diese verwoben und ihr gegenüber gleichsam durchlässig sind, hebt sich die hypnagoge Phase vom diurnalen Wahrnehmungsfeld ab, entrückt ihm, wirft sich in die Eigenständigkeit einer oneirischen Mundanität, die sich wiederum in einer (wenn auch nicht vollständigen) Opazität gegenüber der Wachwelt ereignet.²⁴¹ Die Besonderheit des hypnagogen Zustandes besteht darin, dass er bereits im Dienste des Schlafes steht und daher wesentliche Züge des Schlaftraums aufweist: Insbesondere die Charakteristik des Widerfahrens, dass nämlich die Dinge und Ereignisse einem zustoßen, dass man von ihnen in Anspruch genommen, in deren Bann gezogen ist. Damit einher geht der oneirische Realitätsglaube, welcher erneut einen wesentlichen Unterschied zu Phantasieerscheinungen aufweist. Denn Phantasien sind stets von der impliziten Setzung begleitet, dass ihr Inhalt nicht-existent ist, d. h. während des

will (78). Statt die Eigenart der Traumvorstellungen zuzulassen, geht es solch einem analytisch-distanzierten Beobachten vielmehr darum, »mit dem ganzen Gewicht auf ihnen zu lasten, sich in die Waagschale zu werfen, [...] seine synthetische Kraft einzusetzen, um womit auch immer die Synthese zwischen was auch immer herzustellen« (78). In der Tat muss sich solch einer Herangehensweise der Trauminhalt der hypnagogen Phase sogleich entziehen, sodass sie jenen oneirischen Inhalt nur retrospektiv rekonstruieren kann. Indes räumt Sartre durchaus ein, dass man dem hypnagogen Zustand phänomenologisch begegnen kann. Man distanzieren sich hierbei vom Trauminhalt nicht derart, um diesen vor sich hinstellen, damit wäre es im Grunde auch schon vertan. Sondern man müsse mit dem Traum mitgehen, man müsse sich (wie das primäre Traumbewusstsein selbst) von den Traumgehalten »faszinieren lassen«, »ihnen in die Gefangenschaft folgen« (79). Gleichzeitig bleibe im hypnagogen Zustand ein »Bewußtsein von Bewußtsein [conscience des consciences]« erhalten, sodass man dadurch eine reflexiv-deskriptive Einstellung zum oneirischen Geschehen einnehmen könne (ebd.). Im Anschluss daran finden wir auch Sartres Versuch einer phänomenologischen Beschreibung des Hypnagogen. Leider ist diese jedoch recht limitiert. Er beschreibt insbesondere, wie aus Lichtwahrnehmungen (Phosphene) Farben und Linien und aus diesen schließlich Gestalten, Gesichter und Personen entstehen. Sartre versteht somit die Entstehung von hypnagogen Bildern als eine Art assoziative Interpretation von perzeptiven Lichtquellen während der Einschlafphase, so wie man etwa im Kaffeesatz oder in den Wolken Bilder erkennt. Damit wird er dem lebendigen Spektrum der hypnagogen Erfahrung leider nicht gerecht.

²⁴¹ Dies mag auch damit zusammenhängen, dass der hypnagoge Zustand – im Gegensatz zu Phantasien und Tagträumen – bereits mit einer gewissen Beruhigung und auch Paralisierung des Körpers, d. h. zumal mit einem rezeptiven Rückzug aus der Wachwelt einhergeht. Vgl. dazu auch Robert Bossard: *Psychologie des Traumbewusstseins*, 1951, S. 93 ff.



Das Phänomen des hypnagogen Zustandes finden wir in einem Bild von Robert William Buss auf besonders anschauliche Weise dargestellt: *Dickens' Dream*, Aquarell, 1870, Charles Dickens Museum, London.

Phantasierens ›wissen‹ wir, dass es sich dabei nicht um eine ›reale‹ Wahrnehmung handelt. Hingegen zeichnet sich die hypnagoge Phase diesbezüglich als ein Art Schwellenbereich aus. Zwar sind wir noch nicht gänzlich in einem Traumgeschehen, in welchem ich die Vorkommnisse unhinterfragt als mir äußerlich gegebene erlebe und in diesem Sinne als ›reak‹ setze; und doch befinden wir uns in dieser Einschlafphase zumindest in einer ontologischen Unentschiedenheit, insofern man kein Urteil darüber fällt, ob der Erfahrungsinhalt ›reak‹ gegeben ist oder nicht. Man bleibt in der Schweben, nimmt einzelne Momente des Erlebten durchaus als äußere und als sich von mir unabhängig ereignende Begebenheiten wahr und doch sind diese Momente noch nicht gänzlich in die Radikalität einer autonomen Traumrealität eingebunden.

So sehen wir auch nochmals die Grenzen der Möglichkeit, welche die hypnagoge Phase hinsichtlich einer phänomenologischen Untersuchung des Traums zu bieten vermag. Der hypnagoge Zustand ist ein eigenes Phänomenfeld, welches (wenn man so möchte) einen Vorboten des Traums darstellt, jedoch nicht diesen selbst. Was dem hypnagogen Zustand »fehlt«, ist jene absolute Horizonthaftigkeit und Opazität, welche wiederum die eigenständige »Realitätswelt« des Traums ermöglicht. Mit Sartre gesprochen könnte man auch sagen, dass ich während der hypnagogen Phase (noch) nicht in jenem Maße im oneirischen Geschehen »gefangen« bin, wie ich später im Schlaftraum sein werde. Solange ich im hypnagogen Zustand verweile, habe ich gleichsam die Möglichkeit, die sich anbahnende »Gefangenschaft« nicht mitzumachen bzw. abzubrechen.²⁴² Nichtsdestotrotz offeriert das Experimentieren mit dem hypnagogen Einschlaftraum bis zu einem bestimmten Grad gewiss Einblicke in die Eigenheiten der oneirischen Erfahrung. Was es vor allem bietet, ist die Erforschung jener spinösen Momente, in denen sich der Übergang und somit die poröse Differenz zwischen »Wach-« und »Traumerfahrung« ereignet – und zugleich aber auch aufgibt, aufhebt, um schließlich einer Erfahrungswelt den Raum zu überlassen, welche von dieser Differenz nichts mehr wissen wird.

Die größte Schwierigkeit liegt in diesem Zusammenhang sicherlich auch darin, adäquate phänomenologische Beschreibungen zu liefern, zumal das Beschreiben in diesem Fall des Aufschreibens oder einer sonstigen Aufzeichnung bedarf, die wiederum eine Rückkehr aus der Einschlafphase zurück in eine bestimmte Ordnung der Wachwelt verlangt. Man darf also das völlige Einschlafen nicht zulassen, nicht nur, weil man damit in einen Schlaftraum und somit in andere Erfahrungsbedingungen eintauchen würde, sondern weil solch ein Verlassen des hypnagogen Zustandes letztlich auch die Rückkehr in die Wachsphäre äußerst erschweren würde. Doch gerade weil der Abbruch der Transition (ich meine den Übergang in den Schlaftraum) während der hypnagogen Phase weitaus leichter fällt, hat sie für unsere Untersuchung einen besonderen Vorzug. Die experimentelle Aufgabe besteht dementsprechend darin, an gegebener Stelle, und zwar bevor man den *point of no return* erreicht, die Vigilanz derart zu sammeln, dass eine Rückkehr in die Wachsphäre möglich bleibt, um schließlich retentional genauere Beschreibungen vornehmen zu können. Zugegebenermaßen mag dies eine »Technik« sein, die man vermutlich nicht ohne Weiteres praktizieren kann. Sie bedarf sicherlich einer gewissen Einübung.

²⁴² Sartre spricht daher von der hypnagogen Phase als einer »freiwilligen Gefangenschaft« (Jean-Paul Sartre: *Das Imaginäre*, 1994, S. 80).

Eine weitere Option für die experimentelle Traum-Phänomenologie finden wir auch am ›anderen Ende‹ des Schlafes, in der sogenannten hypnopompen Phase.²⁴³ Im Zusammenhang mit Traumberichten hatten wir den hypnopompen Zustand bereits angesprochen, nämlich als einen idealen Erfahrungsbereich, um in frischer Erinnerung den soeben erlebten Traum aufzuzeichnen. Doch genau genommen meint das Hypnopompe nicht die Phase unmittelbar nach dem Aufwachen, sondern vielmehr einen Schwellenbereich, der in einer halbwachen Verfassung auftritt. Geradezu in umgekehrter Weise zur Hypnagogie befindet man sich in einer Art ›Aufwachtraum‹ bzw. in einem Traum-erleben, das mit dem Aufwachen nicht gänzlich verschwindet. Man befindet sich noch weitgehend in einer Traumwelt, während sich gleichzeitig doch auch die Wachsphäre bereits eingestellt hat und somit eben auch die Möglichkeit, den Vorgang des Träumens wachsam zu sichten.²⁴⁴ Man könnte auch sagen, dass die oneirische Realität noch für eine Weile ihre Gültigkeit behält, nachwirkt, indem die vorschwebenden Traumerlebnisse noch als existent und bedeutsam erscheinen, obwohl man die bereits bekannte Regelmäßigkeit der Wachwelt vernommen hat, ohne ihr jedoch mit einem erwachten Interesse zu begegnen. Es ist ein *Involviert-sein* in das oneirische Geschehen, obzwar man sich schon mit einem Fuße bereits in der diurnalen Ordnung aufhält. Weil man im hypnopompen Zustand bisweilen auch wieder gänzlich in den Schlaftraum zurück fallen und dann doch wieder in das Halbwache erwachen kann, ist es streckenweise überhaupt nicht auszumachen, was vom aktuellen Erleben der Traum- und was der Wachwelt angehört.²⁴⁵ Das Eintreten in

²⁴³ Der Begriff »hypnopomp«, wie er von Frederic Myers für die Phase des Aufwachens aus dem Schlaf vorgeschlagen wurde, hat sich nicht allgemein durchsetzen können. Da sich der hypnopompe Zustand ebenfalls in einer Art Halbschlaf ereignet, wurde auch dieser kurzerhand unter dem Begriff der Hypnagogie subsumiert. Bei genauerem Hinsehen dürfte es jedoch deutlich werden, dass wir es in der Tat mit phänomenologisch unterschiedlichen Erfahrungsbereichen zu tun haben, weswegen eine eigene Bezeichnung durchaus sinnvoll erscheint.

²⁴⁴ Siehe dazu Tore A. Nielsen: »A self-observational study of spontaneous hypnagogic imagery using the upright napping procedure«, in: *Imagination, Cognition & Personality* 11, 1992, S. 353–366; Jeff Warren (Hg.): »The Hypnopompic«, in: *The Head Trip: Adventures on the Wheel of Consciousness*, 2007, S. 19–54.

²⁴⁵ In einer Passage des Romans *Der nächtliche Rat* gibt uns Dževad Karahasan eine recht treffliche Deskription: »Vermutlich war Simon erwacht, weil die Stille unerträglich geworden war. Vielmehr, er war nicht erwacht, sondern aus seinem Alptraum in einen Dämmer geglitten, in jenen Zustand des Halbbewußtseins, in dem die Traumbilder noch präsent sind, der Träumende aber wieder in seinem Körper wohnt und irgendwie von sich weiß« (Dževad Karahasan: *Der nächtliche Rat*, 2007, S. 250. Das unscheinbare Adverb »irgendwie« drückt hier im Grunde die ganze Besonderheit dieses Zustandes aus. Denn *irgendwie* befindet man sich in beiden Welten oder auch *irgendwie* in einer Zwischenwelt.

solch einen Schwellenbereich kann indes sowohl durch ein Ereignis im Traum ausgelöst werden, indem mich beispielsweise ein Traumgeschehen schockiert und mich dadurch immer wieder in einen halbwachen Zustand drängt; oder es kann auch ein Faktor der Wachwelt sein, etwa das erneute Läuten des Weckers in Schlummerfunktion. In dem einen Fall ist es ein Wegdrängen, im anderen ein Herausholen aus den Tiefen des Schlaftraums; aber jedes Mal so, dass doch eine oneirische Gegenkraft das gänzliche Erwachen nicht gestattet. Wie sehr man die oneirische Realität beibehält oder diese abschwächend sich wieder in die Ordnung und Aufgaben der Wachwelt einfindet, hängt letztlich von diesem ontologischen Kräftespiel ab.

Inwieweit die hypnopompe Phase für die Erforschung des Traums als solchem hilfreich sein kann, entnehmen wir etwa der empirisch-quantitativen Forschung der Schlaflabore: Wenn die Probandin aufgrund von REM-Aktivitäten mitten im Schlaf aufgeweckt wird, dann ist sie zumeist nicht gänzlich wach, sondern verweilt (mehr oder wenig) in einem Halbschlaf, in dem sie zwar ansprechbar und doch auch irgendwie noch am Träumen ist. Die oneirische Erfahrung spielt sich gewissermaßen im Hintergrund ab, während die Probandin weiß, dass ihr dazu Fragen gestellt werden – Fragen, die freilich einer anderen Ordnung, nämlich jener der Wachwelt angehören. Die Stimme des Empiristen ist die Stimme dieser Ordnung und er kann sie (in der Regel) nur hör- und verstehbar machen, wenn die Probandin sich zumindest in solch einem hypnopompen Zustand befindet. Ob das, was der Empirist zu hören glaubt, was er in unhinterfragte Kategorien abstrahierend zuordnet und ob schließlich die (quantitativ-mathematischen) Schlüsse, die er daraus zieht, tatsächlich der Traumerfahrung angehören bzw. über diese etwas auszusagen vermögen, all dies wurde oben bereits kritisch hinterfragt. Was jedoch außer Frage steht, ist der experimentelle Spielraum, welchen der hypnopompe Zustand jeglicher Trauminvestigation anbietet. Für die Phänomenologie müsste das Experiment freilich anders aussehen, zumal es sich hierbei um eine Herangehensweise aus der ›Ersten-Person-Perspektive‹ handelt. Man müsste demnach in der Lage sein, in den Halbschlaf aufzuwachen bzw. man müsste sich in diesen aufwecken lassen, um zugleich aus einer phänomeno-

Es ist nicht auszumachen. Karahasan erzählt in seinem *Roma* zumal sehr gekonnt, wie Simon, der sich irgendwie in dieser Halbtraumwelt befindend, zugleich von der Möglichkeit weiß, dass er diese jederzeit durch ein gänzlich Aufwachen abbrechen könnte: »Aber warum fühlt er auf dem Gesicht, rechts von der Nase, den Kuß des Riesenvogels? Er hatte doch den mongoloiden Banker geküßt, warum schob sich sein Gesicht da hinein? Das war alles Blödsinn, er mußte nur richtig aufwachen, dann würde sich auch sein Gesicht nicht mehr an die Küsse erinnern [...]. Er streckt die Hand aus, ergrieff die Uhr, um einen Grund zu haben, die Augen zu öffnen« (ebd.).

logischen Einstellung heraus das in der Traumwelt Erlebte (oder das soeben noch Erlebte) in seiner Eigenheit zu sichten und gleichsam die grundlegenden (wenn man so klassisch sprechen möchte: ›transzendentalen‹) Bedingungen freizulegen, welche dieses Erleben ermöglichen. Der Unterschied zum positivistischen Schlaflabor würde also im Wesentlichen darin bestehen, dass man nicht mit Fragen der empirischen Statistik konfrontiert ist, sondern mit der (durchaus schwierigeren) Aufgabe, die phänomenologische Einstellung einnehmend der Traumerfahrung selbst zu begegnen, ihr und ihren phänomenalen Entstehungsbedingungen beschreibend gerecht zu werden. Es wäre dies, wenn man so möchte, ein experimentelles Schlaflabor für Phänomenolog:innen. Wie auch immer es mit den Bedingungen dafür bestellt sein mag: Man muss jedenfalls auch in diesem Kontext nochmals anführen, was bereits in Bezug auf den hypnagogen Einschlaftraum festgehalten wurde, dass wir uns nämlich – streng genommen – nicht mehr in der Radikalität des Schlaftraums befinden. Auch wenn der hypnopompe Zustand im Gegensatz zur Hypnagogie den Vorteil hat, dass er eine aktuelle bzw. frische Einbettung im Schlaftraum bedeutet, stellt auch er phänomenologisch gesehen einen eigenen Erfahrungsbereich dar, in welchem wir zwar einige, doch bei weitem nicht alle Merkmale eines Schlaftraums wiederfinden können. Denn, in aller Kürze gesagt, gilt auch für den hypnopompen Aufwachtraum, dass er jene Opazität und den damit einhergehenden Absolutheitsanspruch des Traums nicht mehr aufweist. Aufgrund des Wachwerdens ereignet sich eine Porosität, welche die eigenständige Mundanität des Traums zwar (noch) nicht in vollem Umfang aufhebt, jedoch bereits durchlässig werden lässt. Je nach Grad des Aufwachens stellt sich eine gewissermaßen anders gelagerte Konkurrenz zwischen oneirischen und diurnalen Wahrnehmungsinhalten, wie überhaupt zwischen dem oneirischen und diurnalen Erfahrungshorizont ein.

Angeichts dieser Einschränkungen in der hypnagogen sowie hypnopompen Phase des Schlafs stellt sich nun die ambitionierte Frage, ob man (ohne die Wachwelt als solche beizubehalten) die erforderte Wachsamkeit in den Schlaftraum mitnehmen bzw. diese im Schlaftraum hervorrufen kann, sodass dadurch eine phänomenologische Betrachtung inmitten der Aktualität des oneirischen Geschehens möglich wäre. Diese Frage mag sich zunächst irritierend anhören, weil man doch meinen könnte, Traum und Wachheit stehen in einem antagonistischen Verhältnis zueinander: Wenn das Eine waltet, kann das Andere nicht sein. Oder soll man nicht doch von einem derart offenen, großzügigen und gleichsam paradoxen Möglichkeitsraum – wie es der Traum ist – erwarten dürfen, dass er selbst solche Antagonismen in sich zu beherbergen vermag? In der Tat stellt es ein zugegebenermaßen relativ seltenes,

aber offenbar doch mögliches Phänomen dar, dass sich im Zuge eines Schlaftraums zugleich ein hoher Grad an Wachheit und Klarheit einstellen kann. Dementsprechend werden solche Phänomene in der Forschung »Klartraum« oder auch »luzider Traum« genannt.²⁴⁶ Man möchte damit sagen: Der luzid Träumende »weiß«, oder besser gesagt: er *bemerkt*, dass er sich gerade in einem Traum befindet, er hat also eine Bewusstheit von seiner Traumerfahrung, er ist diesem gegenüber *aware*, ohne dabei jedoch aufwachen zu müssen. Es scheint mir an dieser Stelle hilfreich zu sein, nochmals jene phänomenologische Grundeinstellung zu wiederholen, die bereits im Eingang zu diesem Kapitel festgehalten wurde, dass nämlich im Grunde jede Erfahrung – und so auch die Traumerfahrung – immer einer gewissen Wachsamkeit im Sinne von Bewusstheit bedarf, damit sie überhaupt als solche erlebbar ist. Eine Erfahrung, die man *per se* nicht mitbekommen könnte, würde (phänomenologisch gesehen) auch nicht stattfinden können – zumindest nicht für mich. Jede Erfahrung, die immer einzigartig ist, gibt es nur im Lichte einer diese Erfahrung aktuell erlebenden Bewusstheit.²⁴⁷ Zugespitzt gilt dies selbst noch für den traumlosen Schlaf. Obwohl es hier keinen ausgezeichneten Inhalt der Erfahrung gibt, ereignet sich dieser doch für ein *Erleben*, sodass man dieses Zustands der Inhaltslosigkeit – oder, wie Husserl schreibt, der völli-

²⁴⁶ In der Wissenschaftsgeschichte taucht der Begriff »Lucid Dreaming« recht spät, gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf. Zwar hat bereits Léon d'Hervey de Saint-Denis mit seinem Buch *Dreams and how to guide them* im Jahre 1867, und später im Jahre 1913 Frederik Willems van Eeden in *Proceedings of the Society for Psychical Research* erste wissenschaftliche Arbeiten zum *Lucid Dreaming* veröffentlicht, doch im Grunde hat die empirische Klartraumforschung erst mit dem Buch von C. Green im Jahre 1968 begonnen (siehe unten). Doch die eigentlich rege Erforschung des luziden Träumens innerhalb der empiristischen Psychologie und Neurologie hat in den letzten zwei Jahrzehnten stattgefunden (Standardwerke zum luziden Traum haben vor allem LaBerge, Gackenbach und Tholey geliefert. Siehe u. a.: Celia Elisabeth Green: *Lucid dreams*, 1968; LaBerge: *Lucid Dreaming*, 1985; LaBerge, Stephen u. Gackenbach, Jayne: »Lucid dreaming«, in: Ezel Cardena, Steven J. Lynn u. Stanley Krippner (Hg.): *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*, 2000, S. 152–182; Harald V. Moers-Messmer: »Träume mit der gleichzeitigen Erkenntnis des Traumzustandes«, in: *Archiv für Psychologie* 102, 1938, S. 291–318, Brigitte Holzinger: *Der luzide Traum: Phänomenologie und Physiologie*, WUV: Wien, 1997; für weitere diesbezügliche Literatur siehe Literaturverzeichnis).

²⁴⁷ Was freilich nicht bedeuten muss, dass man sich an diese Erfahrung auch später erinnert. Zwar ist das Bemerken Voraussetzung für das Merken, doch dies meint nicht, dass jedes Bemerken zwangsweise zu einem Merken im Sinne des Memorierens und somit des Beibehaltens im Gedächtnis führt. Beispielsweise ist sich eine demente Person zwar just in diesem Augenblick gewahr, wie sie ihre Brille in das Regal legt, doch memoriert sie diesen Vorgang nicht und weiß dementsprechend auch später nicht, wo sie die Brille hat und unter Umständen noch nicht einmal, dass sie überhaupt eine Brillenträgerin ist.

gen »Interesselosigkeit« (Hua42, 15) – doch irgendwie gewahr ist, ihn »mitbekommt«, ja sogar irgendwie die damit einhergehende vitale Leere genießt, sodass man diese später wieder begehren wird (so wie man sich eben jeden Abend nach einem möglichst tiefen Schlaf sehnt).²⁴⁸ Die Luzidität, von der im Kontext des Klartraums die Rede ist, müsste jedoch mehr meinen als solch ein *bloßes Gewahrsein*. Das (ohnehin unumgängliche) Gewahrsein im Sinne eines Dabei-seins des Daseins, welches dieses als eine Art reine »Gewissheit« seiner selbst in allen Phasen ununterbrochen begleitet, müsste nun im Klartraum um weitere »Qualitäten« gesteigert und exponiert sein. Denn es genügt offensichtlich nicht, die aktuelle Erfahrung bloß »mitzubekommen«, sondern man muss währenddessen in der Lage sein, die kontextuelle Besonderheit dieser Erfahrung zu »erkennen«, dass es sich nämlich um eine Traumerfahrung handelt, die innerhalb der Bedingungen und Möglichkeitssphäre einer oneirischen Welt stattfindet.²⁴⁹ Genau genommen wäre selbst die Einsicht, welche

²⁴⁸ Würde es hingegen kein (wenn auch minimales) Gewahrsein im Tiefschlaf geben, dann hätte man ferner auch keine Bewusstheit über jene »Erfahrungslücke«, die sich durch den Tiefschlaf ereignet, so wie man auch nicht die Kontinuität eines Erlebens hätte, welches sich fortsetzend die darauffolgenden Traum- wie auch Wachphasen erleben wird. Oder mit Husserl gesprochen: Ein Tiefschlaf, der keine (wenn auch minimale) Seinsweise mehr wäre, würde schlichtweg den Tod meinen (HuaMat8, 103, 157 ff.). Wir werden uns mit dem traumlosen Tiefschlaf noch ausführlicher beschäftigen.

²⁴⁹ Müsste mit solch einem Erkennen des Traums als Traum nicht auch gleichzeitig ein »Wissen« bzw. eine »Erinnerung« von der Wachwelt einhergehen? Denn der luzid Träumende kann den »ontologischen Status« seiner aktuellen Erfahrungssphäre nur dann »beurteilen«, wenn er zugleich von einer Differenz weiß, dass es nämlich jenseits des Traums eine (wenn auch nicht unbedingt im Detail erinnerte) Wachwelt gibt. Dies wird jedenfalls von der empirischen Klartraumforschung vorausgesetzt, jedoch nicht eigens bedacht. Insgeheim wird von der Klarträumerin erwartet, sie müsse während des Klartraums in der Lage sein, den Traum als das Andere einer eigentlich realen Wachwelt zu bewerten. Im Idealfall wird dies derart kultiviert, sodass die Klarträumerin während des Traumes sogar davon wissen muss können, dass sie sich gerade in einem wissenschaftlichen Experiment befindet und ihr »Wachkörper« in »Wirklichkeit« in einem Schlaflabor liegt. Der Trend in der empirischen Forschung geht so weit, dass man versucht, vom Schlaflabor aus mit der luziden Träumenden zu »kommunizieren«. So soll die (im Labor schlafende) Probandin durch Augenbewegungen signalisieren können, dass sie sich gerade in einem Klartraum befindet. Umgekehrt soll es für die Wissenschaftlerin möglich sein – in einer Phase, in der sie anhand der polysomnographischen Messungen davon ausgehen kann, dass die Probandin gerade träumt – diese anzusprechen und ihr Fragen zu ihrem luziden Traum zu stellen, auf welche sie mit Augenbewegungen oder mit Zuckungen der Hand antworten soll können. (Solche Experimente wurden erstmals erprobt durch: Stephen LaBerge, Lynn E. Nagel, William C. Dement (u. a.): »Lucid dreaming varified by volitional communication during REM sleep«, in: *Perceptual and Motor Skills* 52, 1981, S. 727–732). Spätestens an diesem Punkt muss man sich freilich fragen, ob wir es hier überhaupt noch im strengeren Sinne mit einem (luziden) Traum zu tun haben.

die aktuelle Erfahrung als einen Traum bemerkt, eine eher noch schwache Form von Luzidität, jedenfalls nicht ausreichend für eine phänomenologische Betrachtung derselben. Was sich einstellen müsste, wäre gleichermaßen eine *involvierte* und gleichsam reflexive *Distanz* zum Geschehen, die von der konstitutiven *Beziehung* zur oneirischen Erfahrung weiß. Ohne den Traum aufzugeben, müsste sich also ein Grad an Bewusstheit etablieren, welche einsehen lässt, wie sich die Traumwelt und ihre Erscheinungen in meinem (bezugnehmenden) Erleben stiftet. Wollte die phänomenologische Betrachtung in tiefere Schichten eintauchen, bräuchte es schließlich auch eine weitere Reduktion, nämlich eine Bewusstheit vom Traumbewusstsein selbst und nicht zuletzt von jenem erlebenden ›Subjekt‹, das von solch einem Traum und selbst noch von seiner Luzidität weiß.

Wie man sich nach diesen wenigen Beschreibungen wohl gut vorstellen kann, lässt sich der Klartraum – selbst in leichteren Graden der Luzidität – nicht ohne Weiteres etablieren. Dies gilt umso mehr, wenn man den Anspruch höherer und andauernder Luzidität hat, um dadurch auch während des Klartraums eine phänomenologische Haltung einnehmen zu können. Sofern man keine besondere Begabung dazu hat, wird das luzide Träumen erhebliche Übung erfordern. Nur sind solche Übungen und vor allem die dahinterstehenden Motive nicht ganz unproblematisch. Dies gilt insbesondere für Methoden zur Erlernung des luziden Traums, wie sie in den letzten Jahrzehnten im Zusammenhang der empirischen Forschung entwickelt und im Weiteren für Optimierungszwecke eingesetzt wurden.²⁵⁰ Was daran problematisch ist, dürfte deutlicher werden, wenn wir im Vergleich dazu ältere Techniken des Klartraums mitberücksichtigen, die gänzlich andere Absichten verfolgten. Ich meine hier Traditionen, wie etwa die des *Mahāyāna*, des *Tantrismus* oder

Wird hier im Traum simuliert oder müsste man nicht vielmehr sagen, dass das Träumen selbst simuliert wird, indem die Probandin die Kontrolle über ihre Messwerte beibehält? Wenn überhaupt müsste man solche Phänomene als eine Art kultivierten Somnambulismus bezeichnen. Das Schlafwandeln zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass der Somnambule schlafen und gleichzeitig seinen Körper in einer Wachwelt bewegen oder in dieser laut sprechen kann. Das Kommunizieren mit Somnambulen kennt im Übrigen auch die Philosophiegeschichte (siehe Diderot, Denis: »D'Alemberts Traum«, in: Becker, Alexander: *Philosophische Schriften*, 2013, S. 78–154 u. 231–256).

²⁵⁰ Siehe u. a.: Brigitte Holzinger: *Der luzide Traum: Forschung und Praxis*, 2014; Stephen LaBerge u. Howard Rheingold: *Exploring the world of lucid dreaming*, 1990; Daniel Erlacher: *Anleitung zum Klarträumen – die nächtliche Traumwelt selbst gestalten*, 2010; Celia Elisabeth Green, Charles McCreery: *Träume bewusst steuern. Über das Paradox vom Wachen im Schlaf*, 1996; Paul Tholey u. Kaleb Utecht: *Schöpferisch träumen. Der Klartraum als Lebenshilfe. Wie Sie im Schlaf das Leben meistern*, 2000.

Daoismus.²⁵¹ In diesen Übungen – die man auch ›Yoga des Traums‹ nennt – besteht die Aufgabe in einer Art Beibehaltung der Wachsamkeit: die Meditierende soll während der Einschlafphase (d. h. im hypnagogen Zustand) die Klarheit derart bewahren, dass sie selbst dann aufrecht bleibt, wenn man anschließend in einen völligen Schlaftraum eintaucht.²⁵² Wenn man sich hingegen bereits in einem Schlaftraum befindet, sollen die Techniken dazu verhelfen, den Traumzustand erkennend in diesem aufzuwachen und die Wachsamkeit im weiteren Verlauf (bis in den traumlosen Tiefschlaf) beizubehalten. Es handelt sich in diesen Traditionen also vornehmlich um eine Aufmerksamkeitsübung, welche im Grunde kein Interesse am Trauminhalt hat und noch weniger an einer willentlichen Manipulation des oneirischen Geschehens, sondern eben vielmehr versucht, gegenüber der Fluidität und den sich stark verändernden Inhalten die Achtsamkeit (*sati* bzw. *rigpa*) aufrecht zu erhalten. Wenn man eine allgemeine Aussage über die teilweise doch recht divergierenden Schulen treffen möchte, dann könnte man vielleicht mit der älteren Schrift des *Vijñāna Bhairava Tantra* sagen, dass der Sinn solcher Übungen letztlich darin besteht, »in allen Zuständen gleichermaßen im Bewusstsein der eigenen Natur zu bleiben, im Schlaf, im Traum oder im Wachen«.²⁵³ Hierin zeichnet sich doch ein wesentlicher Unterschied zu jenen Klarträumen ab, wie sie in den Schlaflaboren der empirischen Forschung verstanden und praktiziert werden: Während in den fernöstlichen Traditionen die Manipulation des Traums keine relevante Rolle spielt, sogar davon abgeraten wird,²⁵⁴ sehen wir

²⁵¹ Siehe dazu: Sivananda Radha: *Praxis des Traum-Yoga*, 1996; Walter Y. Evans-Wentz: *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, 1935; Namkhai Norbu: *Der Zyklus von Tag und Nacht*, 1990, Namkhai Norbu: *Dream Yoga and the Practice of natural Light*, 1992; Tenzin Wangyal Rinpoche, *The Tibetan Yogas of Dream and Sleep*, 2004; Tenzin Wangyal Rinpoche: *Übung der Nacht. Tibetische Meditationen in Schlaf und Traum*, 2008; Tarab Tulku Xi: »A Buddhist Perspective on Lucid dreaming«, in: *Lucidity Letter* 8 (2), 1989, S. 1–10

²⁵² Einige dieser Übungen wurden, wenn auch mit anderen Absichten, von der empirischen Klartraum-Forschung übernommen. Siehe dazu: Stephen LaBerge u. Howard Rheingold: *Exploring the World of Lucid Dreaming*, 1990, Kap. 4.

²⁵³ Bettina Bäumer: *Vijnana Bhairava*, 2003, S. 101. Vgl. dazu auch T. Wangyal Rinpoche, der in der Auseinandersetzung mit dem Mahāyāna schreibt, dass solche Übungen die Kontinuität der Wachsamkeit in allen Bewusstseinszuständen anstreben: To »develop a continuity of awareness that allows us to maintain full awareness during dream as well as in waking life« (Tenzin Wangyal Rinpoche, *The Tibetan Yogas of Dream and Sleep*, 2004, S. 17).

²⁵⁴ Siehe dazu auch die Einführung zu: Namkhai Norbu: *Dream Yoga and the Practice of natural Light*, 1992, S. 28 f. Bei T. Wangyal Rinpoche ist zwar die Rede von »control over the dream« (Tenzin Wangyal Rinpoche: *Tibetan Yogas of Dream and Sleep*, 2004, S. 45), doch dies bezieht sich nicht auf den Inhalt des Traums, sondern vielmehr auf die Haltung gegenüber dem Trauminhalt. Wie oben bereits aufgezeigt, soll hier die Wachsamkeit (*rigpa*) gegenüber dem oneirischen Geschehen bewahrt werden: »Ultimately, we wish to

in der aktuellen empirischen Klartraumforschung eine geradezu gegenteilige Tendenz. Die Fähigkeit zur Traummanipulation wird hier sogar oftmals als das zentrale Kriterium für den luziden Traum genannt.²⁵⁵ Nicht zuletzt ist man von der Idee begeistert, den Klartraum zu einer Art – beherrschbaren – Simulationsraum zu kultivieren, um damit das Träumen nutzbar zu machen. Die Probandin, sofern sie sich derart kultivieren lässt, bekommt dann unterschiedlichste Aufgaben, die sie in solch oneirischen Simulationsübungen zu bewältigen hat. Umso besser man es im Traum kann, so die treibende Annahme, umso besser wird es dann auch im Wachen machbar sein. Derart soll es möglich werden, die Leistungen der Probandin in Hinblick auf ihre (gesellschaftlichen) Funktionen in der Wachwelt zu optimieren, sodass sie die jeweiligen Leistungserwartungen zu erreichen vermag. Was sich damit deutlich zeigt: Domestiziert und kolonialisiert werden soll nicht (nur) der (luzide) Traum, sondern das Subjekt als solches.²⁵⁶

stabilize the mind and the prana [Lebenskraft] in the central channel rather than allowing the mind to be drawn to a particular chakra [leibliche Energiezentren]. The central channel is the energetic basis of experience of rigpa [Wachsamkeit], and the practices that we do in dream yoga are meant to bring mind and prana into the central channel« (ebd. 50 ff.). Es gilt hier jene Maxime, welche letztlich in allen meditativen Übungen eine zentrale Rolle spielt, dass sich nämlich eine Erfahrung einstellt, die ohne Erfahrenden auskommt: »The clear light dream [welcher eine fortgeschrittene Wachsamkeit im Traum erfordert] is not defined by the content of the dream, but is a clear light dream because there is no subjective dreamer or dream ego, or any self in a dualistic relationship with the dream or the dream content« (ebd. 64). Mit anderen Worten gesagt: Die Aufhebung des Glaubens an einen Träumenden ist zugleich die Aufhebung des Glaubens, dass der Traum ein Produkt des Träumenden ist. Somit wir hier gerade jene Grundbedingung aufgehoben, welche eine Traummanipulation im Sinne moderne Traumforschung ermöglichen könnte.

²⁵⁵ Siehe u. a. Paul Tholey: »Klarträume als Gegenstand empirischer Untersuchungen«, in: *Gestalt Theory*, 2, 1980, S. 175 ff.; Jennifer Michelle Windt u. Thomas Metzinger: »The Philosophy of Dreaming and Self-Consciousness: What Happens to the Experiential Subject during the Dream State?«, in: Patrick McNamara u. Deirdre Barrett (Hg.): *The New Science of Dreaming, Volume III, Cultural and Theoretical Perspectives on Dreaming*, 2007, S. 228.

²⁵⁶ So werden etwa in Zusammenarbeit mit Schlaflaboren an Sportuniversitäten den Athlet:innen Techniken des luziden Träumens (im Hinblick auf die Fähigkeit zur Traummanipulation) beigebracht, woraufhin diese im Klartraum gewisse Abläufe ihrer jeweiligen Sportart zu trainieren haben. Durch das »simulierte Training im Traum«, so will man es jedenfalls belegt haben, soll es schließlich auch zu einer Steigerung und Verbesserung der sportlichen Leistungen im Wachleben kommen (siehe etwa: Daniel Erlacher, Tadas Stumbrys u. Michael Schredl: »Frequency of Lucid Dreams and Lucid Dream Practice in German Athletes«, in: *Imagination, Cognition and Personality* 31, 2011, S. 237; sowie die unveröffentlichte Dissertation von Daniel Erlacher: *Motorisches Lernen im luziden Traum*, 2005). Die luziden Sportübungen sind für diese Forschung indes nur ein Beispiel.

Auch wenn man streckenweise glauben möchte, solcherart Erfolgserlebnisse feiern zu dürfen, stößt man recht bald und völlig unerwartet auf neue Tücken des Traums, die seinen letztlich doch unbeherrschbaren Charakter demonstrieren. Selbst in den Berichten der Schlaflabors über ihre höchst begabten Klärträumer lesen wir, dass sie, sofern sie in der Traumwelt bleiben, keineswegs in der Lage sind, ihre Erfahrungswelt völlig beeinflussen zu können. Sie haben zwar bis zu einem bestimmten Grad die Möglichkeit, willentlich zu handeln, sich zu bewegen und bis zu einem gewissen Ausmaß auch manipulativ auf das Geschehen einzuwirken, doch die Unabhängigkeit der Erscheinungen wie auch des gesamten Traumkontextes setzt sich immer wieder durch. Ihr Erleben bleibt immer schon in einem exterritorialen und als selbstständig empfundenen Erfahrungsfeld situiert, in welchem sich ein narratives Ereignis abspielt. In dieser oneirischen Narration bleibt man grundlegend ›verhaftet‹. Selbst in den luziden Träumen mit hohem Handlungsspielraum hat man also keineswegs eine universale, sondern lediglich eine partielle ›Kontrolle‹ über sich und den weiteren Traumverlauf. Es ist ferner nicht unüblich, dass man während eines Klartraums jene intervenierende Handlungsfähigkeit auch wieder verliert oder dass man überhaupt wieder gänzlich vergisst, sich in einem Traum zu befinden und die Luzidität

Die Optimierungsmöglichkeit, welche der Klartraum anbietet, soll auf alle Bereiche des Lebens ausgeweitet werden können. Abgesehen von der höchst bedenklichen Tendenz, die sich darin einmal mehr als die Verwertungslogik einer Leistungsgesellschaft meldet, stellt sich aus einer phänomenologischen Sicht, zumal die Frage, ob man es in solchen Versuchen denn überhaupt noch mit einem Klartraum zu tun hat. Zwar befindet sich die Probandin in einer Art Schlafzustand, der ihr zugleich erlaubt, gewisse (zuvor in der Wachwelt eingeübte) Imaginationen zu intendieren, was ihr auch in einem gewissen Rahmen gelingen mag, doch was sie damit zugleich ausschalten muss, ist gerade die Möglichkeit, dass sich der Traum meldet, dass ihr ein Traum *widerfährt*. Gewissermaßen steht der Traum solchen Simulationen im Weg. Der Begriff der Traummanipulation ist daher in diesem Zusammenhang irreführend, weil dieser voraussetzt, dass sich aktuell ein Traum ereignen muss, den man manipulieren möchte. Doch wo es keinen Traum mehr gibt, kann es auch keine Manipulation dessen geben. Vielmehr handelt es sich hier (sowohl was den imaginativen Simulationsraum als auch die einzelnen Aufgaben betrifft) um Suggestionen, die man sich unter den Bedingungen und Erfordernissen der Wachsphäre zurechtgelegt hat und nun in den Schlafzustand transformiert. Damit soll andererseits nicht abgestritten werden, dass man Traum inhalte (ob diese nun luzide erlebt werden oder nicht) manipulieren kann. Wieso sollte es auch abwegig sein, dass das Subjekt – welches doch auch im Wachleben in der Lage zu sein scheint, willentliche Handlungen zu vollbringen und bis zu einem gewissen Grad selbst Dinge, Menschen und Situationen zu manipulieren – dies auch im Traum vollbringen kann? Da der Traum prinzipiell mehr Spielraum bietet, werden die Manipulationen dementsprechend auch stärker ausfallen können. Nur setzt dies eben voraus, dass sich mir ein Traum ereignen muss, auf den ich dann einwirke bzw. einzuwirken versuche.

somit wieder aufgehoben ist.²⁵⁷ Die Tücken des Traums können jedoch auch durchaus vehementer zurückschlagen, indem sie die scheinbare Gewissheit des Klarträumers, welche er in Bezug auf die Differenz zwischen Traum- und Wachwelt zu haben glaubt, hinterrücks liquidieren, ohne dass der Träumer dies mitbekommt. Es wird dabei dem luziden Träumer gewissermaßen eine falsche Differenz vorgespielt. In diesen Bereich gehört etwa das Phänomen einer falschen Erinnerung, die der Klarträumer von der Wachwelt oder seiner Identität in der Wachwelt hat.²⁵⁸ Ein in diesem Zusammenhang noch radikaleres, ja geradezu unheimliches Phänomen ist das sogenannte ›falsche Erwachen‹: Die Klarträumerin glaubt, aus ihrem Traum erwacht zu sein, sich wieder in ihrem Bett im Schlaflabor zu befinden, doch in Wirklichkeit befindet sie sich in einem Folgetraum, der dieses Aufwachen nur vortäuscht. Nicht nur, dass der Traum ihr ein Erwachen in die gewohnte Wachwelt vortäuscht hat, sondern – so könnte man sagen – war selbst ihre Luzidität eine Täuschung.²⁵⁹

²⁵⁷ Bzgl. diverse Einschränkungen des Klartraums siehe u.a.: Alan Wrosley: »Personal experiences in lucid dreaming«, in: Jayne Gackenbach u. Stephen LaBerge (Hg.): *Conscious mind, sleeping Brain*, 1988, S. 321ff.; Janice E. Brooks u. Jay A. Vogelsong: *The conscious exploration of dreaming*, 2000, S. 116; George Gillespie: *An account of my lucid dreaming*, in: Jayne Gackenbach u. Stephen LaBerge (Hg.): *Conscious mind, sleeping Brain*, 1988, S. 346ff.; Jennifer Michelle Windt u. Thomas Metzinger: »The Philosophy of Dreaming and Self-Consciousness: What Happens to the Experiential Subject during the Dream State?«, in: Patrick McNamara u. Deirdre Barrett (Hg.): *The New Science of Dreaming, Volume III, Cultural and Theoretical Perspectives on Dreaming*, 2007, S. 225ff.

In einem kontrovers diskutierten Aufsatz beschrieb der Klartraumforscher Paul Tholey, dass Traumgestalten selbst in einem luziden Traum derart auftreten, dass man (zumindest aus Sicht des Träumenden) annehmen muss, dass diese eine vom Träumer verschiedene Intelligenz und Handlungswillen haben müssen (Paul Tholey: »Haben Traumgestalten ein eigenes Bewußtsein? Eine experimentell-phänomenologische Klartraumstudie«, in: *Gestalt Theory* 7, 1985, S. 29–46; siehe auch: Paul Tholey: »Consciousness and abilities of dream characters during lucid dreaming«, in: *Perceptual and Motor Skills* 68, 1989, S. 567–578). Wie auch immer man die Frage nach einem »Bewusstsein der Traumgestalten« beantworten mag – wir werden uns an gegebener Stelle genauer damit auseinandersetzen (:409ff.) –, eines wird dadurch recht deutlich: Dass der wohl bekannteste empirische Klartraumforscher sich solch eine Frage überhaupt stellt, zeigt, dass man selbst im luziden Traum keineswegs gänzlich bestimmen kann, wie sich die Traumerscheinungen verhalten werden. Der Traum bleibt letztlich immer *out of control*. (Siehe dazu auch die Transkription von Brigitte Holzinger: »Conversation Between Stephen LaBerge and Paul Tholey in July of 1989«, in: *Lucidity Letter* 9 (1), 1990, S. 7ff.).

²⁵⁸ Siehe dazu Janice E. Brooks u. Jay A. Vogelsong: *The conscious exploration of dreaming*, 2000, S. 121; sowie George Gillespie: *Problems related to experimentation while dreaming lucidly*, in: *Lucidity Letter* 10 (1/2), 1991, S. 3.

²⁵⁹ In einem lesenswerten Bericht beschreibt der Psychologe Yves Delage, wie er in einer Traumserie, die er im Labor von Roscoff hatte, mehrfach hintereinander ein fal-

Es steht jedenfalls auch für eine experimentelle Phänomenologie des Traums zur Frage, was eine adäquate Einstellung zum bzw. im Klartraum bedeuten kann. Der Phänomenologie – und darin scheint sie den ›fernöstlichen‹ Traditionen doch näher zu sein als gewissen Tendenzen der westlich empirischen Forschung – kann es nicht darum gehen, den Traum (Kraft der Luzidität) zu bewältigen und gemäß der herrschenden Ordnungslogik einer Wachwelt zu kolonialisieren. Es kann einer phänomenologischen Herangehensweise prinzipiell nicht darum gehen, zumindest nicht ihrem Anspruch nach, dass sich das Phänomen ihrem Erkenntnisinteresse anpasst oder gar von diesem entstellt wird, sondern umgekehrt hat sich die Phänomenologie an der jeweiligen Eigenheit des Phänomens zu orientieren, was zumal die Eigenheit sowie das Interesse der Phänomenologie modifizieren wird. Der maßgebliche Imperativ kann daher nur lauten: Es gilt, mit dem Traum mitzugehen. Erst dann kann

sches Erwachen erlebte: Nach einer Traumsequenz, die er als solche erkennt, wacht er (scheinbar) auf, glaubt sich wieder in der Wachwelt zu befinden, doch nach einer Weile erkennt er, dass es sich noch immer um einen Traum handeln muss, also wacht er erneut auf, doch auch dieses Mal stellte sich wieder heraus, dass es sich um eine Fortsetzung des Traums handelt. Laut dem Bericht von Delage wiederholte sich dies mehrere Male: »Again I dressed myself, again in my dressing-room I wiped my face with cold water, and again the sensation of cold water woke me and made understand that I had been deceived by a repetition of my dream. I went back to bed and went to sleep again. The same scene re-enacted itself almost identically twice more. In the morning, when I really awoke, I could see [...] that all this had been really a dream; not only the knockings at my door and the conversations with the caretaker, but having dressed having been in my dressing-room, having washed my face, having believed that I woke up after the dream and having gone back to bed. This whole series of actions, reasonings and thoughts had been nothing but a dream repeated four times in succession with no break in my sleep« (Yves Delage: *Le Rêve*, Paris, 1919, S. 451; zitiert nach der Übersetzung von Celia Elizabeth Green u. Charles McCreery: *Lucid Dreaming: The Paradox of Consciousness During Sleep*, 1994, S. 66). In den letzten Jahren wurde das Phänomen des mehrfachen ›false awakening‹ vor allem durch den Hollywood-Blockbuster *Inception* bekannt (– wobei der Film einmal mehr unter Beweis stellen musste, dass eine Oscar-Nominierung keineswegs bedeutet, dass man das Hollywood-Niveau zu überschreiten vermochte). Philosophisch war das Phänomen jedenfalls bereits von Bertrand Russell aufgegriffen worden. Angesichts der Möglichkeit des (mehrfachen) ›falschen Erwachens‹ sah er sich dazu veranlasst, den cartesianischen Traum-Zweifel gewissermaßen zu radikalisieren, indem er meinte, dass uns gerade die Möglichkeit des *false awakening* im erkenntnistheoretischen Zweifel darüber lässt, ob wir gerade träumen oder nicht. So heißt es bei Russell: »I have frequently dreamt that I woke up; in fact once, after ether, I dreamt it about a hundred times in the course of one dream [...] I do not believe that I am now dreaming, but I cannot prove that I am not. (Bertrand Russell: *Human knowledge. Its scope and limits*, 1948, S. 186). Zur Thematik des *false awakening* vgl. darüber hinaus die Studie von Giorgio Buzzi: »False awakenings in light of the dream protoconsciousness theory: A study in lucid dreamers«, in: *International Journal of Dream Research Volume 4, No. 2*, 2011, sowie Robert Bossard: *Psychologie des Traumbewusstseins*, 1951, S. 66 ff.

überhaupt ersichtlich und ›thematisch‹ werden, wie sich dieser Gang und das in diesem Gang Erfahrene ereignet. Ob und wie es möglich sein kann, dass der Handlungsspielraum des Traums auch manipulatives Einwirken (oder zumindest die Illusion davon) zulässt, muss im Zulassen dessen selbst geklärt werden. Mit dem Traum mitzugehen, bedeutet indes auch einzusehen, dass die luziden Träume (welcher Art auch immer) im besten Falle nur einen Teilbereich, nur einen Aspekt, ein Attribut des Traums darstellen und man dadurch keineswegs Einsicht in seine Gesamtheit (sofern dies überhaupt möglich ist) erhalten hat. Die Aufforderung mancher Autor:innen, wonach eine ernsthafte Phänomenologie des Traums nur *im* Klartraum stattfinden könne, verkürzt nicht nur den Spielraum der Phänomenologie, sondern verkürzt vor allem die Trag- und Spannweite des Traum-Phänomens.²⁶⁰ Schließlich kommen luzide Träume (auch schwächere Grade von Luzidität) äußerst selten vor. Man würde, indem man sich allein auf den Klartraum fokussiert, gerade das aus dem Blickfeld verlieren, was – wenn man so möchte – die ›eigentliche‹ Traumerfahrung ausmacht. Denn in der Regel weiß der Träumende eben nicht, dass seine aktuelle Erfahrung ein Traum ist. Er weiß weder, dass er sich in einer Traumwelt befindet, noch weiß er von einer anderweitigen Wachwelt und noch weniger von einer konzeptuellen Differenz zwischen beiden. Wie wir bereits festgestellt haben, ist für den Träumenden seine aktuelle Erfahrung schlicht ergreifend das einzig Reale. Es ist somit auch kein voluntaristisch-kontrollierbarer Simulationsraum, sondern ein Widerfahrnis, das mir zustößt, eine narrative Kraft, die von außen auf mich einwirkt, mich zur Reaktion, zur Handlung auffordert, zwingt oder aber auch lähmt, das Handeln aktiv verunmöglicht. Freilich kann die oneirische Erfahrungssphäre zugleich lebendig und klar empfunden werden, ohne dass es jedoch diese Klarheit nötig hätte oder sich in Kontrast bzw. im Vergleich zu einer anderen Erfahrungssphäre setzen müsste. Ihre absolute Geltung wird erst durch das

²⁶⁰ So schreiben etwa M. Windt u. T. Metzinger, auch um die selbige Position von D.C. Dennet zu bekräftigen: »[A]ny phenomenologist seriously interested in a rigorous and systematic description of dream content must first master the art of lucid dreaming« (Jennifer Michelle Windt u. Thomas Metzinger: »The Philosophy of Dreaming and Self-Consciousness: What Happens to the Experiential Subject during the Dream State?«, in: Patrick McNamara u. Deirdre Barrett (Hg.): *The New Science of Dreaming, Volume III, Cultural and Theoretical Perspectives on Dreaming*, 2007, S.205). Abgesehen davon, dass ich mir nicht sicher bin, was das Autorenpaar überhaupt unter ›Phänomenologie‹ versteht, müssten wir uns doch zumindest auf einen Punkt einigen können, dass nämlich der Klartraum keineswegs das gesamte Feld der Traumsphäre abdeckt. Und dies bedeutet wiederum, dass eine Phänomenologie *im* Klartraum bestenfalls eben eine Phänomenologie *des* Klartraums wäre und daher auch auf dieses ›Teilphänomen‹ beschränkt bleiben würde.

Erwachen eines anderen Kraftfeldes (nämlich dem einer bestimmten Ordnung der Wachwelt) neutralisiert. Man könnte nun sogar einen Schritt weiter gehen und in Anbetracht der ›Manipulationslust‹ in manchen Klartraumforschungen (um nicht ›Kontrollwahn‹ sagen zu müssen), in Frage stellen, ob es sich hierbei überhaupt noch um einen Traum handelt.²⁶¹ Ein zu starkes Eingreifen durch den schieren Willen zur Beherrschung scheint den Träumenden im Grunde in eine andere Erfahrungsmodalität zu verrücken, nämlich in eine Art (durch die Suggestionen der Wachwelt konstituierten und kontrollierten) ›Phantasiespielraum während des Schlafs‹, welcher zugleich unterdrücken und verhindern soll, dass sich die Dynamiken des Traums von selbst ereignen. Wollte man psychoanalytisch sprechen, könnte man meinen, dass man bewusst zu verhindern versucht, dass das Unbewusste (nämlich der Traum) zum Ausdruck kommt.²⁶² Oder phänomenologisch ausgedrückt: Um solche Beherrschungen vornehmen zu können, bedarf es einer vorhergehenden *Degradation* und somit *Defizienz* des Traumerlebens. Nun könnte man es sich gewiss einfach machen und solche Probleme allein der empirisch und positivistisch orientierten Klartraumforschung zuschreiben, um damit nicht zuletzt den Glauben zu bewahren, dass eine phänomenologische Investigation, allein schon aufgrund ihres Anspruchs und ihrer Herangehensweise, von solchen Motiven der Entstellung befreit sei. Selbst wenn man es sich so einfach machen dürfte, stellt sich weiterhin die Frage, was man eigentlich von einer *experimentellen Phänomenologie während des Klartraums* – sofern man in der Lage ist, diese Kunst auszuüben – noch erwarten darf. Denn jene Träume, die sich ›nicht-luzide‹ zutragen und zweifelsohne den Großteil des Traumlebens ausmachen, werden der Phänomenologie weiterhin nur über (dokumentierte

²⁶¹ Siehe dazu auch nochmal Fußnote 256.

²⁶² Obwohl ihm das Werk von Léon d'Hervey de Saint-Denys und somit die Möglichkeit einer Traumlenkung bekannt war, hat Freud merkwürdigerweise dieses Phänomen in seiner Traumtheorie nicht in Betracht gezogen. Vermutlich konnte Freud (wie auch Henry Havelock Ellis, mit dem er in regem Austausch stand) solche Traumsimulationen nicht im eigentlichen Sinne zu den Träumen zählen, weil sie gerade eine Unterdrückung des Traums bezweckten. Es wäre vermutlich im Sinne Freuds, den luziden Traum als eine Art Intensivierung der Zensur gegenüber dem Unbewussten zu bezeichnen. Jedenfalls dürfte es auch für eine nicht-psychoanalytische Sichtweise unumstritten sein, dass der luzide Traum, so wie er von der Klartraumforschung verstanden und praktiziert wird, einer Suggestion entstammt, die in der Wachwelt eingeübt wird und somit auch zur Ordnung der Wachwelt gehört. Selbst die Aufgaben, die der Klarträumer in solchen Studien zu bewältigen hat, sind Aufgaben, die er von einer bestimmten wissenschaftlichen Intention erhalten hat. Man könnte also kurzum sagen, dass es sich hier um den Versuch handelt, die Autorität einer bestimmten Wachwelt in den Traum zu verlagern und dort zu simulieren. Vielleicht hätte aber auch Freud dem etwas abgewinnen können, da er ja bekanntlich der Meinung war, das *Ich* müsse Herr über das *Es* werden.

oder unmittelbar reproduzierbare) Traumerinnerungen zugänglich sein. Daher scheint mir einmal mehr, dass der Weg über die Erinnerung doch zentral bleibt: Die hier vorgestellten Zugänge einer experimentellen Phänomenologie, sowohl die durch die hypnagoge und hypnopompe Phase wie auch durch den luziden Traum, können zwar hilfreich sein, um Einsichten zu gewinnen, doch sie können, insofern man die Phänomenalität der ›gewöhnlichen‹ Träume verstehen möchte, den Weg über die Erinnerung (mit all den Problematiken, auf die wir auch in diesem Zusammenhang hinweisen mussten) nicht ersetzen. Das heißt, selbst wenn man sich in der durchaus privilegierten Lage befindet, *durch traumadäquate Formen der Luzidität eine phänomenologisch involvierte Betrachtung während des Traums vollziehen* zu können, bleibt man, um weitere Facetten des Traums (die sich jener Luzidität entziehen) beschreiben zu können, auf die Traumerinnerung sowie auf eigene und auch fremde Traumberichte (inkl. künstlerischer Darstellungen) angewiesen. Allerdings ist davon auszugehen, dass eine gewisse Steigerung der Aufmerksamkeit, welche sich durch solch experimentelle Zugänge (oder allein durch eine Beschäftigung mit den Träumen) einstellt, auch die Erinnerung an ›gewöhnliche‹ Träume steigern wird. Eine Erfahrung, für die es nur eine schwache Aufmerksamkeit gab, die sozusagen unter einem Bewusstseinsnebel stattgefunden hat, wird naturgemäß auch kaum oder nur äußerst fragmentarisch erinnerbar sein. Gerade auch deswegen bleibt der Weg über die Erinnerung bzw. über das *Andenken* an den Traum notgedrungen der ›primäre‹ Zugang zu den Träumen. Dies will jedenfalls nicht sagen – deswegen wurde ›primär‹ in Anführungszeichen gesetzt – dass man die Möglichkeiten hierarchisierend gegeneinander ausspielen soll. Im Gegenteil: Ein facettenreiches Phänomen wie der Traum bedarf umso mehr unterschiedlicher und vielschichtiger Zugänge. Nur muss man sich phänomenologisch darüber im Klaren sein, dass der jeweilige Zugang als eine bestimmte Erfahrungsperspektive nur abgeschattete und somit eingeschränkte Einsichten erlaubt und dass allgemein-eidetische Einsichten letztlich aus einer Art Zusammenspiel der Variationen entstehen. Und nicht zuletzt muss auch weiterhin lebensweltliche Klarheit darüber beibehalten werden, wohin alle diese Zugänge zurückfließen bzw. von wo aus sie angerufen, angedacht und reflektiert werden. Das Flussbett, in dem die phänomenologische Untersuchung schließlich mündet, ist – zumindest in einer konventionellen akademischen Arbeit wie dieser – der Vorgang einer Verschriftlichung: ein Schreibprozess, der sich immer in der jeweiligen Aktualität einer Wachwelt entschreibt. Man darf das Faktum des Schreibens bzw. der schriftlichen Sprache nicht als eine triviale Selbstverständlichkeit hinnehmen. Denn letztlich ist es die Aktualität des Schreibens, in der sich die Einsichten immer wieder aufs Neue sammeln, eventuell

revidieren und an einem bestimmten (stets unabgeschlossenen) Punkt der Leser:innenschaft übergeben werden müssen; die wiederum (der Statik der Buchstaben verschuldet) höchstwahrscheinlich den Prozesscharakter der Schrift (aber auch des Lesens) übersehen und das Geschriebene (bzw. Gelesene) als letztgültige Einsichten der Untersuchung wahrnehmen wird. Die Aktualität des Schreibens hält uns indes auch nochmals die Problematik der Erinnerung vor Augen: Denn so wie ich jetzt hier sitzend schreibe, ist mir alle bisherige Erfahrung lediglich Erinnerung, die sich – auf welche Weise auch immer – von hier aus aktivieren lassen muss. Was sich somit über den Traum entschreibt, ist immer eine Kombination bzw. Komposition aus selektiven Erinnerungen (an bisherige Traumerfahrungen, aber auch die selektive Erinnerung an bisherige Forschungen, Lektüren, Experimente, Dokumentationen, Notate usw.) die unter den jeweiligen Bedingungen des Schreibprozesses, die immer die Bedingungen einer alltäglichen Wachwelt sind, zum Ausdruck kommen, sich ausbuchstabieren. Wollte die Phänomenologie in Hinblick auf ihren ›Output‹ nicht in Naivitäten versinken, müsste sie die Präsuppositionen ihres Schreibens (und zumal ›was‹ hier eigentlich schreibt) stets mitberücksichtigen.

4. Zusammenfassung und Ausblick auf das nächste Kapitel

Vielleicht wollen wir an dieser Stelle die methodischen Möglichkeiten einer Phänomenologie des Traums, wie sie sich uns in diesem Kapitel dargestellt haben, kurz und plakativ zusammenfassen, sodass sie uns in der weiteren Untersuchung eine fungierende Orientierung geben mögen:

1.) Obzwar wir dies nicht eigens ausgeführt haben, sollten wir es zumindest an dieser Stelle nicht versäumen zu erwähnen, dass das Einbeziehen von phänomenologischen Vorarbeiten gewiss eine erste Annäherung an die Thematik ermöglicht. Vorausgesetzt, dass es sich dabei tatsächlich um (wie auch immer geartete) phänomenologische Trauminvestigationen handelt. Die Auseinandersetzung mit solch phänomenologischen Vorarbeiten bedeutet freilich noch keine eigenständige Phänomenologie des Traums, sondern zunächst die Einarbeitung in den Stand bestehender Untersuchungen, um damit gleichsam eine Sensibilisierung für mögliche Traumphänomene zu gewinnen, die es näher zu betrachten gelten wird.²⁶³

²⁶³ Phänomenologische Vorarbeiten, die sich explizit mit dem Traum beschäftigen, gibt es, soweit ich es überblicken kann, leider nur wenige und diese sind zumeist im

2.) Eine eigenständige, von der phänomenologischen Einstellung her beginnende Investigation hat zum Traum primär Zugang über die Erinnerung als einer Vergegenwärtigung einst erlebter Traumerfahrung. Denn für das gegenwärtige Wachleben ist der Traum stets ein abwesend Anwesendes. Er wird für den diurnalen Erfahrungshorizont als Wiedererinnerung an ein inaktuelles, durch solche Vergegenwärtigung jedoch wiederum aktuelles Phänomen thematisch. Erinnernte Evidenzen sind also durchaus auch aktuelle Evidenzen, die uns derart eine Trauminvestigation via eine *Phänomenologie des erinnerten Traums* erlauben. Es gilt jedoch gegenüber der oneirischen Erinnerung dieselbe phänomenologische Epoché zu üben, die wir auch bei einer phänomenologischen Untersuchung gegenüber der aktuellen Erfahrung einnehmen würden. Denn beabsichtigt wird nicht nur eine (empirische) Deskription der oneirischen Erfahrung, so wie sie uns in der Erinnerung erscheint. Durch die phänomenologischen Reduktionen möchten wir zumal tiefere Schichten der erinnerten Erfahrung freilegen, um Klarheit darüber zu erlangen, welche grundsätzlichen Bedingungen und Vermögen jene Erfahrung (bzw. auch gewisse Phänomene und Phänomenbereiche jener Erfahrung) überhaupt erst ermöglichen.

3.) Phänomenologische Betrachtungen von Traumaufzeichnungen und -darstellungen bieten uns einen weiteren, jedoch durch das jeweilige Medium und seinen Kontext vermittelten Zugang zum Traum. Hier hat man geradezu eine schier unendliche Masse an Materialien. Ob es sich um psychoanalytische Berichte (zum manifesten Traum) handelt oder um medial unterschiedliche künstlerische Darstellungen (wie Literatur, Bild, Film etc.), um Protokolle, die im Zuge von empirischen Studien in den Schlaflaboren entstanden sind oder auch um jene Berichte, wie sie via App-Verfahren auf Internetportale gestellt werden: Die phänomenologische Aufgabe bei der Betrachtung dieser Materialien besteht nicht darin, empirisch-quantitative Aussagen zu treffen, sondern anhand exemplarischer Aufzeichnungen die sich darin aussprechenden Traumerfahrungen in ihrer Phänomenalität freizulegen und als Veranschau-

Kontext einer therapeutischen Phänomenologie (der sogenannten ›Daseinsanalyse‹) entstanden und haben demnach oft einen sehr eingeschränkten (eben therapeutischen) Blick auf die Sache. Es sind dies insbesondere die Arbeiten von Boss, Binswanger, Wyss, Frank und Von Uslar. Bei den Klassikern wie Husserl, Merleau-Ponty und Heidegger kommt der Traum als eigenständiges Thema nicht vor, sondern wird (und dies nur in sehr seltenen Fällen) am Rande erwähnt. Nicht zuletzt weil darin auch spannende Traumberichte enthalten sind, werden wir diese Werke bzw. Passagen an gegebener Stelle anführen und dabei auch die darin enthaltenen Ausführungen und Behauptungen kritisch (d. h. an der Erfahrung selbst) überprüfen.

lichungen der Untersuchung zuzuführen. Die Art des Berichts, sein Medium und Kontext und schließlich der jeweilige Inhalt des Berichts bedürfen dabei immer einer eigenen phänomenologisch-kritischen Lesart, welche die Eigenart solcher ›Fremdberichte‹, sowie das Ausmaß der Phänomen-Entstehung sich vor Augen halten muss.

4.) Schließlich gibt es die Möglichkeit einer ›(quasi-)unmittelbaren‹ Phänomenologie des Traums, die sich durch eine experimentelle Modifikation der Herangehensweise anbietet:

- a) als Annäherung mittels des hypnagogen Zustandes (Einschlafphase),
- b) mittels des hypnopompen Zustandes (Aufwachphase),
- c) durch den luziden Traum (wobei man gerade beim luziden Traum, wie oben ausgeführt, besondere Vorsicht walten lassen muss, nämlich ob und inwiefern es sich hier überhaupt noch um eine oneirische Erfahrung im engeren Sinne handelt bzw. inwiefern nicht wesentliche Charakteristika des Traums bereits abhandengekommen sind).

Alle diese methodischen Möglichkeiten einer Phänomenologie des Traums haben gewiss ihre Berechtigungen. Aufgrund ihrer Nähe zum erlebten Traum bzw. weil sie uns sozusagen ›firsthand‹ gegeben sind, kommt 2.) und 4.) allerdings ein methodologischer Vorrang zu. Hingegen können 1.) und 2.) in dieser Untersuchung lediglich als veranschaulichende Hilfsmittel angeführt werden, um derart die Klärung und Vermittlung des Phänomens zu erleichtern bzw. nochmals zu unterstreichen. Ferner gilt es, wie für jede phänomenologische Untersuchung, thematische Fokussierungen vorzunehmen: Ohne damit dem Lauf einer eigenständigen Untersuchung durch Vorstrukturierungen die Spontaneität und Lebendigkeit zu nehmen, sollen gewisse Fragestellungen zumindest die Bahnen vorzeichnen, in denen sich die Investigation bewegen kann. Hierbei sind die phänomenologischen Vorarbeiten, und zwar durchaus auch jene, die nicht unbedingt das Phänomen des Träumens betreffen, für die Ausrichtung der Forschung nicht unwesentlich. Auf was man sich einlässt und wie man sich darauf einlässt, ist – trotz der vielbeschworenen Voraussetzungslosigkeit – aufgrund überlieferter Kernthemen der Phänomenologie sowie der Art und Weise ihrer bisherigen Ausarbeitung doch vorbestimmt. Für jede eigenständige phänomenologische Untersuchung entsteht dadurch aber auch eine problematische Tendenz, wonach man Deskriptionen vornehmen wird, welche nicht (nur) der eigenen Betrachtungen, sondern doch vielmehr den phänomenologischen Überlieferungen verschuldet sind. Dies kann man zwar nicht vermeiden – bis zu einem gewissen Grad dürfte es gar notwendig sein, sich Vorarbeiten anzuschließen, sie weiterzudenken, zu ent-

fallen – und doch muss man gerade beim Unvermeidbaren besondere Wachsamkeit walten lassen. Nicht nur weil die Gefahr besteht, dass man problembehaftete Anschauungen unreflektiert und unkritisch reproduzieren könnte, sondern weil man sich dabei vor allem der Möglichkeit berauben würde, in eigener Erforschung und Reflexion neue Wege zu gehen und so die Sache durch neue Einsichten weiter zu erhellen.²⁶⁴

Entlang dieser Orientierungspunkte wird sich also in den folgenden Kapiteln eine Phänomenologie des Traums entfalten, unterschiedliche Grundbedingungen und Erscheinungsweisen der oneirischen Erfahrung untersuchen. Den Anfang macht die Frage, wer oder was den Traum eigentlich erlebt und inwiefern bzw. auf welchen Ebenen sich (Dis-)Kontinuitäten zwischen dem oneirischen und diurnalen Dasein zutragen. Ausgehend von der Frage der (Prä-)Subjektivität wird sich die Untersuchung schließlich in die Traum Erfahrung selbst begeben, in ihr verweilend den Fokus auf Phänomene, Phänomenbereiche und -strukturen richten, welche in der Konstitution oneirischer Erfahrung eine wesentliche Rolle spielen: so etwa die oneirische Leiblichkeit, die Mundanität des Traums, die (stimmhafte) Wahrnehmung und Apperzeption, das T-Raumerleben, die Zeitlichkeit und nicht zuletzt die Erfahrung einer oneirischen Intersubjektivität und Alterität. Wir werden uns aber nicht nur mit den Bedingungen und Vermögen auseinandersetzen, welche die Traum Erfahrung in ihrer Besonderheit ermöglichen und gleichermaßen in eine (Dis-)Kontinuität zur diurnalen Erfahrung setzen, sondern

²⁶⁴ Um es vielleicht mit anderen Worten zu sagen: Die Traum Erfahrung gehört zwar nicht zu den phänomenologischen Kernthemen und doch können auf umgekehrtem Wege phänomenologische Kernthemen in der Auseinandersetzung mit dem Traum durchaus relevant und fruchtbar sein. Um den Lauf der Untersuchung nicht unnötig zu unterbrechen, werde ich jedoch in den folgenden Kapiteln keine Genealogie phänomenologischer Grundbegriffe unternehmen, sondern eher sparsam – und zumeist in Fußnoten – auf klassische Werke bzw. Passagen hinweisen, in denen diese richtungsweisend verhandelt wurden. Auch wenn ich mit solchen Hinweisen eher ökonomisch verfahren muss, soll dies andererseits nicht verheimlichen, darauf will ich hinaus, dass die Kenntnis von etlichen phänomenologischen Vorarbeiten ein gewisses hermeneutisches Vorurteil mit sich bringt: Wenn wir uns etwa in einem Kapitel mit der Phänomenologie geträumter Leiblichkeit auseinandersetzen möchten, dann sprechen die besagten Kenntnisse unweigerlich mit, indem sie das Phänomen bereits vorweg aus- bzw. zumindest an-geleuchtet haben werden. Allein, dass man sich auf bestimmte Phänomene fokussiert, in diesem Falle auf die Frage der Leiblichkeit, ist – und dies wird man bei aller kritischen Distanznahme nicht ausklammern können – den Vorarbeiten verschuldet. Es ist dies eine Schuld oder Gabe, die nicht (nur) belastet, sondern gewiss auch bereichert, und die man nicht zuletzt deswegen mit Dank und vor allem mit eigenem Denken zu begleichen und erwidern hat.

wir wollen uns durchaus auch jenem Limes des Erlebens annähern, der sich durch die Abwesenheit von jeglichem Erfahrungsinhalt auszeichnet: dem (traumlosen) Tiefschlaf. Es wird hierbei vor allem die Frage interessieren, wie es überhaupt möglich sein kann, dass in die ›Nichtigkeit‹ des Tiefschlafs erneut Erfahrungsinhalte einbrechen, aus dem Nichts der tiefen Ruhe eine (oneirische) Welt sich re-konstituiert, re-inkarniert und so sich zuallererst ein ›Erwachen‹ in den Traum ereignet. Daher wird uns nicht nur der Weg vom Wachen in den Traum, sondern auch jener – vermutlich weitaus wesentlichere – vom Tiefschlaf in den Traum interessieren.

Eigens zu erwähnen gilt es schließlich, weil diese Untersuchung letztlich als ein lesbarer Text vorliegen soll, den Vorgang ihrer Verschriftlichung. Der Schreibprozess soll in allen Phasen die jeweils gegenwärtige Lebendigkeit einer anschaulich-reflexiven Arbeit an den Phänomenen wiedergeben. Dazu gehören auch Momente der Rück- und Vorschau, indem der Stand der Investigation gesammelt, zusammengefasst wird, um so einerseits das Lesen an den bisherigen Werdegang zu erinnern und anderseits den Fokus zu schärfen und den weiteren Verlauf der Untersuchung vorzubereiten. Solche *Résumés* verfolgen allerdings keine statische Modellierung von Erkenntnis. Es erscheint uns als ein wichtiger Aspekt phänomenologischer Forschung, diesseits von Formalisierungen oder Systematisierungen dem Werdegang der Investigation treu zu bleiben, diesen – soweit es gelingen mag – im Schreiben originär wiederzugeben, quasi die Untersuchung selbst durch ein selbstreflexives (Mit-) Schreiben zu protokollieren und nicht durch rein formale ›Ergebnispräsentationen‹ zu verkürzen. Darin besteht jedenfalls der Anspruch.

V. Abschließende Reflexionen im Anspruch interkultureller Philosophie

Insofern das Projekt der Phänomenologie darauf abzielt, alle ihr gegebenen Bereiche und Modifikationen der Erfahrung (zumindest der Möglichkeit nach) betrachten, beschreiben und ihre Konstitutionen freilegen zu können, kann sich solch ein ambitionierter Anspruch nicht auf die diurnale Erfahrung beschränken, sondern sieht sich verpflichtet, das Traumerleben, das doch einen erheblichen Teil unserer Erfahrung als solche ausmacht, in ihre Untersuchungen mit einzuschließen. Darin lag jedenfalls, wie wir eingangs offengelegt haben, die Motivation und Intention dieser Arbeit: Einen Beitrag zur Erweiterung des Horizontes phänomenologischer Forschung zu leisten, aber auch aufzuzeigen bzw. zumindest anzudeuten, in welchen Gefilden selbst die unvoreingenommene Herangehensweise phänomenologischer Deskription noch zu grob ist, sich sensibilisieren, erweitern und gleichsam in Bescheidenheit üben muss. Allein schon deswegen kann die nun vorliegende Untersuchung in keinsten Weise von sich behaupten, abgeschlossen zu sein und noch viel weniger, die Traumerfahrung ›vollständig‹ ergründet zu haben. Ein Adjektiv wie ›vollständig‹ dürfte für die Phänomenologie, die sich in all den unterschiedlichen Spielarten stets als einen lebendigen Arbeitsprozess verstanden hat, ohnehin unpassend sein. Angesichts eines Phänomens wie dem Traum, der sich in jeglicher Hinsicht durch eine immense Variabilität auszeichnet, erscheint jede Rede von ›Vollständigkeit‹ umso mehr inadäquat. Die oneirische Erfahrung, so viel dürfte deutlich geworden sein, meint ein Reich unendlicher Möglichkeiten, sodass man am Schluss einer diesbezüglichen Auseinandersetzung stets eingestehen wird müssen, lediglich nur gewisse Aspekte, Bereiche und Konstituenten durchleuchtet zu haben.

Was nun die vorliegende Untersuchung betrifft, sind wir doch einen recht umfangreichen Weg gegangen. Bereits im Rahmen einer philosophie- und kulturgeschichtlichen Betrachtung des Traums, wurden uns einige wesentliche Einsichten zuteil. Aufgezeigt werden konnte etwa, inwiefern die Spaltung der Erfahrung in Traum und Wachwirklichkeit, älter ist, als bisher angenommen. Von den *Rgvedas* Indiens, über den *Gilgamesh-Epos* Mesopotamiens bis hin zu den *Papyrus Chester Beatty* des alten Ägypten oder den Irrfahrten der Odyssee in den mythischen Erzählungen des alten Griechenland wurde anhand verschiedener Beispiele deutlich erkennbar, wie schon in den großen rituellen und mythologischen Erschließungen des frühen Altertums ein bestimmter (das Oneirische zu bestimmen versuchter) *Logos* waltete. Verfolgt

wurde insbesondere eine mantische Praxis, welche in ihren Auslegungen des Traums unmissverständlich werden lies, welche ontologische Hierarchisierung darin waltete. Indem man die Wachwirklichkeit von bösen Träumen zu schützen suchte sowie überhaupt die Nacht im Dienste des Tages deutete und nicht umgekehrt, wurde damit nicht nur eine Differenz in der Erfahrung markiert, sondern zugleich angedeutet, welche Sphäre der Erfahrung die eigentliche sein soll. Gerade dieses scheinbar Eigentliche sollte mit dem Aufkommen einer theoretischen Einstellung gänzlich vom nichtigen Traum gereinigt und einer rationalen Ordnung zugeführt werden. In diesem Sinne haben wir in einer dekonstruktivistischen Lesart die mehrfachen Sedimentierungen des ›abendländischen‹ Kanons erforscht, nämlich wie der Traum immer stärker exkludiert, zu einer nebensächlich-peripheren Stellung verbannt und als eine rein betrügerische, täuschende, illusionäre und im Grunde entbehrliche Restwahrnehmung des Wachbewusstseins abgetan wurde. Doch gerade die Tendenz zu einer zunehmend vehementeren Ausgrenzung der Traumerfahrung hat sie im Sinne des skeptischen Zweifels ungewollt wieder inkludiert, ja geradezu in ihr Zentrum katapultiert: Die Negativität des Oneirischen wurde zu jenem bestimmenden Faktor darüber, was überhaupt das Positive am Realen sein könnte. Es erscheint mir unnötig, diesen dekonstruktivistischen Weg von den Vorsokratikern, über Platon, Aristoteles bis hin zu Descartes, Locke, Leibniz, Kant und anderen an dieser Stelle nochmals resümieren zu müssen. Jenen Leser:innen, die gewohnheitsmäßig sich zuerst den Schlussteil eines Buches ansehen, darf empfohlen werden, gleich bei jenen anfänglichen Passagen zu beginnen. Es wird die Zeit und Mühe wert sein. Zu erwähnen gilt es allenfalls, dass spätestens mit dem 19. Jahrhundert innerhalb der akademisch-kolonialen Diskurse des Westens der psychologische und psychologisierende Zugang zum Traum sich durchsetzte und die anderen (namentlich die wahrnehmungstheoretischen, physiologisch-medizinischen und schließlich die epistemologischen Sichtweisen, welche wir von der Antike bis in die Neuzeit nachzuzeichnen versuchten) verdrängen und den Traum zu einem Akt des Seelenlebens reduzieren konnte. Dieser Einschlag erfährt mit Freud einen einzigartigen Höhepunkt. Mit dem weitläufigen Erfolg der Psychoanalyse, an dessen Anfang eine intensive Auseinandersetzung mit dem Traum steht, erfährt das Oneirische eine Rehabilitation. Doch bei allen Verdiensten, die ihre Erklärungen in einer aufwertenden Hinsicht, vor allem aber in einem therapeutischen Zusammenhang zu leisten vermochten, musste in dieser Arbeit festgehalten werden, dass selbst die Psychoanalyse in Bezug auf den Traum bzw. eine Phänomenologie des Traums unzureichend blieb: Die Freud'sche Deutung verliert den Traum selbst aus den Augen, verliert sich in einer Metapsychologie, der es nicht mehr um ein Verständnis

der Erfahrung selbst geht, sondern vielmehr um eine therapeutische Nutzbar-
machung der mit ihr einhergehenden Assoziationen. Nichtsdestotrotz war es
Freud, der, indem er der Traumerfahrung eine fundamentale Bedeutsamkeit
für die menschliche Existenz zugesprochen hatte, diese aus der Anomalie
befreit und sie wieder in den Fokus theoretischer und philosophischer Bemü-
hungen gerückt hatte. Ausgehend von der Lektüre einer psychoanalytischen
Instrumentalisierung des Traums, welche zumal die Konzeption des Unbe-
wussten als solche in Frage stellte, musste andererseits ebenso kritisch gefragt
werden, wie es demgegenüber nun mit der Phänomenologie stand, von der
her sich die Kritik speist: Mit welchen methodischen Problemen ist eine phä-
nomenologisch verfahrenende Herangehensweise konfrontiert? In methodi-
scher Hinsicht waren wir gut beraten, zunächst die bescheidene Position ein-
zunehmen, wonach wir es im Grunde »nur« mit einer Phänomenologie der
erinnerten Traumerfahrung zu tun haben (können). Wie jede Erinnerung, so
musste selbstkritisch eingestanden werden, läuft auch diese Gefahr, das Erin-
nerte im Akt des Erinnerns zu verstellen. Die Gefahr der Entstellung, die für
jegliche Erinnerung gelten mag, hat in Bezug auf den Traum nun doch das
besondere Problem, dass ihr nicht nur der erinnerte Inhalt, sondern vor allem
der gesamte Erfahrungshorizont – nämlich die Traumwelt –, in dem der
Inhalt Gültigkeit hatte, nicht mehr gegeben ist. Gerade weil mit dem Erwa-
chen die Traumwelt als solche entschwindet und somit der lebendige Kontext
der Einbettung abhanden kommt, scheint die Trauerinnerung derart
schwer zu fallen. Unabhängig von der Frage der Erinnerungshäufigkeit, die
gewiss auch damit zusammenhängt, wie viel Aufmerksamkeit dem vergan-
genen Traum nach dem Erwachen zukommt, haben wir aufzuzeigen versucht,
inwiefern jede Erinnerung ihre eigene Evidenz hat, nämlich mit der Gewiss-
heit einhergeht, dass so und nicht anders erfahren wurde. Diese der Erinne-
rung einwohnende Evidenz, wonach das Erinnerte genau in dieser Weise
einst Gegenwart der Erfahrung war, erlaubt es, eine phänomenologische Epo-
ché innerhalb des erinnerten Traums zu vollziehen, um so Grundphänomene
und -strukturen oneirischer Erfahrung freizulegen und zu deskribieren. Wir
waren also nicht an einer empiristisch-quantitativen Traumforschung inter-
essiert, die man mit solchen Trauerinnerungen betreiben könnte, sondern
vielmehr daran, *wie* es überhaupt möglich sein kann, dass oneirische Erfah-
rung zu Stande kommt. Die konstituierenden Erlebnis- und Gegebenheits-
weisen mussten indes aus der Traumerfahrung selbst offengelegt werden.
Verwendet wurden indes nicht nur eigene, sondern auch die Erinnerungen
anderer. Deswegen hatten wir eigens thematisieren müssen, inwiefern es
einer phänomenologischen Herangehensweise erlaubt sein kann – obwohl sie
damit das Diktum der »Erste-Person-Perspektive« zu verlassen scheint – glei-

chermaßen mit Fremdbberichten zu arbeiten. Dies galt nicht nur für schriftliche und orale Aufzeichnungen, die den Traum »tagebuchartig« protokollieren, sondern auch für diverse künstlerische Darstellungen des Traums. Die Miteinbeziehung von »Fremdbberichten« erlaubt nicht nur eine gewisse Prüfung und Veranschaulichung von Traumphänomenen, sondern, und das scheint noch wichtiger zu sein, sie verleiht dem Traum eine intersubjektive Evidenz: Das Träumen stellt ein von anderen Menschen geteiltes »Faktum« dar. Obzwar damit den Traumberichten und -darstellungen anderer in mehrfacher Hinsicht eine besondere Rolle zukommt, schien uns, zumindest in methodischer Betrachtung, dennoch kein Weg daran vorbeizuführen, letztlich in der eigenen Erfahrung zu untersuchen und bestmöglich zu klären, wie sich das Traumerleben stiftet. Dies nicht deswegen, weil wir hier, um der Phänomenologie treu zu bleiben, unbedingt die Husserl'schen Selbstbetrachtungen fortsetzen wollten, sondern aus dem einfachen Grund, dass man doch in der Lage sein muss, selbst zu träumen, um annähernd nachvollziehen zu können, was die Anderen meinen, wenn sie von ihren Träumen berichten. Und doch meint solch phänomenologische Bevorzugung der »eigenen« Erfahrung nicht, dass es der Untersuchung nur um den individuellen Traum ginge. Da der Fokus auch bei solchen »Selbstbetrachtungen« letztendlich nicht auf dem Individuellen oder Konkreten, sondern vielmehr auf den traumermöglichenden »Bedingungen« der Erfahrung liegt, demgemäß eine phänomenologische »Fundamentalbetrachtung« des Traums verfolgt wird, kann sie in ihren Grundzügen doch den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, obgleich diese der Widerlegung freilich stets offenbleibt. In diesem Sinne haben wir ferner versucht, uns auf experimentelle Erweiterungen einzulassen, die neben dem erinnerten Traum weitere (und zumal direktere) Pforten zu einer Phänomenologie des Traums ermöglichen. Dies betrifft einerseits den hypnagogen und hypnopompen Zustand und andererseits (bis zu einem gewissen Grad) auch den sogenannten »luziden Traum«. Diese Erweiterungen öffnen zwar in der Tat eine Art »unmittelbaren« Zugang, bringen jedoch insofern auch abdriftende Einschränkungen mit sich, als wir es hier im engeren Sinne nicht mit einem Traum zu tun haben. Während die hypnagoge Phase eine Art Halbschlaf bedeutet, der (solange er eben in diesem Halbschlaf verweilt) niemals in die Natürlichkeit des Traums gelangt, scheint uns hingegen der luzide Traum, gerade wenn er sich zu einer Art manipulativem Simulationsraum stilisiert, seinerseits den Widerfahrnischarakter des Traumgeschehens und somit dieses selbst zu verlieren. Hierin finden jedenfalls doch erhebliche Unterschiede zwischen den Traumpraxen, wie wir sie etwa im *Mahāyāna*, dem *Tantrismus* oder dem *Daoismus* vorfinden können, und den geradezu modisch gewordenen und dabei höchst problematische Ausmaße annehmen-

den Versuchen der Schlaflabore. Während erstere Traditionen sich als oneirische Wachsamkeitsübung verstehen, die Etablierung eines ›selbstleuchtenden Zuschauers‹ gerade angesichts der hohen Fluktuationen und Metamorphosen der Traumerfahrung zu etablieren bzw. zu verdeutlichen suchen, wird im luziden Traum der empiristisch-positivistischen Forschung vielmehr eine weitere Möglichkeit gesehen, wie das Subjekt kolonialisiert, seine Leistungen selbst während des Traums beherrscht und optimiert werden können, um diese der alltäglichen Verwertungslogik zuzuführen.

Die Parole ›Zu den Träumen selbst‹ war uns jedenfalls eine Maxime. All die methodischen Vorklärungen verwiesen zunehmend auf jenes Postulat, wonach es für eine Phänomenologie des Traums unabdingbar ist, von der erlebten Erfahrung selbst auszugehen. Es mag sein, dass man dabei mit vielerlei methodischen Problemen konfrontiert ist, doch dies darf nicht als Entschuldigung dafür dienen, den Anspruch aufzugeben und sich stattdessen in metaphysischen Spekulationen zu verlieren. Freilich kann jede noch so deskriptiv vorgenommene Annäherung – zumal auch die Phänomenologie daran interessiert ist, jenseits von schieren Deskriptionen allgemeine Aussagen über die Eidetik und Struktur der Phänomene zu treffen – sich zeitweise in theoretische Begrifflichkeiten oder spekulative Annahmen verlaufen. Von dieser Tendenz des Denkens ist die Phänomenologie nicht befreit. Was eine phänomenologische Untersuchung zum Traum jedoch auszeichnet, ist eben das Diktum, immer wieder, und zwar auf unterschiedlichen Wegen zur oneirischen Erfahrung zurückzukehren, zurückzufinden, um von dort aus die jeweilige Fragestellung erneut aufzugreifen und in der Veranschaulichung der erlebten Erfahrung, soweit dies möglich ist, eine Klärung dieser zu versuchen.

Ohne eine Art schlussfolgernde Zusammenfassung unserer doch recht ausführlich vorgenommenen phänomenologischen Untersuchungen anbieten zu können, anbieten zu wollen – es bleibt für die Interessierten wohl unumgänglich, wie bereits angedeutet, die Einsichten dieser Arbeit eigenständig durchzugehen und durcharbeiten –, möchte ich hier vielmehr die Gelegenheit wahrnehmen, um in aller Kürze bestimmte Aspekte des Traumerlebens zu unterstreichen und in einem zweiten Schritt auf das Potential einzugehen, welches uns die vorliegende Untersuchung im Kontext inter- bzw. transkulturellen Philosophierens nochmals bieten könnte. Es ist zunächst ein bestimmter Aspekt des Traumerlebens, der besonders hervorgehoben, der immer wieder verdeutlicht werden muss. Wir hatten diesen unter anderem als ein ›Ausgeliefertsein‹ beschrieben. Entgegen der solipsistischen Position, die nachträglich (d. h. nach dem Erwachen) postuliert, der Traum wäre doch

nur ein Machwerk meiner selbst gewesen und würde demnach dem Willen des Subjekts entspringen, lehren uns die vorliegenden Trauminvestigationen gerade das Gegenteil: Der Traum überfällt uns. So wie wir es uns nicht aussuchen konnten, auf die Welt zu kommen, können wir uns nicht aussuchen, in eine Traumwelt geworfen zu werden. Ohne dass ich mich dafür entschieden hätte, entscheiden könnte, zieht er mich in seinen Bann und lässt mich gar vergessen, wer ich soeben noch in der Wachwelt war sowie er mich überhaupt vergessen lässt, dass es da ›Draußen‹ eine Wachwelt gibt. Der Traum ist keine Wahl des Subjekts. In diesem Zusammenhang gilt ferner zu unterstreichen, dass die Traumerfahrung von einer immensen Realitätsauffassung begleitet wird, die selbst den naiven Realismus des Wachlebens übertrifft. Gerade deswegen haben wir terminologisch von einem *Hyperrealismus* gesprochen und die gewagte These aufgestellt, dass der naive Realismus, nämlich der Glaube an eine ›objektive‹ Existenz von Welt, welche in völliger Unabhängigkeit von unseren Erfahrungsweisen existiere, sich zunächst im Traum konditioniert und auf das Wacherleben übertragen wird. Dies bedeutet: Der Traum ist kein Zweifel an der Wirklichkeit, sondern gerade jene Sphäre, wo der bedingungslose Glaube an eine unhinterfragbar gegebene Wirklichkeit gestiftet und eingeübt wird.

In der eindringlichen Auseinandersetzung mit der Traumzeit, insbesondere dem protentionalen Vor-Weg-Sein, zeigte sich hingegen ein weiterer wesentlicher Faktor für den oneirischen Realitätsglauben. Das Vorwegnehmen, ob nun im Sinne einer aktuellen Apperzeption des Gegebenen, dass es nämlich auch im nächsten Moment gegeben sein wird, oder auch im Sinne eines existenzialen Entwurfs, einer planenden Vorwegnahme von möglichen Entwicklungen und Ereignissen – in beiden Fällen wird die Zukunft als solche vorausgesetzt, genauer: eine Zukünftigkeit des Traums, die in ihrem Grunde offen ist. Offen meint aber auch unvorhersehbar. Gerade weil unvorhersehbar, weil es völlig ungewiss bleibt, was als nächstes kommen, auf einen zukommen wird, versucht man diese Ungewissheit durch antizipierende Vorwegnahme zu entkräften. Nur bleibt man an das Kommende des Traums dennoch ausgeliefert, an ein Kommendes, das mir prinzipiell entzogen bleibt, mich stets zu überraschen weiß, und somit in seinem Grunde keinerlei Zweifel an der (von mir unabhängigen) Realität des Geschehens aufkommen lässt. Dass die Zukunft des Traums trotz ständiger Vorwegnahmen ungewiss, voller Spontanität ist, zeigt vielleicht am Deutlichsten auf, dass sein Inhalt nicht meinem Willen unterworfen ist, sondern von einem Anderen her auf mich zukommt, ununterbrochen in die Erfahrung einbricht. Es ist die Erfahrung einer überwältigenden Andersheit, das ein Anderes waltet, walten muss, welches den Realitätsglauben in solch eine unhinterfragbare Hyperform steigern

lässt. Dieselbe erfahrungsgebende Alterität bestätigt sich, wenn auch anders konnotiert, ebenso in ›räumlicher‹ Hinsicht. Der T-Raum wird auf ähnliche Weise als eine Ex-teriorität erfahren, die dem Träumenden als ein Äußeres gegeben ist, ›in‹ oder ›zu‹ dem er sich verhält, verhalten muss. Wir haben ferner recht deutlich aufzeigen können, und dies sollte man an dieser Stelle vielleicht nochmals unterstreichen, dass jenes Sich-Verhalten in einem mir als äußeres gegebenen T-Raums keineswegs ›mental‹ zuträgt, wie man ausgehend vom psychologistischen Dogma meinen könnte. Es ist, wenn auch auf sonderbare bzw. teils höchst subtile Weise, doch ein leiblich erfahrenes Geschehen. Dass ich im Traum wahrnehme, Dinge sehen, hören, fühlen, berühren und sogar riechen oder schmecken kann, dass ich ferner ein stimmhaftes Raumgefühl und zudem einen Orientierungssinn habe, mich bewegen, gehen, fliegen und nicht zuletzt mich auch zu mir selbst verhalten kann, mich selbst wahrnehme, mich selbst berühre, spüre usw., all dies verweist auf eine genuine Leiblichkeit, auf einen oneirischen Leib ohne dessen leibliche Vermögen es keine lebhaftere Traumerfahrung gäbe.

Um verständlicher werden zu lassen, wie sich die Traumwelt einstellt und durch welche Vermögen sich die oneirische Erfahrung konstituiert, haben wir zumal versucht, den ›schwierigeren‹ Weg einzuschlagen, nämlich nachzuvollziehen, wie man von einem an sich inhaltsleeren Tiefschlaf in den Traum erwacht. Denn es scheint doch so, dass wir zuerst des Öfteren vom Tiefschlaf in einen Traum erwachen, dann wieder in den Tiefschlaf zurückfallen, bevor es schließlich zu einem Erwachen in die ›konventionelle‹ Ordnung der Wachwelt kommt. So könnte man, dies wurde versucht, die ›Nichtigkeit‹ des Tiefschlafes als eigentliches Fundament und Ausgangspunkt nehmen. Allerdings führten die Versuche einer Beschreibung des Tiefschlafes die Phänomenologie endgültig an ihre Grenzen. Wie beschreiben, was keinen Inhalt, keine Gegebenheits- und Vollzugsweisen hat? Die radikale Beruhigung in ein ›Nichts‹, so viel stand fest, konnte nicht ›Nichts‹ im Sinne einer völligen Annihilation bedeuten, insofern Tiefschlaf doch weiterhin Leben, ja ihre Nichtigkeit vielleicht gar die Lebendigkeit, das Lebengebende *par excellence* meint. Allein *ex post* schien es möglich zu sein, das Erwachen aus dem Tiefschlaf in den Traum zu deskribieren, und zwar als die Reaktivierung einer Ansprechbarkeit, die eine Art Reinkarnation bzw. Regenerierung der Möglichkeit von Erfahrung zulässt. Was sich dabei zunächst regenerieren muss, ist die prinzipielle Möglichkeit einer Andersheit, der Einbruch einer fundamentalen Alterität, in dessen Bruch eine Wieder-Geburt in die Welthaftigkeit, eine Re-Konstitution des zeitlichen Erfahrungshorizontes stattfindet und schließlich konkrete Andere, Orte, Dinge, Personen, wie ich selbst als eine bestimmte Charaktere

in oneirische Erscheinung kommen können. Unter der Berücksichtigung des Tiefschlaferlebens stellte sich die Frage nach einer immerwährenden Konstante der Erfahrung neu. Die anfängliche Frage war, ob es eine Schicht der Subjektivität geben könnte, die sich sowohl während den unterschiedlichen, teils stark voneinander divergierenden Träumen als auch während des Wachlebens durchzuhalten, diese zu überdauern vermag. Die Antwort, die sich aus unseren Investigationen ergab, war recht minimalistisch: Die personalen und körperlichen Erscheinungen sowie Charakteristika meiner selbst können zwischen Wachen und Träumen derart divergieren, insbesondere während des Traums derart radikalen Wandlungen unterworfen sein, zumal durch völlig neue Selbstwahrnehmungen substituiert werden, sodass von einer Kontinuität des Subjekts keine Rede sein konnte. Die Diskontinuität zeigt sich nicht zuletzt mit jedem Erwachen in die Wachwelt, das mit einer gewissen Ablehnung einhergeht: Es kommt uns üblicherweise nicht in den Sinn, das Sein des (soeben noch als real erlebten) Traum-Ichs in unser aktuelles Wach-Ich (als ein Teil seiner Geschichte) zu integrieren. Wir glauben etwa nicht, dass wir auch im Wachen jene Fähigkeit hätten, durch Wände zu gehen oder ohne weiteres den Mut aufbringen könnten, eine Bank zu enteignen. Der Körper eines Schmetterlings, der ich war, um nochmals an Zhuangzis berühmten Traum zu erinnern, bin ich nun nicht mehr. Was also vorhin, vor dem Erwachen noch so lebhaft erfahren, als meine Persönlichkeit geglaubt, als mein Körper erlebt wurde, wird mit dem gesamten ihm zugehörenden Erfahrungshorizont nun mit der Doxa belegt ›das war nicht wirklich ich‹. Es kommt zu einer Desintegration. Was sich allein zwischen der oneirischen und diurnalen Erfahrung durchhält, so schien es unserer minimalistischen Position, ist dieses Erfahren selbst, nämlich ein Vermögen zur Erfahrung, welches nicht nur den Erfahrungsinhalt und ihre Mundanität, sondern zumal auch die jeweilige Ich- und Person-Konstitution stiftet. Gerade diesbezüglich gilt es in zukünftigen Untersuchungen weiterzuarbeiten, nämlich zu fragen, wie wir phänomenologisch ein derart basales Vermögen zur Erfahrung und (Selbst-)Wahrnehmung beschreiben können, welches in seiner Subtilität und Primordialität gleichermaßen die Traum- als auch die Wacherfahrung ›umfasst‹, unterlegt und diese gewissermaßen erst ermöglicht. Unsere Ausarbeitungen etwa zu jenem grundlegenden Vermögen der Apperzeption, zumal in Hinblick auf seine zeitlich-ekstatische Struktur, dürften zumindest ansatzweise vorgezeigt haben, wie das Freilegen solch eines basalen Vermögens aussehen kann, ohne dabei die Besonderheiten des Traumerlebens zu übergehen, sondern diese im Gegenteil erst verständlich zu machen.⁴⁶³ Unter Berücksichtigung des Tiefschlaferlebens stellte sich

⁴⁶³ Man könnte gewissermaßen auch sagen, dass der Traum alle die uns im Wach-

die Frage nach einer immerwährenden Konstante allerdings in einem weitaus radikaleren Sinne. Denn im Tiefschlaf erleben sind die Vermögen aufgehoben. Weder erscheint ein Ich noch eine zeitlich, räumlich oder bildlich strukturierte Erfahrung. Was könnte also derart konsistent sein, dass es sich sowohl während der oneirischen und diurnalen Erfahrung als auch während des zeit- und erfahrungslosen Tiefschlafs durchzuhalten vermag? Unsere Antwort war – in aller Kürze ausgedrückt: das schiere Er-leben, das selbst nicht tätig ist, nichts konstituiert und auch nichts erleidet, sondern lediglich am Erleben ist; das sowohl die Erfahrung am Leben erhält, in diesem Sinne Erfahrung gestattet, als auch im Tiefschlaf selbst ›ist‹, indem es in seine Ruhe und Vitalität einkehrt.

Damit möchte ich nun auch zum interkulturellen Kontext kommen: Denn offensichtlich sind wir mit solchen Fragestellungen und Einsichten nicht auf eine bestimmte ›Kulturkonstellation‹ eingeschränkt, sondern befinden uns – zumal es sich beim Traum um ein universelles Phänomen menschlicher Existenz handelt – immer auch in einem interkulturellen Diskurs. An mehreren Stellen wurde dies zu verdeutlichen versucht. Mit ›Inter‹ meine ich hier allerdings nicht eine Trennlinie zwischen zwei oder mehreren (schon im Voraus feststehenden oder gar homogenen) ›Traditionen‹, sondern vielmehr ein lebendig responsives Möglichkeitsverhältnis, einen Möglichkeitsraum im Sinne einer ortlosen Bedingung der »Verortungen«.⁴⁶⁴ Das *Inter* hat insofern einen ontologischen Vorrang, als sich die jeweilige ›Tradition‹ in der Erfahrung des Dazwischen stiftet und zugleich das Jeweilige übersteigt, unterläuft, die Durchlässigkeit des scheinbar Homogenen aufzeigt, dass es nämlich immer schon affiziert ist, in einer durchlässigen Berührung zum Anderen steht und gewissermaßen von dieser Berührung her sich überhaupt als eine bestimmte kulturelle ›Tradition‹ wännen kann. Obzwar im Laufe der Arbeit auf ›indigene‹ und vor allem auf ›fernöstliche‹ Philosophien verwiesen wurde (hier insbesondere auf vedantische⁴⁶⁵ Philosophien), haben wir

leben bekannten phänomenologischen Probleme radikalisiert bzw. vertieft. Insofern kann uns eine Freilegung des Vermögens zur oneirischen Erfahrung durchaus auch Aufschlüsse über die Selbstverständlichkeiten des Wachlebens geben. Ganz im Sinne von Nietzsche: »Über Träume muß man umlernen!« (KSA11, 53)

⁴⁶⁴ Homi K. Bhabha: *Die Verortung der Kultur*, 2000, S. 3. Vgl. dazu auch den anspruchsvollen Ort-Aufsatz (*basho*) von Kitarō Nishida: »Ort«, in: *Logik des Ortes*, 1999, S. 72–139.

⁴⁶⁵ Wobei bemerkt werden muss, dass *Vedānta* hier keine vedische Orthodoxie oder eine Art religiöse Auslegung der *Veden* meint. *Vedānta* ist wörtlich zu verstehen, nämlich als das Postvedische, als die gesamte philosophische Periode, mit all ihrer Diversität und ihren Antagonismen, wie sie im Anschluss an die *Veden*, insbesondere mit den *Upaniṣaden* entstanden ist. Hierher gehört m. E. auch der *Pāli*-Kanon oder das *Sāṃkhya*. Überhaupt erscheint mir die Einteilung der klassischen indischen Philosophien in *astika*

die Interkulturalität des Traum-Phänomens nicht eigens und vor allem nicht in methodischer Hinsicht thematisiert. Sie blieb jedoch auch dort, wo nicht auf sie verwiesen wurde, stets vorausgesetzt, zumal vieles von dem, was hier ausgesagt wurde, von einem transkulturellen Traum-Wissen gestützt war, für eine eurozentrische Sichtweise erst gar nicht möglich gewesen wäre. Um zugleich dem phänomenologisch traumimmanenten Anspruch gerecht zu bleiben, hätte man aber auch genauer betrachten müssen, inwiefern man sich im Traum selbst immer schon als ein ›kulturell situiertes‹ Subjekt versteht, dessen ›Kultur‹ von der des Wachlebens durchaus auch divergieren, ja radikal divergieren kann. In diesem Zusammenhang, spätestens jedoch in der Nähe zum Tiefschlaf hätte man einmal mehr freilegen müssen, inwiefern es Schichten der Erfahrung gibt, die an sich präkulturell sind und auf denen sich das Kulturelle der oneirischen Erfahrung seiner Möglichkeit(en) nach zuallererst austrägt. Andererseits hätten wir ebenso in unserer geschichtlichen Einführung in die Thematik weitere Gelegenheiten gehabt, auf interkulturelle Traumdiskurse und damit auf die Kultivierung des Traums einzugehen, so wie wir es etwa in Hinblick auf die Interkulturalität einer anfänglichen Spaltung unternommen hatten. Und doch mussten diese Denkwege vorläufig zurückgestellt werden, um in einer kritisch-dekonstruktiven Lesart jene ›Traumvergessenheit‹ in der kanonischen Narration abendländischer Philosophiegeschichte aufzuzeigen. Dadurch wurde es uns zumal möglich, die historische Bedeutung des Freud'schen Versuchs einer Rehabilitation des Traums verständlich zu machen, die wiederum (wenn auch in kritischer Abgrenzung) einen ersten Ausgangspunkt für die phänomenologisch orientierte Daseinsanalyse bedeutete. Eine explizit inter- bzw. transkulturell angelegte Thematisierung des Phänomens, welche zudem eine Dekolonisierung eurozentrisch belagerter Wahrnehmung verfolgen soll, werden wir (wie es gleich weiter zu elaborieren gilt) in zukünftigen Arbeiten in weitaus differenzierterer Weise angehen können. Wenn wir uns jedenfalls bereits im Stand dieser Arbeit erlaubt haben, vom Traum als einem interkulturellen und in diesem Sinne auch universellen Grundphänomen menschlicher Existenz zu sprechen, dann sollte damit keine essentialistische Position vertreten werden, wonach es ›den‹ Traum ›an sich‹ gäbe, der dann in unterschiedlichen (ebenso essentialistisch-homogen gedachten) ›Kulturen‹, unterschiedlich erfahren und thematisiert worden wäre. Denn man kann es durchaus umgekehrt sagen: Es sind die Praktiken, Erzählungen und Philosophien unterschiedlicher ›Kulturen‹ (die

und *nāstika*, in ›orthodoxe‹ und ›nicht-orthodoxe‹ Schulen – mit der gewöhnlich Einführungen in die indische Philosophie beginnen – höchst problematisch: eine durch den Versuch kolonialer Aneignung konstruierte Systematisierung, die der Sache nicht gerecht wird. Vgl. dazu: Daya Krishna: *Indian Philosophy A Counter Perspective*, 1991.

immer hybride Transkulturen meinen und zu denen auch weltweit diagonal gelagerte, sogenannte ›Subkulturen‹, ›Arbeitskulturen‹ usw. gehören), welche erlauben, von der Universalität eines oneirischen Grundphänomens auszugehen.⁴⁶⁶ Dies betrifft das simple Faktum, dass der Mensch ermüdet, schläft und während des Schlafs von einer besonderen Erfahrungsmodalität absorbiert wird, die wir in das *Inter* als ›Traum‹ übersetzten, doch letztlich auch mit einem anderen Namen, etwa dem *svapna* (dazu gleich mehr), belegen könnten. Die ›kulturell‹ verortete Semantik ist gewiss nicht nebensächlich, zumal darin immer schon eine ontologische Wertung des Traums eingraviert ist. Sie bleibt nur so insofern sekundär, als ihr die Seinsmöglichkeit der Traum-erfahrung vorausgehen muss, sodass diese überhaupt kulturell in Stellung gebracht, eben kultiviert werden kann. Sein und Kultivierung des Traums stehen nicht hierarchisch gegenüber, sondern gehen reziprok ineinander. Was die Ontologie betrifft, müsste man indes nochmal bei jener ontologischen Differenz selbst ansetzen, nämlich nachfragen, inwiefern es in Hinblick auf das Wach-Sein überhaupt derart klare Markierungen gibt, wie es sich ein bestimmter *logos* wünschen würde, oder ob interkulturelle Forschungen uns dazu ermutigen, einer Durchlässigkeit angstfrei zu begegnen, die den ›Traum‹ und das ›Wachen‹ innerhalb eines einzigen Erfahrungsflusses erlebt.

In der Tat zeugen etwa indigene Philosophien des Amazonas von weitaus umfassenderen Ontologien, welche den ›Traum‹ einerseits als kosmologisches Gedächtnis des Regenwaldes (und somit ihrer Zivilisation) und andererseits den Traum als Zugang zu subtileren bzw. fernerer Dimensionen der Welt ansehen: Man taucht tief in den Traum (*mari*) ein, um dort die sich stets reproduzierenden Anfänge des Kosmos, die Geschichte und Konstellationen des Himmels, der Erde, des Regenwaldes, der organischen, tierischen und menschlichen Gemeinschaften zu studieren, ebenso um in die Ferne zu reisen (*mari huu*), dort in Berührung zu kommen mit den *xapiripé* als einer Art lebendiger Wissenskörper vorzeitlicher Existenz.⁴⁶⁷ »When we truly want to

⁴⁶⁶ Es gibt, soweit ich das überblicken kann, wenige interkulturell angesetzte Studien zum Traum. Zumal setzen diese, wie die Arbeit von Ahrens, bei der Ethnologie an und haben teilweise doch eine (um es vorsichtig auszudrücken) überholte Vorstellung dessen, was »Ethnie« bedeuten soll: Vgl.: Ullrich Ahrens: *Fremde Träume. Eine ethnopsychologische Studie*, 1996.

⁴⁶⁷ *Xapiri* meint im Amazonas – so versuchte es Viveiros de Castro zu übersetzen – »less a thing than an image, less a term than a relation, less an object than an event, less a transcendent representative figure than a sign of the immanent universal background – the background that comes to the surface in shamanism, in dreams and in hallucinations, when human and the nonhuman, the visible and invisible trade places« (Eduardo Viveiros de Castro: »The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits«, in: *Inner Asia* 9, 2007, S. 160). Allerdings scheint mir die Neigung, die *xapiri* sowie auch die

know things we people of the forest try to see them in dreams«, so Davi Kopenawa, ein Gelehrter der Yanomami. »We learn to think right with the xapiri. This is our way of studying, and so we have no need for paper skins.«⁴⁶⁸ Er kritisiert dabei gerade dies, nämlich dass der Zugang der »Weißen« (*napë*) den Traum auf eine innerpsychische Egozentrik reduziere, von wo aus das Oneirische nur noch zu einer Restwahrnehmung ihrer alltäglichen Geschäftigkeit verarmt: »The white people [*napë*], they do not dream as we do. They sleep a lot but only dream of themselves. Their thought remains blocked, and they slumber like tapirs or turtles. This is why they are unable to understand our words.«⁴⁶⁹ In »their dreams they only see what surrounds them during the day. They do not really know how to dream because the spirits [*xapiri*] do not carry their images [*utupë*] away during their sleep. [...] On the other hand, we shamans are able to dream very far.«⁴⁷⁰

Sehen wir uns dazu die Fotografie von Claudia Andujar an.⁴⁷¹ Das Bild zeigt den tätowierten Körper in der Hängematte, der *maloca* liegen. Seine Tätowierungen (*oni*) verweisen auf das *utupë*, auf eine innere Leiblichkeit, die nicht auf die Form dieses Körpers reduzierbar ist, die sich im

utupë als »Bilder« zu übersetzen, problematisch. Siehe dazu Fußnote 470. Damit verfehlt man den lebendig und vielseitig erlebbaren Charakter der *xapiripë*.

⁴⁶⁸ Davi Kopenawa: *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*, 2013, S. 373 ff.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 313

⁴⁷⁰ Ebd., S. 375. Die Yanomami-Begriffe wurden von mir nachträglich in eckige Klammern eingefügt. Aufgrund meiner eigenen Studienaufenthalte im Amazonasgebiet, die inzwischen mehr als ein Jahrzehnt her sind, erlaube ich mir zu bezweifeln, dass man *utupë* als »image« übersetzen sollte, was zumindest zum Missverständnis verleiten könnte, dass es sich beim *mari huu* um eine Art bildliche Vorstellung (imagination) handle. Dies scheint doch weit entfernt zu sein von der hier beschriebenen Erfahrung. Vielmehr müsste man *utupë* doch in seiner Leiblichkeit beschreiben, nämlich als eine Art Traumkörper, der sich von der Limitiertheit des Wachkörpers (sowohl hinsichtlich seiner materiell inflexiblen Formung als auch hinsichtlich seiner Fähigkeiten) löst, transformiert. Denn der *maritima* bleibt leiblich, insofern er, wie Kopenawa beschreibt, doch atmet, singt, sich bewegt, fliegt, auf seine Weise wahrnimmt, empfindet etc. Wie wir in unseren eigenen Studien aufzuzeigen versuchten, verweisen all diese Vermögen weiterhin auf ein leibliches Sein. So habe ich die Körperbemalungen im Amazonas stets als eine Hervorhebung des erlebten Körpers (des Leibes) verstanden, welcher in die Träume mitgenommen und durch die Hinweise der bemalten Muster gewissermaßen subtiler und in seinen Vermögen mächtiger werden soll.

⁴⁷¹ Das Bild stammt aus einer fotografischen Serie, die Claudia Andujar seit den 1970er Jahren unternimmt. Mit ihrer künstlerischen Arbeit versucht sie nicht nur die Lebenswelt der Yanomami in Fotografien wiederzugeben, sondern mit der politisch-aktivistischen Konnotation der Bilder auf die weiterhin durch Regierung und Großkonzerne bedrängte Situation der Yanomami aufmerksam zu machen. Ihre langjährige Arbeit erhielt 2018 die Goethe-Medaille (siehe: <https://www.survivalinternational.org/nachrichten/11996>, abgerufen am 4.08.2018).

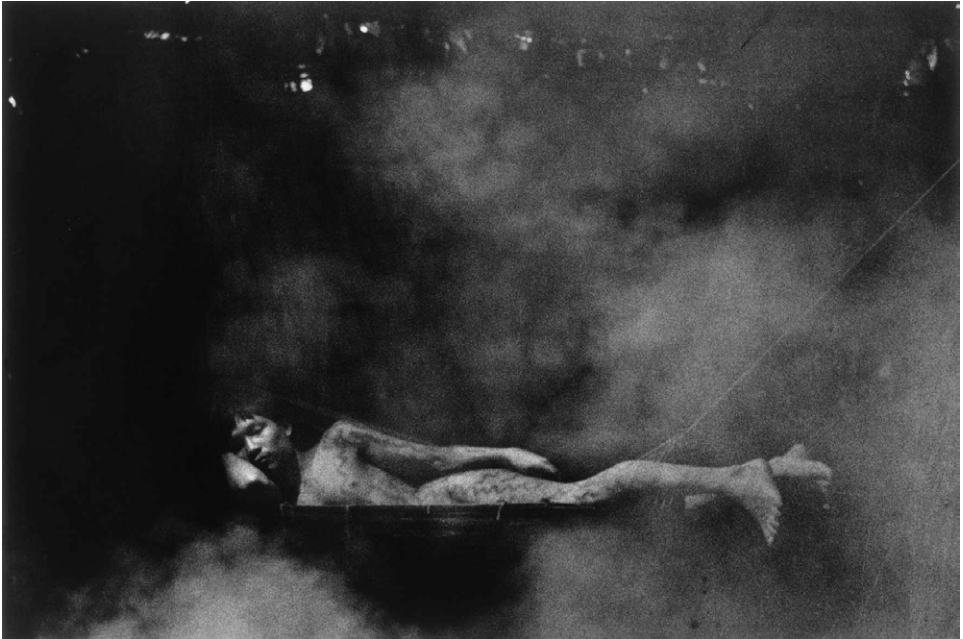


Foto: © Claudia Andujar

Nebel des Schlafs von der Haut (*pei siki*) loslöst, ermächtigt, transformiert, um sich in den (für die Fotografie unsichtbaren) T-Raum auszubreiten, aufzusteigen, während gleichsam die *xapiripë* zu ihm herunter kommen, zu seinen Gesängen tanzen und gemeinsam mit dem *maritima* (dem Träumenden) in die innere Architektur dieser Welt, in die innere Zeit des Kosmos reisen.⁴⁷² Hier hat man zu studieren, das Urwissen zu lernen, wie die Welt entsteht, sich jedes mal aufs Neue aufbaut, was den Regenwald, die Pflanzen, Tiere, Menschen, Geister in ihrem innersten zusammenhält. Solches Lernen geschieht, indem man sieht (*taai*) und das eingesehene Wissen (*taï*) verkörpert. Man

⁴⁷² »When our eyes are dead with the *yäkoana* powder during the day, we sleep in a ghost state at night [...] the *xapiri* start to come down to us. [...] Then you start to answer the *xapiri*'s songs and their value of dream quickly reaches you. Your body remains stretched out in its hammock, but your image [*utupë*] and breath of life fly off with the spirits. The forest then recedes at great speed. Soon you can no longer see its trees and you feel yourself floating over a great void [...] You fly in dream, very far from your house and your land, on the *xapiri*'s paths of light. From there, you can see all the things of the sky, the forest, and the waters that the elders could contemplate before you. [...] As I have said, this is our way of learning. [...] This is how shamans dream« (Davi Kopenawa: *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*, 2013, S. 376).

lehrt (*taamãĩ*), indem man Andere sehend, das selbst Eingesehene sichtbar werden lässt (*tapramãĩ*).⁴⁷³

Die oneirische Epistemologie und Ontologie, welche für die Sichtweise der *napẽ* (der Weißen) doch befremdlich wirken muss, versucht offenzulegen, inwiefern die Traumerfahrung, die hier selbst eine Wirklichkeit, vielleicht sogar der Zugang zu einer tiefgründigeren Wirklichkeit bedeutet, immer schon in das diurnale Leben eingreift und mehr über seine Strukturen weiß, als es dem *napẽ* letztlich recht ist. Nur bedeutet das Ineinandergreifen, das oneirische Ergriffen-Werden von *xapiripẽ* nicht, dass die dem *napẽ* bekannte Differenz hier einfach annulliert wäre. Freilich kennen die *Yanomami* einen Unterschied zwischen Erfahrungswelten, so auch zwischen einem diurnalen und oneirischen Sein, man wird anders handeln, reagieren (können), je nachdem, ob der Jaguar in einem Traum oder Wachzustand begegnet. Man weiß selbstverständlich, wie es diesen – für die Fotografie der weißen Aktivistin sichtbaren – Körper zu schützen, zu nähren, bei Bedarf zu heilen gilt. Doch gerade weil die ›Schamanin‹ vermag, im Traum selbst zum Jaguar zu werden, in die Welt des Jaguars einzutauchen, seine Verhaltensweisen, sein Wissen und Begehren penibel zu studieren, weiß sie auch im Wachzustand, wie dem Jaguar adäquat zu begegnen ist. Dies gilt freilich auch für anderes, für allerlei Problemstellungen in den Begegnungen einer Mitwelt, so auch für das Politische. Die Untersuchungen in den Traumsphären sind damit auch Untersuchungen der Prinzipien der Wachwelt(en). Das Ineinandergreifen von Wach- und Traumzuständen bedeutet also nicht unbedingt eine Nivellierung jener phänomenalen Differenz, wie sie den *napẽ* bekannt und für ihre Orientierung und Weltaufenthalt so wichtig ist. Allerdings erfährt die Differenz, erfahren die Differenzen eine qualitative Erweiterung, indem sie zwar durchaus fungieren, doch in der Schwebе bleiben, ihre Wahrheiten wie Wolken in die Schwebе zeichnen: Quasi-Differenzen, die an sich porös, stets durchlässig, schwellenhaft, beweglich, transformativ und transformierend sind, keine Hierarchisierung der Quasi-Getrennten Erfahrungsmodalitäten vornehmen und derart erlauben hin und her zu wandern, sich zu verwandeln, das eine durch das andere zu verstehen und wenn nötig im Verstehen bis in die Nichtigkeit zu relativieren, zu entkräften.⁴⁷⁴ Die besondere Stellung der Traum-

⁴⁷³ Ebd., S. 558.

⁴⁷⁴ Mir wäre im Übrigen keine indigene Philosophie bekannt, welche der exotisierenden Vorstellung, wonach bei ›den‹ Indigenen die Differenz zwischen Wachen und Träumen gänzlich aufgehoben wäre, entsprechen würde. Es gab dazu zwar seitens einiger Ethnologien Versuche, welche das Fehlen der Differenz belegen sollten, nur konnten diese, auf den jeweiligen indigenen Wissenskontext rekurrierend, nur allzu leicht widerlegt werden. Das diesbezüglich vielleicht meistzitierte Beispiel stammt von Robert

erfahrung führt jedenfalls weder zu einer Naivität gegenüber den Ordnungen der ›Wachleben‹ noch zu einer prinzipiellen Degradierung derer. Die Arbeiten von indigenen Denker:innen wie Kopenawa, auch wenn es einem bisweilen schwer fallen mag, die hier angezeigten Ontologien unkritisch mitzumachen, können doch zumindest aufzeigen, welch immense Möglichkeiten die Traumerfahrung in sich birgt, die bislang phänomenologisch kaum bedacht wurden. Hierher gehört etwa die phänomenologisch noch nicht reflektierte Möglichkeit, einen Traum kollektiv träumen zu können.⁴⁷⁵

In Anbetracht der alternativen Auffassung im Sinne permeabler Differenzen zwischen Traum- und Wachwelten, und ferner ihrer Verhältnisse zur nichtenden und zugleich grundlegenden Sphäre des Tiefschlaf, sehen wir eine weitere Aufgabe interkultureller Phänomenologie darin, die in dieser Untersuchung bereits mehrfach zu Rate gezogenen Perspektiven indischer

Rattray. Im Zuge seiner (schon vom Ansatz her recht problematischen) Studie zu den Aschanti in Ghana berichtet er, dass ein Mann geträumt habe, wie »seine Ehefrau« mit einer anderen Person Geschlechtsverkehr habe, woraufhin er (im Wachzustand) diese Person zur Rede gestellt und für den Ehebruch eine Gegenleistung verlangt habe. Damit glaubte man belegt zu haben, dass es hier keine Trennung zwischen Traum und Wachen gäbe, da die geträumte Handlung doch als eine Gegebenheit des Wachen angesehen worden sei, so als wäre sie im Wachen geschehen (Robert S. Rattray: *Religion and Art in Ashanti*, 1927). Selbst wenn man diesen Bericht und seine Interpretation ohne weitere kritische Rückfragen akzeptieren wollte, könnte man auf den simplen Fakt hinweisen, dass die Erzählung doch zunächst einen Traum mitteilt. Indem der Mann sagt, er habe dies geträumt (wie auch immer er später diesen Traum werten mag), hat er bereits eine (wie auch immer geartete) Markierung zwischen Traum und Wachen gesetzt. Nun hat Rosalind Shaw zudem einen Kontext aufgezeigt, welcher Rattrays gänzlich entgangen war. Sie hat auf die unter den Aschanti weit verbreitete Überzeugung hingewiesen, wonach eine Fortpflanzung sich auch dadurch ereignen könne, indem eine Frau durch das *ntoro* eines Mannes (eine Art ›seelische‹ Kraft) ohne unmittelbaren körperlichen Kontakt befruchtet oder umgekehrt die Befruchtung auch verhindert werden könne. Der erwähnte Traum müsse im Kontext dieses Glaubens gesehen werden, wobei hier gewiss auch patriarchale Phantasien eine Rolle spielen. Offensichtlich wird dem Traum, indem eine oneirische Handlung derart auf das Wachleben eingreifen kann, eine besondere Wirkmacht zugesprochen und doch entscheidet sich letztlich im Wachleben, ob die Person tatsächlich schwanger ist oder nicht. Man kann diesem Beispiel zwar einen höheren Stellenwert des Traums in Bezug (!) auf das Wachleben entnehmen, jedoch keineswegs eine Nivellierung ihrer Differenz (siehe Rosalind Shaw: *Dreaming, Religion, and Society in Africa*, 1992., S. 5).

⁴⁷⁵ Vergleiche dazu beispielsweise die Traumpraxis der Kukatja in Australien, für die das kollektive Träumen eine zentrale Weise ihres Weltaufenthaltes und zumal ihrer kollektiven Erinnerungs- und Erkenntnisweise bedeutet. Siehe: Sylvie Poirier: »This Is Good Country, We Are Good Dreamers. Dreams and Dreaming in the Australian Western Desert«, in: Roger I. Lohmann (Hg.): *Dream Travelers. Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*, Palgrave Macmillan: New York, 2003, S. 107–126.

Philosophien detaillierter aufzuarbeiten. Insbesondere für eine *Phänomenologie des Traums* bestehen mehrere umfangreiche Anknüpfungspunkte, die es in späteren Arbeiten weiter auszuführen gilt.⁴⁷⁶ Eine eindringliche Thematisierung des Traums finden wir dabei bereits in den frühen Philosophien der *Upaniṣaden*, die in Folge besonders vom *Advaita Vedānta* des Śankara und später des *Viśiṣṭādvaita* von Rāmānuja aufgegriffen und bis in die Gegenwartsphilosophien weiter gedacht wurden.⁴⁷⁷ Die Rede ist hier vom *Avasthātraya*, den drei Erfahrungsweisen oder -zuständen: Diese sind *jāgrat* (Wachleben), *svapna* (Traum) und *suṣupti* der (traumlose Tiefschlaf).⁴⁷⁸ In den Beschreibungen der *Upaniṣaden* wird der Wachzustand als *sthula*, nämlich als eine grobstoffliche und der Traum als *sūkṣma*, als feinstoffliche Erfahrung beschrieben. Beiden Zuständen wird somit eine ihnen eigene Materialität zugesprochen. Die Adjektive ›grob‹ und ›fein‹ beschreiben, wie die Materialität erfahren wird, nämlich im Wachen als (scheinbar) verharrende, widerständige, persistente, sich als (scheinbar) Selbige wiederholende Dinge, während sich die Traumerfahrung ganz unverhohlen durch Fluidität, Durchdringlichkeit und Flexibilität auszeichnet, keiner feststehenden Ordnung oder Gesetzmäßigkeit gehorsam leistet. Korrelierend dazu ist die Rede vom *sthula-śarīra*, einem grobstofflichen (Eigen-)Leiberleben im Wachen und dem *sūkṣma-śarīra*, dem weit aus flexibleren, beweglicheren, zumal zu Metamorphosen fähigen Traumkörper. *Suṣupti* (der Tiefschlaf) wird hingegen als *saṃprasanna*, als ein weltloses Zur-Ruhe-Kommen beschrieben, welches durch *ānanda* (einer Art reinen Zufriedenheit und Glückseligkeit) begleitet wird.⁴⁷⁹ Eine zentrale Frage lautet

⁴⁷⁶ Als ein Versuch zwischen Phänomenologie und indischen wie auch tibetischen Philosophien (zumal unter Berücksichtigung der Neurowissenschaften) siehe die bereits erwähnte Arbeit von Evan Thompson: *Waking, Dreaming, Being. Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*, 2015. Bzgl. einer inhaltlichen und methodischen Kommensurabilitäten von Phänomenologie und vedantischen Philosophien siehe u. a.: Jitendra Nath Mohanty: *Phenomenology and Indian Philosophy*, 1992; Bina Gupta: »Advaita Vedanta and Husserl's Phenomenology«, 2014; Debabrata Sinha: »The Phenomenological Perspective and The Indian Philosophical Tradition«, 1983; M.K. Malhotra: »Die indische Philosophie und die Phänomenologie Husserls. Der Begriff der ›Wahrnehmung‹ in den beiden Denkrichtungen«, 1959.

⁴⁷⁷ Für eine Einführung in die Traumphilosophien Indiens siehe: Arvind Sharma: *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*, 2004; Umesha Mishra: »Dream theory in Indian Thought«, in: *The Allahabad University Studies* 5, 1929, S. 269–321; Emill Abegg: »Indische Traumtheorie und Traumdeutung«, in: *Études asiatiques: revue de la Société Suisse-Asie* 12 (1–4), 1959, S. 5–34; sowie Andrew Fort: *The Self and Its States. A States of Consciousness Doctrine in Advaita Vedānta*, 1990.

⁴⁷⁸ Siehe u. a. das *Bṛihadāraṇyaka-Upaniṣad* (BrU IV.3f.) sowie das *Chāndogya-Upaniṣad* (ChU VIII.10–11).

⁴⁷⁹ Neben dieser Unterteilung in drei ›Zustände‹ verfolgt das *Māṇḍūkya-Upaniṣad*

nun auch hier, wie man eine ›Subjektivität‹ beschreiben kann, die in allen drei Zuständen gegeben ist bzw. gegeben sein muss. Was wir in unseren eigenen Untersuchungen als schieres Erleben oder Gewahr-Sein freizulegen versuchten, scheint im Kontext des Vedānta seine (wenn auch nicht völlige) Entsprechung insofern im *sākṣin-cetanya* zu finden (Upa II.2.79; BrS II.2.28) als auch hier letztlich auf eine vor-subjektive Ebene verwiesen wird. Jedenfalls meint das *sākṣin-cetanya* wörtlich das ›zuschauende‹ oder ›bezeugende‹ Bewusstsein, welches (unabhängig vom Zustand der Erfahrung) völlig selbstgegeben und selbstleuchtend ist (*svaprakāśa*). Es meint gewissermaßen das Innerste der Subjektivität noch vor ihrer Genese (*pratyagātman*): Eine Art gleichbleibend-unbewegter Hintergrund auf dem sich alle (subjektive) Erfahrung des *jāgrat* und *svapna* wie auch die (subjektlose) Erfahrungslosigkeit des *suṣupti* abspielen.⁴⁸⁰ Das *sākṣin* muss zwar notwendigerweise immer gegeben sein, doch ist es weder in die konkrete Erfahrung involviert, noch meint es ein Vermögen, das diese stiftet. Erfahrungskonstituierend ist vielmehr das *antaḥkaraṇa*, welches sowohl den Inhalt der Erfahrung als auch gleichermaßen das Ich und die Person (*ahaṁkāra*) konstituiert (BrS II.3.32). Indem die vedāntischen Betrachtungen das *sākṣin* als eine Instanz beschreiben, die zwar ununterbrochen bezeugt, jedoch nichts konstituiert und somit in keinster Weise involviert ist, wird es ihnen möglich, darzulegen, worin das Kontinuum in den sich derart radikal verändernden Zuständen der Erfahrung und des Icherlebens liegt.⁴⁸¹ In der Frage des Traums erscheinen ferner die Auseinandersetzungen

einen vierfältigen Grundsatz, die sogenannte *catupād*-Lehre. Genau genommen meint das Vierte überhaupt keinen Zustand, wie es auch nicht näher beschrieben wird. Daher erhält es hier lediglich den Namen *turiya*, was wörtlich lediglich ›das Vierte‹ meint. *Turiya* transzendiert alle drei Zustände, ist ihnen aber zugleich inhärent, immanent, ist realer als die Realität, jedoch auch, ›subtiler‹ bzw. ›nichtiger‹ als der Tiefschlaf. Genauer ist es noch diesseits des Möglichen und Realen, diesseits jeglicher Subtilität oder Nichtigkeit. Da das *turiya* der *catupād*-Lehre nur schwer zu fassen ist bzw. man glaubte, es meine schlichtweg das *Ātman* (die ›Ur-Subjektivität‹), wurde sie vom späteren Vedānta wieder vernachlässigt, sodass wir bei Śaṅkara wieder überwiegend das *Avasthātṛaya* vorfinden (vgl. Andrew Fort: *The Self and Its States*, 1990, S. 45).

⁴⁸⁰ Siehe dazu auch: Tara Chatterjee: »The Concept of *Sākṣin*«, in: *Journal of Indian Philosophy* 10, 1982, S. 341.

⁴⁸¹ Wobei man hier die (ebenso auf Erfahrungseinsicht beruhende) Fundamental-kritik des Siddhārtha Gautama und dem auf den Pali-Kanon aufbauenden Denkschulen mitberücksichtigen wird müssen. Gemäß der Anattā-Lehre gibt es auf keiner Ebene der Subjektivität, letztlich auch nicht im Bewusstsein, eine Kontinuität. Dies gilt umso mehr dann, wenn man das Bewusstsein als eine Art Aufmerksamkeit versteht. Denn gerade diese ist keinesfalls ständig gegeben, insofern doch immer wieder Momente der Unaufmerksamkeit walten. Andererseits wird man gegenüber der Anattā-Lehre einwenden dürfen, wer oder was die Diskontinuität erlebt oder gar von der Diskontinuität weiß. Muss es dann nicht erst recht eine Instanz geben, von wo aus die Nichtigkeit des Subjekts bzw.

des Rāmānuja äußert spannend, der eine (phänomenologisch gesehen) doch genauere Studie des Traum-Subjekts unternimmt. Obwohl auch er letztlich die Advaita-Position einnimmt, widerspricht er der solipsistischen Annahme Śankaras, wonach es das *jīva* sei, welches seinen Traum (aber auch sein Wachleben) erschaffe. Einerseits verfährt Rāmānuja argumentativ, indem er ausführt: Wäre der Traum tatsächlich nach dem Willen des Ich (*jīva*) kreiert, dann dürften darin nur Handlungen vorkommen, die seinem Begehren entsprechen. Doch wir sehen sehr deutlich, so Rāmānuja, dass viele Träume (insbesondere die Alpträume) keineswegs dem Willen des Ichs nachkommen, für diesen vielmehr (gemäß seiner karmischen *vāsanās*) leid- und schmerzvolle Erfahrungen bedeuten und daher von ihm weder gewünscht, noch kreiert worden sein können.⁴⁸² Andererseits geht Rāmānuja deskriptiv vor, indem er schlichtweg die sich im Traum zutragende Wahrnehmung hervorhebt, dass es nämlich der Träumende immer mit einer intentionalen (*samsrṣṭa*) Perzeption (*pratyakṣa*) von Dingen zu tun hat, die ihm (als Nicht-Ich, d. h. als Gegenüber) gegeben sind.⁴⁸³ Nicht zuletzt hebt auch Rāmānuja das simple Faktum hervor, wonach der Traum, solange wir träumen, dieselbe Realität für sich beansprucht, wie der Wachzustand.⁴⁸⁴ Als Advaitist wird zwar Rāmānuja das Traum- wie auch das Wachleben als *māyā* (als eine illusionäre Gegebenheit) deklarieren, jedoch nur, insofern man den absoluten Standpunkt einnimmt, von wo aus nur dasjenige als ›real‹ bezeichnet werden könne, das immerwährend gegeben ist.⁴⁸⁵ Während alles im Wachen und im Traum unbeständig und stets dem Wandel unterworfen ist, kann (vom absoluten Standpunkt aus gesehen) hier nichts als real gelten. Allein im Rückzug auf das *sākṣin*, das letztlich auf das *Ātman* (die Ursubjektivität) bzw. das *Brahman* (das Ursein) verweist, könne eine immerwährende Realität beansprucht werden, von der aus die erfahrenen Welten des Ichs wie auch dieses selbst als eine Illusion erscheinen müssen. Diese absolute Perspektive ist freilich eine Sonderstellung der Erkenntnis. Solange man sich in der natürlichen Erfahrung selbst befindet, insofern man sich also als ein Ich (*jīva*) erlebt, das glaubt, ›hinter‹ dieser Erfahrung zu stehen, während die Dinge und die Anderen außerhalb seiner sind, wie dies im Traum (so auch im Wachen) der Fall ist, muss von

des Bewusstseins erlebt wird? (vgl. dazu u. a. den Band von: Ram-Prasad, Chakravarthi u. Kutznetsowa, Irena (Hg.): *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue. Self and No-Self*, 2012.)

⁴⁸² SrB II.2.5 f.; vgl. Andrew Fort: *The Self and Its States*, 1990, S. 77.

⁴⁸³ Varadarāja Aiyangār M.B. u. a. (Hg.): *The Vedānta-Sūtras with the Sri-Bhāṣya of Rāmānujācārya*, 1899, S. 186.

⁴⁸⁴ »[T]he objects experienced in dreams [...] like the objects experienced in the wakeful state, possess the characteristics of reality« (ebd. S. 124).

⁴⁸⁵ Ebd. S. 187.

solch einer relativen Perspektive die Welt als ein reales Widerfahrnis erscheinen.⁴⁸⁶

Erneut landen wir also wieder mitten in der Frage, wie es überhaupt dazu kommen kann, dass wir, solange wir uns im Traum befinden, diese geträumte Welt – und zwar in einer völligen Selbstverständlichkeit – als eine Realität und uns selbst als ebenso reale Personen erleben können. Dabei scheinen uns auch die vedantischen Philosophien nahelegen zu wollen: Was auch immer es über jene Vermögen und Bedingungen einzusehen gibt, die ein oneirisches Welt- und Icherfahren ermöglichen, sie spielen ebenso ihre konstitutive Rolle im Wachleben, im *jāgrat*, wenngleich hier in der limitierten Form ›grob‹ strukturierter Materialität. Auch hier gilt der Satz: Eine Untersuchung des Traums bedeutet immer auch eine Untersuchung des Wachlebens. In diesem Sinne erlauben sich vedantische Herangehensweisen, den Satz ›der Traum habe seine eigene Realität‹ auch umzudrehen: Die scheinbar feste Wirklichkeit der Wachordnung ist ebenso ein vergänglicher Traum. Die epistemologische Naivität, welche die beiden ›Zustände‹ der Erfahrung teilt, ist zugleich die Differenz, durch die sich die Teilung gegenseitig aufhebt: »Die Vielheit im Wachen beruht ebenso auf Täuschung wie die im Traume; und wie der Traum durch das Aufwachen widerlegt wird, so wird das Wachen wiederum widerlegt durch den Traum.«⁴⁸⁷ Was nicht widerlegt werden kann, ist eben allein das Faktum, dass das Kommen und Gehen beider ›Zustände‹ (*avasthās*) von einer ununterbrochenen Zeugenschaft bezeugt und zusammengehalten werden muss, welche selbst den Tiefschlaf umfasst und sich vielleicht dort gar am deutlichsten in ihrer Selbstgegebenheit zeigt.

Die Nähe solcher Aussagen zu den Einsichten der vorliegenden Untersuchung dürfte eklatant sein. Solche Einblicke in einen transkulturellen Traum-Diskurs, welche in diesem finalen Abschnitt unserer Arbeit kursorisch bleiben mussten, dürften doch aufzeigen, welchen zukünftigen Herausforderungen sich eine Phänomenologie des Traums stellen muss. Wie bereits angedeutet, kann solch ›interkulturelles Philosophieren‹ – zumindest wenn es den Anspruch der Phänomenologie beibehalten möchte – nicht bedeuten, ›lediglich‹ eine vergleichende Studie zwischen kulturell unterschiedlich verorteten ›Denktraditionen‹ zu unternehmen. Will die Komparation bzw. Variation phänomenologisch vorgehen, muss sie am Phänomen orientiert sein, sie muss immer um das Phänomen kreisen und darf dabei die erfahrungsimmanente Betrachtung nicht aufgeben. Dies bedeutet wiederum: Es muss bereits eine

⁴⁸⁶ Vgl. dazu Śankara: BrU I.4.3; BrU II.1.14.

⁴⁸⁷ Paul Deussen: *Sechzig Upanishad's des Veda*, 1921, S. 575.

gewisse phänomenologische Klärung der Erfahrung jenes Phänomens vorliegen, woraufhin sich die interkulturelle Forschung ausrichten soll, um sich dadurch letztlich weitere Einsichten in das gemeinte Phänomen erhoffen zu dürfen. Gerade diese phänomenologische Vorarbeit haben wir mit unserer Untersuchung hinsichtlich des Traums zu unternehmen versucht. Sie erlaubt einerseits, an ihr eigenständig weiterzuarbeiten, wie sie andererseits befähigt, gleichsam einfordert, sich weiter in inter- und transkulturelle Diskurse zu vertiefen.

Literatur- und Siglenverzeichnis

Textinterne Verweise (ohne Sigel)

Seitenzahlen ohne Sigel, angeführt mit einem Doppelpunkt (etwa 54), verweisen auf die Seite innerhalb des vorliegenden Buches. Die Abkürzung „Kap“ bezieht sich dabei auf das jeweilige Kapitel.

Werke der klassischen indischen Philosophien

Rg *Rgveda*
BrU *Bṛihadāraṇyaka-Upaniṣad*
ChU *Chāndogya-Upaniṣad*
MaU *Māṇḍūkya-Upaniṣad*

Verwendete Übersetzungen: Paul Deussen: *Sechzig Upanishad's des Veda*, Brockhaus: Leipzig 1921; Patrick Olivelle: *Upaniṣads*. Oxford University Press: Oxford 2008; Joel Breireton u. Stephanie Jamison: *The Rigveda*, Oxford UP: Oxford 2014.

BrS *Brahmasūtrabhāṣya*; Paul Deussen: *Die Sutras des Vedanta, oder die Cariraka-Mimansa des Badarayana nebst dem vollständigen Commentare des Cankara*, Brockhaus: Leipzig 1920.

Upa *Upadeśasāhasrī*; Sengaku Mayeda: *A Thousand Teachings: The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, State University of New York Press: Albany NY 1992.

Platon

Platons Werke wurden nach der Ausgabe von Ioannes Burnet zitiert: Plato, *Platonis Opera*, Oxonii: London 1954.

| | | | | | |
|------|-------------------|------|----------------|-----|-------------------|
| Thea | <i>Theaitetos</i> | Tim | <i>Timaios</i> | Par | <i>Parmenides</i> |
| Pol | <i>Politeia</i> | Krit | <i>Kriton</i> | Pha | <i>Phaidon</i> |
| Pos | <i>Politikos</i> | Men | <i>Menon</i> | | |

Aristoteles

Die Werke des Aristoteles folgen der Ausgabe von Immanuel Bekker: *Aristotelis Opera*, Preußischen Akademie der Wissenschaften: Berlin 1831–70.

DA *De Anima*
Met *Metaphysik*
Pn *Parva naturalia*

Weitere Siglen

- DK Hermann Diels u. Walter Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann: Berlin 1951.
- Et Medard Boss: »*Es träumte mir vergangene Nacht*«, Huber: Zürich/Wien 1975.
- Ex Michel Foucault: *Einführung*, in: Ludwig Binswanger: *Traum und Existenz*, Gachnang u. Springer: Berlin 1992.
- EU Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil*, Academia: Prag 1939.
- GA Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1975 ff.
- GW Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, in 17 Bänden, Fischer: Frankfurt a. M. 1968.
- HU John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*. Davison/Whitefriars: London 1825.
- Hua Edmund Husserl: *Gesammelte Werke Husserliana*, Nijhoff: Den Haag 1950 ff; ab Hua27) Kluwer Academic Publishers: Dordrecht 1989 ff.; (ab Hua 38) Springer: New York 2005 ff.
- Hua Mat Edmund Husserl: *Husserliana Materialienband*, Kluwer Academic Publishers: Dordrecht 2001 ff.
- HuaDok Edmund Husserl: *Husserliana Dokumente*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988 ff.
- Ilias Homer: *Ilias*, übersetzt von Roland Hampe, Reclam: Stuttgart 1986.
- KSA Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hrsg. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Walter de Gruyter: Berlin 1967.
- KW Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften: Berlin 1900 ff.
- Me René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Lateinisch – Deutsch, übersetzt von Artur Buchenau, Meiner: Hamburg 1992.
- Odysee Homer: *Odysee*, übersetzt von Roland Hampe, Reclam: Stuttgart 1986.
- Pas René Descartes: *Les passions de l'âme – Die Leidenschaften der Seele.*, Französisch-Deutsch, übersetzt von Klaus Hammacher, Meiner: Hamburg 1996.
- PhW Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter de Gruyter: Berlin 1966.
- ScheGW Max Scheler: *Gesammelte Werke*, Bouvier: Bern/München 1954 ff.
- Sz Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Niemeyer: Tübingen 1993.
- Ta Medard Boss: *Der Traum und seine Auslegung*, Kindler: Bern 1974.

- TD Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*, Einzelband, Fischer: Frankfurt 2003.
- ÜT Sigmund Freud: *Schriften über Träume und Traumdeutungen*, Einzelband, Fischer: Frankfurt 1994.
- Usl Detlev von Uslar: *Der Traum als Welt*, Hirzel: Stuttgart, 1990.
- WL Gottfried Wilhelm Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag: Berlin 2003.
- Wy Dieter Wyss: *Traumbewußtsein? Grundzüge einer Ontologie des Traumbewußtseins*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1988.

Literaturangaben ohne Siglen

- Abegg, Emil: »Indische Traumtheorie und Traumdeutung«, in: *Études asiatiques: revue de la Société Suisse-Asie / Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* 12 (1–4), 1959, S. 5–34.
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2003.
- : *Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie*. Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1964.
- Ahrens, Ullrich: *Fremde Träume. Eine ethnopsychologische Studie*, Reimer: Berlin 1996.
- Aiyangār, Varadarāja M. B. u. a. (Hg.): *The Vedānta-Sūtras with the Sri-Bhāṣya of Rāmānujāchārya*, Brahmapādin Press: Madras 1899.
- Alt, Peter-André: *Der Schlaf der Vernunft: Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. C. H. Beck: München 2002.
- Anzieu, Didier: *Freuds Selbstanalyse und die Entdeckung der Psychoanalyse, Internationale Psychoanalyse*, München, Wien 1990.
- Askay, Richard u. Farquhar, Jensen: *Apprehending the inaccessible: Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*, Northwestern University Press: Evanston 2006.
- Ates, Murat: »Oneiric Existence. (Re)Tracing the Phenomenon of Dreaming through Readings from Plato and Nietzsche«, in: Bernard Dieterle u. Manfred Engel (Hg.): *Historizing the Dream / Le rêve du point de vue historique*. Königshausen & Neumann: Würzburg 2019, S. 367–392.
- : »Rasas. Grundstimmungen ästhetischer Wahrnehmung«, in: Anke Graneß, Georg Stenger u. a. (Hg.): *Facetten gegenwärtiger Bildtheorie. Interkulturelle und interdisziplinäre Perspektiven*, Springer: Wiesbaden 2018, S. 125–144.
- : »Dubious Perceptions. Enlightenment Philosophers' Understanding of Dreams«, in: Bernard Dieterle u. Manfred Engel (Hg.), *Theorizing the Dream/ Les savoirs et théories du rêve*. Königshausen & Neumann: Würzburg 2017, S. 189–207.
- : »Begrenzte Orte und bewegte Welten. Vorspiel im Hinblick auf das Potential einer

- inter- und transkulturellen Phänomenologie«, in: Georg Stenger, Franz M. Wimmer u. a. (Hg.): *Orte des Denkens – Places of Thinking*. Alber: Freiburg 2016, S. 48–79.
- : »Freilegung der Phänomene als Dekonstruktion überlieferter Metaphysik«, in: Oliver Bruns, Choong-Su Han u. a. (Hg.): *Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*. Alber: Freiburg 2015, S. 11–28.
- : *Philosophie des Herrschenden – eine einführende Schlussbemerkung*, Passagen: Wien 2014.
- Augé, Marc: *Nicht-Orte*, Beck: München 2012.
- Augustinus: *Confessiones / Bekenntnisse*, hrsg. Kurt Flasch, Reclam: Stuttgart 2009.
- Baier, Karl: »Probleme der Ontologie des Traums bei Medard Boss«, in: *Daseinsanalyse – Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 25, 2009, S. 141–149.
- Barash, Jeffrey Andrew: *Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1999.
- Barbera, Joseph »Sleep and Dreaming in Greek and Roman philosophy«. In: *Sleep Medicine* 9, 2008, S. 906–910.
- Barboza, Amalia: »Die ›mannigfaltigen Wirklichkeiten‹: Traum- und Phantasiewelt als Experimentierfeld bei Alfred Schütz«, in: Patricia Oster u. Janett Reinstädler (Hg.): *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft*, Fink: Paderborn 2017, S. 133–174.
- Barchilon, Jacques: »Les songes de Descartes du 10 novembre 1619 et leur interprétation«, in: *Papers in French Seventeenth-Century Literature* 11, 1984, S. 99–113.
- Battegay, Raymond u. Trenkel, Arthur (Hg.): *Der Traum aus der Sicht verschiedener psychotherapeutischen Schulen*. Huber: Bern 1987.
- Bäumer, Bettina: *Vijnana Bhairava*, Grafing: Aydar 2003.
- Benjamin, Walter: »Traumkitsch«, in: *Gesammelte Schriften*, Band 2, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1977, S. 620 – 622.
- : *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1963.
- Bernet, Rudolf: »Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins«, in: Ernst Wolfgang Orth (Hg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Alber: Freiburg 1983, S. 16–57.
- : »Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud«, in: Christian Sternad u. Günther Pöltner (Hg.): *Phänomenologie und philosophische Anthropologie*, 2011, S. 15–38.
- : »Die neue Phänomenologie des Zeitbewusstseins in Husserls Bernauer Manuskripten«, in: Heinrich Hüni u. Peter Trawny (Hg.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Dunker und Humboldt: Berlin 2002, S. 539–556.
- : »Husserl Begriff des Phantasiebewußtseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewußten«, in: Christoph Jamme (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*, Suhrkamp: Frankfurt 1997, S. 277– 206.

- : »The Unconscious Between Representation and Drive: Freud, Husserl, and Schopenhauer«, in: John J. Drummond u. James G. Hart: *The Truthful and the Good*, Springer: Dodrecht 1996, S. 81–95.
- : »Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger«, in: *Heidegger-Studies* 3/4, 1987, S. 89–104.
- Bernet, Rudolf, Kern, Iso u. Marbach, Eduard: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Meiner: Hamburg 1989.
- Bernstein, Daniel M. u. Roberts, Brent: »Assesing dreams through self-report questionnaires: relations with past research and personality«, *Dreaming* 5(1), 1995, S. 13–27.
- Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, Stauffenburg: Tübingen 2000.
- Binswanger, Ludwig: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke: Bern 1947.
- : »Das Raumproblem in der Psychopathologie«, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 145, 1933, S. 598–647.
- : *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traums*, Springer: Berlin 1928.
- Birnbaum, Karl: *Psychopathologische Dokumente. Selbsterkenntnisse und Fremderzeugnisse aus dem Seelischengrenzland*, Springer: Berlin 1920.
- Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1996.
- : *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1993.
- Blumenfeld, David u. Blumenfeld, Jean Beer: »Can I Know That I Am Not Dreaming?«, in: Michael Hooker (Hg.): *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, Hopkins: London 1978, S. 234–255.
- Böhme, Gernot: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2013.
- Böhme, Hartmut: »Vergangenheit und Zukunft im Traum. Zu Traumhermeneutik bei Artemidor von Daldis und Ludwig Binswanger«, in: *Zeitschrift für Germanistik* 1, 2008, S. 11–30.
- Böhme, Hartmut u. Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1983.
- Boothe, Brigitte (Hg.): *Der Traum – 100 Jahre nach Freuds Traumdeutung*, Hochschulverlag: Zürich 2000.
- Boss, Medard: »Woraus besteht der Mensch, wenn er träumt?«, in: *Daseinsanalyse – Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 6, 1989, S. 149–160.
- Boss, Medard: *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, Huber: Bern u. Wien 1975.
- Bossard, Robert: *Psychologie des Traumbewusstseins*, Rauscher: Zürich 1951.
- Bouwsma, Oets Kolk: »Descartes' Scepticism of the Senses«, in: Charles E. M. Dunlop (Hg.): *Philosophical Essays on Dreaming*. Cornell UP: London 1977, S. 52–63.
- Broadie, Frederick: *An Approach to Descartes' Meditations*. Athlone: London 1970.
- Bronfen, Elisabeth: *Tiefer als der Tag gedacht. Eine Kulturgeschichte der Nacht*, Hanser: München 2008.
- Brooks, Janice E. u. Vogelsong, Jay A.: *The conscious exploration of dreaming*, 1st Book Library: Bloomington 2000.

- Brough, John: »The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness«, in: *Man and World* 5 (3), 1972, S. 298–326.
- Brütsch, Matthias: *Traumbühne Kino. Der Traum als filmtheoretische Metapher und als narratives Motiv*, Schüren: Marburg 2011.
- Büchschütz, Bernhard: *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Calvary: Berlin 1868.
- Bunuel, Luis: »Menage a trois«, in: *LOG-Buch* 26, Wien: LOG, 1983, S. 24–32.
- Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2001.
- Busche, Hubertus: »Hat Phantasie nach Aristoteles eine interpretierende Funktion in der Wahrnehmung?«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschungen* 51, 1997, S. 565–589.
- Buzzi, Giorgio: »False awakenings in light of the dream protoconsciousness theory: A study in lucid dreamers«, in: *International Journal of Dream Research Volume* 4, No. 2, 2011.
- Ram-Prasad, Chakravarthi u. Kutznetsowa, Irena (Hg.): *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue. Self and No-Self*, Ashgate: Farnham 2012.
- Carboncini, Sonia: *Transzendental Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderungen durch den Cartesianischen Zweifel*, Frommann-Holzboog: Stuttgart 1991.
- Castoriadis, Cornelius: *Die Psychoanalyse. Situation und Grenzen*, Ausgewählte Schriften, Band 5, Edition AV: Bodenburg 2006.
- : »Merleau Ponty und die Last des ontologischen Erbes«, in: Alexandre Métaux u. Bernhard Waldenfels (Hg.): *Leibhaftige Vernunft Spuren von Merlau Pontys Denken*, Wilhelm Fink: München 1986.
- Castro, Eduardo Viveiros: »The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits«, in: *Inner Asia* 9, 2007, S. 153–172.
- Chappell, Vere u. Doney, Willis: *Twenty-five Years of Descartes Scholarship, 1960–1984: A Bibliography*, Garland: London 1987.
- Chatterjee, Tara.: »The Concept of Sākṣin«, in: *Journal of Indian Philosophy* 10, 1982, S. 339–356.
- Claesges, Ulrich.: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Nijhoff: Den Haag 1964.
- Clauser, Günter: *Die Kopfuhr: das automatische Erwachen*, Enke: Stuttgart 1954.
- Cohen, David B.: »Frequency of dream recall estimated by three methods and related to defense preference and anxiety«, in: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 33, 1969, S. 661–667.
- Cole, John R.: *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*, Illinois: Chicago 1992.
- Conacher, Agnès: »Les rêves de Descartes«, in: Christian Vandendorpe (Hg.): *Le récit de rêve. Fonctions, thèmes et symboles*, Nota Bene: Québec 2005, S. 99–112.
- Costa, Antonio: »Images entre guillemets? La représentation du rêve de Méliès à Fel-

- lini«, in: Jacques Aumon (Hg.): *L'invention de la figure humaine*, Cinémathèque française/Musée du cinéma, Paris 1995, S. 193–201.
- Costa, Vincenzo: *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino: Soveria Mannelli 2007.
- Dambska, Izidora: »Le problème des songes dans la philosophie des anciens Grecs«, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étrangere* 86, 1961, S. 11–24.
- Delage, Yves: *Le Rêve. Étude Psychologique, Philosophique et Littéraire*, Les Presses Universitaires de France: Paris 1919.
- Deleuze, Gilles u. Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1*, Suhrkamp: Frankfurt 1977.
- Dennett, Daniel C.: »Are Dreams Experiences?«, in: *The Philosophical Review* 85 (2), Duke University Press: Durham 1976, S. 151–171.
- Dement, William C. u. Kleitman, Nathaniel: »The Relation of Eye Movements During Sleep to Dream Activity: An Objective Method for the Study of Dreaming«, in: *Journal of Experimental Psychology* 53, 1957, S. 339–346.
- Derrida, Jacques: *Fichus*, Passagen: Wien 2003.
- : *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1998.
- : *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1976.
- Descartes, René: *Über den Menschen (1632). Beschreibungen des menschlichen Körpers (1648)*, hrsg. Karl Rothschild, Lambert: Heidelberg 1969.
- Deserno, Heinrich (Hg.): *Das Jahrhundert der Traumdeutung: Perspektiven psychoanalytischer Traumforschung*, Klett-Cotta: Stuttgart 1999.
- Deserno, Heinrich u. Hau, Stephan: »Psychoanalyse«, in: Alfred Krovoza u. Christine Walde (Hg.): *Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Metzler: Stuttgart 2018, S. 258 – 274; sowie ders., ebd., »Experimentelle Schlaf- und Traumforschung« 275–287.
- De Warren, Nicolas: *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge Univ. Press: Cambridge 2009.
- D'hervey de Saint-Denis, Marie-Léon: *Les rêves et les moyens de les diriger. Extraits*, (1867), Nachdruck: Paris 1964.
- Diderot, Denis: »D'Alemberts Traum«, in: Becker, Alexander: *Philosophische Schriften*, Suhrkamp: Berlin 2013, S. 78–154.
- Dieterle, Bernard (Hg.): *Träumungen. Traumerzählung in Film und Literatur*, Gardez: Mainz 1998.
- Dodds, Eric Robertson: *Die Griechen und das Irrationale*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1970.
- Domhoff, William G.: »Dreams are embodied simulations that dramatize conceptions and concerns: The continuity hypothesis in empirical, theoretical, and historical context«, in: *International Journal of Dream Research* 10 (1), 2017, S. 83–87.
- : *Finding meaning in dreams. A quantitative approach*, Plenum: New York 1996.

- Drummond, John J.: »Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction«, in: *Man and World* 8, 1975, S. 47–69.
- Dürr, Hans Peter: *Traumzeit. Über die Grenzen zwischen Wildnis und Zivilisation*, Suhrkamp: Frankfurt 1978.
- Eggert, Marion: *Rede vom Traum: Traumauffassungen der Literatenschicht im späten kaiserlichen China*, Steiner: Stuttgart 1993.
- Eisenberger, Herbert: »Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter«, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 113, S. 141–158.
- Ellenberg, Henry F.: *Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, Bd 1, Huber: Bern 1973.
- Engel, Manfred: »Kulturgeschichte/n? Ein Modellentwurf am Beispiel der Kultur und Literaturgeschichte des Traumes«, in: *KulturPoetik: Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft* 1, 2001, S. 153–176.
- : »Traumtheorie und literarische Träume im 18. Jahrhundert. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Wissen und Literatur«, in: Lutz Danneberg u. a. (Hg.): *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*, Band 2, Niemeyer: Tübingen 1998, S. 97–128.
- : »»Träumen und Nichtträumen zugleich«. Novalis' Theorie und Poetik des Traumes zwischen Aufklärung und Hochromantik«, in: Herbert Uerlings (Hg.): *Novalis und die Wissenschaften*, Niemeyer: Tübingen 1997, S. 143–168.
- Erlacher, Daniel, Tadas Stumbrys u. Michael Schredl: »Frequency of Lucid Dreams and Lucid Dream Practice in German Athletes«, in: *Imagination, Cognition and Personality* 31 (3), 2011, S. 237–246.
- : *Anleitung zum Klarträumen – die nächtliche Traumwelt selbst gestalten*. Books on Demand: Norderstedt 2010.
- : *Motorisches Lernen im luziden Traum. Phänomenologische und experimentelle Beobachtungen*, AV Akademiker: Saarbrücken 2005.
- Erlacher, Daniel u. Schredl, Michael: »Cardiovascular responses to dreamed physical exercise during REM lucid dreaming«, in: *Dreaming* 18 (2), 2008, S. 112–121.
- Ernst, Bruno: *Der Zauberspiegel des Maurits Cornelis Escher*, Taco: Berlin 1986.
- Eugene, Ionesco: »Tagebuch«, in: *Werke. Band 5. Prosa I*, Bertelsmann: München 1985.
- Evans-Wentz, Walter Y.: *Tibetan Yoga and Secret Doctrines. Or Seven Books of Wisdom of the Great Path, according to the late Lāma Kazi Dawa-Samdup's English rendering*, Oxford University Press: London 1935.
- Feder, Paul: *Ichpsychologie und die Psychosen*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1996.
- Feustel, Robert, *Grenzgänge. Kulturen des Rauschs seit der Renaissance*, Wilhelm Fink: München 2013.
- Figueira, Dorothy: »Dream in Aient Indian Literature and Philosophy«, in: Bernard

- Dieterle u. Manfred Engel (Hg.), *Theorizing the Dream/Les savoirs et théories du rêve*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2017, S. 43–58.
- Fink, Eugen: »Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit«, in: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff: Den Haag 1966.
- Flanagan, Owen: *Dreaming Souls. Sleep, Dreams, and the Evolution of the Conscious Mind*, Oxford University Press: New York 2000.
- Flanders, Sarah: *The dream Discourse today*, Routledge: London 1993.
- Fort, Andrew O.: *The Self and Its States. A States of Consciousness Doctrine in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass: Delhi 1990.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1974, S. 22.
- : *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1976.
- : *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit*, Band 3, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1986.
- : *Wahnsinn und Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1990.
- Frank, Ilse: »Die Weisen des Gegebenseins im Traum«, in: *Psychologische Forschung* 16, 1932, S. 114–159.
- Freiherr du Prel, Carl: »Oneirokritikon. Der Traum vom Standpunkte des transcendenten Idealismus«, in: *Deutsche-Vierteljahrs-Schrijf*, 32, 1869, S. 188–241.
- Freud Sigmund: *Briefe 1873 – 1939*, Ernst u. Lucie Freud (Hg.), Fischer: Frankfurt a. M. 1968.
- Frobenius, Karl: »Zeitliche Orientierung im Schlaf und einige Aufwachphänomene«, in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 103, 1927, S. 100–110.
- Frohschammer, Jakob: *Über die Prinzipien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben*, Ackermann: München 1881.
- Fuchs, Thomas: *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch psychiatrische Essays*, Die Graue Edition, Zug 2008.
- : *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta: Stuttgart 2000.
- Gallop, David: »Dreaming and Waking in Plato«, in: *Essays in ancient Greek philosophy*, John P. Anton, George L. Kostas (Hg.), State University of New York Press: New York 1971, S. 187–201.
- : *Aristotle on Sleep and Dreams: a Text and Translation with Introduction, Notes and Glossary*, Aris & Phillips: Warminster 1996.
- Gantet, Claire: *Der Traum in der frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*. De Gruyter: Berlin, New York 2010.
- Gardiner, Alan H. u. Blackman, Alyward M.: *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*, British Museum: London 1935.
- Garma, Angel: *The Psychoanalysis of Dreams*, J. Aronson: New York 1974.
- Gartler, Walter: *Kant und die verlorenen Träume der Metaphysik*, Roesner: Wien 2002.
- Gehring, Petra: *Traum und Wirklichkeit*, Campus: Frankfurt a. M. 2008.
- Gemenetzis, Konstantin: »Nachklänge des ›Schmetterlingstraums‹«, in: *Daseinsanalyse – Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 24, 2008, S. 150–154.

- Gemoll, Wilhelm: *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Hölder-Pichler-Tempsky: Wien 1937.
- Gerkens, Dorothee: *Elfenbilder. Traum, Rausch und das Unbewußte. Die Erkundung des menschlichen Geistes in der Malerei des 18. und 19. Jahrhunderts*. Dietrich Reimer: Berlin 2009.
- Gillespie, George: »Without a guru: An account of my lucid dreaming«, in: Jayne Gackenbach u. Stephen LaBerge (Hg.): *Conscious mind, sleeping Brain*, 1988, Springer: New York, S. 343–350.
- : »Problems related to experimentation while dreaming lucidly«, in: *Lucidity Letter* 10 (1/2), 1991, S. 1–5
- Goldmann, Stefan (Hg.): *Traumarbeit vor Freud. Quellentexte zur Traumpsychologie im späten 19. Jahrhundert*, Psychosozial: Gießen 2005.
- : *Via regia zum Unbewußten. Freud und die Traumforschung im 19. Jahrhundert*, Psychosozial: Gießen 2003.
- Green, Celia Elizabeth u. McCreery, Charles: *Träume bewusst steuern. Über das Paradox vom Wachsein im Schlaf*. Krüger: Frankfurt a. M. 1996.
- : *Lucid Dreaming. The paradox of consciousness during sleep*, Routledge: London 1994.
- Green, Celia Elizabeth: *Lucid dreams*, Institute of Psychophysical Research: Oxford 1968.
- Grinstein, Alexander: *Freud's Rules of Dream Interpretation*, International Universities Press: New York 1983.
- Grinstein, Alexander: *On Sigmund Freud's Dreams*, Wayne State University Press: Detroit 1968.
- Grubrich-Simitis, Ilse: »Metamorphosen der ›Traumdeutung‹ – Über Freuds Umgang mit seinem Jahrhundertbuch«, in: Jean Starobinski, Ilse Grubrich-Simitis u. Mark Solms (Hg.), *Hundert Jahre ›Traumdeutung‹ von Sigmund Freud*, Fischer: Frankfurt a. M. 2000.
- Gsteiger, Manfred (Hg.): *Träume in der Weltliteratur*, Manesse: Zürich 1999.
- Guidorizzi, Giulio, *Il sogno in Grecia*. Laterza: Roma/Bari 1988.
- Gupta, Bina: »Advaita Vedanta and Husserl's Phenomenology«, in: *Husserl Studies* 20, Kluwer: Dordrecht 2004, S. 119–13.
- Hacker, Friedrich: *Systematische Traumbeobachtungen mit besonderer Berücksichtigung der Genaken*, Wilhelm Engelmann: Leipzig 1911.
- Hall, Calvin S. u. Van de Castle, Robert L.: *The content analysis of dream*, Appleton-Century-Crofts: New York 1966.
- Hau, Stephan u. a. (Hg.): *Traum-Expeditionen*, Diskord: Tübingen 2002.
- Hau, Stephan: »Experimentelle Schlaf- und Traumforschung«, in: Alfred Krovoza u. Christine Walde (Hg.): *Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Metzler: Stuttgart 2018, S. 275–287.
- Heidegger, Martin: *Zollikoner Seminare*, hrsg. Medard Boss, Klostermann: Frankfurt 1987.

- Heinz, Rudolf: *Traum-Traum 1999. Zum Zentenarium der Traumdeutung Freuds*, Passagen: Wien 1999.
- : *Somnium Novum. Zur Kritik der psychoanalytischen Traumtheorie Vol. 1*, Passagen: Wien 1994.
- Heinz, Rudolf u. Tress, Wolfgang (Hg.): *Traumdeutung. Zur Aktualität der Freudschen Traumtheorie*, Passagen: Wien 2001.
- Heise, Jens: *Traumdiskurse*, Fischer: Frankfurt 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Werke Band 10, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1986.
- Held, Klaus: *Edmund Husserl: Die phänomenologische Methode*. Reclam: Stuttgart 1985.
- : *Lebendige Gegenwart*, Nijhof: Den Haag 1966.
- : »Phänomenologie der Zeit nach Husserl«, in: *Perspektiven der Philosophie* 7, 1981, S. 185–221.
- Henze-Döhring, Sabine: »Das verdichtete Bild. Traumvisionen in der Musik«, in: Klaus Hortschansky (Hg.), *Traditionen – Neuansätze. Für Anna Amalie Abert (1906–1996)*. Hans Schneider: Tutzing 1997, S. 315–327.
- Heraeus, Stefanie: *Traumvorstellung und Bildidee. Surreale Strategien in der französischen Graphik des 19. Jahrhunderts*. Reimer: Berlin 1998.
- Hergemöller, Bernd U.: *Schlaflose Nächte. Der Schlaf als metaphorische, moralische und metaphysische Größe im Mittelalter*, HHL-Verlag: Hamburg 2002.
- Hering, Jean: »Concerning Image, Idea, and Dream«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (2), 1947, S. 188–205.
- Hermes, Laura: *Traum und Traumdeutung in der Antike*, Artemis & Winkler: Zürich 1996.
- Hildebrandt, Friedrich Wilhelm: *Der Traum und seine Verwerthung für's Leben. Eine psychologische Studie*. Edwin Schloemp: Leipzig 1875.
- Hill, James: »Descartes' Dreaming Argument and Why We Might be Sceptical of it«, in: *Richmond Journal of Philosophy* 8, 2004, S. 11–18.
- Hobson, Alan u. Schredl, Michael: »The continuity and discontinuity between waking and dreaming: A dialogue between Michale Schredl and Alan Hobson concerning the adequacy and completeness of these notions«, in: *International Journal of Dream research* 4 (1), 2011, S. 3–7.
- Hoche, Hans-Ulrich: »Philosophisches Staunen und phänomenologische Variation«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (3), 1983, S. 283–305.
- Holenstein, Elmar: *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Nijhoff: Den Haag 1972.
- Holzinger, Brigitte: *Der luzide Traum: Forschung und Praxis*, Facultas: Wien 2014.
- : »Der luzide Traum«, in: Stephan Hau u. a. (Hg.): *Traum-Expeditionen*, Diskord: Tübingen 2002, S. 135–158.
- Holzinger, Brigitte (Hg.): »Conversation Between Stephen LaBerge and Paul Tholey in July of 1989«, in: *Lucidity Letter* 9 (1), 1990.

- Hong, Seong-Ha: *Phänomenologie der Erinnerung*. Königshausen & Neumann: Würzburg 1993.
- : »Welt und Unbewusstes bei Husserl und Fink«, in: Cathrin Nielsen u. Hans Rainer Sepp: *Welt denken*, Alber: Freiburg 2011, S. 104–119.
- Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer: Frankfurt a. M. 2004.
- Husser, Jean-Marie u. Mouton, Alice (Hg.): *Le cauchemar dans les sociétés antiques*. De Boccard: Paris 2010.
- Irigaray, Luce: *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press: New York 1985.
- Jama, Sophie: *La nuit de songes de René Descartes*, Aubier: Paris 1998.
- Janssen, Petra : »Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk«, in: *Phaenomenologica* 35, Springer: Berlin 1970.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer: Frankfurt a. M. 1957.
- Ježower, Ignaz: *Das Buch der Träume*. Rowohlt: Berlin 1928.
- Jones, William Thomas: »Somnio Ergo Sum. Descartes's Three Dreams«, in: *Philosophy and Literature* 4 (2), 1980, S. 145–162.
- Jung, Carl Gustav: *Traum und Traumdeutung*, DTV: München 2010.
- Karahasan, Dževad: *Der nächtliche Rat*, Insel: Frankfurt a. M. 2007.
- Keller, Gottfried: *Sämtliche Werke, Band 7*, Dt. Klassiker: Frankfurt a. M. 1996.
- Kemmerling, Andreas (Hg.): *René Descartes: »Meditationen über die Erste Philosophie«*, Akademie, Berlin 2009.
- Kern, Iso: »Die drei Wege in die transzendentalphänomenologische Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls«, in: *Tijdschrift voor filosofie* 24, 1962, S. 303–349.
- Kessels, Antonius Hendrik Maria: *Studies on the Dream in Greek Literature*, Hes Publishers: Utrecht 1978.
- Kimmerle, Gerd: *Freuds Traumdeutung. Frühe Rezensionen*, Diskord: Tübingen 1986.
- Kipphardt, Heinar: *Traumprotokolle*, Rohwolt: Reinbek 1984.
- Klages, Ludwig: *Rhythmen und Runen. Nachlaß*, Barth: Leipzig 1944.
- : *Der Geist als Widersacher der Seele*, in: *Sämtliche Werke in zehn Bänden mit Supplement*, Band 2, Bouvier: Bonn 1974.
- : *Vom Traumbewußtsein*, in: *Sämtliche Werke in zehn Bänden mit Supplement*, Band 3, Bouvier: Bonn 1974.
- Klein, Melanie: *Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*, Rowohlt: Reinbeck 1971.
- Kopenawa, Davi u. Bruce Albert: *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*, Harvard University Press: London 2013.
- Kortooms, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Springer Netherlands: Dordrecht, Boston, London 2002.
- Kreuzer, Stefanie: *Traum und Erzählen in Literatur, Film und Kunst*, Wilhelm Fink: Paderborn 2014.

- Krishna, Daya: *Indian Philosophy A Counter Perspective*, Oxford University Press: Oxford/Delhi: 1991.
- Krovoza, Alfred u. Walde, Christine (Hg.): *Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Metzler: Stuttgart 2018.
- LaBerge, Stephen u. Gackenbach, Jayne: »Lucid dreaming«, in: Ezel Cardena, Steven J. Lynn u. Stanley Krippner (Hg.), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*, American Psychological Association Press: Washington DC 2000, S. 152–182.
- LaBerge, Stephen u. Rheingold, Howard: *Exploring the world of lucid dreaming*, Ballantine Books: New York 1990.
- LaBerge, Stephen: »Lucid Dreaming in Western Literature«, in: Jayne Gackenbach u. Stephen LaBerge (Hg.): *Conscious mind, sleeping Brain*, Plenum Press: New York 1988, S. 11–26.
- : *Lucid Dreaming*, Ballantine Books: New York 1985.
- LaBerge, Stephen, Nagel, Lynn E. u. Dement William C. (u. a.): »Lucid dreaming varified by volitional communication during REM sleep«, in: *Perceptual and Motor Skills* 52 1981, S. 727–732.
- Lackner, Michael: *Der chinesische Traumwald: Traditionelle Theorien des Traums und seiner Deutung im Spiegel der min-zeitlichen Anthologie »Meng-lin hsüan-chieh«*, Lang: Frankfurt a. M. 1985.
- Landgrebe, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie*, Mohn: Gütersloh 1963.
- : »Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre«, in: *Tijdschrift voor filosofie* 3, 1974, S. 466– 482.
- Lang, Wolfram: *Das Traumbuch des Synesius von Kyren. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*. J. C. B. Mohr: Tübingen 1926.
- Lavie, Peretz, Oksenberg, Arie u. Zomer, Jacob: »It's time, you must wake up now«, in: *Perceptual & Motor Skills*, 49, 1979, S. 447–450.
- Laywine, Alison: *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Ridgeview: Atacadero 1993.
- Leuschner, Wolfgang: »Ergebnisse psychoanalytischer Traumforschung im Labor«, in: Rudolf Heinz u. Wolfgang Tress (Hg.): *Traumdeutung. Zur Aktualität der Freudschen Traumtheorie*, Passagen: Wien 2001, S. 167–180.
- Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Alber: Freiburg 2011.
- : *Die Zeit und der Andere*, Meiner: Hamburg 1995.
- Liu, Mao-tsai: »Die Traumdeutung im alten China«, in: *Asiatische Studien* 16 1963, S. 35–65.
- Lohmar, Dieter: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Springer: Dordrecht 2008.
- : »What does protention ›protend‹? Remarks on Husserl's Analysis of Protention in the Bernau Manuscripts on Time-Consciousness«, in: *Philosophy Today* 46, 2002, S. 154–167.
- : »Konstitution der Welt-Zeit. Die Konstitution der objektiven Zeit auf der Grundlage

- der subjektiven Zeit«, in: Alfredo Ferrarin (Hg): *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS: Pisa 2006, S. 55–77.
- Macdonald, Margaret: »Sleeping and Waking«, in: Charles E.M. Dunlop, *Philosophical Essays on Dreaming*, Cornell University Press: London 1977, S. 64–80.
- Malcolm, Norman: *Dreaming*, Routledge & Kegan: London 1964.
- Malhotra, M.K.: »Die indische Philosophie und die Phänomenologie Husserls. Der Begriff der ›Wahrnehmung‹ in den beiden Denkrichtungen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 13/2, 1959, S. 339–346.
- Malinowski, Josie E. u. Horton, Caroline L.: »Themes of continuity. Commentary on the ›The continuity and discontinuity between waking and dreaming: A dialogue between Michale Schredl and Alan Hobson concerning the adequacy and completeness of these notions‹«, in: *International Journal of Dream research* 4 (2), 2011, S. 86–92.
- Mall, Ram Adhar: *Indische Philosophie. Vom Denkweg zum Lebensweg. Eine interkulturelle Perspektive*, Alber: Freiburg 2015.
- Manuwald, Bernd: »Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike«, in: Rudolf Hiestand (Hg): *Traum und Träumen. Inhalt, Darstellung, Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance*, Droste: Düsseldorf 1994, S. 15–42.
- Marinelle, Lydia u. Mayer, Andreas: *Träume nach Freud – Die ›Traumdeutung‹ und die Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*, Turia & Kant: Wien, Berlin 2009.
- : (Hg): *Die Lesbarkeit der Träume. Zur Geschichte von Freuds ›Traumdeutung‹*, Fischer: Frankfurt 2000.
- Maury, L.F. Alfred: *Le sommeil et les rêves. Études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent*, Didier: Paris 1865.
- : »Des hallucinations hypnagogiques, ou des erreurs des sens dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil«, in: *Annales Medico-Psychologiques du système nerveux* Vol. 11, 1848, S. 26–40.
- Maul, Stefan M.: *Das Gilgamesch-Epos*, München 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Die Struktur des Verhaltens*, De Gruyter: Berlin, New York 1976.
- Mishra, Umesha: »Dream theory in Indian Thought«, in: *The Allahabad University Studies* 5, 1929, S. 269–321.
- Modrak, Deborah K. W.: *Aristotle. The Power of Perception*, University of Chicago Press: Chicago 1987.
- Moers-Messmer, Harald V.: »Träume mit der gleichzeitigen Erkenntnis des Traumzustandes«, in: *Archiv für Psychologie* 102, 1938, S. 291–318.
- Mohanty, Jitendra Nath u. a. (Hg.): *Phenomenology and Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass: New Delhi 1992.
- Müller, Max: *The Upanishads*, Part 1, Clarendon: Oxford 1879.
- Näf, Beat: *Traum und Traumdeutung im Altertum*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2004.
- : »Freuds Traumdeutung – Vorläufer in der Antike?«, in: Brigitte Boothe, Jörg R. Berg-

- mann, Wolfram Högrefe, (Hg.): *Der Traum 100 Jahre nach Freuds Traumdeutung*, VDF Hochschulverlag: Zürich 2000.
- Nakhnikian, George: »Descartes's Dream Argument«, in: Michael Hooker (Hg.): *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, Hopkins: Baltimore 1978, S. 256–286.
- Nielsen, Tore A.: »A Review of Mentation in REM and NREM Sleep: »Covert« REM Sleep as a Possible Reconciliation of Two Opposing Models«, in: *Behavioral and Brain Sciences* 23, 2000, S. 851–866.
- : »A self-observational study of spontaneous hypnagogic imagery using the upright napping procedure«, in: *Imagination, Cognition & Personality* 11, 1992, S. 353–366.
- Niessen, Stefan: *Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1993.
- Nishida, Kitarō: »Ort«, in: *Logik des Ortes*, übersetzt von Rolf Elberfeld, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1999, S. 72–139.
- Nixon, Ashley, Robidoux, Raphaëlle, Dale, Allyson u. De Koninck, Josphe: »Pre-sleep and post-sleep mood as a complementary evaluation of emotionally impactful dreams«, in: *International Journal of Dream research* 10 (2), 2017, S. 141–150.
- Norbu, Namkhai: *Der Zyklus von Tag und Nacht*, Diedrichs: München 1990.
- : *Dream Yoga and the Practice of natural Light*, Ithaca: New York 1992.
- Noreika, Valdas / Valli, Katja (u.a.): »Early-night Serial Awakenings as a New Paradigm for Studies on NREM Dreaming«, in: *International Journal of Psychophysiology* 74 2009, S. 14–18.
- Novalis, Heinrich von *Ofterdingen*, Werke/Briefe/Dokumente Band 1, Schneider: Heidelberg 1953.
- Oberthür, Johannes: »Verdrängte Dunkelheit des Denkens – Descartes, Leibniz und die Kehrseite des Rationalismus«, in: Michael Buchholz/Günter Gödde (Hg.): *Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse*, Psychosozial-Verlag: Gießen 2005, S. 34–69.
- Ong, Robert K.: *The Interpretation of Dreams in Ancient China*. Brockmeyer: Bochum 1985.
- Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Alber Karl: Freiburg, München 1983.
- Oster-Stierle, Patricia: »Auf Traumes Schneide. Poetische und philosophische Dimensionen der Traumanschauung bei Diderot«, in: Patricia Oster u. Janett Reinstädler (Hg.): *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft*, Fink: Paderborn 2017, S. 291–314.
- : »Überraschtes Denken. Der Traum in der französischen Spätaufklärung«, in: *Aufklärung*, Romanistisches Kolloquium XI, hrsg. von Roland Galle und Helmut Pfeiffer, Fink: München 2006, S. 223–245.
- Padrutt, Ania: »Träume – nicht Schäume, sondern die Woge selbst. Zur praktischen Anwendung von Heideggers Traumverständnis«, in: *Daseinsanalyse – Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 8, 1991, S. 43–56.

- Parsifal-Charles, Nancy: *The Dream. 4000 Years of Theory and Practice. A critical, Descriptive, and Encyclopedic Bibliography*, Locust Hill: West Cornwall 1986.
- Pfaff, Emil Richard: *Das Traumleben und seine Deutung nach den Principien der Araber, Perser, Griechen, Inder und Aegyptier: Für Gebildete Aller Stände*, Denicke: Leipzig 1868.
- Pick, Daniel u. Roper, Lyndal (Hg.): *Dreams and History. The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis*. Routledge: London, New York 2004.
- Polito, Roberto: *Sextus on Heraclitus on Sleep*, in: Thomas Wiedemann/Ken Dowden (Hg.), *Sleep*, Levante Editori: Bari 2003, S. 53–70.
- Pontalis, Jean-Bertrand: *Zwischen Traum und Schmerz*, Fischer: Frankfurt 1998.
- Poirier, Sylvie: »This Is Good Country, We Are Good Dreamers. Dreams and Dreaming in the Australian Western Desert«, in: Roger I. Lohmann (Hg.): *Dream Travelers. Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*, Palgrave Macmillan: New York 2003, S. 107–126.
- Quiring, Heinz: »Der Traum des Descartes. Eine Verschlüsselung seiner Kosmologie, seiner Methodik und der Grundlage seiner Philosophie«, in: *Kantstudien* 46, 1954, S. 135–156.
- Radestock, Paul: *Schlaf und Traum. Eine physiologisch-psychologische Untersuchung*, Breitkopf: Leipzig 1879.
- Radha, Sivananda: *Praxis des Traum- Yoga*, Bauer: Freiburg 1996.
- Rankin, H.D.: »Dream-Vision as philosophical modifier in Platos's Republic«, in: *Eranos* 62, 1964, S. 75–83.
- Redfield, James: »Dreams from Homer to Plato«, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 15, 2013, S. 5–15.
- Richir, Marc: »Phänomenologisches und symbolisches Bewusstsein und Unbewusstes. Der Primärvorgang im Traum«, in: Jürgen Trinks (Hg.): *Bewusstsein und Unbewusstes*, Turia+Kant: Wien 2000, S. 11–41.
- Ricklin, Thomas: *Der Traum Der Philosophie Im 12. Jahrhundert. Traumtheorien Zwischen Constantinus Africanus Und Aristoteles*. Brill: Leiden 1998.
- Rinofner-Kreidl, Sonja.: *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. Alber: Freiburg 2000, S. 248–685.
- Rinpoche, Tenzin Wangyal: *Übung der Nacht. Tibetische Meditationen in Schlaf und Traum*, Goldmann: München 2008.
- : *The Tibetan Yogas of Dream and Sleep*, Motilal Banarsidass: Delhi 2004.
- Robert, Wilhelm: *Der Traum als Naturnotwendigkeit erklärt*. Hermann Seipl: Hamburg 1886.
- Röd, Wolfgang: »L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience«, in: *Les Études Philosophiques* 4, 1976, S. 461–473.
- Römer, Inga: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Springer: Berlin 2010.
- Rotondaro, Serafina: *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metaphora*, Loffredo: Napoli 1998.

- Rousseau, Jean-Jacques: *Träumerein eines einsamen Spaziergängers*, Reclam: Stuttgart 2003.
- Ruhs, August: »Zur Rezeption der Traumdeutung im deutschsprachigen Raum«, in: *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse* 14 (46), 1999, S. 11–34.
- Russell, Bertrand: *Human knowledge. Its scope and limits*, George Allen and Unwin LTD: London 1948.
- Sallis, John: *Phenomenology and the Return to Beginnings*, Duquesne: New York 1973.
- Samson, Hélène u. DeKoninck, Joseph: »Continuity or compensation between waking and dreaming: an exploratoin using the Eysenck Personality Invenory«. in: *Psychological Reports* 58(3), 1986, S. 871–874.
- Sandmeyer, Bob: *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise*, Routledge: NewYork/London 2009.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft. Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I*, Rowohlt: Hamburg 1994.
- Scheidt, Jürgen vom: *Freud und das Kokain. Die Selbstversuche Freuds als Anstoß zur »Traumdeutung«*, Kindler: München 1973.
- Schermer, Karl Albert: *Entdeckungen auf dem Gebiete der Seele, Erstes Buch: Das Leben des Traums*, Heinrich Schindler: Berlin 1861.
- : *Das Leben des Traums*, Heinrich Schindler: Berlin 1861.
- Schlichting, Hans-Burkhard: *Die Phantasien des Grandville*, Melzers: Darmstadt 1976.
- Schmidt-Hannisa, Hans-Walter: »Zwischen Wissenschaft und Literatur. Zur Genealogie des Traumprotokolls«, in: Michael Niehaus u. Hans-Walter Schmidt-Hannisa (Hg.): *Das Protokoll. Kulturelle Funktionen einer Textsorte*, Lang: Frankfurt a. M. 2005, S. 135–164.
- Schmitz, Hermann: *Der Leib*, De Gruyter: Berlin 2011.
- : *Atmosphären*, Alber: Freiburg 2018.
- Schnädelbach, Herbert: »Vorwort«, in: Jens Heise, *Traumdiskurse*, Fischer: Frankfurt 1989, S. 1–17.
- Schneider, Peter: »Insight such as this ... Die Traumdeutung lesen«, in: Peter Schneider, Daniel Strassberg, Olaf Knellessen: *Freud-Deutung*, edition diskord: Zürich 1994.
- Schnepel, Burkhard (Hg.): »Die Politik der Träume – Somnambule Wege zur Macht in Ostindien«, in: *Hundert Jahre »Die Traumdeutung«*, Kulturwissenschaftliche Perspektiven in der Traumforschung. Studie zur Kulturkunde 119, Rüdiger Köppe: Köln 2001, S. 83–106.
- Scholz, Friedrich: *Traum und Schlaf*, Eduard Heinrich Manuer: Leipzig 1887.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Ausgabe letzter Hand*, Haffmans: Zürich 1999.
- Schredl, Michael: *Traum*, Ernst Reinhard: München, Basel 2008.
- : *Träume. Wissenschaft enträtselt unser nächtliches Kopfkino*, Ullstein: Berlin 2007.
- : »Continuity between waking and dreaming«, in: *Sleep and Hypnosis* 5, 2003, S. 38–52.

- : *Die nächtliche Traumwelt. Eine Einführung in die psychologische Traumforschung*, Kohlhammer: Stuttgart 1999.
- Schubert, Gotthilf Heinrich: *Die Symbolik des Traumes*, Kunz: Bamberg 1814.
- Schuster, Menhard: »Wolkenhaupt auf der Rottane. Ethnologische Aspekte des Traumes«, in: Theres Wagner-Simon u. Geatano Benedetti, *Traum und Träumen*, Sammlung Vandernhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, S. 133–49.
- Schwarze, Michael: »Rhetorik der Berufung: Descartes' Träume über die Erweckung zu den *mirabilis scientiae fundamenta*«, in: Patricia Oster u. Karlheinz Stierle: *Legenden der Berufung*, Winter: Heidelberg 2012, S. 107–126.
- Sebba, Gregor: *Bibliographia Cartesiana: A Critical Guide to the Descartes Literature 1800–1960*, Nijhoff: Den Haag 1964.
- Seitter, Walter: *Kunst der Wacht. Träumen und andere Wachen*, Philo: Berlin 2001.
- : *Geschichte der Nacht*, Philo: Berlin 1999.
- Sepp, Hans Rainer: »Dream«, in: Lester Embree u. a. (Hg.): *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Springer: Dordrecht 2010.
- Serra, Alice Mara: »Zum Phänomen der Deckerinnerung: Eine Auseinandersetzung zwischen Freud und Husserl«, in: *Phänomenologische Forschungen*, Meiner: Hamburg 2008, S. 23–41.
- Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, hrsg. Malte Hossenfelder, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2002.
- Sharma, Arvind: *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*, State University of New York Press: New York 2004.
- Sinha, Debabrata: »The Phenomenological Perspective and The Indian Philosophical Tradition«, in: *Indian Philosophical Quarterly* 10 (3), 1983, S. 277–293.
- Skrzypinska, Dagna u. Słodka, Monika: »Self-awareness and character identification in dreams«, in: *International Journal of Dream Research* 7 (1), 2014, S. 25–36.
- Snyder, Fredrick: *The phenomenology of REM dreaming*, in: Leo Madow u. Laurence H. Snow (Hg.), *The psychodynamic implications of physiological studies on dreams*, Chraels Thomas: Springfield 1970, S. 124–151.
- Sokolowski, Robert: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Springer Netherlands: Den Haag 1964, S. 74–115.
- Solte-Gresser, Christiane: »Alptraum mit Aufschub«. Ansätze zur literaturwissenschaftlichen Analyse von Traumerzählungen«, in: Susanne Goumégou / Marie Guthmüller (Hg.): *Traumwissen und Traumpoetik. Onirische Schreibweisen von der literarischen Moderne bis zur Gegenwart*, Königshausen und Neumann: Würzburg 2011, S. 239–262.
- Sommer, Manfred: *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1990.
- Spitta, Heinrich: *Die Schlaf und Traumzustände der menschlichen Seele, mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den psychischen Alienationen*, Fues: Tübingen 1878.

- Stekel, Wilhelm: »Vorschläge zur Sammelforschung auf dem Gebiete der Symbolik und der typischen Träume«, in: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1910.
- Struck, Erdmute: *Der Traum in Theorie und therapeutischer Praxis von Psychoanalyse und Daseinsanalyse – Traum und Weltverhältnis des Träumers*, Deutscher Studien Verlag: Weinheim 1992.
- Stengel, Friedemann: »Kant – »Zwillingsbruder« Swedenborgs?«, in: Friedemann Stengel (Hg.): *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Max Niemeyer: Tübingen 2008, S. 35–98.
- Stenger, Georg: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Alber: Freiburg 2006.
- Stöckmann, Ingo: »Traumleiber. Zur Evolution des Menschenwissens im 17. und 18. Jahrhundert. Mit einer Vorbemerkung zur literarischen Anthropologie«, in: *IASL* 26 (2), 2001, S. 1–55.
- Strauch, Inge u. Meier, Barbara: *Den Träumen auf der Spur. Ergebnisse der experimentellen Traumforschung*, Huber: Bern 1992.
- Ströker, Elisabeth: *Husserls transzendente Phänomenologie*, Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1987.
- : »Intentionalität und Konstitution«, in: Elisabeth Ströker: *Phänomenologische Studien*. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1987, S. 54–74.
- : *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M. 1979.
- Strümpell, Ludwig: *Die Natur und Entstehung der Träume*, Verlag von Veit und Comp.: Leipzig 1874.
- Szpakowska, Kasia: »Through the Looking Glass: Dreams in Ancient Egypt«, in: Kelly Bulkeley (Hg.): *Dreams and Dreaming. A Reader in Religion, Anthropology, History, and Psychology*, Hamshire 2001, S. 29–43.
- : *Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*. Classical Press of Wales: Swansea 2003.
- : »The Open Portal. Dreams and Divine Power in Pharaonic Egypt«, in: Scott B. Noegel (Hg.): *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. Pennsylvania State University Press: University Park, Pa. 2003, S. 111–124.
- Taguchi, Shigeru: *Das Problem des »Ur-Ich« bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen Nähe des Selbst*, Springer: Dordrecht 2006.
- Tart, Charles T.: »Waking from sleep at a preselected time«, in: *Journal of American Society of Psychosomatic Dentistry & Medicine*, 17(1), 1970, S. 3–16.
- Thompson, Evan: *Waking, Dreaming, Being. Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. Columbia University Press: New York 2015.
- : »Dreamless Sleep, the Embodied Mind, and Consciousness. The Relevance of a Classi-

- cal Indian Debate to Cognitive Science«, in: Thomas Metzinger u. Jennifer M. Windt (Hg.): *Open MIND* 37, MIND Group: Frankfurt a. M. 2015, S. 1–19.
- Tholey, Paul u. Utecht, Kaleb: *Schöpferisch träumen. Der Klartraum als Lebenshilfe. Wie Sie im Schlaf das Leben meistern*, Klotz: Eschborn 2000.
- Tholey, Paul: »Blick-Varianten im Wach- und Traumzustand«, in: Gerhard J. Lischka (Hg.): *Der entfesselte Blick*, Benteli: Bern, S. 150–197.
- : »Consciousness and abilities of dream characters during lucid dreaming«, in: *Perceptual and Motor Skills* 68, 1989, S. 567–578.
- : »Haben Traumgestalten ein eigenes Bewußtsein? Eine experimentell-phänomenologische Klartraumstudie«, in: *Gestalt Theory* 7, 1985, S. 29–46.
- : »Der Klartraum – Hohe schule des Traums«, in: Karl Schnelting (Hg.), *Hilfe ich träume*, Goldmann: München: 1984.
- : »Klarträume als Gegenstand empirischer Untersuchungen«, in: *Gestalt Theory*, 2, 1980, S. 175–192.
- Traverso, Paola: »Psyche ist ein griechisches Wort...«, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2003, S. 412–480.
- Trigg, Dylan: »Hypnagogia, Anxiety, Depersonalization: A Phenomenological Perspective«, in: Dorothee Legrand u. Dylan Trigg (Hg.): *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, Springer: Cham 2017, S. 163–179.
- Tulku Xi, Tarab: »A Buddhist Perspective on Lucid dreaming«, in: *Lucidity Letter* 8 (2), 1989, S. 1–10
- Türke von Beck, Christoph: *Philosophie des Traums*, Beck: München 2008.
- Uslar v., Detlev: »Traum und Zeit«, in: *Daseinsanalyse – Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 16, 2000, S. 63–72.
- Van Eden, Frederik: »A study of dreams«, in: *Proceeding of the Society for Psychical Research*, 26, 1913, S. 431–461.
- Vertlib, Vladimir: »Träume«, In: *Zwischenwelt. Literatur, Widerstand, Exil*. 18 (4), 2002, S. 29–30
- Vetter, Helmuth: »Heideggers Descartes-Kritik in der ersten Marburger Vorlesung«, in: Jürgen Trinks (Hg.): *Bewusstsein und Unbewusstes*, Turia+Kant: Wien 2000, S. 179–195.
- : *Krise der Wissenschaften Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung*, Lang: Wien 1998.
- : (Hg.): *Krise der Wissenschaften Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung*. Frankfurt a. M. 1998.
- Volkelt, Johannes: *Die Traum-Phantasie*, Meyer: Stuttgart 1875.
- Von Schumann, Hans-Joachim: *Träume der Blinden vom Standpunkt der Phänomenologie, Tiefenpsychologie, Mythologie und Kunst. Ein Beitrag zur Klärung der bewußten und unbewußten Problematik der Blinden*, Karger: Basel 1959.

- Wagner-Simon, Therese u. Benedetti, Gaetano (Hg.), *Traum und Träumen. Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1984.
- Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung – Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Suhrkamp: Frankfurt 2002.
- Warren, Jeff (Hg.): »The Hypnopompic«, in: *The Head Trip: Adventures on the Wheel of Consciousness*, One World Publication: Oxford 2007. S. 19–54.
- Weber, Gregor (Hg.): *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Rezeptionen*, De Gruyter: Berlin 2015.
- Weygandt, Wilhelm: »Beiträge zur Psychologie des Traumes«, in: *Philosophische Studien* (20), 1902, S. 456–486.
- Wiegand, Michale H. u. Sprei v., Flora u. Förstl, Hans (Hg.): *Schlaf & Traum. Neurobiologie, Psychologie, Therapie*, Schattauer: Stuttgart 2006.
- Wijzenbeek-Wijler, Henriette: *Aristotle's concept of soul, sleep and dreams*, A. M. Hakkert: Amsterdam 1976.
- Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. UTB: Wien 2004.
- Willerslev, Rane: »Spirits as »Ready to Hand«. A Phenomenological Analysis of Yukaghir Spiritual Knowledge and Dreaming«, In: *Anthropological Theory* 4; 2004, S. 395–418.
- Windt, Jennifer Michelle: *Dreaming. A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, The MIT Press: London 2015.
- Windt, Jennifer Michelle u. Metzinger, Thomas: »The Philosophy of Dreaming and Self-Consciousness: What Happens to the Experiential Subject during the Dream State?«, in: Patrick McNamara u. Deirdre Barrett (Hg.), *The New Science of Dreaming, Volume III, Cultural and Theoretical Perspectives on Dreaming*, Praeger: Westport 2007, S. 193–247.
- Wittmer-Butsch, Marie Elisabeth: *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Medium Aevum Quotidianum: Krems 1990.
- Wohlfart, Günter: *Zhuangzi (Dschuang Dsi)*, Herder: Freiburg 2001.
- Wolff, Christian: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Mensch, auch allen Dinge überhaupt*, Olms: Hildesheim 1983.
- Wolfram, Eberhard: *Chinesische Träume und ihre Deutung*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Mainz 1971.
- Wrosley, Alan: »Personal experiences in lucid dreaming«, in: Jayne Gackenbach u. Stephen LaBerge (Hg.): *Conscious mind, sleeping Brain*, 1988.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: »Fragen um den Beginn des Träumens. Ein Beitrag zur prä- und perinatalen Anthropologie und zum Wesensverständnis träumenden Existierens«, in: *Daseinsanalyse – Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 24, 2008, S. 66–88.
- Wyss, Dieter: »Das Traumbewusstsein. Bemerkungen zum Problem des Unbewussten«, in: *Daseinsanalyse – Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 5, 1988, 1–10.

- Yamaguchi, Ichirō: *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Springer Netherlands: Den Haag 1982.
- Zahavi, Dan: *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person-Perspective*, MIT Press: Cambridge 2005.
- : *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press: Stanford, CA 2003.
- Zepelin, Harold: »REM sleep and the timing of self-awakenings«, in: *Bulletin of the Psychonomic Society* 24 (4), 1986, S. 254–256.
- Zgoll, Annette: »Grenzerfahrungen. Eine Typologie des epischen Helden anhand antiker mesopotamischer Quellen.«, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 59, 2008, S. 1–27.
- : *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.–1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*. Ugarit: Münster 2006.