

Foucault, Michel: Einführung zu „Traum und Existenz“ von L. Binswanger, in: ders.: Schriften I, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2001, S. 107-174.

1954

Einführung

»Introduction«, in: Binswanger, L., *Le Rêve et l'Existence (Traum und Existenz*, übersetzt von J. Verdeaux), Paris 1954, S. 9-128

»Im Zeitalter des Menschen sah ich, wie sich an der von Leben und Tod geteilten Wand eine immer schmuckloser werdende Leiter erhob und wuchs, mit einer einzigartig herausreißenden Macht versehen: der Traum... Hier nun weicht die Dunkelheit und LEBEN, in Gestalt einer strengen allegorischen Askese, wird Eroberung der außerordentlichen Mächte, von denen wir uns verschwenderisch durchzogen fühlen, die wir aber mangels Redlichkeit, Grausamkeit im Urteil und Beharrlichkeit nur unvollständig ausdrücken können.«

René Char, *Partage formel*

I

Es geht auf diesen einführenden Seiten nicht darum, dem von Vorreden her vertrauten Paradox gemäß den von Binswanger selbst in *Traum und Existenz* eingeschlagenen Weg noch einmal zu gehen. Gewiss, die Schwierigkeit des Textes reizt dazu, dies zu tun; jedoch ist sie der Reflexion, die dieser entwickelt, zu wesentlich, als dass man sie im Eifer einer Vorankündigung *ad usum delphini* abmildern sollte, auch wenn von jeher der »Psychologe« den Kronprinzen im Königreich der Reflexion abgibt. Die ursprünglichen Formen des Denkens führen sich selber ein: Ihre Geschichte ist die einzige Form von Auslegung, die sie ertragen, und ihr Schicksal die einzige Form von Kritik.

Doch nicht diese Geschichte werden wir hier zu entschlüsseln versuchen. Ein späteres Werk wird sich bemühen, die existentielle Analyse in der Entwicklung der zeitgenössischen Reflexion über den Menschen zu verorten; darin werden wir der Hinwendung der Phänomenologie zur Anthropologie nachgehen und uns bemühen, (107/108) die Grundlagen aufzuzeigen, auf die die konkrete Reflexion über den Menschen gestellt wurde. Diesen einführenden Zeilen heute geht es fast nur um eines: eine Form von Analyse vorzustellen, deren Entwurf nicht eine Philosophie und deren Ziel nicht eine Psychologie sein soll, eine Form von Analyse, die sich jeder konkreten, objektiven und experimentellen Erkenntnis gegenüber als grundlegend auszeichnet, und deren Ausgangspunkt und Methode schließlich von Beginn an bestimmt ist durch das absolute Vorrecht ihres Gegenstandes: der Mensch oder vielmehr das *Menschsein*¹.

So lässt sich die tragende Oberfläche der Anthropologie im Ganzen umschreiben.² Dieser Entwurf stellt sie in einen Gegensatz zu sämtlichen Formen eines psychologischen Positivismus, der glaubt, den Bedeutungsgehalt des Menschen im reduktiven Begriff eines *homo natura* ausschöpfen zu können, und setzt sie zugleich in den Kontext einer

¹ [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

² Häberlin, P., *Der Mensch, eine philosophische Anthropologie*, Zürich 1941, Vorwort.

ontologischen Reflexion zurück, deren Hauptthema die Gegenwart zum Sein, die Existenz, das *Dasein*³ ist. Es versteht sich, dass eine Anthropologie dieses Stils ihre Rechte nur geltend machen kann, indem sie zeigt, wie sich eine Analyse des Menschseins an eine Analytik des Daseins anschließen lässt: ein Problem der Grundlegung, die an letzterer die Bedingungen der Möglichkeit für erstere bestimmen muss, und ein Problem der Begründung, die die eigenen Dimensionen und die alteingesessene Bedeutung der Anthropologie geltend machen muss. Sagen wir vorläufig und unter dem Vorbehalt eventueller Revisionen, dass das Menschsein im Grunde genommen nur der wirkliche und konkrete Gehalt dessen ist, was die Ontologie als die transzendente Struktur des *Daseins*⁴, der Gegenwart zur Welt analysiert. Ihr originärer Gegensatz zu einer Wissenschaft der menschlichen Tatsachen im Stile positiver Erkenntnis, experimenteller Analyse und naturalistischer Reflexion verweist die Anthropologie also keineswegs an eine apriorische Form philosophischer Spekulation. Das Thema ihrer Untersuchung ist die menschliche »Tatsache«, sofern man unter »Tatsache« nicht irgendeinen (108/109) gegenständlichen Ausschnitt aus einem natürlichen Universum versteht, sondern den wirklichen Gehalt einer Existenz, die sich erlebt und sich empfindet, sich anerkennt oder sich verliert in einer Welt, die zugleich Fülle ihres Entwurfes und »Element« ihrer Situation ist. Die Anthropologie kann sich also von dem Moment an als »Tatsachenwissenschaft« bezeichnen, da sie auf strenge Weise den existentiellen Gehalt der Gegenwart zur Welt entwickelt. Sie auf den ersten Blick abzuweisen, weil sie weder Philosophie noch Psychologie ist, weil man sie weder als Wissenschaft noch als Spekulation definieren kann, weil sie weder die Gangart einer auf Tatsachen beruhenden Erkenntnis noch den Gehalt einer apriorischen Erkenntnis hat, bedeutet eine Missachtung des ursprünglichen Sinns ihres Entwurfs.⁵ Es schien uns der Mühe wert, *einen Augenblick lang* dem gedanklichen Weg dieser Reflexion zu folgen und mit ihr zu ergründen, ob nicht die Wirklichkeit des Menschen allein außerhalb einer Unterscheidung zwischen dem Psychologischen und dem Philosophischen zugänglich werde; ob nicht der Mensch in seinen Formen einer Existenz das alleinige Mittel sei, zum Menschen zu gelangen.

Innerhalb der zeitgenössischen Anthropologie schien uns Binswangers Vorgehen dem Königsweg zu folgen. Er geht das Problem der Ontologie und der Anthropologie von der Seite her an, indem er direkt auf die konkrete Existenz, auf ihre Entwicklung und auf ihre geschichtlichen Inhalte zugeht. Von da aus und zwar mittels einer Analyse der Strukturen der Existenz – dieser Existenz, die diesen oder jenen Namen trägt und die diese oder jene Geschichte durchlaufen hat – geht er ständig zwischen den anthropologischen Formen und den ontologischen Bedingungen der Existenz hin und her. Die scheinbar so schwer zu ziehende Trennungslinie überschreitet er unablässig, oder besser, sieht er unablässig von der konkreten Existenz überschritten, in der sich die wirkliche Grenze des *Menschseins*⁶ und des *Daseins*⁷ kundtut. Nichts wäre falscher als in Binswangers Analysen eine »Anwendung« des Begriffs und der Methoden der Existenzphilosophie auf (109/110) die »Gegebenheiten« der klinischen Erfahrung zu sehen. Für ihn geht es darum, im Anschluss an das konkrete Individuum den Punkt ans Licht zu bringen, in dem die Gestalten und die Bedingungen der Existenz ineinandergreifen. Ganz so wie die Anthropologie jeden Versuch zu einer Aufteilung zwischen Philosophie und Psychologie zurückweist, vermeidet die Binswangersche Daseinsanalyse eine apriorische Unterscheidung zwischen Ontologie und

3 [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

4 [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

5 Schneider, K., »Die allgemeine Psychopathologie im Jahre 1928« in: *Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete*, Leipzig 1929, Bd. 1, Nr. 3, S. 127-150.

6 [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

7 [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

Anthropologie. Sie vermeidet sie, doch ohne sie zu beseitigen oder unmöglich zu machen: Am Ende einer Überprüfung, deren Ausgangspunkt nicht von dieser Trennungslinie, sondern von der Begegnung mit der konkreten Existenz geprägt ist, trägt sie sie wieder ein.

Zugegeben, diese Begegnung und auch der Status, den man den ontologischen Bedingungen der Existenz letztlich einräumen muss, werfen Probleme auf. *Doch denen werden wir uns erst zu einer anderen Zeit zuwenden.* Wir möchten hier einzig zeigen, dass man ohne Schwierigkeiten in die Analysen Binswangers eindringen und ihre Bedeutungen durch ein Herangehen erschließen kann, das so grundsätzlich und so ursprünglich ist wie das, mit dem er selbst die konkrete Existenz seiner Kranken erschließt. Der Weg über eine mehr oder minder Heideggerianische Philosophie ist kein Initiationsritus, der den Zugang zum Esoterischen der *Daseinsanalyse*⁸ eröffnet. Die philosophischen Probleme sind gegenwärtig, sie gehen ihr nicht voraus.

Dies erspart uns eine Einführung, welche *Sein und Zeit* in durchnummerierten Paragraphen zusammenfassen würde, und gibt uns die Freiheit zu einem weniger strengen Vorhaben, welches lautet: nur Randbemerkungen zu *Traum und Existenz* zu schreiben.

Das Thema dieses 1930 erschienenen Artikels⁹ – der erste der Texte Binswangers, der im strikten Sinne der *Daseinsanalyse*¹⁰ (110/111) angehört¹¹ – ist nicht so sehr der Traum und die Existenz als vielmehr die Existenz, wie sie sich selbst erscheint und so wie man sie im Traum entschlüsseln kann: als Existenz in der Seinsweise des Traumes, in der sie sich als bedeutsam anzeigt. Ist es nicht dennoch ein aussichtsloses Unterfangen, den positiven Gehalt der Existenz durch den Rückgang auf einen ihrer am wenigsten in die Welt eingefügten Modi einzukreisen? Wenn das *Menschsein*¹² über ihm eigene Bedeutungen verfügt, werden sie sich dann bevorzugt in jenem Moment des Traumes enthüllen, in dem das Netz der Bedeutungen sich zusammenzuziehen scheint, ihre Evidenz sich trübt und die Formen der Anwesenheit am stärksten verwischt werden?

Dieses Paradox macht in unseren Augen *Traum und Existenz* besonders interessant. Das von Binswanger dem Traumgeschehen gewährte signifikative Vorrecht hat eine zweifache Bedeutung. Es bestimmt das konkrete Herangehen der Analyse an die Grundformen der Existenz: Die Analyse des Traumes wird sich nicht auf der Ebene einer Hermeneutik von Symbolen erschöpfen, sondern von einer äußerlichen, noch im Bereich der Entschlüsselung verbleibenden Deutung her wird sie, ohne sich in eine Philosophie fortstehlen zu müssen, zum Verständnis der existentiellen Strukturen gelangen können. Der Sinn des Traumes lässt sich von der verschlüsselten Erscheinung bis zu den Modalitäten der Existenz kontinuierlich entfalten. Andererseits schließt dieses Vorrecht der Erfahrung des Traumes stillschweigend noch in diesem Text eine umfassende Anthropologie der Imagination ein; es verlangt nach einer Neubestimmung der Bezüge zwischen Sinn und Symbol, Bild und Ausdruck; kurz, nach einer neuen Art zu begreifen, wie die Bedeutungen sich kundtun.

Diese beiden Aspekte des Problems werden uns auf den folgenden Seiten beschäftigen: und dies umso mehr, als Binswanger sie eher im dunkeln gelassen hat. Und das nicht, weil es uns um die (111/112) Verteilung der Verdienste geht, sondern um zu zeigen, was es heißt, ein Denken

⁸ [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

⁹ Binswanger, L., »Traum und Existenz«, in: *Neue Schweizer Rundschau*, Bd. XXIII, Nr. 9, September 1930, S. 673-685; Nr. 10 Oktober 1930, S. 766-779. [Wiederveröffentlicht in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 3: *Vorträge und Aufsätze*, hg. von M. Herzog, Heidelberg 1994, S. 75-119. A. d. Ü.]

¹⁰ [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

¹¹ Binswanger, L., »Über Ideenflucht«, in: *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Bd. XXVIII, 1932, Nr. 1, S. 18-26 und Nr. 2, S. 183-202; Bd. XXIX, 1932, Nr. 1, S. 193, Bd. XXX, 1933, Nr. 1, S. 68-85. [Wiederveröffentlicht in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 1: *Formen mißglückten Daseins*, hg. von M. Herzog, Heidelberg 1992, S. 5-231. A. d. Ü.] »Über Ideenflucht« ist die erste psychopathologische Untersuchung im Stil der Daseinsanalyse.

¹² [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

»anzuerkennen«, das noch mehr mitbringt, als es sagt. Und aus Bescheidenheit gegenüber seiner Geschichte.

II

Es dürfte der Mühe wert sein, ein wenig auf eine Zufälligkeit in den Daten einzugehen: 1900 die *Logischen Untersuchungen* von Husserl,¹³ 1900 die *Traumdeutung* von Freud.¹⁴ Zweifaches Bemühen des Menschen, sich seine Bedeutungen und sich selbst in seiner Bedeutung wieder zu Eigen zu machen.

Mit der *Traumdeutung* tritt der Traum ins Feld der menschlichen Bedeutungen ein. In der Erfahrung des Traumes schien der Sinn der Verhaltensweisen zu verschwimmen; so wie das Wachbewusstsein wegdämmt und erlischt, schien der Traum letztlich den Knoten der Bedeutungen zu lockern und zu lösen. Der Traum war gleichsam der Nicht-Sinn des Bewusstseins. Bekanntlich drehte Freud die Behauptung um und macht aus dem Traum den Sinn des Unbewussten. Auf diesen Übergang von der Bedeutungslosigkeit des Traumes zur Manifestation seines verborgenen Sinns und auf die umfassende Arbeit der Hermeneutik wurde großes Gewicht gelegt; auch der Realisierung des Unbewussten als psychischer Instanz und latentem Inhalt wurde viel Bedeutung zugemessen. Viel und gar zu viel. So viel, dass man darüber einen anderen Aspekt des Problems vernachlässigte. Dieser betrifft insofern unser heutiges Vorhaben, als er die Bezüge zwischen Bedeutung und Bild in Frage stellt.

Die imaginären Gestalten des Traumes tragen die impliziten Bedeutungen des Unbewussten; im Halbschatten des Traumlebens gewähren sie ihnen eine Quasi-Anwesenheit. Doch diese Anwesenheit des Sinns im Traum ist eben nicht der sich in einer vollständigen Evidenz vollziehende Sinn; der Traum verrät den Sinn im gleichen Maße, wie er ihn erfüllt; er bietet ihn dar und verflüchtigt ihn dabei. Kann man sagen, die Feuersbrunst, welche (112/113) die sexuelle Glut bedeutet, sei allein dazu da, diese zu bezeichnen, oder mildert, verbirgt und verdunkelt sie nicht etwa diese durch neuen Glanz? Diese Frage kann man auf zweierlei Weise beantworten. Man kann in einer funktionalen Ausdrucksweise antworten: Man besetzt den Sinn mit ebensoviel »Gegen-Sinn«, wie nötig ist, um die gesamte Oberfläche des Traumbereichs abzudecken: Der Traum ist die Erfüllung des Wunsches, doch eben deshalb ist er Traum und nicht erfüllter Wunsch, weil er ebenso alle »GegenWünsche« verwirklicht, die sich dem Wunsch selbst entgegenstellen. Das Traumfeuer ist die brennende Befriedigung des sexuellen Wunsches, doch dass der Wunsch in der flüchtigen Substanz des Feuers Gestalt annimmt, geht auf alles das zurück, was diesen Wunsch zurückweist und unaufhörlich auszulöschen sucht. Der Traum ist ein funktionales Mixtum; durch einen Überschuss setzt sich die Bedeutung in Bilder um und wird gleichsam zur Vervielfachung sich überlagernden und widersprechenden Sinns. Die bildliche Formarbeit des Traumes ist für den darin ans Licht gelangenden Sinn nur die Gestalt seines Widerspruchs.

Nicht mehr. Das Bild erschöpft sich in der Mannigfaltigkeit des Sinns, und seine morphologische Struktur, der Raum, in dem es sich entfaltet, sein zeitlicher Entwicklungsrhythmus, kurz, die Welt, die es mit sich führt, zählen nichts, wenn sie nicht eine Anspielung auf den Sinn sind. Mit anderen Worten, analysiert wird die Sprache des

¹³ [Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 2 Bde., Tübingen 1900-1901.]

¹⁴ [Freud, S., *Die Traumdeutung*, Leipzig 1900. (*Gesammelte Werke (GW)*), London/Frankfurt am Main 1940ff., Bd. II/III. A. d. Ü.)]

Traumes allein in ihrer semantischen Funktion; ihre morphologische und syntaktische Struktur lässt die Freudsche Analyse im dunkeln. Die Distanz zwischen Bedeutung und Bild wird in der analytischen Deutung stets allein durch einen Sinnüberschuss ausgefüllt; das Bild in seiner Fülle wird durch Überdeterminierung bestimmt. Die eigentlich bildhafte Dimension des bedeutsamen Ausdrucks wird völlig vergessen.

Und doch ist es nicht gleichgültig, dass gerade jenes Bild jene Bedeutung verkörpert – dass die Sexualität Wasser oder Feuer sei, dass der Vater ein unterirdischer Dämon oder eine Macht der Sonne sei; es kommt darauf an, dass das Bild seine eigenen dynamischen Mächte hat, dass es eine unterschiedliche Morphologie des imaginären Raumes gibt, je nachdem, ob es sich um den freien und erleuchteten Raum handelt oder ob der ins Werk gesetzte Raum der Raum des Gefängnisses, der Dunkelheit und der Atemnot ist. Die imaginäre Welt hat ihre eigenen Gesetze und ihre (113/114) spezifischen Strukturen; das Bild ist ein klein wenig mehr als die unmittelbare Erfüllung des Sinns; es hat seine Dichte, und die dafür geltenden Gesetze sind genausowenig nur signifikative Behauptungen wie die Gesetze der Welt nur die Dekrete eines Willens sind, und wäre es ein göttlicher. Freud ließ es zu, dass die Welt des Imaginären vom Wunsch bewohnt wurde, wie die klassische Metaphysik es zuließ, dass die Welt der Physik vom göttlichen Willen und Verstand bewohnt wurde: Theologie der Bedeutungen, in denen die Wahrheit auf ihre eigene Formulierung vorgreift und sie vollständig konstituiert. Die Bedeutungen erschöpfen die Wirklichkeit der Welt, die sich dadurch verkündet.

Man könnte sagen, die Psychoanalyse habe dem Traum keinen anderen Status gewährt als den des Sprechens [»parole«]; sie hat ihn in seiner Realität als Sprache [»langue«] nicht anerkennen können. Doch darin bestanden Wagnis und Paradox: Zwar streicht sich das Sprechen in der Bedeutung, die es ans Licht bringen will, scheinbar aus, zwar scheint das Sprechen nur durch die Bedeutung und für die Bedeutung zu existieren, dennoch ist es nur durch eine Sprache möglich, die mit der Strenge ihrer syntaktischen Regeln und der Festigkeit ihrer morphologischen Figuren existiert. Das Sprechen impliziert, um etwas sagen zu wollen, eine Welt des Ausdrucks, die ihr vorangeht, sie unterstützt und es ihr gestattet zu verkörpern, was sie sagen will.

Aufgrund ihrer Verkennung dieser von der Traumerfahrung wie auch von jedem Ausdrucksgeschehen notwendig eingeschlossenen Sprachstruktur ist die Freud'sche Psychoanalyse des Traums niemals eine verstehende Auffassung des Sinns. Für sie erscheint der Sinn nicht in der Erkenntnis einer Sprachstruktur, sondern muss sich an einem für sich selbst genommenen Sprechen ablösen, ableiten und erraten lassen. Und so wird die Methode der Traumdeutung ganz. naturgemäß mit der Methode identisch sein, die man verwendet, um in einer Sprache, deren Grammatik man nicht kennt, den Sinn eines Wortes ausfindig zu machen: eine Methode des Vergleichs, so wie der Archäologe sie für die untergegangenen Sprachen verwendet, eine Methode der Bestätigung für die Wahrscheinlichkeit wie für die Entschlüsselung von Geheimcodes, und eine Methode der bedeutsamen Koinzidenz wie (114/115) in den ältesten überlieferten Mantiken. Die Kühnheit dieser Methoden und die mit ihnen einhergehenden Risiken schwächen ihre

Ergebnisse nicht; die Ungewissheit jedoch, von der sie ausgehen, wird von der unaufhörlich wachsenden Wahrscheinlichkeit, die sich innerhalb der Analyse selbst entwickelt, niemals gebannt, und sie wird ebensowenig gänzlich ausgelöscht von der Vielheit der Fälle, die gleichsam einen interindividuellen Wortschatz der häufigsten Symbolisierungen gewähren. Über die Abkürzungen der Divination oder auf den langen Wegen der

Wahrscheinlichkeit erfasst die Freud'sche Analyse stets nur jeweils einen möglichen Sinn: Der Ausdrucksakt selbst in seiner Notwendigkeit wird niemals wiederhergestellt.

Die Psychoanalyse gelangt nur bis zum Möglichen. Daraus entsteht zweifellos eine der grundsätzlichen Paradoxien der Freud'schen Auffassung vom Bild. Sobald die Analyse den gesamten Inhalt des Bildes mit dem potentiell darin verborgenen Sinn auszuschöpfen versucht, wird das Band, das das Bild mit dem Sinn vereint, immer als ein mögliches, eventuelles und kontingentes Band bestimmt. Doch warum verkörpert sich die psychologische Bedeutung in einem Bild, statt impliziter Sinn zu bleiben oder sich in die Durchsichtigkeit einer verbalen Formulierung zu übersetzen? Wodurch fügt sich der Sinn in das formbare Schicksal des Bildes ein? Auf diese Frage gibt Freud eine zweifache Antwort. Infolge der Verdrängung kann der Sinn nicht zu einer klaren Formulierung gelangen und findet in der Dichte des Bildes eine Möglichkeit, sich anspielend auszudrücken. Das Bild ist eine Sprache, die ausdrückt, ohne zu formulieren; es ist ein Sprechen, das weniger durchsichtig auf den Sinn hin ist als das Wort selbst. Und auf der anderen Seite unterstellt Freud den von Grund auf imaginären Charakter der Befriedigung des Wunsches. Im primitiven, archaischen oder infantilen Bewusstsein würde sich der Wunsch zunächst im narzisstischen und irrealen Modus der Phantasie befriedigen; und in der Regression im Traum käme diese originäre Form der Erfüllung wieder an den Tag. Man sieht, wie Freud zwangsläufig in seiner theoretischen Mythologie zu den Themen zurückfindet, die durch die hermeneutische Herangehensweise seiner Traumdeutung ausgeschlossen wurden. Er kommt auf die Idee einer notwendigen und ursprünglichen Verbindung zwischen Bild und Sinn zurück und gesteht zu, dass die Struktur des Bildes eine Syntax und eine Morphologie hat, die nicht auf den Sinn reduzierbar sind, weil gerade der Sinn sich in den Ausdrucksformen (115/116) des Bildes verbirgt. Zwar kommen beide Themen bei Freud vor, doch aufgrund der rein abstrakten Form, die Freud ihnen gibt, dürfte man in seinem Werk vergeblich nach einer Grammatik der imaginären Modalität und einer Analyse des Ausdrucksaktes in seiner Notwendigkeit suchen.

Diesen Mängeln der Freud'schen Theorie liegt mit Sicherheit eine unzureichende Ausarbeitung des Symbolbegriffs zugrunde. Das Symbol wird von Freud allein als der Berührungspunkt genommen, an dem die durchsichtige Bedeutung und das Material des als transformierter und transformierbarer Wahrnehmungsrückstand aufgenommenen Bildes sich für einen Augenblick wieder vereinen. Das Symbol ist die winzige Berührungsfläche, das Häutchen, das eine innere Welt und eine äußere Welt, die Instanz des unbewussten Triebes und die des Wahrnehmungsbewusstseins, den Moment der impliziten Sprache und den des sinnlichen Bildes trennt und doch im gleichen Zug zusammenschließt.

Nirgendwo hat sich Freud stärker um eine Bestimmung dieser Berührungsfläche bemüht als in der Analyse des Gerichtspräsidenten Schreber.¹⁵ Der besonders geeignete Fall eines Wahnsystems zeigte in der Tat jene beständige Anwesenheit einer Bedeutung in einer imaginären Welt am Werk sowie durch ihren Bezug auf den Sinn die dieser Welt eigene Struktur. Letztlich jedoch stellt Freud im Verlauf seiner Analyse dieses Bemühen ein und unterteilt seine Reflexion zwischen zwei getrennten Ebenen. Auf der einen Seite stellt er die symbolischen Gleichungen auf, die es erlauben, unter dem Bild des Sonnengottes die Gestalt des Vaters und unter dem Bild Arimans die Person des Kranken selbst zu entdecken. Und auf der anderen Seite analysiert er die Bedeutungen, ohne dass für sie diese wunderliche Welt mehr als ein möglicher Ausdruck wäre:

¹⁵ »Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)«, in: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, Leipzig 1911, Bd. III, Nr. 1, S. 9-68 [Wiederveröffentlicht in: GW VIII, S. 239-320. A. d. Ü.].

Er reduziert die Bedeutungen auf ihren durchsichtigsten wörtlichen Ausdruck und liefert sie, derart purifiziert, in Form jener außergewöhnlichen leidenschaftlichen Deklination ab, die gleichsam das magische Gerüst des paranoischen Wahns ist: »Ich liebe ihn nicht – ich hasse ihn ja«; »Ich liebe nicht ihn – ich liebe ja sie – weil sie mich liebt«; »Nicht ich liebe (116/117) den Mann – sie liebt ihn ja«; Deklinationen, deren erste Form und einfachster semantischer Grad das »Ich liebe ihn« und deren letzte, durch all die Beugungen des Widerspruchs erworbene Form ganz im Gegensatz dazu wie folgt lautet: »Ich liebe überhaupt nicht und niemand [...] Ich liebe nur mich.«¹⁶

Die Analyse des Falles Schreber hat insofern im Freud'schen Werk eine derart große Bedeutung, als der Abstand zwischen einer Psychologie des Sinns, transkribiert in eine Psychologie der Sprache, und einer Psychologie des Bildes, weiter ausgebaut zu einer Psychologie des Wunderlichen, niemals wieder zurückgenommen wurde. Doch niemals auch wird man sich in der Psychoanalyse entschiedener der Unmöglichkeit vergewissern, zwischen diesen beiden Analysebereichen wieder zu einer Übereinstimmung zu kommen oder, wenn man so will, eine Psychologie der Imago in dem Maße ernsthaft anzugehen, wie sich durch Imago eine mit der Gesamtheit ihrer signifikativen Implikationen erfasste imaginäre Struktur definieren lässt.

Die Geschichte der Psychoanalyse scheint uns recht zu geben, da noch gegenwärtig der Abstand nicht verkleinert ist. Man sieht, wie sich diese beiden Strömungen immer weiter aufspalten, die einander eine Zeitlang gesucht hatten: eine Analyse in der Art von Melanie Klein, die ihren Ansatzpunkt in der Entstehung, der Entwicklung und der Kristallisation der Phantasien findet, die gewissermaßen als die Prima Materia der psychologischen Erfahrung anerkannt werden, und eine Analyse in der Art des Doktor Lacan, der in der Sprache das dialektische Element sucht, in dem sich die Gesamtheit der Bedeutungen der Existenz konstituiert und in dem sie ihr Schicksal vollziehen, es sei denn, das im Dialog sich stiftende Wort vollziehe in seiner *Aufhebung*¹⁷ ihre Befreiung und ihre Verwandlung. Melanie Klein hat sicher das Bestmögliche getan, um der Entstehung des Sinns aus der bloßen Bewegung der Phantasie nachzuspüren. Und Lacan hat seinerseits alles ihm Mögliche getan, um mit der Imago den Punkt aufzuzeigen, an dem die signifikative Dialektik der Sprache erstarrt und sich durch den Gesprächspartner, den sie sich geschaffen hat, faszinieren lässt. Für erstere indes ist der Sinn nur die Beweglichkeit des (117/118) Bildes und gleichsam die Spur der von ihm gezogenen Bahn; für letzteren ist die Imago nur eingehülltes Sprechen, ein Augenblick des Schweigens. Im Forschungsbereich der Psychoanalyse hat man somit nicht zu einer Einheit zwischen einer Psychologie des Bildes, die das Feld der Anwesenheit bezeichnet, und einer Psychologie des Sinns, die das Feld der Virtualitäten der Sprache definiert, finden können.

Der Psychoanalyse ist es niemals gelungen, die Bilder sprechen zu lassen.

*

Die *Logischen Untersuchungen* sind seltsamerweise in derselben Zeit entstanden wie die Hermeneutik der *Traumdeutung*. Lässt sich in der Strenge der ausführlich betriebenen Analysen in der ersten und der sechsten dieser Untersuchungen eine Theorie des Symbols und des Zeichens vorfinden, die in ihrer Notwendigkeit dem Bild die Immanenz der Bedeutung zurückerstattet?

Die Psychoanalyse hatte das Wort »Symbol« in einer unmittelbaren Gültigkeit aufgenommen, die sie weder auszuarbeiten noch gar einzugrenzen versucht. Unter diesem

¹⁶ *Cinq Psychanalyses*, frz. Übers., 1. Aufl., Paris 1935, S. 352-354 [GW VIII, S. 299-301].

¹⁷ [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

symbolischen Wert des Traumgesichts verstand Freud im Grunde zwei klar unterschiedene Dinge: auf der einen Seite die Gesamtheit der objektiven Anzeichen, die im Bild implizite Strukturen, frühere Ereignisse und stumm gebliebene Erfahrungen festhalten; die morphologischen Ähnlichkeiten, die dynamischen Analogien, die Gleichheiten von Silben und Spielen aller Art mit den Wörtern stellen ebenso objektive Anzeichen im Bild dar wie auch Anspielungen auf das, was es in seiner farbigen Fülle nicht zeigt. Auf der anderen Seite das allgemeine und bedeutsame Band, das den Sinn des Traummaterials begründet und ihn als Traum eines inzestuösen Wunsches, einer infantilen Regression oder einer Rückkehr und narzisstischen Einschließung konstituiert. Die Menge der Anzeichen, die in dem Maße ins Unendliche vervielfacht werden kann, wie die Bedeutung vorankommt und sich vereinheitlicht, kann also mit dieser nicht zusammengeworfen werden; sie werden sichtbar in der auf Wahrscheinlichkeit beruhenden Induktion und sind immer nur die Methode einer Rekonstitution des latenten Inhalts oder des ursprünglichen Sinns; dieser Sinn selbst dagegen lässt sich nur verstehend ans Licht bringen; er begründet (118/119) durch seine eigene Bewegung den symbolischen Wert des Traumgesichts. Dass sie dies durcheinanderwarf, brachte die Psychoanalyse dazu, die Mechanismen der Traumbildung als Kehrseite und Korrelat zu den Methoden der Rekonstitution zu beschreiben; die Erfüllung der Bedeutungen warf sie mit der Induktion aus den Anzeichen zusammen.

In der ersten der *Logischen Untersuchungen*¹⁸ hat Husserl mit Recht zwischen dem Anzeichen und der Bedeutung unterschieden. Freilich sind sie in den Ausdrucksphänomenen so sehr verflochten, dass man dazu neigt, sie zu verwechseln. Wenn eine Person spricht, verstehen wir, was sie sagt, nicht nur durch das signifikative Erfassen der Worte, die sie gebraucht, und der Strukturen von Sätzen, die sie ins Werk setzt, sondern wir lassen uns auch von der Melodie der Stimme leiten, die hier nachgibt und zu zittern beginnt, dort jedoch jene Festigkeit und jene Erregung annimmt, an der wir den Zorn erkennen. Doch in diesem allgemeinen Verstehen sind die beiden Einstellungen, so sehr sie auch vermischt sein mögen, nicht identisch; sie sind entgegengesetzt und komplementär, denn insbesondere in dem Moment, da die Worte mir, verwischt durch die Entfernung, den Lärm oder das Heiserwerden der Stimme, mehr und mehr entgehen, wird die Induktion aus den Anzeichen das Sinnverstehen ablösen: Der Ton der Stimme, der Fluss der Worte, die Momente des Schweigens und sogar die Versprecher werden mich leiten und mir die Vermutung erlauben, mein Gesprächspartner ersticke an seiner Wut.

Von sich aus hat das Anzeichen keine Bedeutung und kann es dergleichen nur auf sekundäre Weise erwerben, und zwar über die *Via Obliqua* eines Bewusstseins, das es als Merkzeichen, als Hinweis oder als Anhaltspunkt benutzt.

Ich sehe Löcher im Schnee, in der Art regelmäßig geformter Sterne, Kristalle aus Schatten. Ein Jäger indes wird darin die frischen Spuren eines Hasen erkennen. Dies sind zwei erlebte Situationen: Es wäre vergeblich zu behaupten, die eine enthalte mehr Wahrheit als die andere; allerdings manifestiert sich im zweiten Schema das Wesen der Anzeige, im ersten nicht. Allein für den Jäger ist der kleine *ausgehöhlte* Stern im Schnee ein Zeichen. Dies besagt (119/120) nicht, dass der Jäger über mehr Material zur Assoziation verfügt als ich und dass er einer Wahrnehmung das Bild eines Hasen zu assoziieren weiß, das mir in derselben Situation fehlt. Die Assoziation ist dabei im Verhältnis zur Struktur der Anzeige abgeleitet: Sie zeigt nur ein weiteres Mal in vollen Zügen das Muster einer Struktur auf, die bereits im Wesen des Anzeichens und des Angezeigten vorgezeichnet ist. »Die Assoziation ruft die Inhalte nicht bloß ins Bewusstsein zurück und überlässt es ihnen, sich

¹⁸ Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, a.a.O., 1921 (2. Aufl.), Bd. II/1, I. Ausdruck und Bedeutung.

mit den gegebenen Inhalten zu verknüpfen, wie es das Wesen der einen und anderen (ihre Gattungsbestimmtheit) gesetzlich vorschreibt.«¹⁹

Aber worauf beruht diese wesentliche Struktur, auf der die psychologische, kontingente und abgeleitete Gelegenheit der Assoziation beruht? Auf einer aktuellen Situation, welche jetzt existiert, gleich existieren wird oder gerade eben existierte. Die Spuren im Schnee verweisen auf den einen Augenblick zuvor geflüchteten wirklichen Hasen. Die zitternde Stimme wird entsprechend ihrer Modulation Anzeichen sein für den ausbrechenden, den aufsteigenden, den gerade noch zurückgehaltenen oder den abflauenden Zorn. Das echte Zeichen dagegen hat es, um signifikant zu sein, nicht nötig, auf einer objektiven Situation zu beruhen: Spreche ich das Wort Hase aus, kann ich damit denjenigen bezeichnen, der sich auf den Wettlauf mit der Schildkröte einlässt; wenn ich auf meinen Zorn zu sprechen komme, spreche ich von einer Regung meiner Leidenschaft, die ich immer nur in der Vortäuschung oder der Komödie erfahren habe. Die Wörter »Hase« oder »Zorn« sind bedeutsam, die heiser werdende Stimme und die in den Schnee eingedrückte Spur sind Anzeichen.

Eine Phänomenologie des Traumes könnte um ihrer Strenge willen gar nicht anders als zwischen den Elementen der Anzeige, die für den Analytiker potentiell eine von ihnen abgesteckte objektive Situation bezeichnen, und andererseits den bedeutsamen Inhalten zu unterscheiden, die von innen her die Traumerfahrung konstituieren.

Doch was ist ein bedeutsamer Inhalt, und in welchem Verhältnis steht er zu einem imaginären Inhalt? Auch dazu können uns einige Analysen aus den *Logischen Untersuchungen* als Ausgangspunkt dienen. Es ist nicht legitim, mit der Psychoanalyse eine (120/121) unmittelbare Identität zwischen dem Sinn und dem Bild anzunehmen – vereint in dem einzigartigen Begriff Symbol –; man muss das Wesen des bedeutsamen Aktes jenseits und sogar vor dem verbalen Ausdruck oder der Struktur des Bildes suchen, in denen er sich verkörpern kann: »Die Akte, welche mit dem Wortlaut geeinigt sind, je nachdem dieser rein symbolisch oder intuitiv, auf Grund bloßer Phantasie oder realisierender Wahrnehmung, bedeutsam ist, sind phänomenologisch zu sehr different, als dass wir glauben könnten, das Bedeuten spiele sich bald in jenen, bald in diesen Akten ab; wir werden eine Auffassung bevorzugen müssen, welche diese Funktion des Bedeutens einem überall gleichartigen Akte zuweist, der von den Schranken der uns so oft versagten Wahrnehmung [...] frei ist ...«²⁰ Welches sind die Merkmale dieses grundlegenden Aktes? Negativ sieht man sofort, dass es nicht darum gehen kann, ein oder mehrere Bilder in Beziehung zu setzen. Wie Husserl zudem feststellt, imaginieren wir, wenn wir ein Tausendeck denken, irgendein Vieleck mit vielen Seiten.²¹ In positiverer Sicht führt selbst der elementarste, abgeschwächteste und am stärksten noch in einen Wahrnehmungsgehalt eingeschlossene Bedeutungsakt auf einen neuen Horizont hinaus. Selbst wenn ich sage »dieser Fleck ist rot« oder selbst in dem Ausruf »dieser Fleck« und schließlich selbst dann noch, wenn mir die Worte fehlen und ich mit dem Finger bezeichne, was sich vor mir befindet, stellt sich ein Akt des Meinens her, der mit dem unmittelbaren Horizont der Wahrnehmung bricht und das bedeutsame Wesen des Wahrnehmungserlebnisses entdeckt: es ist *der Akt des Dies-meinens*.²²

Dieser Akt wird nicht durch irgendeine »Urteilsaktivität« definiert (das von uns aufgegriffene Beispiel genügt als Beweis): sondern durch die ideale Einheit des in der Bedeutung Gemeinten; diese Einheit ist jedes Mal dieselbe, wenn der bedeutsame Akt erneuert wird, welche

¹⁹ *Logische Untersuchungen*, a.a.O., Bd. II/1, Kap. I, S. 29.

²⁰ *Logische Untersuchungen*, a.a.O., Bd. II/2, Kap. VI, S. 15f.

²¹ *Logische Untersuchungen*, a.a.O., Bd. II/1, S. 65.

²² [Im Original deutsch. – Vgl. *Logische Untersuchungen*, a.a.O., Bd. II/2, S. 18 – A. d. Ü.]

Worte auch dafür verwendet werden, welche Stimme sie spricht oder welche Tinte sie auf dem Papier festhält. Was das Symbol bedeutet, ist nicht ein individueller Zug unseres Erlebens, die Qualität einer Wiederholung, die Eigenschaft, (121/122) dass »derselbe, und erkennbar derselbe Gegenstand erscheint«, wie Husserl sagt;²³ wir unterliegen der Anwesenheit eines idealen Inhalts, der sich durch das Symbol hindurch als Einheit einer Bedeutung ankündigt.

Doch wenn man den signifikativen Akt nicht auf ein einfaches intentionales Meinen reduzieren will, muss man weitergehen. Wie verkörpert sich dieses Hinausgehen über das Meinen in der Fülle der Bedeutung, wie lässt es sich begreifen? Muss man den Husserlschen Analysen buchstäblich folgen und ihm den Sinn eines hinzutretenden Aktes geben, den Sinn, den die sechste der *Logischen Untersuchungen* als Akt einer Erfüllung bezeichnet? Im Grunde wird damit nur dem Problem ein Name gegeben und ein Status innerhalb der Aktivität des Bewusstseins, aber eine Grundlage dafür wird nicht entdeckt.

Husserl dürfte das bei der 1914 vorgenommenen *Umarbeitung* der sechsten *Logischen Untersuchung* wohl geahnt haben.²⁴ Durch diesen Text lässt sich erraten, was eine Phänomenologie der Bedeutung sein könnte. Ein und dasselbe Merkmal bezeichnet ein Symbol (etwa ein mathematisches Zeichen), ein Wort oder ein Bild, ob das Wort oder das Symbol nun gesprochen oder geschrieben sei, ob wir uns nun dem Faden des Diskurses überlassen oder dem Traum der Imagination, außerhalb von uns entsteht etwas Neues, etwas, das sich ein wenig von dem unterscheidet, was wir erwarten, und zwar aufgrund jenes Widerstandes, den das verbale oder symbolische imaginäre Material bietet, sowie aufgrund der Implikationen, die das konstituierte Etwas jetzt als bedeutsam bietet; indem sich die intentionale Virtualität in der Aktualität des Signifikanten erfüllt, geht sie auf neue Virtualitäten hinaus. Diese Aktualität gehört nämlich in einen raum-zeitlichen Kontext; die Worte schreiben sich in unsere umgebende Welt ein und weisen auf Gesprächspartner am Horizont der verbalen Implikationen hin. Und genau darin erfassen wir den Bedeutungsakt selbst in seiner Paradoxie: Wiederaufnahme eines objektiven Themas, das sich in der Art des Wortes als Kulturgegenstand vorlegt (122/123) oder in der Art des Bildes als eine Quasi-Wahrnehmung darbietet; der Bedeutungsakt vollzieht diese Wiederaufnahme als eine thematische Aktivität, in der das »ich spreche« oder »ich imaginiere« voll ins Licht tritt; im tatsächlichen Moment ihrer Erfüllung in der Form der Objektivität werden Wort und Bild in der ersten Person dekliniert. Zweifellos meinte Husserl dies, als er Folgendes über die Sprache schrieb: »... am Erzeugtsein nimmt auch das Bedeuten teil. Der Redende erzeugt nicht nur den Wortlaut, sondern die volle Rede...«²⁵ Letzten Endes bringt eine phänomenologische Analyse unter der Vielfalt der Bedeutungsstrukturen den Ausdrucksakt selbst ans Licht.

Dies erscheint uns in mehr als einer Hinsicht wesentlich: Im Gegensatz zur traditionellen Interpretation sehen wir die Theorie der Bedeutung nicht als das letzte Wort der Husserl'schen Eidetik des Bewusstseins an; sie läuft in Wirklichkeit auf eine Theorie des Ausdrucks hinaus, die unentwickelt bleibt, aber deren Notwendigkeit nicht minder über die gesamten Analysen hinweg präsent ist. Man mag sich darüber wundern, dass sich die Phänomenologie niemals in Richtung einer Theorie des Ausdrucks entwickelte, diese stets im Schatten blieb und dafür eine Theorie der Bedeutung ins volle Licht treten ließ. Doch mit Sicherheit ist eine Philosophie des Ausdrucks nur möglich in einem Hinausgehen über die Phänomenologie.

²³ [*Logische Untersuchungen*, a.a.O., Bd. II/2, S. 19. A. d. Ü.]

²⁴ Manuskript, gelistet unter M, III 2, II 8a. (Die Sigle M zeigt die Klasse der Manuskripte an: Abschriften von Manuskripten Husserls in Kurrentschrift; die III die Unterabteilung der Klasse: »Entwürfe für Publikationen«; II 8a: Zur Umarbeitung der VI. Logischen Untersuchung [A. d. H.])

²⁵ M, III 2, II 8a, a.a.O., S. 37.

Eine Sache verdient fürs erste unsere Aufmerksamkeit. Diese gesamte phänomenologische Analyse, die wir im Anschluss an Husserl skizziert haben, schlägt für die symbolische Tatsache eine ganz andere Einteilung vor als die Psychoanalyse. Sie stellt nämlich eine wesentliche Unterscheidung her zwischen der Struktur der objektiven Anzeige und der Struktur der bedeutsamen Akte bzw. sie errichtet, wenn man die Begriffe etwas freier nimmt, den größtmöglichen Abstand zwischen dem Geltungsbereich einer Symptomatologie und dem Geltungsbereich einer Semantik. Die Psychoanalyse dagegen hat die beiden Strukturen stets verwechselt; sie bestimmt den Sinn durch die Vergleichung objektiver Zeichen und die Zufälle der Entschlüsselung. Deshalb vermochte die Freud'sche Analyse zwischen Sinn und Ausdruck nur ein künstliches Band zu erkennen: die halluzinatorische Natur der (123/124) Befriedigung des Wunsches. Im Gegensatz dazu ermöglicht die Phänomenologie eine Wiederaneignung der Bedeutung im Kontext des sie begründenden Ausdrucksaktes; insofern kann eine phänomenologische Beschreibung die Gegenwart des Sinns für einen imaginären Inhalt aufzeigen.

Doch so auf seine Grundlage als Ausdruck zurückversetzt, ist der Bedeutungsakt von jeder Form objektiver Anzeige abgeschnitten; kein äußerer Kontext erlaubt es, ihn in seiner Wahrheit wiederherzustellen; Zeit und Raum, die er mit sich führt, bilden nur eine sogleich wieder verschwindende Spur, und der Andere ist nur auf ideale Weise im Horizont des Ausdrucksaktes ohne eine Möglichkeit zu einer wirklichen Begegnung impliziert. Das Verstehen wird folglich in der Phänomenologie nur als eine Wiederaufnahme im Modus der Innerlichkeit, eine neue Weise, dem Ausdrucksakt innezuwohnen, bestimmt; sie ist eine Methode, sich in ihm wiedereinzurichten, niemals ein Bemühen, ihn selbst zu situieren. Dieses Problem des Verstehens wird zentral in jeder Psychologie der Bedeutung und hat seinen Platz im Herzen jeder Psychopathologie. Doch auf der Linie einer reinen Phänomenologie findet sich grundsätzlich keine Lösung dafür. Diese Unmöglichkeit hat Jaspers mehr als irgendein anderer empfunden, er, der das Verhältnis zwischen dem Arzt und dem Kranken nur in Worten einer Mystik der Kommunikation²⁶ begründen konnte – in eben dem Maße, wie er den sinnlichen Formen des Ausdrucks seine sinnhaften Formen gegenüberstellte, um allein durch letztere die Möglichkeit eines gültigen Verstehens sicherzustellen.²⁷

Der Phänomenologie ist es gelungen, die Bilder sprechen zu lassen; aber sie hat niemandem die Möglichkeit gegeben, ihre Sprache zu verstehen.

Man kann, ohne große Gefahr, sich zu irren, dieses Problem als eines der Hauptthemen der Daseinsanalyse definieren.

Die Phänomenologie hatte genügend Licht auf die Ausdrucksgrundlage jeder Bedeutung geworfen; die Notwendigkeit jedoch, ein Verstehen zu begründen, implizierte die Wiedereinbeziehung des Moments der objektiven Anzeige, mit dem sich die Freudsche Analyse aufgehalten hatte. Die gemeinsame Grundlage für die (124/125) objektiven Strukturen der Anzeige, die Bedeutungsganzheiten und die Ausdrucksakte zu finden, war das von der Doppeltradition von Phänomenologie und Psychoanalyse aufgeworfene Problem. Aus der Konfrontation zwischen Husserl und Freud ergab sich eine doppelte Problematik; verlangt wurde eine Auslegungsmethode, die die Ausdrucksakte in ihrer Fülle nachvollzöge. Der Weg der Hermeneutik sollte nicht bei den Schriftverfahren innehalten, die die Psychoanalyse in ihren Bann schlugen; sie sollte weitergehen bis hin zu dem entscheidenden Moment, wenn der Ausdruck sich

²⁶ Jaspers, K., *Philosophie*, Berlin 1932, Bd. II: *Existenzerhellung*, S. 50.

²⁷ Jaspers, K., *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1959, S. 230f.

selbst in den Wesensstrukturen der Anzeige objektiviert; dazu bräuchte es allerdings etwas anderes als eine Verifizierung, dazu bräuchte es eine Grundlage.

Diesen grundlegenden Moment, in dem die Bedeutungen ihre Verbindungen eingehen, hat Binswanger in *Traum und Existenz* ans Licht zu heben versucht.

Man wird uns bei dieser Einordnung den Vorwurf machen, dass wir nicht nur über den Buchstaben der Freud'schen und Husserl'schen Texte hinausgegangen seien, sondern außerdem aus all dem eine Problematik erfunden hätten, die Binswanger niemals formuliert habe und deren Themen nicht einmal implizit in seinen Texten enthalten seien. Diese Klage belastet uns wenig, weil es unsere Schwäche ist, in Sachen Existenz auf die Geschichte selbst zu vertrauen. Unser dringendes Anliegen ist nicht, eine Exegese vorzulegen, sondern einen objektiven Sinn freizulegen. Wir halten Binswangers Werk für bedeutend genug, dass es einen solchen beinhaltet. Aus diesem Grunde hat uns allein seine wirkliche Problematik beschäftigt. Man wird in seinen Texten das Problem finden, das er sich gestellt hat; wir möchten unsererseits das Problem freilegen, auf das er geantwortet hat.

III

»*Nihil magnum somniant.*« Cicero

Mit dem Sichtbarmachen einer so grundlegenden Formbarkeit von Traum und Ausdruck knüpfte Binswanger aufs Neue an eine Tradition an. Eine Tradition, die von jener Psychologie des (125/126) 19. Jahrhunderts im dunkeln gelassen worden war, über die es Freud nicht immer gelungen ist hinauszugehen. Die Psychoanalyse hatte eine Psychologie des Traumes begründet bzw. wenigstens den Traum wieder in seine psychologischen Rechte eingesetzt. Doch bedeutete dies noch lange nicht, dass ihm sein Geltungsbereich zuerkannt wurde. Der Traum ist bei Freud das den Ausdrucksformen der Motivierung und den Methoden der psychologischen Entschlüsselung gemeinsame Element: er ist das »Symbolische« und die Grammatik der Psychologie in einem. Freud hat so eine psychologische Dimension wiederhergestellt; aber er war außerstande, den Traum als besondere Erfahrungsform zu erkennen. Er hat ihn in seinem Urmodus wiederhergestellt, mit Bruchstücken von Wachgedanken, symbolischen Übersetzungen und impliziten Verbalisierungen; die logische Analyse des Ganzen ist die Logik des Diskurses; die Motivationen und die Strukturen, die man daran entdeckt, haben dieselbe psychologische Webart wie die Formen des wachen Bewusstseins. Freud hat den Traum psychologisiert – und das Privileg, das er ihm im Bereich der Psychologie gab, nimmt ihm jedes Privileg als besondere Erfahrungsform.

Freud ist es nicht gelungen, über ein von der Psychologie des 19. Jahrhunderts fest errichtetes Postulat hinauszukommen: dass der Traum eine Rhapsodie von Bildern sei. Wäre der Traum nur dieses, so ließe er sich durch eine psychologische Analyse ausschöpfen, ob diese Analyse nun im mechanischen Stil einer Psycho-Physiologie oder im Stil einer Bedeutungserforschung betrieben wird. Doch der Traum ist zweifellos allein schon deshalb etwas anderes als eine Rhapsodie von Bildern, weil er eine imaginäre Erfahrung ist; und von einer psychologischen Analyse lässt er sich – wie gerade gesehen – deshalb nicht ausschöpfen, weil er ebenso dem Bereich der Erkenntnistheorie untersteht.

Bis ins 19. Jahrhundert wurde das Problem des Traumes in Termini einer Erkenntnistheorie gestellt. Der Traum wird als eine absolut besondere Erfahrungsform beschrieben, für die sich, sofern überhaupt, eine Psychologie nur sekundär und abgeleitet von der Erkenntnistheorie her aufstellen lässt, die ihn als Erfahrungstypus einordnet. An diese vergessene Tradition knüpft Binswanger in *Traum und Existenz* wieder an.

Er findet zu der Vorstellung zurück, dass der Bedeutungswert (126/127) des Traumes sich nicht auf die dafür machbaren psychologischen Analysen beschränkt. Die Traumerfahrung verfügt im Gegenteil über einen umso reicheren Inhalt, als sich herausstellt, dass sie auf die psychologischen Determinismen, in denen man sie einzuschließen versucht, nicht reduziert werden kann. Dies ist die alte, in der literarischen und mystischen Tradition so beständige Vorstellung, dass allein die »Morgenträume« einen verlässlichen Sinn haben. »Die Träume des Gesunden sind Morgenträume«, hieß es bei Schelling.²⁸ Die Vorstellung geht auf eine griechisch-lateinische Tradition zurück. Die Begründung dafür findet man bei Jamblichos: Ein Traum kann nicht für göttlich gehalten werden, wenn er unter den Dämpfen der Verdauung stattfindet. Er hat Wert nur vor der Mahlzeit oder deutlich nach vollzogener Verdauung, in der Abend- oder Morgendämmerung. De Mirbel schrieb in *Le Prince de sommeil*.²⁹ »Zudem ist anzunehmen, dass die geeignetste Zeit der Nacht gegen Morgen *inter somnum et vigilicum* ist.« Und Théophile ließ eine der Personen seines *Pyrame* sagen:

*Die Stunde, in der unsere Körper, belastet von derben Dämpfen
In unseren Sinnen trügerische Regungen hervorrufen
War bereits vergangen, und mein ruhendes Hirn
Tränkte sich mit dem vom Schlaf abgesonderten Mohn,
Auf dem Sprung, wenn die Nacht kurz vor ihrem Ende ist
Und das Kommen des Wagens der Aurora noch bevorsteht.*³⁰

Allein insofern sich in ihm auf tausenderlei Weise die psychologischen Motivationen oder physiologischen Determinationen kreuzen und überschneiden, hat der Traum keinen Sinn; reich ist er im Gegenteil aufgrund der Armut seines objektiven Kontextes. Er ist umso wertvoller, je geringer seine Daseinsberechtigung ist. Und genau das macht das seltsame Vorrecht jener Morgenträume aus.

(127/128) Wie der Sonnenaufgang künden sie einen neuen Tag mit einer Tiefe in der Helligkeit an, die die mittägliche Wachheit nicht mehr kennen wird.

Zwischen dem Geist, der schläft, und dem, der wacht, macht der Geist, der träumt, eine Erfahrung, die sich bei keiner anderen ihr Licht oder ihren Genius entleiht. Schelling sprach in diesem Sinne von jenem »schlafenden Wachen« und jenem »wachenden Schlaf«, der der *clairvoyance* gleicht und der eine unmittelbare Rückkehr zu den Objekten ist, ohne die Vermittlung der Organe in Anspruch zu nehmen.³¹

Doch das Thema der ursprünglichen Dimensionen der Traumerfahrung schreibt sich nicht nur über eine literarische, mystische oder volkstümliche Tradition ein; es ließe sich ohne weiteres an den Cartesianischen oder post-cartesianischen Texten entschlüsseln.

Am Konvergenzpunkt einer mystischen Tradition und einer rationalistischen Methode wirft der *Tractatus theologico-politicus* das Problem des prophetischen Traumgesichts auf. »Dass nicht nur wahre Dinge, sondern auch Possen und Einbildungen mir Nutzen bringen können«, schrieb Spinoza an Boxel.³² Und in einem anderen, an Pierre Balling gerichteten Brief³³ unterschied er an

²⁸ Schelling, F. W. von, *Werke*, Leipzig 1907, Bd. I: *Schriften zur Naturphilosophie. Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik* (1798): *Über den Ursprung des allgemeinen Organismus*, IV, 5, S. 657.

²⁹ Mirbel, C. de, *La Palais du prince de sommeil, où est enseignée l'oniromancie, autrement l'art de deviner par les songes*, Bourges 1667, Erster Teil, Kap. XX: »Von der Zeit der Nacht, in der die besten Träume geschehen«, S. 52.

³⁰ [Théophile, *Pyrame et Thisbé* (1626), in: *Œuvres*, Paris 1630, 4. Akt, 2. Szene, S. 148f.]

³¹ Schelling, P. W. J., *Werke*, hg. von Otto Weiss, Leipzig 1911 Bd. 1, S. 657.

³² Spinoza, B. de, Brief an Hugo Boxel (1674), in: *Briefwechsel, Übersetzung und Anmerkungen* von Carl Gebhardt, Hamburg: Felix Meiner 1986 (3. Aufl.), Nr. 52, S. 212.

³³ Spinoza, B. de, Brief an Pierre Balling (1664), a.a.O., Nr. 17, S. 72.

den Träumen, den Vorzeichen und den wunderbaren Verkündungen zwei Arten von Imaginationen: diejenige, die allein vom Körper in seiner Beschaffenheit und der Bewegung seiner Säfte abhängt, und diejenige, die den Ideen des Verstandes einen sinnlichen Körper verleiht und in der man, als flüchtiger Eindruck und Zeichen zugleich, die Spur der Wahrheit wiederfinden kann. Die erste Form der Imagination ist diejenige, auf die man in den Wahnbildern stößt, sie macht auch die physiologische Webart des Traumes aus. Die zweite jedoch macht aus der Imagination eine besondere Form der Erkenntnis; von ihr spricht die *Ethica*, wenn sie die Imagination wesensmäßig an die Idee und an die Verfassung der Seele gebunden zeigt.³⁴ Die Analyse der prophetischen (128/129) Traumgesichte im *Tractatus* findet auf diesen beiden Ebenen statt: Es gibt die an die Regungen des Körpers gebundene Imagination, die den Traumgesichten der Propheten ihre individuelle Färbung gibt; jeder Prophet hatte die seinem Temperament entsprechenden Traumgesichte: Der Kummer des Jeremias oder der Zorn des Elias lassen sich nur von außen erklären; sie ergeben sich aus einer Examinierung ihrer Körper und der Bewegung ihrer Säfte. Und doch hatte jedes diese Traumgesichte seinen Sinn, den aufzudecken jetzt Aufgabe der Exegese ist. Dieser Sinn, der die Verbindung der Imagination zur Wahrheit kundtut, ist die Sprache, in der Gott zu den Menschen sprach, um ihnen seine Gebote und seine Wahrheit zur Kenntnis zu bringen. Als Menschen der Imagination verstanden die Hebräer nur die Sprache der Bilder; als Menschen der Leidenschaft konnten sie nur durch die in Traumgesichten von Schrecken und Zorn übertragenen Leidenschaften unterworfen werden. Das prophetische Traumgesicht ist gleichsam die *Via Obliqua* der Philosophie; es ist eine andere Erfahrung derselben Wahrheit, »denn die Wahrheit kann sich selbst nicht widersprechen«. Gott offenbart sich den Menschen in Bildern und Gleichnissen.³⁵ Das Traumgesicht als Imagination ist die konkrete Form der Offenbarung: »Niemand hat Gottes Offenbarung ohne die Hilfe der Imagination empfangen.«³⁶

Damit schneidet Spinoza aufs Neue das große klassische Thema der Bezüge zwischen Imagination und Transzendenz an. Wie Malebranche findet er zu der Vorstellung zurück, dass in ihrer mysteriösen Geheimschrift, in der Unvollkommenheit ihres Wissens, in ihrem Halb-Licht und in der Anwesenheit, die sie verbildlicht, aber stets umgeht, die Imagination jenseits des Inhaltes der menschlichen Erfahrung und auch jenseits des vom Menschen beherrschbaren diskursiven Wissens die Existenz einer Wahrheit bezeichnet, die allseits über den Menschen hinausgeht, sich ihm jedoch zuwendet und sich seinem Geist in den konkreten Gestalten des Bildes darbietet, Wie jede imaginäre Erfahrung ist der Traum also eine besondere Erfahrungsform, die sich durch die psychologische Analyse nicht vollständig wiederherstellen lässt und deren Inhalt den Menschen als transzendiertes Sein bezeichnet. (129/130) Das Imaginäre als Zeichen der Transzendenz, und der Traum als Erfahrung dieser Transzendenz unter dem Zeichen des Imaginären.

An diese Lektion der klassischen Psychologie hat Binswanger in seiner Analyse des Traumes implizit wieder angeknüpft.

*

Aber er hat auch an eine andere Tradition angeknüpft, die in der ersten impliziert ist. Im Traum als Erfahrung einer transzendenten Wahrheit findet die christliche Theologie die

³⁴ *Ethica/Ethik*, lateinisch und deutsch, hg. von Konrad Blumenstock, in: *Werke*, Bd. I, Darmstadt 1980, Buch II, Axiom 3, S. 162f.

³⁵ *Tractatus theologico-politicus/Theologisch-Politischer Traktat*, hg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner, in: *Werke*, Bd. II, Darmstadt 1979, S. 36f.

³⁶ Ebd., S. 46f. [Übersetzung leicht verändert – A. d. Ü.].

kurzen Wege des göttlichen Willens und jene schnelle Bahn wieder, auf der Gott seine Beweise, seine Beschlüsse und seine Warnungen austeilte. Er ist gleichsam der Ausdruck jener stets prekären menschlichen Freiheit, die sich Neigungen beugt, ohne sich determinieren zu lassen, die Aufklärung annimmt, ohne gezwungen werden zu können, und die sich unterrichten lässt, ohne sich auf die Evidenz beschränken zu lassen. Durch die klassische Literatur über den Traum könnte man den gesamten theologischen Streit um die Gnade wiederfinden, in dem der Traum sozusagen für die Imagination das ist, was die Gnade für das Herz oder für den Willen ist. In der klassischen Tragödie ist der Traum gleichsam die bildliche Wiedergabe der Gnade. Die tragische Bedeutung des Traumes wirft für das christliche Bewusstsein des 17. Jahrhunderts dieselben Probleme auf wie die theologische Bedeutung der Gnade. So lässt Tristan zu Herodes nach einem unheilvollen Traumgesicht sagen:

*Was das Schicksal schreibt, kann nicht ausgelöscht werden..
Von seinen geheimen Fallstricken kann man sich nicht befreien
Wir laufen gerader noch hinein, wenn wir sie umzubiegen glauben.*³⁷

In Ferriers *Adraste* erklärt eine der Personen nach einem Traum:

*Nein, mein Herr, im Himmel steht unser Tod geschrieben
Der Mensch bricht diese vorgeschriebene Schranke nicht
Und seine Vorkehrungen lassen ihn hineinstürzen
(130/131) In genau die Missgeschicke, die er zu vermeiden sich bemüht
Es ist so, dass der Götter souveräne Größe
sich gern an der menschlichen Schwäche weidet.*³⁸

Soweit für den »Jansenismus« des tragischen Traumes. Und hier nun für den »Molinismus«: Der Traum ist keine Vorherbestimmung mehr, sondern Verkündung oder Signal, die eher der Bestimmung zuvorkommen als sie deutlicher bezeichnen soll.

»Achille«, sagt Briséide in dem Stück von Benserade:

*Achille, so viele Gegenstände, die unsere Freude trüben
sind ebenso viele Ratschläge, die uns der Himmel schickt.*³⁹

In *Osman* ist die Lektion noch eindeutiger:

*Doch kann der Himmel allemal während des Schlafes
Unseren Geist verwundern, um uns Rat zu geben
Die Lösung unseres Geschicks
Ist in seinen Beschlüssen nicht immer bestimmt
Die raunenden Bannstrahlen fallen nicht immer
Eine Regung des Herzens verändert ihren Lauf.*⁴⁰

Doch man darf sich diesbezüglich nicht täuschen. Unter diesem zweifellos sehr literarischen Streit, bei dem von einer Tragödie zur anderen die Personen einander antworten und sich theologischen Abhandlungen entnommene Argumente zuwerfen, liegt das eigentlich tragischere Problem des Schicksals verborgen. Seit der Antike weiß der Mensch, dass er im

³⁷ L'Hermite du Soliers, F., genannt Tristan, *La Mariane* (1636), Paris 1637 (2. Aufl.), 2. Akt, 3. Szene, Vers 146 und 149f., S. 24.

³⁸ Ferrier de La Matinière, L., *Adraste*, Paris: J. Ribou 1680, 4. Akt, 2. Szene, S. 45.

³⁹ Benserade, I. de, *La Mort d'Achille et la Dispute de ses armes* (1636), Paris 1697, 1. Akt, 1. Szene, S. 3.

⁴⁰ L'Hermite du Soliers, F., genannt Tristan, *Osman* (1656), Paris 1906, Bd. VII, 2. Akt, 1. Szene, S. 21.

Traum dem begegnet, was er ist, und dem, was er sein wird; dem, was er getan hat, und dem, was er tun wird; er hat damit jenen Knoten entdeckt, der seine Freiheit mit der Notwendigkeit der Welt verbindet. Im Traum und seiner individuellen Bedeutung fand Chrysippos die universelle Verkettung der Welt und die Wirkung jener *συμπαθεια* wieder, (131/132) die danach trachtet, die Einheit der Welt zu bilden und jedes ihrer Bruchstücke mit demselben geistigen Feuer zu beseelen. Sehr viel später wird die Renaissance diese Idee wiederaufnehmen; und für Campanella gibt die Seele der Welt – Prinzip des universellen Zusammenhangs – dem Menschen zugleich seine Antriebe, seine Begierden und seine Träume ein. Und um den letzten Abschnitt dieser großartigen Mythologie des Traumes, dieser phantastischen Kosmogonie des Traumgesichtes zu bezeichnen, in dem das ganze Universum zu einem augenblickhaften und schwankenden Bild beizutragen scheint, sind da noch Schelling und Novalis, bei dem es heißt: »Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt, Und was man geglaubt, es sey geschehn, Kann man von weitem erst kommen sehn.«⁴¹

Nicht dieses Herauslesen des Schicksals aus den Träumen hat je nach Epoche gewechselt, und auch nicht die Verfahren der Entschlüsselung, sondern vielmehr die Begründung für diese Beziehung des Traumes zur Welt, die Art des Begreifens, wie die Wahrheit der Welt auf sich selbst vorausgreifen und ihre Zukunft in einem sie freilich nur verzerrt wiedergebenden Bild zusammenfassen kann.

Diese Begründungen sind selbstredend mehr imaginär als philosophisch; sie frönen dem Mythos in den Grenzen der Poesie und der abstrakten Reflexion.

Bei Aristoteles⁴² ist der Wert des Traumgesichtes an die Ruhe der Seele und an den nächtlichen Traum, in dem sie sich von der Erregung des Körpers löst, gebunden; in dieser Stille wird sie empfindsam für die verhaltensten Regungen der Welt und für die fernsten Erregungen; eine Wasserfläche wird durch die an den Ufern herrschende Bewegung stärker aufgewühlt, ist in der Mitte aber umso stiller und ruhiger, und so ist auch die Seele während des Schlafes umso empfindsamer für die Regungen der fernen Welt als im Wachzustand. Wie auf dem Wasser die Wellen zunehmend größer werden und durch ihre Ausbreitung die gesamte Oberfläche zum Erzittern bringen, so versetzen auch die schwächsten Erregungen am Ende den gesamten Spiegel der Seele in Aufruhr, (132/133) aus einem für ein waches Ohr kaum wahrnehmbaren Geräusch macht das Traumgesicht ein Donnerrollen: die kleinste Erwärmung wird zur Feuersbrunst. Im Traum taucht die vom Körper befreite Seele in den *κῆσμοζ* ein, versenkt sich in ihn und vermischt sich mit seinen Bewegungen in einer Art aquatischen Vereinigung.

Für andere ist das mythische Element, in dem der Traum sich wieder mit der Welt vereint, nicht das Wasser, sondern das Feuer. So würde sich im Traum das *corpus subtilis* der Seele am heimlichen Feuer der Welt entzünden und mit ihm ins Innerste der Dinge eindringen. Dies ist das stoizistische Thema des Zusammenhalts der Welt, der durch das *πνεῶμα* gesichert und durch jene Wärme, die schließlich zum Weltenbrand führen wird, bewahrt wird; dies ist das esoterische Thema – durchgängig seit der mittelalterlichen Alchimie bis hin zum »vorwissenschaftlichen« Geist einer Traumdeutungskunst im 18. Jahrhundert, die gleichsam die Phlogistik der Seele wäre; dies ist schließlich das romantische Thema, worin sich das Bild des Feuers zu mildern beginnt, bis am Ende nur noch die spirituellen Qualitäten und die dynamischen Werte erhalten bleiben: Flüchtigkeit, Leichtigkeit, schwankendes und verschattendes

⁴¹ Novalis, F. von Hardenberg, genannt, *Heinrich von Ofterdingen*, 2. Teil: »Die Erfüllung«, in: *Werke*, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Bd. I, Stuttgart 1977, S. 319.

⁴² Aristoteles, *De somnibus*.

Licht, verwandelnde, verzehrende und vernichtende Hitze, die nur Asche hinterlässt, wo Helligkeit und Freude waren. Novalis schreibt dazu: »Der Traum belehrt uns auf eine merckwürdige Weise von der Leichtigkeit unsrer Seele in jedes Object einzudringen – sich in jedes sogleich zu verwandeln.«⁴³

Die komplementären Mythen des Wassers und des Feuers befördern das philosophische Thema einer substantiellen Einheit von Seele und Welt im Moment des Traumes. Doch dürften sich in der Geschichte des Traumes noch weitere Begründungen für den transzendenten Charakter der Imagination im Traum finden; der Traum wäre die geheimnisvolle Apperzeption jener Dinge, die man um sich herum in der Nacht erahnt – oder umgekehrt der augenblickshafte Blitz des Lichtes, die äußerste Helligkeit einer sich in ihrer Erfüllung beschließenden Anschauung.

Insbesondere Baader hat den Traum durch diese Lichterfülltheit (133/134) der Anschauung bestimmt; das Traumgesicht ist für ihn der Blitz, der zu einem inneren Sehen führt, das jenseits aller Vermittlungen durch die Sinne und die Rede in einer einzigen Bewegung bis zur Wahrheit vordringt. Er spricht von diesem objektiven »innere[n] Schauen, welches nicht durch die äusseren Sinne vermittelt ist« und das wir »schon im gewöhnlichen Traume« erfahren. Zu Beginn des Schlafes steht die innere »Sinnenthätigkeit« im Gegensatz zur äußeren »Sinnenthätigkeit«; doch schließlich obsiegt im tiefen Schlaf die erste über die zweite; nun breitet sich der Geist auf eine subjektive Welt hin aus, die viel tiefer ist als die Welt der Gegenstände und mit einer weit schwereren Bedeutung beladen.⁴⁴ Das durch die Tradition dem Wachbewusstsein und seiner Erkenntnis gewährte Vorrecht ist nur »Unwissenheit und Vorurteil«. Im tiefsten Dunkel der Nacht ist der Blitzstrahl des Traumes leuchtender als das Licht des Tages, und die Anschauung, die er mit sich bringt, ist die höchste Erkenntnisform.

Bei Carus⁴⁵ begegnet man derselben Vorstellung: Der Traum führt weit über sie hinaus zur objektiven Erkenntnis; er ist jene Bewegung des Geistes, die von sich aus auf die Welt zugeht und zu ihrer Einheit mit dieser zurückfindet. Er erklärt in der Tat, dass die wache Erkenntnis der Welt Gegensatz zu dieser Welt ist; die Rezeptivität der Sinne ist die Möglichkeit, von den Gegenständen affiziert zu werden, und all das ist nur Gegensatz zur Welt, »Gegenwirken gegen eine Welt«.⁴⁶ Der Traum dagegen zerbricht diesen Gegensatz und setzt sich über ihn hinweg: und zwar nicht während des vom Blitzstrahl lichterfüllten Augenblicks, sondern im langsamen Versinken des Geistes in der Nacht des Unbewussten. Durch das tiefe Eintauchen ins Unbewusste muss die Seele weit stärker als im Zustand bewusster Freiheit ihren Anteil an der universellen Verflechtung übernehmen und sich von allem durchdringen lassen, was räumlich und zeitlich ist, so wie dies im Unbewussten geschieht. Insofern wird die Traumerfahrung ein *Fernsehen*⁴⁷ sein, das sich nur auf die Horizonte der Welt beschränkt, (134/135) ein dunkles Erkunden jenes Unbewussten, das von Leibniz bis Hartmann als das im Menschen gedämpft ankommende Echo der Welt begriffen wurde, in die er gestellt ist.

⁴³ [Novalis, F. von Hardenberg, genannt, »Das Allgemeine Brouillon« (Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99), in: *Werke*, Bd. III, Stuttgart 1960, S. 309 (Fragment 381).]

⁴⁴ Baader, F. X. von, *Sämtliche Werke*, hg. von F. Hoffmann, Leipzig 1852, Bd. IV: *Gesammelte Schriften zur philosophischen Anthropologie*, S. [98 und] 135.

⁴⁵ Hartmann, E. von, *Die moderne Psychologie, eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie*, Leipzig 1901, Kap. III: »Das Unbewusste«, S. 32-36.

⁴⁶ [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

⁴⁷ [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

Alle diese Auffassungen konstituieren eine doppelte Polarität in der imaginären Philosophie des Traumes: die Polarität Wasser – Feuer und die Polarität Licht – Dunkelheit. Wir werden weiter unten sehen, dass Binswanger⁴⁸ sie sozusagen empirisch in den Träumen seiner Kranken wiederfindet. Die Analyse von Ellen West⁴⁹ transkribiert die Phantasien von einem Flug in die Welt des Lichts und von einem Einsinken in die kalte und dunkle Erde. Es ist merkwürdig, zu sehen, wie jedes dieser imaginären Themen in der Geschichte der Reflexion über den Traum sich teilt und verteilt: Wie es scheint, hat die Geschichte sämtliche Virtualitäten einer imaginären Konstellation ausgebeutet – oder vielleicht nimmt die Imagination die von der Kulturwerdung ausgebildeten und hervorgebrachten Themen wieder auf und kristallisiert sie so aus.

Halten wir fürs erste eines fest: Wie alle imaginäre Erfahrung ist der Traum ein anthropologisches Anzeichen für Transzendenz, und in dieser Transzendenz verkündet er dem Menschen die Welt, indem er selbst Welt wird und selbst die Gestalten des Lichtes und des Feuers, des Wassers und der Dunkelheit annimmt. Hinsichtlich seiner anthropologischen Bedeutung lehrt uns die Geschichte des Traumes, dass er zugleich die Welt in ihrer Transzendenz offenbart und über das Element ihrer Materialität die Welt in ihrer Substanz moduliert.

Absichtlich haben wir bislang einen der bekanntesten Aspekte der Geschichte des Traumes, eines der von seinen Geschichtsschreibern gemeinhin am stärksten ausgebeuteten Themen beiseite gelassen. Es gibt kaum eine Untersuchung über den Traum, seit der *Traumdeutung*, die sich nicht in der Pflicht sieht, das Buch X der *Politeia* zu zitieren; dank Platon kommt man mit der Geschichte ins Reine, denn diese gelehrte Berufung führt ebenso (135/136) zu einem guten Gewissen wie ein Zitat von Quintilian zur Psychologie des Säuglings.⁵⁰ Unweigerlich streicht man die präfreudianischen – oder postödipalen – Nachklänge des berühmten Textes heraus: »Ich spreche von Begierden, die im Schlaf geweckt werden, wenn der Teil der Seele ruht, der vernünftig und mild ist und geschaffen, über den anderen zu herrschen, und der andere tierische und wilde Teil, durch Speisen und Getränke überfüllt, sich aufbäumt und den Schlaf abschüttelnd losbricht, um seinen Gelüsten Befriedigung zu verschaffen. Bekanntlich pflegt er in solchem Falle alles zu wagen, so, als ob er von jeder Scham und jeder Besonnenheit losgelöst und befreit wäre. Er hat keinerlei Bedenken, sich in der Einbildung mit der Mutter vermischen zu wollen, oder mit wem auch immer, sei es Mensch, Gott oder Tier, oder sich mit einem Mord zu besudeln und sich von irgendeiner Art Nahrung nicht fernhalten zu müssen; mit einem Wort, es gibt keinen Wahnsinn und keine Schamlosigkeit, zu der er nicht fähig ist.«⁵¹ Die Manifestation des Begehrens durch den Traum ist bis ins 19. Jahrhundert eines der von Medizin, Literatur und Philosophie am häufigsten verwendeten Themen geblieben. André du Laurens, der Arzt des Königs, der 1613 nach »sämtlichen Ursachen des Traumgesichts« forschte, findet darin die Bewegung der Säfte und die für jedes Temperament typischen Merkmale vor: »Wer im Zorn ist, träumt nur von Feuern,

⁴⁸ [Binswanger, L., »Der Fall Ellen West. Studien zum Schizophrenieproblem«, in: *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Bd. LIII, 1943, Nr. 2, S. 255-277; Bd. LIV, 1944, Nr. 1, S. 69-117, Nr. 2, S. 330-360; Bd. LV, 1945, Nr. 1, S. 16-40. (Wiederveröffentlicht in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 4: *Der Mensch in der Psychiatrie*, hg. von Alice Holzhey-Kunz, Heidelberg 1994, S. 73-209. A. d. Ü.)]

⁴⁹ *Schweizer Archiv für Neurologie*, 1943-1944.

⁵⁰ Quintilian, *Institutio Oratoria*.

⁵¹ *Politeia*, Buch X, 571 c.

Schlachten und Bränden; der Phlegmatische glaubt sich stets im Feuchten.«⁵² Die Literatur nimmt die Lektionen der Fakultät nach Gelehrtenart auf; so lässt Tristan in *La Mariane* eine der Personen sagen:

*So nimmt jeder im Schläfe wahr
Die geheimen Anzeichen seines Temperaments.*

Und im Übergang vom Prinzip zu den Beispielen beschreibt er die Seele des Diebes, der (136/137) [..] *seinem Schicksal zuvorkommt
und auf seine Richter trifft oder irgendeine Beute macht
Ebenso streicht der Wucherer im Schlaf
mit Augen und Händen über das sich türmende Silber
Und der von Furcht oder Begierde eingenommene Liebende
Verspürt die Unerbittlichkeit oder genießt die Lüste.*⁵³

Die Romantik nimmt genau dieses Thema wieder auf und wandelt es tausendfach ab. Für Novalis ist der Traum »der geheimnißvolle Weg«, der uns den Zugang zu den »Tiefen unsers Geistes« öffnet.⁵⁴ Schleiermacher entschlüsselt in den Bildern des Traumgesichts Begierden, die so umfangreich und so tiefgehend sind, dass sie nicht die des individuellen Menschen sein können. Und Bovet erinnert an den Text von Hugo in *Les Misérables*: »Wäre es unseren fleischlichen Augen gegeben, in das Bewusstsein des Anderen hineinzusehen, so würde man einen Menschen wohl öfter nach seinen Träumen als nach seinem Denken beurteilen... Der Traum, der ganz spontan ist, nimmt die Gestalt unseres Geistes an und bewahrt sie. Nichts geht unmittelbarer und aufrichtiger aus der Tiefe unserer Seele hervor wie unsere unüberlegten und maßlosen Strebungen ... Unsere Chimären sind es, die uns am meisten ähneln.«⁵⁵

Doch darf uns die Eindeutigkeit der Analogien nicht zu dem Fehler des Anachronismus verleiten. Das Freudianische bei Platon oder Victor Hugo, das Jungianische, das man bei Schleiermacher erahnen kann, hat nichts mit wissenschaftlicher Antizipation zu tun. Funktion und Begründung dieser Anschauungen sind nicht in einer Psychoanalyse zu suchen, die sich noch nicht erkannt hätte. Am Anfang des Themas Traum als Manifestation der Seele in ihrer Innerlichkeit stieße man vielmehr auf den Herakliteschen Satz: »Der wache Mensch lebt in einer Welt der Erkenntnis; der schlafende hingegen hat sich zur Welt gewendet, die ihm eigen ist.« Außerhalb von *Traum und Existenz* ist Binswanger mehrfach auf diesen Satz zurückgekommen, um ihn begrifflich (137/138) voll auszumessen und seine anthropologische Bedeutung darzulegen.⁵⁶ Der Satz bietet sich zunächst mit einem trivialen Sinn dar: Die Wege der Wahrnehmung werden dem durch die innerliche Ausbreitung seiner Bilder abgeschotteten Träumer verschlossen sein. So verstanden, stünde der Aphorismus Heraklits in einem strikten Widerspruch zum soeben freigelegten Thema einer Transzendenz der Traumerfahrung; und er würde den gesamten sinnlichen Reichtum vernachlässigen, den es in der Bilderwelt des Traumes gibt, diese ganze Fülle an Wärme und sinnlicher Färbung, die Landmann sagen ließ: »... je mehr

⁵² Du Laurens, A., *Discours de la conservation de la vue, des maladies mélancoliques, des catarrhes et de la vieillesse* (1613), Rouen 1615 (2. Aufl.), Zweiter Diskurs: *Des maladies mélancoliques et du moyen de les guérir*, Kap. VI: »D'où vient que les mélancoliques ont de particuliers objets sur lesquels ils rêvent«, S. 101.

⁵³ [L'Hermite du Soliers, N., genannt Tristan, *La Mariane* (1636), Paris 1637 (2. Aufl.), 1. Akt, 2. Szene, Vers 61-62 und 69-74, S. 18f.]

⁵⁴ Novalis, F. von Hardenberg, genannt, *Blüthenstaub*, in: *Werke*, Bd. II, Stuttgart 1960, S. 419 (Fragment 16).

⁵⁵ Bovet (P.), »Victor Hugo über den Traum« (*Les Misérables*, Bd. III, Buch V, Kap. V), in: *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, 1920, Bd. VI: Beiträge zur Traumdeutung, § 10, S. 354.

⁵⁶ Binswanger, L., »Heraklits Auffassung vom Menschen«, in: *Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums*, Berlin, Bd. XI, 1935, Nr. 1, S. 1-38. [Wiederveröffentlicht in: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. 1: *Zur phänomenologischen Anthropologie*, Bern 1947, S. 98-131. A. d. Ü.]

wir uns den Sinnen hingeben, desto mehr schwindet das Bewusstsein von Realität, wir sind wie in einem Traum befangen.«⁵⁷ Der $\pi\delta\iota\omicron\zeta\ \kappa\sigma\mu\omicron\zeta$ des Träumers wird nicht durch die Abwesenheit wahrnehmbarer Inhalte, sondern durch deren Ausarbeitung in einem isolierten Universum konstituiert. Die Traumwelt ist eine eigene Welt, womit nicht gemeint ist, dass die subjektive Erfahrung darin die Normen der Objektivität in Frage stellt, sondern dass sie sich über den Urmodus der ganz mir gehörenden Welt, insofern sie mir meine eigene Einsamkeit verkündet, konstituiert.

Es ist nicht möglich, auf den Traum die klassischen Dichotomien der Immanenz und der Transzendenz, der Subjektivität und der Objektivität anzuwenden; die Transzendenz der Traumwelt, von der wir weiter oben sprachen, lässt sich nicht in der Begrifflichkeit einer Objektivität definieren, und vergeblich würde man sie im Namen ihrer »Subjektivität« auf eine mystifizierte Form von Immanenz zurückführen wollen. Der Traum in seiner Transzendenz und durch seine Transzendenz enthüllt die ursprüngliche Bewegung, durch die sich die Existenz in ihrer irreduziblen Einsamkeit auf eine Welt hin entwirft, die sich als Ort ihrer Geschichte konstituiert; der Traum enthüllt in ihrem Ursprung jene Ambiguität der Welt, die zugleich die Existenz bezeichnet, die sich auf sie hin entwirft und sich zu ihrer Erfahrung der Form der Objektivität entsprechend abschattet. Indem der Traum mit dieser Objektivität bricht, die das wache Bewusstsein fasziniert, und dem menschlichen Subjekt (138/139) seine radikale Freiheit zurückerstattet, enthüllt der Traum paradoxerweise die Bewegung der Freiheit hin zur Welt, dem Ursprungspunkt, von dem her die Freiheit Welt wird. Die Kosmogonie des Traumes ist der Ursprung der Existenz selbst. Eben diese Bewegung der Einsamkeit und der ursprünglichen Verantwortung bezeichnete Heraklit durch das berühmte $\pi\delta\iota\omicron\zeta\ \kappa\sigma\mu\omicron\zeta$.

Dieses Herakliteische Thema zieht sich durch die gesamte Literatur und durch die gesamte Philosophie. Es taucht wieder auf in den verschiedenen, von uns angeführten Texten, die auf den ersten Blick der Psychoanalyse so nahe sind; tatsächlich aber bezeichnen diese Tiefe des Geistes und diese »Abgründe der Seele«, deren Entstehen im Traum beschrieben wird, nicht die biologische Ausstattung mit libidinösen Trieben, sondern die originäre Bewegung der Freiheit, die Geburt der Welt genau in der Bewegung der Existenz. Novalis war mehr als irgendein anderer diesem Thema nahe und strebte unaufhörlich danach, es in einen mythischen Ausdruck einzufangen. In der Welt des Traumes erkennt er die Bezeichnung der sie tragenden Existenz: »Wir träumen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns? [...] In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft. Die Außenwelt ist die Schattenwelt, sie wirft ihren Schatten in das Lichtreich.«⁵⁸ Doch der Moment des Traumes bleibt nicht der zweideutige Augenblick der ironischen Reduktion auf die Subjektivität. Novalis greift bei Herder die Vorstellung auf, dass der Traum der Urmoment der Genesis ist: Der Traum ist das erste Bild der Poesie, und die Poesie ist die Urform der Sprache, die »Muttersprache des menschlichen Geschlechts«.⁵⁹ So steht der Traum am eigentlichen Anfang des Werdens und der Objektivität. Und Novalis fährt fort: »Die Natur ist zugleich ein unendliches Thier – eine unendliche Pflanze und ein unendlicher Stein. [...] Durch ihr Essen, das 3fach ist, entstehn die Naturreiche. Es sind ihre Traumbilder.«⁶⁰

⁵⁷ Landmann, E., *Die Transcendenz des Erkennens*, Berlin 1923 [S. 41. A. d. Ü.].

⁵⁸ Novalis, F. von Hardenberg, genannt, *Blüthenstaub*, a.a.O., S. 417ff. (Fragment 16).

⁵⁹ Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 Bde., Leipzig 1784-1791 [*Werke*, Bd. 6, hg. von Martin Bollacker, Frankfurt am Main 1989. A. d. Ü.].

⁶⁰ Novalis, F. von Hardenberg, genannt, »Freiberger naturwissenschaftliche Studien 1798/99«, in: *Werke*, a.a.O., Bd. III, S. 89.

(139/140) Insofern kann die Traumerfahrung nicht von ihrem ethischen Gehalt getrennt werden. Nicht weil sie geheime Neigungen, uneingestehbare Begierden enthüllen und die ganze Wolke der Triebe aufwirbeln würde, nicht weil sie wie der Gott Kants »auf Herz und Nieren prüft«, sondern weil sie die Bewegung der Freiheit im echten Sinne wiederherstellt, weil sie darlegt, auf welche Weise sie sich gründet oder sich entfremdet, auf welche Weise sie sich als radikale Verantwortlichkeit in der Welt konstituiert bzw. wodurch sie sich vergisst und sich dem Sturz in die Kausalität preisgibt. Der Traum ist die absolute Enthüllung des ethischen Gehalts, das entblößte Herz. Eben diese Bedeutung zeigte Platon im Buch X der *Politeia* an und nicht in einem präfreudianischen Stil die heimlichen Äußerungen des Triebes. Der Weise hat nämlich nicht dieselben Träume wie die Gewaltmenschen – wie jener »tyrannische«, der Tyrannei seiner Begierden unterworfenen und der politischen Tyrannei des nächstbesten Thrasymachos verfallene Mensch; der Mensch der Begierde träumt von Schamlosigkeit und Wahnsinn: »Wenn ein an Körper und Temperament gesunder Mensch sich dem Schlaf überlässt, nachdem er den vernünftigen Teil seiner Seele geweckt hat [...], wenn er ebenso vermieden hat, das Element der Begierde hungrig oder satt zu lassen, so dass es sich in Ruhe befindet und keinerlei Verwirrung ins Beste bringt [...], wenn dieser Mensch gleichermaßen das zornige Element besänftigt hat und eben nicht der von Zorn gegen jemanden erregte Körper einschläft; wenn er diese beiden Elemente der Seele beruhigt und das dritte, in dem die Weisheit angesiedelt ist, angeregt hat, und wenn er dann schließlich ruht, dann, wie du weißt, *kommt er besser denn je mit der Wahrheit in Berührung*, und dann sind die Visionen seiner Träume keineswegs regellos.«⁶¹

Die Geschichte der Kultur hat dieses Thema vom ethischen Wert des Traumes sorgsam bewahrt; recht oft ist seine Bedeutung als Vorbote für ihn bloß sekundär; was das Traumgesicht für die Zukunft des Träumenden verkündet, leitet sich allein von dem her, was er an Verpflichtungen oder Bindungen seiner Freiheit enthüllt. Jézabel kommt nicht, um Athalie das bevorstehende Unheil vorzusagen; ihr wird eilends verkündet, dass »der grausame Gott der Juden nochmals obsiegen werde« über sie, sie macht (140/141) ihr nur deutlich, dass ihre Freiheit durch die Reihe ihrer Verbrechen gefesselt und hilflos der Rache ausgeliefert sei, die die Gerechtigkeit wiederherstellt. Zwei Arten von Träumen werden als besonders bedeutsam angesehen: der Traum des verstockten Sünders, der auf seiner schwankenden Bahn in die Hoffnungslosigkeit plötzlich erkennt, wie sich vor seinen Augen der Weg des Heils öffnet (mitunter wird dieser Traum auf eine andere Gestalt übertragen, die weniger blind ist und besser imstande, dessen Sinn zu erfassen: Dies ist so bei dem berühmten Traum der heiligen Cäcilia, die aus dem Traumgesicht herausliest, dass ihr Sohn nunmehr bereit sei für Gott), und der Traum des Mörders, der im Traum sowohl jenem Tod begegnet, den er gegeben hat, als auch dem Tod, der auf ihn lauert, und der den Schrecken einer Existenz entdeckt, die er selbst durch einen Blutschwur mit dem Tod verbunden hat. Eben dieser Traum, der in der Wiederholung des Gewissensbisses die Vergangenheit mit der Gegenwart verbindet, der sie in der Einheit eines Schicksals verknüpft, sucht die Nächte eines Macbeth heim; auf ihn stößt man so häufig in der klassischen Tragödie.

*Bleicher Körper, gelähmter Körper, kalte Masse von Gebein
Die die Sanftheit meiner Zufriedenheiten stört
Objekt voller Schrecken, grauenvolle Gestalt
Gemisch von Schrecken aller Art*

⁶¹ *Politeia*, Buch X, 571e-572a.

*Ach, komm mir nicht näher!*⁶²

Und Cyrano schreibt in seinem *Agrippine*:

Ursache meiner Trauer ist

Dass ich das Echo eines wahren Sarges ächzen höre

Ein betrübter Schatten, ein beredtes Bild

Das mir mit zitternder Hand das Kleid auszieht

Ein Phantom gezeichnet im Schrecken der Nacht

*Das ich am Kopfende meines Bettes schluchzen höre.*⁶³

(141/142) Träger der tiefsten menschlichen Bedeutungen ist der Traum nicht, insofern er die verborgenen Mechanismen anprangert und deren unmenschliches Räderwerk aufzeigt, sondern im Gegenteil, insofern er die ursprünglichste Freiheit des Menschen ans Licht hebt. Und wenn er in unerschöpflichen Wiederholungen das Schicksal aussagt, so beweint er damit die Freiheit, die sich selbst verloren hat, die unauslöschliche Vergangenheit und die aus ihrer Eigenbewegung in eine definitive Determination gefallene Existenz. Wir werden weiter unten sehen, wie Binswanger diesem im literarischen Ausdruck unablässig gegenwärtigen Thema die Aktualität zurückgibt und wie er, die Lektion der tragischen Dichter aufnehmend, dank der Bahn des Traumes die umfassende Odyssee der menschlichen Freiheit wiederherstellt.

*

Genau diesen Sinn wird man zweifellos dem $\square\delta\iota\omicron\zeta\ \kappa\sigma\mu\omicron\zeta$ des Heraklit geben müssen. Die Welt des Traumes ist nicht der innere Garten der Phantasie. Der Träumende stößt deshalb darin auf seine eigene Welt, weil er darin das Antlitz seines Schicksals erkennen kann: Er findet darin zurück zur ursprünglichen Bewegung seiner Existenz und zu seiner Freiheit in ihrer Vollendung oder ihrer Entfremdung. Reflektiert der Traum somit nicht einen Widerspruch, an dem sich der Schlüssel zur Existenz ablesen ließe? Bezeichnet er nicht sowohl den Inhalt einer transzendenten Welt als auch die ursprüngliche Bewegung der Freiheit? Wie gerade gesehen, entfaltet er sich in einer Welt, die ihre undurchsichtigen Inhalte und die Gestalten einer Notwendigkeit, die sich nicht entschlüsseln lässt, in sich birgt. Doch zugleich ist er freies Entstehen, Selbstvollbringung, Hervortreten dessen, was es im Individuum an höchst Individuellem gibt. Dieser Widerspruch wird offenkundig im entfalteten und der diskursiven Interpretation vorgelegten Inhalt des Traumes. Und er bricht gar als dessen letzter Sinn in allen von Todesangst heimgesuchten Träumen hervor. Der Tod wird darin als der höchste Moment dieses von ihm als Schicksal dargestellten Widerspruchs erfahren. Auf diese Weise erhalten all die Träume von einem gewaltsamen Tod, einem wilden Tod, einem furchteinflößenden Tod, in denen man letzten Endes das Aufeinanderstoßen einer Freiheit und einer Welt erkennen muss, ihren Sinn. Wenn im Schlaf das Bewusstsein einschläft, (142/143) erwacht im Traum die Existenz. Der Schlaf geht in Richtung Leben, er bereitet es vor, strukturiert es und leistet ihm Vorschub; den Anschein des Todes erhält er durch eine List des Lebens, das nicht sterben will; es »stellt sich tot«, doch eben »aus Furcht vor dem Tod«; es gehört weiterhin der Ordnung des Lebens an.

Der Traum lässt sich mit diesem Schlaf auf nichts ein; er steigt die abschüssige Bahn hinauf, die jener in Richtung Leben hinabsteigt; er richtet sich auf die Existenz, und dort sieht er in vollem Licht den Tod als Schicksal der Freiheit; denn der Traum an sich, und zwar mit

⁶² Arnaud, *Agamemnon*, Avignon 1642, 1. Akt, 1. Szene, S. 3.

⁶³ Cyrano de Bergerac, S. de, *La Mort d'Agrippine*, Paris 1653, 2. Akt, 2. Szene, S.70.

allen Existenzbedeutungen, die er mit sich führt, tötet den Schlaf und das eingeschlafene Leben. Man sage nicht, der Schlaf mache den Traum möglich, denn es ist der Traum, der den Schlaf unmöglich macht, indem er ihn zum Licht des Todes erweckt. Der Traum »mordet« den Schlaf, so wie bei Macbeth: »Ihn, den unschuldigen Schlaf; Schlaf, der des Grams verworren Gespinnst entwirrt, Den Tod von jedem Lebenstag, das Bad der wunden Müh, den Balsam kranker Seelen, Den zweiten Gang im Gastmahl der Natur, Das nähendste Gericht beim Fest des Lebens«. ⁶⁴

Am tiefsten Punkt seines Traumes begegnet der Mensch seinem Tod – seinem Tod, der in seiner uneigentlichsten Gestalt nur die brutale und blutige Unterbrechung des Lebens, in seiner eigentlichen Gestalt aber die Vollendung seiner Existenz ist. Nicht zufällig wurde Freud in seiner Deutung des Traumes durch die Wiederholung von Todesträumen zum Einhalten gezwungen: Denn sie bezeichneten dem biologischen Prinzip der Befriedigung des Wunsches eine absolute Grenze; sie zeigten – Freud hat das sehr wohl gespürt – die Forderung nach einer Dialektik an. Doch ging es dabei in Wirklichkeit nicht um den rudimentären Gegensatz zwischen dem Organischen und dem Anorganischen, dessen Spiel sich bis ins Innere des Traumes hinein kundtun sollte. Freud stellte zwei äußerliche Prinzipien gegeneinander, deren eines für sich allein alle Mächte des Todes beinhalten sollte. Doch der Tod ist eindeutig etwas anderes als das Relatum eines Gegensatzes; er ist jener Widerspruch, in dem sich in der Welt und gegen die Welt die Freiheit als Schicksal zugleich vollendet und verneint. Diesen (143/144) Widerspruch und diesen Kampf findet man wieder in Calpurnias Traum, der ihr Caesars Tod verkündet: ein Traum, der ebenso die Allmacht des Imperators und seine Freiheit, der die Welt sich beugen muss, aussagt – in Decius' Deutung – wie auch die Gefahren, denen er ausgesetzt ist, und eben in Calpurnias Deutung seine eigene Ermordung. ⁶⁵

Der hier durchscheinende Tod ist der Tod, der hinterrücks kommt wie ein Dieb, um sich des Lebens zu bemächtigen und eine Freiheit auf immer in die Notwendigkeit der Welt einzubinden: »Mir haben stets Gefahren im Rücken nur gedroht ...« ⁶⁶

Aber der Tod kann auch im Traumgesicht mit einem anderen Antlitz erscheinen: nicht das Antlitz des Widerspruchs zwischen der Freiheit und der Welt, sondern das Antlitz, in dem ihre ursprüngliche Einheit oder ihr neuer Bund geknüpft wird. Der Tod trägt nun den Sinn der Versöhnung, und der Traum, in dem sich dieser Tod bildlich dargestellt findet, ist damit das Grundlegendste, das man tun kann: Er besagt nicht mehr die Unterbrechung des Lebens, sondern die Vollendung der Existenz; er zeigt den Augenblick, in dem sie ihre Erfüllung beschließt in einer Welt, die kurz davor steht, sich zu schließen. Und deshalb ist er in allen Legenden die Belohnung des Weisen, die glückliche Ankündigung, dass von nun an die Vollkommenheit seiner Existenz nicht länger von der Bewegung seines Lebens abhängen wird; mit der Verkündung des Todes offenbart das Traumgesicht die Seinsfülle, zu der die Existenz nun gelangt ist.

In dieser zweiten wie auch in der ersten Form erscheint der Traum vom Tod als das, was die Existenz an Grundlegendstem über sich selbst erfahren kann. In diesem von Angst oder von gelassener Heiterkeit geprägten Tod erfüllt der Traum seine letzte Bestimmung. Nichts ist demnach falscher als die naturalistische Überlieferung vom Schlaf, der ein scheinbarer Tod sein soll; es geht vielmehr um die Dialektik des Traumes selbst, insofern er gleichsam ein Aufbrechen des Lebens auf die Existenz hin ist und in diesem Licht das Schicksal seines Todes entdeckt. Die Wiederholung der Todesträume, die die Freud'sche Psychoanalyse einen Augenblick schwanken machte, und die

⁶⁴ Shakespeare, W., *Macbeth*, 2. Akt, 1. Szene. [In der Übersetzung von Dorothea Tieck, in: *Shakespeares Dramatische Werke*, Zürich 1979, Band II, S. 135. A. d. Ü.]

⁶⁵ [Shakespeare, W., *Julius Caesar*, 2. Akt, 2. Szene. (In: *Shakespeares Dramatische Werke*, a.a.O., Band III, S. 32f.)]

⁶⁶ Shakespeare, W., *Julius Caesar*, 2. Akt, 2. Szene. [Ebd., Band III, S. 32. A. d. Ü.]

damit einhergehende (144/145) Angst prangern darin einen als Strafe trotzig verweigerten, zurückgewiesenen und verfluchten Tod oder einen Widerspruch an. Doch auch in den heitergelassenen Träumen der Vollendung ist der Tod da: sei es im erneuerten Antlitz der Auferstehung beim geheilten Kranken, sei es auch als die, endlich erlangte, Ruhe des Lebens. In allen Fällen jedoch ist der Tod der absolute Sinn des Traumes.

»Banquo und Donalbain! Malcolm! Erwacht! Werft ab den flaumigen Schlaf, des Todes Abbild, Und seht ihn selbst, den Tod!«⁶⁷

IV

»Was im Menschen Gewicht hat, ist der Traum.« *Bernanos*

Im Hintergrund dieser Traumerfahrung, die allein in den Transkriptionen erfasst ist, die Literatur, Philosophie und Mystik dafür anbieten, lässt sich bereits eine anthropologische Bedeutung des Traumes entziffern. Eben diese Bedeutung versuchte Binswanger unter einem anderen Zugang, und zwar durch eine Analyse in *Traum und Existenz*, die einen ganz anderen Stil hat, sich wieder zu Eigen zu machen. Wir haben nicht vor, sie zu resümieren oder einer Exegese zu unterziehen, sondern möchten einfach nur zeigen, in welchem Maße sie zu einer Anthropologie der Imagination beitragen kann. Die anthropologische Analyse eines Traumes deckt mehr Bedeutungsschichten auf, als die Freud'sche Methode impliziert. Die Psychoanalyse erforscht nur eine Dimension des Traumuniversums, die des symbolischen Vokabulars, längs dessen die Verwandlung einer determinierenden Vergangenheit in eine diese symbolisierende Gegenwart geschieht; der von Freud oft als »Überdeterminierung« definierte Polysemantismus des Symbols kompliziert zweifellos dieses Schema und gibt ihm einen Reichtum, der das Willkürliche daran mildert. Doch lässt die Vielheit der symbolischen Bedeutungen keine neue Achse unabhängiger Bedeutungen entstehen. Zwar hatte Freud die Grenzen seiner Analyse gespürt und die Notwendigkeit erkannt, sie zu (145/146) durchbrechen; häufig war er im Traum auf Zeichen einer Versetzung des Träumenden selbst ins Traumdrama hinein gestoßen, als ob es dem Traum nicht genug wäre, die Geschichte älterer Erfahrungen zu symbolisieren und in Bildern zu sagen, sondern als ob er durch die gesamte Existenz des Subjektes hindurchgehen würde, um in einer theatralischen Form dessen dramatisches Wesen wiederherzustellen. Dies ist der Fall bei dem zweiten Traum von Dora, für den Freud nachträglich erkennen musste, dass er seinen vollständigen Sinn nicht erfasst hatte:⁶⁸ Dieser Traum sagte nicht nur Doras Hingabe an Herrn K. und nicht nur die gegenwärtige Übertragung ihrer Gefühle auf den Psychoanalytiker aus, sondern drückte durch die Zeichen einer homosexuellen Fixierung an Frau K. ihren Ekel vor der Virilität der Männer aus sowie ihre Weigerung, ihre weibliche Sexualität anzunehmen, und kündigte in noch wirren Worten ihre Entscheidung an, diese Psychoanalyse zu beenden, die für sie nur ein neuerliches Zeichen für die große Komplizenschaft unter den Männern war. Wie ihre hysterische Stimmlosigkeit oder ihre hysterischen Hustenanfälle bezog sich Doras Traum nicht nur auf die Geschichte ihres Lebens, sondern auf eine Existenzweise, von der diese Geschichte streng genommen nicht mehr wiedergab als eine Chronik: Eine Existenz, in der die befremdliche Sexualität des Mannes nur unter dem Zeichen der Feindseligkeit, des Zwanges und des sich in einer Vergewaltigung vollendenden Einbruchs erschien; eine Existenz, der es nicht einmal gelingt, sich in der doch so nahen und so parallelen Sexualität der Frau zu verwirklichen, die vielmehr ihre tiefsten Bedeutungen in

⁶⁷ [Shakespeare, W., *Macbeth*, a.a.O., 2. Akt, 2. Szene. (S. 139.)]

⁶⁸ Freud, S., »Bruchstück einer Hysterie-Analyse«, in: *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, Bd. XVIII, 1905, Nr. 4, Oktober, S. 285-310, November, S. 408-467. [In: GW V, S. 161-286; »Der zweite Traum«, S. 256-274.]

Verhaltensweisen des Abbruchs einträgt, von denen eine und zwar die entscheidendste die Psychoanalyse beenden wird. Man kann sagen, dass Dora nicht trotz des Abbruchs der Psychoanalyse geheilt wurde, sondern weil sie die Entscheidung traf, sie abubrechen, und so bis zum Äußersten die Einsamkeit auf sich nahm, die für ihre Existenz bis dahin nur ein unentschlossener Weg gewesen war.

Alle Elemente des Traumes zeigen diese Entschlossenheit ebenso im vollzogenen Bruch wie in der übernommenen Einsamkeit an. In der Tat sah sie sich in ihrem Traum »ohne Wissen der (146/147) Eltern vom Hause fort«, sie erfährt vom Tod ihres Vaters; dann ist sie im Wald, wo sie einem Mann begegnet, aber sie lehnt es ab, sich begleiten zu lassen; nach Hause zurückgekehrt, erfährt sie von der Zimmerfrau, dass ihre Mutter und die anderen bereits auf dem Friedhof seien; sie fühlt sich überhaupt nicht traurig, sie geht hoch auf ihr Zimmer und beginnt dort, in einem großen Buch zu lesen.⁶⁹ Diese Entschlossenheit zur Einsamkeit hatte Freud erahnt, ja sogar unter dem expliziten Diskurs des Traumes formuliert. Denn war dies nicht seine Vermutung: »lasse ich dich stehen, gehe allein meiner Wege ...«?⁷⁰ Wollte man gezielt den Psychoanalytiker in die Psychoanalyse einbeziehen, so müsste man zweifellos das Scheitern unausweichlich Freud zuschreiben oder zumindest seinem begrenzten Verstehen und seiner Weigerung, zu sehen, dass diese Rede ebenso wie an Frau K. auch an ihn gerichtet war.

Doch das ist nebensächlich. Für uns liegt das wirkliche Versäumnis der Freud'schen Analyse darin, dass sie zwar eine der möglichen Bedeutungen des Traumes erkannte, sie aber als eine seiner vielfältigen semantischen Virtualitäten neben den anderen analysieren wollte. Eine derartige Methode setzt eine radikale Objektivierung des träumenden Subjekts voraus, das seine Rolle inmitten weiterer Personae Dramatis und in einer Szenerie, die aus ihm eine symbolische Figur machen würde, spielen soll. Das Subjekt des Traumes im Freud'schen Sinne ist stets eine verminderte, sozusagen delegierte, projizierte und ins Spiel des Anderen einbegriffene, irgendwo zwischen dem Träumer und dem, wovon er träumt, aufgehängene Subjektivität. Bestätigt wird das dadurch, dass für Freud dieses Spiel durch eine verfremdende Identifizierung tatsächlich den Anderen repräsentieren kann oder dass eine andere Persona Dramatis durch eine Art Heautoskopie den Träumenden selbst repräsentieren kann.

In Wirklichkeit jedoch trägt nicht dieses Quasi-Subjekt die Subjektivität der Traumerfahrung. Es ist nur eine konstituierte Subjektivität, und eigentlich müsste die Analyse des Traumes den Konstitutionsmoment der Subjektivität des Traumes ins volle Licht rücken. An dieser Stelle wird die Freud'sche Methode unzureichend; die eindimensionalen Bedeutungen, die sie über die (147/148) Symbolbeziehung abhebt, können diese radikale Subjektivität nicht betreffen. Jung könnte sie vielleicht erkannt haben, er, der von jenen Träumen sprach, in denen das Subjekt sein eigenes Schicksal als Drama erlebt. Doch dank der Texte von Binswanger lässt sich am besten erfassen, was das Subjekt des Traumes sein kann. Dieses Subjekt wird darin nicht als eine der möglichen Bedeutungen einer der Personae Dramatis, sondern als die Grundlage aller eventuellen Bedeutungen des Traumes beschrieben; und insofern ist der Traum nicht die Neuauflage einer früheren Gestalt oder eines archaischen Abschnittes der Persönlichkeit, sondern zeigt sich als das Werden und die Ganzheit der Existenz selbst.

Hier nun ein Beispiel für die Traumanalyse, durchgeführt von Binswanger, noch bevor er *Traum und Existenz* schrieb.⁷¹ Es geht um eine junge Frau von dreiunddreißig Jahren, die

⁶⁹ Ebd. [S. 256f].

⁷⁰ Ebd. [S. 274].

⁷¹ Binswanger, L., *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart*, Berlin 1928, S. 75ff.

wegen einer schweren Depression nebst Wutanfällen und einer Sexualhemmung behandelt wird. Mit fünf Jahren hatte sie ein Sexualtrauma erlitten; ein Junge hatte sich ihr genähert; sie hatte zunächst sehr interessiert und neugierig, danach aber mit einem Abwehrverhalten und mit heftiger Wut reagiert. Im gesamten Verlauf der Psychotherapie träumte sie sehr viel; die Kur lief ungefähr seit einem Jahr, als sie folgenden Traum hatte: Sie ist gerade dabei, die Grenze zu passieren, ein Zöllner lässt sie ihr Gepäck öffnen, »ich packe alle meine Sachen aus. Der Zollwächter nimmt eine nach der anderen. Schließlich packe ich eine silberne Schale, in Seidenpapier gewickelt, aus, und er sagt: ›Warum bringen Sie mir das wichtigste Stück zuletzt?‹ «

Zum Zeitpunkt des Traumes hat die Psychotherapie das Sexualtrauma noch nicht aufgedeckt. Als der Arzt die Patientin um Assoziationen bezüglich der Silberschale bittet, fühlt sie sich plötzlich elend; sie wird unruhig, sie hat Herzpochen, sie empfindet Angst und erklärt schließlich, ihre Großmutter habe Gegenstände aus Silber gehabt, die so aussahen. Sie ist außerstande, mehr dazu zu sagen; doch den gesamten Tag hindurch hat sie einen Eindruck von Angst, den sie für »sinnlos« erklärt. Schließlich am Abend beim Einschlafen kehrt die traumatische Szene zurück: Es war im Haus ihrer Großmutter; sie wollte sich in (148/149) der Vorratskammer einen Apfel holen, was man ihr ausdrücklich verboten hatte. Genau in diesem Moment drückt ein Junge das Fenster auf, tritt in die Kammer ein und nähert sich ihr. Als sie am nächsten Tag die Szene ihrem Arzt berichtet, kommt ihr plötzlich wieder in den Sinn, dass in dieser Kammer auf einem alten ausgemusterten Harmonium eine in Silberpapier eingewickelte silberne Teekanne stand, und sie ruft aus: »Ach ja, da stand ja das Silber in Seidenpapier, ach, da ist ja die Schale.«

Eindeutig setzt der Traum auf symbolischer Ebene die Kranke in Szene. Der Gang über die Zollstation bedeutet die analytische Situation, in der die Kranke ihr Gepäck öffnen und alles vorzeigen muss, was sie mit sich führt; die Silberschale ersetzt die Kranke in einer früheren Phase ihrer Geschichte und bezeichnet sie in einer verminderten Existenz, die kaum mehr zu ihr gehört. Doch das Wesentliche an dem Traum besteht nicht so sehr in dem, was er aus der Vergangenheit heraufbeschwört, sondern in dem, was er für die Zukunft verkündet. Er sagt den Moment voraus und kündigt ihn an, wenn die Kranke ihrem Analytiker endlich jenes Geheimnis preisgeben wird, das sie noch nicht kennt und das dennoch die schwerste Last ihrer Gegenwart ist; dieses Geheimnis bezeichnet der Traum bereits in seinem Inhalt mit der Genauigkeit eines detaillierten Bildes; der Traum greift auf den Moment der Befreiung voraus. Er ist Voraussage der Geschichte – und weniger erzwungene Wiederholung der traumatischen Vergangenheit.

Doch als solcher kann er zum Subjekt nicht das quasi objektivierte Subjekt jener vergangenen Geschichte haben, kann sein konstituierender Moment nur jene Existenz sein, die durch die Zeit hindurch geschieht, jene Existenz in ihrer auf die Zukunft hin gerichteten Bewegung. Der Traum ist bereits diese werdende Zukunft, der erste Moment der sich befreienden Freiheit, die noch geheime Erschütterung einer Existenz, die sich im Ganzen ihres Werdens wieder erfasst.

Der Traum beinhaltet den Sinn der Wiederholung nur insofern, als diese gerade die Erfahrung einer Zeitlichkeit ist, die sich auf die Zukunft hin öffnet und sich als Freiheit konstituiert. Eben in diesem Sinne kann die Wiederholung eine eigentliche sein und nicht, indem sie exakt wäre. Die historische Exaktheit einer Einzelheit im Traum ist nur die Chronik ihrer Eigentlichkeit; jene gestattet es, die horizontalen Bedeutungen der Symbolik zu verknüpfen; (149/150) diese gestattet es, die tiefe Bedeutung der Wiederholung ans Licht zu

bringen. Erstere macht anekdotische Situationen zu Bezugsgrößen, letztere findet an ihrem Ursprung die konstitutive Bewegung der individuellen Geschichte vor und legt die Existenzweise frei, so wie sie sich durch ihre zeitlichen Momente hindurch abschattet.

Ich glaube, dass man dem Denken Binswangers keine Gewalt antut, wenn man die Hegelianische Dialektik des Traumes, die er in *Traum und Existenz* vorlegt, in diesem Sinne auslegt. Das von ihm analysierte Traumgesicht stammt genau von der Kranken, von der wir gerade sprachen. Die Bewegung in drei Schritten von einer zunächst aufgewühlten See, die dann in einer Todesunbewegtheit erfasst und gleichsam eingefroren wird, um schließlich ihrer Freiheit in Freude zurückgegeben zu werden, ist genau die Bewegung einer Existenz, die, zunächst anheimgefallen dem Chaos einer Subjektivität, die nur sich selbst kennt und deren Freiheit bloß Zusammenhangslosigkeit, Phantasterei und Unordnung ist; dann eingeschlossen in eine Objektivität, die diese Freiheit bis hin zur Unterwerfung und Entfremdung im Schweigen toter Dinge in Grenzen weist, schließlich die Freiheit als Auferstehung und Erlösung wiederfindet; doch nachdem sie einmal durch den schmerzhaften Moment der Objektivität hindurchgegangen ist, in dem sie sich verliert, ist die Freiheit jetzt keine Unruhe, kein Lärm, kein *sound and fury* mehr, sie ist die Freude über eine Freiheit, die sich in der Bewegung einer Objektivität anzuerkennen vermag. Wenn jedoch diese Interpretation richtig ist, dann ist das Subjekt des Traumes ersichtlich nicht so sehr die Person, welche »ich« sagt (im vorliegenden Falle eine Spaziergängerin, die die endlosen Ränder eines Strandes abschreitet), sondern in Wirklichkeit der vollständige Traum, im Ganzen mit seinem Trauminhalt; die Kranke, die den Traum hat, ist sehr wohl die von Angst erfüllte Person, doch ist sie auch die See, doch ist sie auch der beunruhigende Mann, der sein tödliches Netz ausbreitet, doch auch und vor allem ist sie diese zunächst lärmende, dann von Unbewegtheit und Tod geschlagene Welt, die schließlich zur fröhlichen Bewegung des Lebens zurückkehrt. Das Subjekt des Traumes oder die erste Person im Traum ist der Traum selbst, der Traum in seiner Gänze. Im Traum sagt alles »ich«, selbst die Gegenstände und die Tiere, selbst der leere Raum, selbst die fernen (150/151) und fremden Dinge, die dessen Phantasmagorie bevölkern. Der Traum ist die im verlassenen Raum sich aushöhlende, im Chaos sich brechende, im Lärm auseinanderfliegende, sich als kaum mehr atmendes Tier in den Netzen des Todes verfangende Existenz. Der Traum ist die Welt in der Dämmerung ihres ersten Hervorbrechens, wenn sie noch die Existenz selbst ist und nicht bereits das Universum der Objektivität. Träumen ist nicht eine andere Weise, die Erfahrung einer anderen Welt zu machen, träumen ist für das träumende Subjekt die radikale Weise, die Erfahrung seiner Welt zu machen, und diese Weise ist dermaßen radikal, weil die Existenz sich darin als selbst die Welt seiend verkündet. Der Traum hat seinen Platz in diesem letzten Moment, in dem die Existenz noch ihre Welt ist; gleich jenseits davon, nach der Morgenröte des Erwachens ist sie es bereits nicht mehr.

Deshalb ist die Analyse des Traumes entscheidend, um die grundlegenden Bedeutungen der Existenz hervorzukehren. Welches sind nun die wesentlichsten dieser Bedeutungen?

*

Man findet sie in den ersten Regungen der Freiheit und in ihrer ursprünglichen Ausrichtung; der Traum hat soviel Gewicht bei der Auszeichnung der existentiellen Bedeutungen, weil er in seinen Grundkoordinaten die Bahn der Existenz selbst verzeichnet. Viel war die Rede von den zeitlichen Antrieben des Traumes, von dem ihm eigenen Rhythmus, von den Widersinnigkeiten oder Paradoxien seiner Dauer. Viel weniger vom Traumraum.

Und doch enthüllen die Formen der Räumlichkeit im Traum den eigentlichen »Sinn« der Existenz. Sagte nicht Stefan George: »*Raum und Dasein bleiben nur im Bilde*«?⁷² In der gelebten Erfahrung auf ihrer ursprünglichen Stufe bietet sich der Raum nicht als geometrische Struktur der Gleichzeitigkeit dar; ein Raum dieses Typs, der Raum, in dem die Wissenschaften der Natur den Zusammenhang der objektiven Phänomene entfalten, wird allein durch eine Genese konstituiert, deren Momente von Oskar Becker in ihrer psychologischen⁷³ und von Husserl in ihrer (151/152) geschichtlichen⁷⁴ Abschattung analysiert wurden. Bevor der Raum geometrisch oder gar geographisch wird, stellt er sich zunächst wie eine Landschaft dar:⁷⁵ Er gibt sich ursprünglich als der Abstand zwischen der farbigen Fülle der Erscheinungen oder als der Abstand der sich am Horizont verlierenden Weite, eingehüllt in den Abstand, der ihn zusammenzieht, oder er ist gar noch der Raum der Dinge, die da sind, widerständig zuhanden, von seinem Ursprung her ist er zu meiner Rechten oder zu meiner Linken, hinter mir, dunkel, oder durchsichtig unter meinem Blick. Im Gegensatz zu dem Raum der geographischen Vermessung, der in der Gestalt eines allgemeinen Grundrisses vollständig erschlossen ist, ist die Landschaft paradoxerweise verschlossen durch die unendliche Öffnung des Horizontes, und alles das, was dieser Horizont an eventuellem Jenseits impliziert, grenzt die Vertrautheit des Diesseits und aller durch Gewohnheit gebahnten Wege ein; er verweist so auf das Absolute einer Situation, die alle affektiven Mächte des Herdes, der Heimerde und der *Heimat*⁷⁶ versammelt; und jede dieser sich am Horizont verlierenden Linien ist bereits gleichsam ein Weg der Rückkehr, der vertrauten Anzeige, um zurückzufinden τ—ν οδ@ν ο□καδε. Im geographischen Raum ist die Bewegung immer nur Versetzung: abgestimmter Positionswechsel von einem Punkt zu einem anderen auf einer vorweg festgelegten Bahn. Der Weg ist damit nur mehr das auf ein Minimum reduzierte unerlässliche Dazwischen, die unterste Grenze der Zeit, die unerlässlich ist, um von einem Punkt zu einem anderen zu gehen. Im erlebten Raum behält die Versetzung einen ursprünglichen räumlichen Charakter; sie durchquert nicht, sondern durchläuft; sie bleibt bis zu dem Moment, in dem sie innehält, ein frei gewählter Weg, der ein sicheres Wissen nur von seinem Ausgangspunkt hat; seine Zukunft ist nicht durch die Geographie des Grundrisses vorweg verfügt; man rechnet mit ihm in seiner eigentlichen Geschichtlichkeit. In diesem Raum (152/153) endlich kommt es zu Begegnungen, eben nicht nur zur Überkreuzung der Linien, die den kürzesten Abstand von einem Punkt zu einem anderen bezeichnen, sondern zur Überschneidung der Wegstrecken, zur Kreuzung der Wege, es kommt zu Wegbahnen, die am Horizont in ein und demselben Punkt zusammenlaufen oder die nach Art des Weges von Guermantes im Moment des längsten Umweges plötzlich zum Geburtshaus zurückkehren. In dieser ursprünglichen Räumlichkeit der Landschaft entfaltet sich der Traum und darin findet er auch die wesentlichen affektiven Bedeutungen vor.

»Der Raum, Zeichen meiner Macht.« Auf der Stufe des erlebten Raumes ist dies nur in dem Maße wahr, wie die Werte dieses Raumes einander zugeordnet sind. Die Sicherheit, die der Raum bietet, die feste Stütze, die er meiner Macht gibt, beruht auf der Gliederung von Nah- und

⁷² [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

⁷³ Becker, O., »Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen«, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1923, Bd. VI, S. 385-560.

⁷⁴ Husserl, E., »Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem«, in: *Revue internationale de philosophie*, Bd. VI, Nr. 2, 15. Januar 1939, S. 203-225. [Wiederveröffentlicht als Beilage III in: Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Bd. VI, Den Haag 1962, S. 365-386. A. d. Ü.]

⁷⁵ Straus, E., *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlin 1935.

⁷⁶ [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

Fernraum: Der Fernraum als der Raum, durch den man sich ablöst, sich meidet oder den man erforscht oder erobert; der Nahraum als der Raum der Ruhe, der Vertrautheit und der Zuhandenheit. Doch in bestimmten Erfahrungen ist dieses Verhältnis gestört: Der Fernraum lastet nun auf dem Nahraum, besetzt ihn von allen Seiten mit massiver Präsenz, gleichsam in einer Umklammerung, die sich nicht lockern lässt. Bald durchdringt die Ferne langsam die poröse Gegenwart des Nahraumes und vermischt sich mit ihm in einer vollständigen Abschaffung der Perspektive, wie bei den Katatonischen, die dem, was »um sie herum« geschieht, gleichgültig, als wäre alles fern, und dennoch betroffen »beiwohnen«, als wäre alles nah, die somit die objektive Versetzung der Dinge an den Horizont und die eigentliche Bewegung ihrer Körper vermischen. Bald dringt der Fernraum wie ein Meteor in die unmittelbare Sphäre des Subjekts ein: Ein Zeuge dafür ist jener Kranke, dessen Fall Binswanger⁷⁷ berichtet; er ist im Raum ordentlich orientiert, doch in seinem Bett liegend hat er den Eindruck, dass ein Stück von der Eisenbahn dort unter seinem Fenster sich vom Horizont löst, in sein Zimmer eindringt, es durchquert, sich ihm in den Schädel bohrt und sich schließlich in sein Gehirn rammt. In all diesen (153/154) Metathesen des Nahen und des Fernen verliert der Raum seine Sicherheit, er läßt sich auf mit erstickenden Drohungen und plötzlichen Gefahren, er ist von Einbrüchen durchfurcht. Der Raum, Zeichen meiner Ohnmacht. Die Polarität des Hellen und des Dunklen ist nicht identisch mit der des Nahen und des Fernen, auch wenn sie nicht immer davon unterschieden wird. Minkowski⁷⁸ hat diesen dunklen Raum beschrieben, in dem die halluzinatorischen Stimmen widerhallen und zugleich Fernes und Nahes sich vermischen. In dieser schwarzen Welt erfolgt die räumliche Einbeziehung nicht nach Art der Gesetze der Nebeneinanderstellung, sondern gemäß den besonderen Modalitäten der Einwicklung oder Verschmelzung. Der Raum hat nun nicht mehr die Rolle zu verteilen, aufzuteilen; er ist nur mehr die Bewegung von Figuren und Klängen; er folgt dem Fluss und dem Rückfluss ihrer Erscheinungen. Diese nächtliche Räumlichkeit vor Augen, kann man wie Minkowski den hellen Raum analysieren, der sich vor dem Subjekt höhlt, den eingeebneten und sozialisierten Raum, in dem ich über den Modus der Aktivität alle meine Bewegungsvirtualitäten erfahre und in dem jedes Ding seinen bestimmten Platz hat, den seiner Funktion oder seines Gebrauchs. Tatsächlich steht dem Raum der Dunkelheit radikaler noch ein Raum reinen Leuchtens gegenüber, in dem alle Dimensionen sich, wie es scheint, zugleich erfüllen und abschaffen, in dem alle Dinge ihre Einheit zu finden scheinen, nicht in der Verschmelzung flüchtiger Erscheinungen, sondern im Aufblitzen einer den Blicken voll und ganz dargebotenen Gegenwärtigkeit.

Erfahrungen dieser Art sind von Rümke beschrieben worden:⁷⁹ Eine seiner Kranken verspürt in ihr etwas so Weites und so Stilles, eine ungeheuer große Wasserfläche, und sie selbst hat das Empfinden, sich in diese lichtvolle Durchsichtigkeit zu verströmen. Eine andere erklärte: »Es gab Zeiten, wo alles, was ich sah, enorme Ausdehnungen annahm; Menschen schienen Riesen, alle Gegenstände und Entfernungen erschienen mir wie in einem Opernglas; es ist immer, als ob ich z.B. beim Sehen nach draußen durch ein Fernrohr gucke. Viel mehr Perspektive, Tiefe und Klarheit in allem.«

(154/155) Schließlich hat Binswanger selbst die vertikale Achse des Raumes in ihrer Bedeutung für die Existenz analysiert: das Thema der rauen und langwierigen Anstrengung, der

⁷⁷ »Das Raumproblem in der Psychopathologie«, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 24. Februar 1933, Nr. 145, 1933, S. 598-647. [Wiederveröffentlicht in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 3: *Vorträge und Aufsätze*, a.a.O., S. 123-177. A. d. Ü.]

⁷⁸ »Esquisses phénoménologiques«, in: *Recherches philosophiques*, Bd. IV, 1934-1935, S. 295-313.

⁷⁹ *Zur Phänomenologie und Klinik des Glücksgefühls*, Berlin 1924.

Begeisterung und der Freude; das Thema des funkelnden Gipfels, auf dem die mit Schatten vermischte Klarheit sich zu absolutem Licht gereinigt hat und sich die Bewegung vollendet und in der Gelassenheit des Augenblicks zur Ruhe kommt. Doch die in die Höhe gerichtete Bewegung impliziert nicht allein die Bedeutungen einer sich im Enthusiasmus transzendierenden Existenz; sie ist nicht allein die Ausrichtung dieser Selbstüberwindung, durch die der von sich selbst losgerissene Mensch nach Fink Zugang zum höchsten Seienden, dem Theion, erhält.⁸⁰ Die vertikale Achse kann auch der Vektor einer Existenz sein, die auf Erden ihr Heim verloren hat und die in der Art des Baumeisters Solness droben ihr Gespräch mit Gott wiederaufnehmen wird; sie bezeichnet die Flucht ins Maßlose und trägt von Anfang an den Taumel ihres Sturzes in sich: »Er wagt es nicht, er kann nicht so hoch steigen wie er baut.« Und doch wird er nach dort oben gerufen, von dem, der sein Haus niedergebrannt und seine Kinder gestohlen hat, derjenige, der wollte, »dass er an nichts anderes gebunden wäre als an Ihn«, zu ihm will er aufsteigen, um ihm zu bedeuten, dass er am Ende wieder hinabsteigen wird, hin zur Liebe der Menschen. Doch von derlei Gipfeln steigt man nur herunter im Taumel und im Fall.⁸¹

Dieser Komplex von Gegensätzen bestimmt die wesentlichen Dimensionen der Existenz. Sie bilden die ursprünglichen Koordinaten des Traumes und gleichsam den mythischen Raum seiner Kosmogonie. In den Analysen von Träumen, Phantasien und Wahngewalten erkennt man, wie sie sich zusammensetzen und einander gemeinsam symbolisieren, um so ein umfassendes Ganzes zu bilden. Bei der Untersuchung eines Falles von Schizophrenie, dem Fall Ellen West,⁸² hat Binswanger diese großen imaginären Ganzheiten ans Licht gebracht, deren phänomenologische Bedeutungen auf die konkreten und einzigartigen Bilder vorgreifen, (155/156) die ihnen einen Ausdrucksgehalt geben. Die Welt von Ellen West ist zwischen zwei kosmischen Mächten geteilt, die keinerlei mögliche Versöhnung kennen: Die unterirdische Welt des Versinkens, symbolisiert durch die kalte Dunkelheit des Grabes, wehrt die Kranke mit allen ihren Kräften ab, indem sie sich weigert, zuzunehmen, zu altern und sich in das grob materielle Heben ihrer Familie hineinziehen zu lassen, und die ätherische, lichtvolle Welt, in der sich eine gänzlich freie Existenz, die keine Last des Lebens mehr, sondern allein jene Durchsichtigkeit kennen würde, in der sich die Liebe in der Ewigkeit des Augenblicks totalisiert, jeden Augenblick bewegen könnte. Das Leben ist für sie nur möglich geworden in der Form des Fluges hin zu jenem fernen und hohen Raum des Lichts, und die Erde in ihrer dunklen Nähe birgt ihr allein das unmittelbare Bevorstehen des Todes. Bei Ellen West ist der feste Raum der wirklichen Bewegung verschwunden, der Raum, in dem sich nach und nach die Progression des Werdens vollzieht. Er hat sich vollständig in seine eigenen Grenzen zurückgenommen; er ist zu seiner eigenen Unterdrückung geworden; er ist in die zwei sich Widersprechenden zurückgezogen, aus denen er den Moment einer Einheit formte. Er existiert nur mehr jenseits seiner selbst, zugleich, als ob er noch nicht existierte und als ob er bereits nicht mehr existierte. Der existentielle Raum von Ellen West ist der Raum des zugleich im Wunsch nach dem Tod und im Mythos einer zweiten Geburt abgeschafften Lebens; er trägt bereits das Mal jenes Selbstmordes, durch die Ellen West die Verwirklichung ihrer Existenz erreichen sollte.

⁸⁰ Fink, E., *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Freiburg i. Br. 1947.

⁸¹ [Ibsen, H., *Bygmester Solness*, Kopenhagen 1892; dt. *Baumeister Solness*, Leipzig 1893, 3. Akt, 3. Szene. A. d. Ü.]

⁸² Binswanger, L., »Der Fall Ellen West«, in: ders., *Schizophrenie*, Tübingen 1953, S. 57-188. [Wiederveröffentlicht in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 4: Der Mensch in der Psychiatrie, a.a.O., S. 73-209. A. d. Ü.]

*

Doch eine Analyse in diesem phänomenologischen Stil kann sich selbst nicht genug sein. Sie muss sich vollenden und sie muss sich begründen. Sich vollenden durch eine Erhellung des Ausdrucksaktes, der diesen Ursprungsdimensionen der Existenz eine konkrete Gestalt gibt; sich begründen durch eine Erhellung jener Bewegung, in der sich die Ausrichtungen ihrer Bahn konstituieren.

Wir lassen fürs erste die Analyse des Ausdrucks beiseite und behalten ihn späteren Untersuchungen vor. Beschränken wir uns also darauf, einige leicht herauszustellende Elemente aufzuzeigen.

Jeder Ausdrucksakt ist auf dem Grund dieser ersten Ausrichtungen zu verstehen; er bringt sie nicht *ex nihilo* hervor, sondern (156/157) er siedelt sich auf ihrer Bahn an, und von ihr her kann man wie von den Punkten einer Kurve her das Ganze der Bewegung in ihrem vollständigen Vollzug wiederherstellen. Insofern auch kann es eine Anthropologie der Kunst geben, die sich keinesfalls als eine psychologische Reduktion darstellen wird. Denn es kommt nicht darauf an, die Ausdrucksstrukturen auf einen Determinismus unbewusster Motivierungen zurückzuführen, sondern vielmehr, sie allesamt längs jener Linie wiederherzustellen, gemäß deren sich die menschliche Freiheit bewegt. Auf dieser Linie, die vom Nahraum zum Fernraum führt, begegnen wir einer besonderen Ausdrucksform: Da, wo die Existenz die Morgenröte triumphaler Aufbrüche, die Schifffahrten und langen Seereisen, die bewunderten Entdeckungen, die Belagerung der Städte, das Exil, das in seinen Netzen gefangenhält, das hartnäckige Festhalten an der Rückkehr und die Bitterkeit beim Wiederfinden der alt und unbeweglich gewordenen Dinge kennt, längs dieser Odyssee der Existenz auf den »großen, aus Traum und Wirklichkeit gewebten Bahnen« hat als Grundstruktur des Ausdrucksaktes der epische Ausdruck seinen Platz.

Der lyrische Ausdruck wird dagegen erst in diesem Wechsel von Licht und Dunkelheit möglich, in der sich die Existenz abspielt: von Natur aus – und ohne Rücksicht auf das auserwählte Subjekt oder die entlehnte Metapher zu nehmen, trotz des häufigen signifikativen Wertes beider – ist das Lyrische jahreszeitlich oder *Nykt hemeral*, taghelle Nacht. Es gehört zugleich der Sonne und der Nacht an und entwickelt seinem Wesen entsprechend die Töne des Lichtes der Dämmerung. Das Lyrische überwindet die Abstände nicht, für das Lyrische sind es immer die anderen, die fortgehen; sein Exil ist ohne Rückkehr, weil es bereits in seiner eigenen Heimat ins Exil verbannt ist; und selbst wenn es unter seinem Blick alle Bewegungen der Welt wiederfindet und, unbewegt bleibend, deren sämtliche Richtungen zu erkunden vermag, so ergreift es sie doch in den Spielen von Schatten und Licht und in den pulsierenden Bewegungen des Tages und der Nacht, die auf der veränderlichen Oberfläche der Dinge deren unveränderliche Wahrheit kundtun.

Schließlich hat auf der vertikalen Achse der Existenz auch die Achse des tragischen Ausdrucks ihren Platz: Die tragische Bewegung ist stets eine Bewegung des Aufstiegs und des Falls, und mit (157/158) einem besonderen Vorrecht ist der Punkt ausgezeichnet, an dem in einem unmerklichen Ausschwingen dem Aufstieg Einhalt geboten wird und er schwankend auf der Kippe steht. Deshalb ist die Tragödie kaum darauf angewiesen, sich in Raum und Zeit auszubreiten, hat sie weder fremde Länder noch gar die Linderung der Nächte nötig, wenn sie sich nur wirklich der Aufgabe widmet, die vertikale Transzendenz des Schicksals zu offenbaren.⁸³

⁸³ Vgl. F. Hebbels seltsamen Traum: »Bei Nacht gipfelte diese Tätigkeit meiner gärenden Phantasie in einem Traum, der so ungeheuerlich war und einen solchen Eindruck in mir zurückließ, dass er eben deshalb sieben Mal hintereinander wiederkehrte. Mir

Es gibt also eine anthropologische Grundlage für die dem tragischen, epischen oder lyrischen Ausdruck eigenen Strukturen. Eine Analyse in diesem Sinne ist weiterhin ein Desiderat. In ihr wäre sowohl zu zeigen, was der Ausdrucksakt an sich ist, als auch, welche anthropologischen Notwendigkeiten ihn beherrschen und regieren, und so könnte man die Ausdrucksformen des Exils, des Abstiegs zur Hölle, des Gebirges und des Gefängnisses untersuchen.

Kommen wir zurück zu der einzigen Frage, die uns zwangsläufig weiter beschäftigt: Wie konstituieren sich diese wesentlichen Ausrichtungen der Existenz, die gleichsam die anthropologische Struktur ihrer gesamten Geschichte bilden?

Eine erste Anmerkung: Die drei von uns beschriebenen Polaritäten haben nicht alle dieselbe Universalität und dieselbe anthropologische Tiefe. Und auch wenn jede für sich unabhängig ist, scheint zumindest die eine grundlegender und ursprünglicher zu sein. Wohl aus diesem Grunde, und weil er das Problem der verschiedenen (158/159) Ausdrucksformen nicht angegangen ist, hat Binswanger fast nur auf dem Gegensatz von Aufstieg und Fall beharrt. Worin besteht das anthropologische Vorrecht dieser vertikalen Dimension?

Zuvorderst darin, dass sie die Strukturen der Zeitlichkeit nahezu unverstellt ans Licht bringt. Der horizontale Gegensatz des Nahen und des Fernen bietet die Zeit allein in einer Chronologie des räumlichen Voranschreitens dar; die Zeit entwickelt sich darin allein zwischen einem Ausgangspunkt und einem Ankunftspunkt; sie erschöpft sich im Durchlaufen der Wegstrecke; und wenn sie sich erneuert, dann in der Form der Wiederholung, der Wiederkehr und des erneuten Aufbruchs. In dieser existentiellen Ausrichtung ist die Zeit ihrem Wesen nach nostalgisch; sie sucht sich auf sich selbst hin zu schließen und sich in der Anknüpfung an ihren eigenen Ursprung wiederaufzunehmen; die Zeit des Epos ist zirkulär oder iterativ. Im Gegensatz des Hellen und des Dunklen ist die Zeit ebensowenig die echte Zeitlichkeit: Es handelt sich nun um eine rhythmische und von Schwankungen skandierter Zeit, eine jahreszeitliche Zeit, bei der die Abwesenheit stets Verheißung einer Wiederkehr und der Tod Unterpfand einer Wiederauferstehung ist.

Dagegen kann man mit der Bewegung von Aufstieg und Fall die Zeitlichkeit wieder in ihrem ursprünglichen Sinn erfassen.

Nehmen wir den Fall Ellen West wieder auf. Die gesamte Bewegung ihrer Existenz erschöpft sich in ihrer phobischen Furcht vor einem Fall ins Grab und in dem wahnhaften Wunsch, im Äther zu schweben und ihr Genießen in der Bewegungslosigkeit reiner Bewegung zu empfangen. Mit dieser Ausrichtung und der durch sie implizierten affektiven Polarität wird die eigentliche Form der Zeitigung der Existenz bezeichnet. Die Zukunft wird von der Kranken nicht als Offenbarung ihrer Erfüllung und Vorwegnahme ihres Todes übernommen. Den Tod erfährt sie als bereits da, eingeschrieben in diesen alternden und jeden Tag um ein neues Pfund beschwerten Körper; der Tod ist für sie nur die gegenwärtige Last des Fleisches, er wird mit der Anwesenheit ihres Körpers eins. Während der dreizehn Jahre, die ihre Krankheit dauern wird, lebte Ellen West nur dafür, das unmittelbare Bevorstehen dieses mit ihrem Fleisch verbundenen Todes zu fliehen: Sie weigert sich zu essen und diesem Körper auf welche Weise auch (159/160) immer ein Leben zu geben, das diesen in die Todesdrohung verwandeln würde. All das, was dieser Anwesenheit

war, als hätte der liebe Gott, von dem ich schon so manches gehört hatte, zwischen Himmel und Erde ein Seil ausgespannt, mich hineingesetzt und sich danebengestellt, um mich zu schaukeln. Nun flog ich denn ohne Rast und Aufenthalt in schwindelerregender Eile hinauf und hinunter; jetzt war ich hoch in den Wolken, die Haare flatterten mir im Winde, ich hielt mich krampfhaft fest und schloss die Augen; jetzt war ich dem Boden wieder so nah, dass ich den gelben Sand, sowie die kleinen roten und weißen Steinchen deutlich erblicken, ja mit den Fußspitzen erreichen konnte. Dann wollte ich mich hinauswerfen, aber das kostete doch einen Entschluss, und bevor es mir gelang, gings wieder in die Höhe, und mir blieb nichts übrig, als abermals ins Seil zu greifen, um nicht zu stürzen und zerschmettert zu werden.« (Hebbel, F., »Aufzeichnungen aus meinem Leben«, in: *Werke*, hg. von Gerhard Fricke, Werner Keller und Karl Pörnbacher, München 1965, Bd. 3, S. 730.)

des Körpers Konsistenz, Kontinuität und Gewicht gibt, vervielfältigt die ihn umhüllenden tödlichen Mächte. Sie verweigert jede Nahrung und verweigert ebenso ihre Vergangenheit: Sie nimmt sie nicht in der Eigentlichkeitsform der Wiederholung auf, sie unterdrückt sie durch den Mythos einer erneuten Geburt, die alles, was sie war, an ihr auslöschen würde. Doch durch die Vergegenwärtigung des Todes in Gestalten unmittelbarer Drohung wird die Zukunft von der Erfüllung befreit: Nicht länger greift durch sie die Existenz vor auf ihren Tod und nimmt ihre Einsamkeit wie auch ihre Faktizität auf sich, sondern durch sie reißt sich im Gegenteil die Existenz von allem los, was sie als endliche Existenz begründet. Die Zukunft, in die hinein sie sich entwirft, ist nicht die Zukunft einer Existenz in der Welt, sondern die einer Existenz oberhalb der Welt, einer Existenz im Überflug; darin sind die Grenzen, in die ihre Erfüllung eingeschlossen ist, aufgehoben, und sie erhält Zugang zur reinen Existenz, der Ewigkeit. Eine leere Ewigkeit, gewiss, und ohne Inhalt, »schlechte Ewigkeit«, so schlecht wie die subjektive Unendlichkeit, von der Hegel spricht. Die Zeitigung der Existenz bei Ellen West ist die Zeitigung der Uneigentlichkeit.

Tatsächlich lässt sich über diese vertikale Ausrichtung der Existenz und entsprechend den Strukturen der Zeitlichkeit am besten über die eigentlichen und uneigentlichen Formen der Existenz entscheiden. Diese Transzendenz des Existierenden über sich selbst in der Bewegung seiner Zeitlichkeit, diese Transzendenz, die die vertikale Achse des Imaginären bezeichnet, kann als ein Losreißen von den Grundlagen der Existenz selbst erlebt werden; daraufhin werden sich all die Themen der Unsterblichkeit, des Überlebens, der reinen Liebe und der unmittelbaren Kommunikation der Bewusstseins kristallisieren; sie kann im Gegenteil als »Transdeszendenz«, als unmittelbarer Fall vom gefährlichen Gipfel der Gegenwart herab erlebt werden; daraufhin wird sich das Imaginäre in einer phantastischen Welt des Desasters entfalten, und das Universum wird nur mehr der Augenblick seiner eigenen Vernichtung sein: Dies ist die konstitutive Bewegung der wahnhaften Erfahrungen vom »Ende der Welt«. Die Transzendenzbewegung der Zeitlichkeit kann gleichermaßen durch eine Pseudo-Transzendenz des Raumes überdeckt und verborgen sein; daraufhin (160/161) nimmt sich die vertikale Achse ganz in die horizontale Bahn der Existenz zurück; die Zukunft verschließt sich in der Ferne des Raumes; und gegen die darin enthaltenen Todesdrohungen verteidigt sich die Existenz mit all den zwangsneurotischen Riten, die durch imaginäre Hindernisse die freien Wege der Welt versperren. So ließe sich die Transzendenz beschreiben, die sich einzig in der Diskontinuität des Augenblicks auf sich nimmt und die sich allein im Bruch des Selbst mit sich verkündet; in diesem Sinne hat Binswanger die »manische Existenz« beschrieben.⁸⁴

Mit diesen unterschiedlichen Strukturen des Eigentlichen und des Uneigentlichen holen wir die Formen der Geschichtlichkeit der Existenz ein. Wenn die Existenz im Modus der Uneigentlichkeit erlebt wird, wird sie nicht in der Art der Geschichte erlebt. Sie lässt sich in die innere Geschichte ihres Wahnes aufsaugen, oder aber ihre Dauer erschöpft sich ganz und gar im Werden der Dinge; sie gibt sich diesem objektiven Determinismus hin, in dem sich ihre ursprüngliche Freiheit vollkommen entfremdet. In beiden Fällen kommt die Existenz aus sich selbst und aus ihrer eigenen Bewegung dazu, sich in diesen Determinismus der Krankheit einzuschreiben, durch den der Psychiater seine Diagnose verifiziert sieht und sich berechtigt glaubt, die Krankheit als einen »objektiven Prozess« zu betrachten und den Kranken als eine träge Sache, in der dieser Prozess seinem inneren Determinismus gemäß abrollt. Der Psychiater vergisst, dass es die Existenz selbst ist, die diese natürliche Geschichte der Krankheit als

⁸⁴ »Über Ideenflucht«, a.a.O.

uneigentliche Form ihrer Geschichtlichkeit konstituiert, und dass das, was er als die Wirklichkeit an sich der Krankheit beschreibt, nur eine Sache des Augenblicks ist, erfasst an jener Bewegung der Existenz, die ihre Geschichtlichkeit in eben dem Moment begründet, in dem sie sich zeitigt.

Daher muss man gegenüber allen bedeutsamen Dimensionen der Existenz der Dimension von Aufstieg und Fall ein absolutes Vorrecht gewähren: In ihr und allein in ihr lassen sich die Zeitlichkeit, die Eigentlichkeit und die Geschichtlichkeit der Existenz entschlüsseln. Bleibt man auf der Stufe der anderen Ausrichtungen, kann man die Existenz immer nur in ihren konstituierten Formen wiedererfassen; man wird ihre Situationen erkennen sowie (161/162) ihre Strukturen und ihre Seinsweisen definieren können; man wird die Modalitäten ihres *Menschseins*⁸⁵ erforschen. Doch um die Existenz zu erfassen, die sich in jener Form absolut ursprünglicher Gegenwart ereignet, in der sich das *Dasein*⁸⁶ definiert, muss man die vertikale Dimension einholen. Dadurch verlässt man die anthropologische Ebene der Reflexion, die den Menschen als Menschen und innerhalb seiner menschlichen Welt analysiert, um zu einer ontologischen Reflexion weiterzugehen, die die Seinsweise der Existenz als Gegenwart zur Welt betrifft. Auf diese Weise vollzieht sich der Übergang von der Anthropologie zur Ontologie, womit sich hier bestätigt, dass er nicht einer apriorischen Teilung unterliegt, sondern einer Bewegung der konkreten Reflexion. In der Grundausrichtung der Imagination zeigt die Existenz selbst ihre eigene ontologische Grundlage an.⁸⁷

V

»Der Dichter untersteht den Befehlen seiner Nacht.« Cocteau

Man muss die vertrauten Sichtweisen umkehren. Streng genommen zeigt der Traum nicht ein archaisches Bild, eine Phantasie oder einen vererbten Mythos als seine konstituierenden Elemente; er macht sie nicht zu seiner *Prima Materia*, und sie selbst bilden nicht seine letzte Bedeutung. Im Gegenteil, jeder Akt der Imagination verweist implizit auf den Traum. Der Traum ist keine Modalität der Imagination; er ist deren erste Bedingung der Möglichkeit.

Klassisch wird das Bild stets durch den Rückbezug auf das Wirkliche definiert: Rückbezug, der in der traditionellen Auffassung vom Bild als Wahrnehmungsrückstand dessen Ursprung und positive Wahrheit verbürgt oder wie in Sartres Auffassung eines »Bildbewusstseins«, das seinen Gegenstand als unreal setzt, dessen (162/163) Wesen negativ bestimmt. In beiden Analysen trägt das Bild, und zwar mit Naturnotwendigkeit, eine Anspielung auf die Wirklichkeit oder wenigstens auf das eventuelle Eintreten eines Wahrnehmungsinhalts in sich. Sartre hat sicher sehr richtig gezeigt, dass dieser Gehalt »nicht da ist«; dass ich mich auf ihn hin ausrichte, insofern er abwesend ist; dass er sich von vornherein als unreal darbietet; dass er ganz und gar offen ist für meinen Blick, dass er durchlässig und empfänglich bleibt für meine magischen Beschwörungen; das Bild von Pierre ist die aufgerufene Wahrnehmung von Pierre; sie vollzieht, begrenzt und erschöpft sich jedoch in der Irrealität, in der Pierre sich als abwesend darstellt: »zuerst ist es nur Pierre, den ich zu sehen

⁸⁵ [Im Original deutsch. A. d. U.]

⁸⁶ [Im Original deutsch. A. d. U.]

⁸⁷ In dem Maße, wie der tragische Ausdruck über diese vertikale Ausrichtung der Existenz seinen Platz einnimmt, erhält er eine ontologische Verwurzelung, die ihm ein absolutes Vorrecht gibt gegenüber den anderen Ausdrucksweisen: Letztere sind viel eher anthropologische Modulationen.

wünsche. Aber mein Wunsch wird Wunsch nach jenem Lächeln, nach jener Physiognomie. So begrenzt und steigert er sich gleichzeitig, und das irrealen Objekt ist genau genommen [...] die Begrenzung und die Steigerung dieses Wunsches. Daher ist dies auch nur eine Täuschung, und der Wunsch nährt sich im Bildakt von sich selbst.«⁸⁸

In der Tat müssen wir uns fragen, ob das Bild wirklich, wie Sartre meint, Bezeichnung des Wirklichen selbst ist – wenn auch negativ und im Modus des Irrealen. Ich versuche, mir heute bildlich vorzustellen, was Pierre tun wird, wenn er irgendeine Neuigkeit erfährt. Es versteht sich, dass seine Abwesenheit die Bewegung meiner Imagination umgibt und umschreibt; doch diese Abwesenheit war bereits da, bevor ich sie mir bildlich vorstelle, und nicht etwa nur implizit, sondern in dein sehr zugespitzten Modus des Bedauerns, ihn seit über einem Jahr nicht mehr gesehen zu haben; sie war bereits gegenwärtig, diese Abwesenheit, bis in die vertrauten Dinge hinein, die heute noch das Zeichen seines Vorübergangs tragen. Sie geht meiner Imagination voraus und färbt sie ein; aber sie ist weder deren Bedingung der Möglichkeit noch deren eidetisches Anzeichen. Hätte ich Pierre gestern noch gesehen und hätte er mich verärgert oder gedemütigt, so würde meine Imagination ihn mir heute in übergroßer Nähe wiedergeben und mich mit seiner allzu unmittelbaren Anwesenheit belasten. Wenn ich mir Pierre nach einem Jahr Abwesenheit bildlich vorstelle, so zeige ich ihn mir nicht im Modus der Irrealität an (163/164) (dazu braucht es keine Imagination, das kleinste Gefühl von Bitterkeit genügt dafür), sondern als Erstes irreallisiere ich mich selbst, nehme mich selbst aus dieser Welt heraus, in der es mir nicht mehr möglich ist, Pierre zu begegnen. Was nicht besagen will, dass ich »zu einer anderen Welt hin ausbreche«, ja nicht einmal, dass ich mich an den möglichen Rändern der wirklichen Welt ergehe. Sondern ich gehe die Wege der Welt meiner Anwesenheit zurück; daraufhin verwischen sich die Linien Jener Notwendigkeit, von der Pierre ausgeschlossen ist, und meine Anwesenheit als Anwesenheit für eben diese Welt erlischt. Ich bemühe mich, den Modus einer Anwesenheit wieder auszufüllen, in der die Bewegung meiner Freiheit noch nicht in diese Welt, auf die sie sich bezieht, einbegriffen war und alles noch die konstitutive Zugehörigkeit der Welt zu meiner Existenz bezeichnete. Wenn ich mir bildlich vorstelle, was Pierre heute tut, in einer Situation, die uns beide betrifft, so rufe ich nicht eine Wahrnehmung oder eine Wirklichkeit auf: Erstens versuche ich, zu dieser Welt zurückzufinden, in der alles noch in der ersten Person dekliniert wird; wenn ich ihn in der Imagination in seinem Zimmer sehe, so stelle ich ihn mir nicht bildlich vor, so wie ich ihn durch das Schlüsselloch erspähe oder ihn von draußen sehe; ebensowenig versetze ich mich auf magische Weise in sein Zimmer und bleibe dabei unsichtbar; bildlich vorstellen heißt nicht den Mythos des Mäuschens zu realisieren, heißt nicht, sich in Pierres Welt zu versetzen, es heißt diese Welt zu werden, in der er ist: Ich bin der Brief, den er liest, und ich empfangen in mir seinen Blick eines aufmerksamen Lesers, ich bin die Wände seines Zimmers, die ihn von allen Seiten beobachten und eben deshalb ihn nicht »sehen«; aber ich bin auch sein Blick und seine Aufmerksamkeit; ich bin sein Missvergnügen oder seine Überraschung; ich bin nicht nur absoluter Herr über das, was er tut, ich bin das, was er tut, das, was er ist. Aus diesem Grunde fügt die Imagination nichts Neues zu dem hinzu, was ich bereits weiß. Und doch wäre es nicht richtig zu behaupten, sie brächte mir nichts ein oder nichts bei; das Imaginäre fällt nicht mit der Immanenz zusammen; es lässt sich nicht einmal durch die formale Transzendenz dessen ausschöpfen, was sich als das Irreale abschattet. Das Imaginäre ist transzendent; wenn auch erkennbar nicht von einer »gegenständlichen« Transzendenz im Sinne Szilazyis: Denn in dem Moment, da ich Pierre

⁸⁸ Sartre, J.-P., *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940, S. 163; dt. *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, Reinbek 1971, S. 207 [Übersetzung leicht verändert. A. d. Ü.].

bildlich vorstelle, gehorcht (164/165) er mir, jede seiner Gesten erfüllt meine Erwartung, und am Ende wird er mich, da ich es so wünsche, sogar sehen. Doch zeigt sich das Imaginäre als eine Transzendenz an, in der ich, ohne dass ich damit etwas Unbekanntes in Erfahrung bringe, mein Schicksal »erkennen« kann. Selbst in der Imagination, oder besser: vor allem in der Imagination gehorche ich nicht mir selbst, bin ich nicht mein eigener Herr, allein, weil ich mir selbst zur Beute werde; in der Wiederkehr von Pierre, die ich bildlich vorstelle, bin ich nicht ihm von Angesicht gegenüberstehend da, weil ich überall bin, um ihn herum und in ihm; ich spreche nicht zu ihm, sondern ich gebe ihm eine Rede vor; ich bin nicht bei ihm, sondern ich »bereite« ihm »eine Bühne«. Und weil ich mich überall wiederfinde und wiedererkenne, kann ich an dieser Imagination das Gesetz meines Herzens entschlüsseln und mein Schicksal ablesen; diese Gefühle, dieser Wunsch und diese Verbissenheit, mit der ich die einfachsten Dinge zunichte mache, sind zwangsläufig bezeichnend für meine Einsamkeit, und zwar genau in dem Moment, da ich versuche, sie in der Imagination zu durchbrechen. Bildlich vorstellen ist also weniger ein Verhalten, das den Anderen betrifft, den ich als eine Quasi-Anwesenheit auf einem Wesensgrund von Abwesenheit meine. Es heißt vielmehr sich selbst zu meinen als absoluten Sinn seiner Welt, sich zu meinen als Bewegung einer Freiheit, die Welt wird und sich letztlich in dieser Welt als ihrem Schicksal verankert. Vermittels dessen, was es bildlich vorstellt, meint das Bewusstsein also die ursprüngliche Bewegung, die sich im Traum enthüllt. Träumen ist folglich nicht eine besonders starke und lebhafteste Weise bildlichen Vorstellens. Bildlich vorstellen heißt im Gegenteil sich selbst meinen im Moment des Traumes, sich träumend träumen.

Und ganz so wie die Todesträume uns den letzten Sinn des Traumes zu bekunden schienen, gibt es zweifellos ebenso gewisse Formen von Imagination, die, gebunden an den Tod, mit größter Klarheit zeigen, was imaginieren im Grunde ist. In der Bewegung der Imagination irrealisiere ich stets mich selbst als Gegenwart zu eben dieser Welt; und ich erfahre die Welt (und zwar nicht eine andere, sondern eben diese) als eine für meine Gegenwart ganz und gar neue, als von ihr durchdrungen und als zu mir gehörend, und durch diese Welt, die nur die Kosmogonie meiner Existenz ist, bin ich imstande, die vollständige Bahn meiner Freiheit wiederzufinden, (165/166) indem ich über alle Ausrichtungen hinaus bin und die Freiheit als Krümmungslinie eines Schicksals totalisiere. Wenn ich Pierres Rückkehr imaginiere, ist das Wesentliche nicht, dass ich ein Bild habe von Pierre, wie er durch die Tür hereinkommt; das Wesentliche ist, dass meine Gegenwart, die danach trachtet, an das Überallsein des Traumes anzuschließen, die sich hier auf diese Seite und dort auf jene Seite der Tür verteilt und die sich voll und ganz in den Gedanken von Pierre, der kommt, und in den meinen, den Gedanken von mir, der ich warte, in seinem Lächeln und in meiner Lust wiederfindet, gleichsam im Traum die Bewegung einer Existenz entdeckt, die sich auf diese Begegnung als ihre Erfüllung hin ausrichtet. Die Imagination strebt nicht dem Innehalten, sondern der Totalisierung der Bewegung der Existenz entgegen; man imaginiert stets das Ausschlaggebende, das Definitive, das nunmehr Abgeschlossene; das, was man imaginiert, gehört der Ordnung der Lösung, nicht der Ordnung der Aufgabe an; Glück und Unglück schreiben sich über das Register des Imaginären ein, nicht Pflicht und Tugend. Deshalb sind die hauptsächlichsten Formen der Imagination mit dem Selbstmord vermählt. Oder vielmehr, der Selbstmord stellt sich als das Absolute der imaginären Verhaltensweisen dar: jeder Selbstmordwunsch ist erfüllt von jener Welt, in der ich nicht mehr hier oder da, sondern überall gegenwärtig wäre, bei der mir jeder ihrer Sektoren durchsichtig wäre und seine Zugehörigkeit zu meiner absoluten Gegenwart erweisen würde. Der Selbstmord ist nicht eine Weise, die Welt oder mich oder beide zusammen

zu beseitigen, sondern den ursprünglichen Moment wiederzufinden, in dem ich Welt werde, in dem noch nichts etwas ist in der Welt, in dem der Kaum noch allein Ausrichtung der Existenz und die Zeit Bewegung ihrer Geschichte ist.⁸⁹ Sich selbst zu töten ist die äußerste Weise des Imaginierens; wollte man den Selbstmord in einer realistischen Terminologie der Beseitigung ausdrücken, so würde man sich dazu verurteilen, sie nicht zu verstehen; allein eine Anthropologie der Imagination kann eine Psychologie und eine Ethik des Selbstmordes begründen. Halten wir für den Augenblick nur fest, dass der Selbstmord der letzte Mythos, das »jüngste Gericht« der Imagination ist, so wie der Traum ihre Genesis, ihr absoluter Ursprung ist.

(166/167) Es ist daher nicht möglich, das Imaginäre als umgekehrte Funktion oder als Anzeichen einer Verneinung der Wirklichkeit zu definieren. Zwar entfaltet es sich problemlos auf dem Grunde einer Abwesenheit, und vor allem in ihren Lücken oder in den Zurückweisungen, die sie meinem Wunsch entgegengesetzt, wird die Welt zurückverwiesen an das, was ihr zugrunde liegt. Doch durch sie offenbart sich auch der ursprüngliche Sinn der Wirklichkeit; daher kann von seiner Beschaffenheit her dieser Sinn nicht Ausschluss des Imaginären sein; mitten im Herzen der Wahrnehmung weiß er die geheime und verborgene Macht, die in den sichtbarsten Formen der Anwesenheit am Werk ist, ins volle Licht zu setzen. Zugegeben, Pierres Abwesenheit und mein Bedauern darüber laden mich ein, diesen Traum zu träumen, in dem meine Existenz der Begegnung mit Pierre entgegenstrebt; doch auch in seiner Gegenwart und heute diesem Gesicht gegenüber bin ich darauf beschränkt zu imaginieren, könnte ich mir Pierre bereits in der Imagination geben: Ich imaginierte ihn weder anderswo noch anderswie, sondern eben da, wo er war, und so, wie er war. Dieser Pierre, der mir da gegenüber sitzt, ist nicht insofern imaginär, als seine Aktualität sich verdoppelt und die Virtualität eines anderen Pierre zu mir entsendet (den Pierre, den ich unterstelle, den ich wünsche, den ich voraussehe), sondern eben insofern, als in diesem besonders günstigen Augenblick er für mich er selbst ist; er ist derjenige, auf den ich zugehe und dessen Begegnung mir gewisse Erfüllungen verheißt; seine Freundschaft hat dort irgendwie ihren Platz auf dieser bereits von mir skizzierten Bahn meiner Existenz; sie verzeichnet auf ihr den Moment eines Wechsels in den Ausrichtungen, eines Rückgangs vielleicht zur anfänglichen Geradheit, der es nunmehr freien Lauf zu lassen gilt. Wenn ich Pierre in dem Moment imaginiere, da ich ihn wahrnehme, so heißt das nicht, dass ich, wenn er etwa älter oder anderswo sein wird, neben ihm ein Bild von ihm habe, sondern ich mache mir aufs Neue diese ursprüngliche Bewegung unserer beider Existenz zu Eigen, deren frühzeitige Überschneidung eine grundlegendere selbige Welt bilden kann als jenes System einer Aktualität, das heute unsere gemeinsame Anwesenheit in diesem Zimmer bestimmt. So wird selbst meine Wahrnehmung, obgleich sie Wahrnehmung bleibt, allein aufgrund dessen imaginär, dass sie ihre Koordinaten in den eigentlichen Ausrichtungen der Existenz findet; (167/168) imaginär sind auch meine Worte und meine Gefühle, imaginär ist dieser Dialog, den ich mit Pierre wirklich führe, imaginär ist diese Freundschaft. Und dennoch weder falsch noch illusorisch. Das Imaginäre ist nicht ein Modus der Irrealität, sondern eben ein Modus der Aktualität, ein diagonal geleitetes Erfassen der Anwesenheit, das deren Ursprungsdimensionen hervorruft.

Bachelard hat tausendfach Recht, wenn er die Imagination gar im Innersten der Wahrnehmung am Werk und die geheime Arbeit zeigt, die das Objekt, das man wahrnimmt, in das Objekt verwandelt, in das man schauend sich versenkt: »Man versteht die Figuren durch

⁸⁹ Bei manchen Schizophrenen steht das Thema des Selbstmords in Verbindung mit dem Mythos der zweiten Geburt.

ihre Verklärung [›transfiguration‹]; und damit »drängt sich« jenseits der Normen der objektiven Wahrheit »der Realismus der Irrealität auf«.⁹⁰ Niemand hat die dynamische Arbeit der Imagination und den stets vektoriellen Charakter ihrer Bewegung besser erfasst als Bachelard. Doch müssen wir ihm auch dort noch folgen, wo er zeigt, wie diese Bewegung sich im Bild vollendet und der Schwung des Bildes sich aus sich heraus in die Dynamik der Imagination einschreibt?

*

Es scheint im Gegenteil, dass das Bild nicht nach demselben Webmuster gemacht ist wie die Imagination. Denn das Bild, das sich als eine kristallisierte Form konstituiert und seine Lebhaftigkeit fast immer der Erinnerung entlehnt, hat sehr wohl die Rolle eines Realitätsersatzes oder -analogons; für die Imagination haben wir dies bestritten. Wenn ich die Rückkehr Pierres oder das, was unser erstes Gespräch gewesen sein wird, bildlich vorstelle, so darf ich nicht von einem Bild im eigentlichen Sinne sprechen, denn mich leitet allein die bedeutsame Reaktion auf diese eventuelle Begegnung – das, was sie an Aufschwung oder Bitterkeit, an Schwärmerei oder Niederschlag mit sich bringen wird. Doch siehe da, plötzlich erscheint mir Pierre »im Bild«, mit diesem dunklen Anzug und dem leichten Lächeln, das ich an ihm kenne. Erfüllt dieses Bild die Regung meiner Imagination, füllt es sie mit dem auf, was ihr noch fehlte? Absolut nicht: Denn ich höre sofort auf, bildlich vorzustellen; und selbst wenn dieses Bild zwangsläufig noch etwas vorhält, schickt es mich doch stets unweigerlich (168/169) früher oder später zu meiner aktuellen Wahrnehmung zurück, zu den leeren Wänden, die mich umgeben und die Pierres Anwesenheit ausschließen. Das Bild bietet sich nicht dem Augenblick dar, in dem die Imagination ihren Höhepunkt erreicht, sondern dem Augenblick, in dem sie umschlägt. Das Bild ahmt Pierres Anwesenheit nach, die Imagination ist darauf aus, ihr zu begegnen. Ein Bild haben heißt also, auf das bildliche Vorstellen zu verzichten.

Unrein und unsicher wird das Bild folglich sein. Unrein, weil es stets der Ordnung des »als ob« unterstehen wird; in einem gewissen Maße wird es sich in die Bewegung der Imagination einschreiben, die die eigentlichen Ausrichtungen der Existenz wiederherstellt, doch wird sie so tun, als seien diese Ausrichtungen mit den Dimensionen des wahrgenommenen Raumes und diese Bewegung mit der Beweglichkeit des wahrgenommenen Objekts identisch; indem ich mir meine Begegnung mit Pierre hier in diesem Zimmer und einen Dialog mit diesen oder jenen Worten bildlich vorstelle, macht das Bild es mir möglich, der wirklichen Aufgabe der Imagination auszuweichen, nämlich die Bedeutung dieser Begegnung und die Bewegung meiner Existenz ans Licht zu bringen, die mich mit solch unbezwinglicher Freiheit dazu veranlasst. Deshalb verwandelt das »als ob« des Bildes die eigentliche Freiheit der Imagination in eine Wunschphantasie; ganz ebenso wie sie die Wahrnehmung durch eine Quasi-Präsenz nachahmt, ahmt das Bild die Freiheit durch Quasi-Befriedigung des Wunsches nach.

Und eben dadurch wird das Bild unsicher; es erschöpft sich ganz in seinem widersprüchlichen Status: Es nimmt den Platz der Imagination und jener Bewegung ein, die mich zum Ursprung der konstituierten Welt zurücksteigen lässt; zugleich zeigt es mir als Endpunkt diese konstituierte Welt im Modus der Wahrnehmung an. Deshalb tötet die Reflexion das Bild, so wie sie auch die Wahrnehmung tötet, während beide die Imagination stärken und nähren. Wenn ich diese Tür wahrnehme, kann ich nicht das Bild von Pierre haben, der durch sie

⁹⁰ Bachelard, G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris 1943, S. 13.

eintritt; und doch kann dieses Zimmer, in dem ich mich befinde, mit allem, was an bereits Vertrautem darin enthalten ist, mit all den Spuren meines vergangenen Lebens und meiner Entwürfe, mir durch seinen Wahrnehmungsinhalt unablässig dabei helfen, bildlich vorzustellen, was Pierres Rückkehr und sein Wiedererscheinen in meinem Leben bedeuten. Das Bild als Fixierung an eine Quasi-Anwesenheit ist (169/170) nur der Taumel der Imagination in ihrem Wiederaufstieg zum ursprünglichen Sinn der Anwesenheit. Das Bild stellt eine List des Bewusstseins dar, um nicht mehr zu imaginieren; es ist der Augenblick der Entmutigung in der harten Arbeit der Imagination.

Der poetische Ausdruck dürfte dafür der offenkundige Beweis sein. Denn nicht dort findet er sein höchstes Maß, wo er die meisten Ersetzungen der Realität entdeckt, dort, wo er die meisten Verdoppelungen und Metaphern erfindet; sondern im Gegenteil dort, wo er die Gegenwart am besten an sie selbst zurückgibt, dort, wo die ausgestreuten Analogien versammelt werden und wo die Metaphern, indem sie sich neutralisieren, dem Unmittelbaren seine Tiefe zurückgeben. Die Erfinder von Bildern decken Ähnlichkeiten auf und machen Jagd auf Analogien; die Imagination in ihrer wahren poetischen Funktion meditiert über die Identität. Und wenn sie denn tatsächlich durch ein Universum von Bildern zirkuliert, so nicht, insofern sie diese befördert und vereint, sondern insofern sie diese zerbricht, zerstört und verzehrt: Sie ist ihrem Wesen nach bilderstürmerisch. Die Metapher ist die Metaphysik des Bildes wie die Metaphysik die Destruktion der Physik ist. Der wahre Dichter verweigert sich der Wunscherfüllung des Bildes, weil die Freiheit der Imagination sich ihm als eine Aufgabe der Verweigerung auferlegt: »Im Laufe seines Handelns unter den Rodungen der Universalität des Wortes wird der über jeden Verdacht erhabene, begierige, zu beeindruckende und verwegene Dichter sich hüten, mit den Unternehmungen zu sympathisieren, die das Wunder der Freiheit zu Dichtung entfremden.«⁹¹ Der Wert einer dichterischen Imagination bemisst sich an der inneren Zerstörungsmacht des Bildes.

Als gänzlichen Gegensatz dazu hätten wir die krankhafte Phantasie und vielleicht schon einige abgeschwächte Formen von Halluzinationen. Hierbei ist die Imagination vollständig ins Bild eingesperrt. Zur Phantasie kommt es, wenn das Subjekt die Unterdrückung der freien Bewegung seiner Existenz in der Anwesenheit einer Quasi-Wahrnehmung erfährt, die es einhüllt und bewegungsunfähig macht. Die kleinste Anstrengung der Imagination bricht ab und versiegt in ihr, als ob sie in ihren unmittelbaren (170/171) Widerspruch fiele. Die Dimension des Imaginären ist zusammengebrochen; beim Kranken besteht nur noch die Fähigkeit, Bilder zu haben, Bilder, die umso stärker, umso konsistenter sind, als sich die bilderstürmerische Imagination in ihnen entfremdet hat. Die Phantasie darf demnach nicht als entfaltete, sondern muss als unterdrückte Imagination verstanden werden; und der Befreiung des ins Bild eingeschlossenen Imaginären wird sich die Psychotherapie zuzuwenden haben.

Es gibt freilich eine für uns umso bedeutendere, weil unser Hauptthema betreffende Schwierigkeit: Ist der Traum nicht eine bloße Rhapsodie von Bildern? Denn wenn die Bilder nur verfälschte, von ihrem Vorsatz abgebrachte, in ihrem Wesen entfremdete Imagination sind, dann läuft unsere gesamte Analyse der Imagination im Traum Gefahr, genau dadurch ihre Gültigkeit zu verlieren.

Doch ist es überhaupt gerechtfertigt, von »Bildern« des Traumes zu sprechen? Sicher, ein Bewusstsein unseres Traumes erreichen wir nur mittels Bildern und ausgehend von Bildern. Doch von sich aus stellen sie sich als lückenhaft und segmentiert dar: »Erst war ich in einem

⁹¹ Char, R., »Partage formel«, XXXIII [in: *Œuvres complètes*, Paris 1983, S. 163; A. d. H.].

Wald... dann plötzlich war ich bei mir zu Hause« etc.; andererseits weiß jeder, dass der jäh unterbrochene Traum stets über einem klar kristallisierten Bild innehält.

Diese Tatsachen sind alles andere als der Beweis dafür, dass das Bild das Webmuster des Traumes formt; sie zeigen allein, dass das Bild ein Blick auf die Imagination des Traumes ist, ein Mittel für das Wachbewusstsein, sich seiner Traummomente zu bemächtigen. Mit anderen Worten, im Verlauf des Traumes führt die Bewegung der Imagination auf den ersten Moment der Existenz, in dem sich die ursprüngliche Konstitution der Welt vollendet. Wenn nun innerhalb dieser konstituierten Welt sich das Wachbewusstsein diese Bewegung wieder zu Eigen machen will, legt es sie als Wahrnehmung aus, gibt es ihr als Koordinaten die Linien eines beinahe wahrgenommenen Raumes und biegt es sie in Richtung Quasi-Anwesenheit des Bildes um; kurz, es steigt den echten Strom der Imagination zurück und gibt den Traum im Gegensatz zu seinem eigentlichen Wesen in Gestalt von Bildern wieder.

Im Übrigen könnte Freuds Genie dies bezeugen, da er sehr wohl spürte, dass der Sinn des Traumes nicht auf der Ebene des Inhalts der Bilder zu suchen war; besser als jeder andere verstand (171/172) er, dass die Phantasmagorie des Traumes mehr verbarg als zeigte und nichts als ein ganz von Widersprüchen bewohnter Kompromiss war. Tatsächlich aber besteht der Kompromiss nicht zwischen dem Verdrängten und der Zensur, zwischen den instinktiven Trieben und dem Wahrnehmungsmaterial; er besteht zwischen der eigentlichen Bewegung des Imaginären und ihrer Verfälschung im Bild. Der Sinn des Traumes liegt nicht deshalb stets jenseits der Bilder, die das Wachsein empfängt, weil diese verborgene Mächte verdecken, sondern weil das Wachsein nur vermittelt bis zu ihm gelangen kann und weil es zwischen dem Bild im Wachsein und der Imagination im Traum einen ebenso großen Abstand gibt wie zwischen einer Quasi-Anwesenheit in einer konstituierten Welt und einer originären Anwesenheit bei einer sich konstituierenden Welt.

Die Analyse eines Traumes im Ausgang von den vom Wachbewusstsein eingebrachten Bildern muss genau zum Ziel haben, diesen Abstand vom Bild zur Imagination zu durchbrechen bzw., wenn man so will, die transzendente Reduktion des Imaginären durchzuführen. Diese Vorgehensweise hat Binswanger nach unserem Empfinden in *Traum und Existenz* konkret erfüllt. Wesentlich ist auch, dass diese transzendente Reduktion des Imaginären im Grunde ein und dasselbe ist wie der Übergang von einer anthropologischen Analyse des Traumes zu einer ontologischen Analyse der Imagination. So zeigt sich dieser Übergang von der Anthropologie zur Ontologie, der uns am Anfang als das Hauptproblem der *Daseinsanalyse*⁹² erschien, als tatsächlich verwirklicht.

*

Wir sind erkennbar nicht der Imagination in der vollständigen Kurve ihrer Bewegung gefolgt; wir haben nur jene Linie nachgezogen, die sie an den Traum als ihren Ursprung und ihre Wahrheit zurückbindet; wir sind ihr nur in ihrem Wiederaufstieg hin zum Traumhaften gefolgt, wodurch sie sich den Bildern entreißt, in denen sie unablässig der Gefahr der Entfremdung ausgesetzt ist. Doch ist der Moment des Traumes nicht die endgültige Form, in der sich die Imagination stabilisiert. Sicher, er stellt sie in ihrer (172/173) Wahrheit wieder her und gibt ihr den absoluten Sinn ihrer Freiheit zurück. Jede Imagination muss, um eigentlich zu sein, wieder lernen zu träumen; und die »Dichtkunst« hat Sinn nur, wenn sie lehrt, wie man die

⁹² [Im Original deutsch. A. d. Ü.]

Faszination der Bilder zerbricht, um der Imagination wieder einen freien Weg hin zu dem Traum zu eröffnen, der ihr als absolute Wahrheit ihren »unzerbrechlichen nächtlichen Kern« darbietet. Doch auf der anderen Seite des Traumes geht die Imagination in ihrer Bewegung weiter; sie wird nun wiederaufgenommen in der Mühe des Ausdrucks, der Wahrheit und Freiheit einen neuen Sinn gibt: »Der Dichter vermag nun zu erkennen, wie die Gegensätze – diese punktuellen und stürmischen Trugbilder – enden, wie ihr immanenter Stamm sich personifiziert, Dichtung und Wahrheit, die, wie wir wissen, Synonyme sind.«⁹³

Das Bild kann sich nun von neuem anbieten, nicht mehr als Verzicht auf die Imagination, sondern im Gegenteil als ihre Vollendung; geläutert im Feuer des Traumes wird das, was an ihm nur Verfälschung des Imaginären war, zu Asche, aber dieses Feuer selbst vollendet sich in der Flamme. Das Bild ist nicht mehr Bild von etwas, voll und ganz auf eine Abwesenheit hin entworfen, die es ersetzt; es wird an sich empfangen und gibt sich als die Fülle einer Anwesenheit; es bezeichnet nicht mehr etwas, sondern wendet sich an jemanden. Das Bild erscheint nun als eine Modalität des Ausdrucks und erhält seinen Sinn in einem Stil, sofern man unter »Stil« die ursprüngliche Bewegung der Imagination verstehen kann, wenn sie das Angesicht des Austausches annimmt. Doch sind wir hier bereits im Register der Geschichte. Der Ausdruck ist Sprache, Kunstwerk, Ethik: sämtliche Stilprobleme und geschichtlichen Momente, deren objektives Werden konstitutiv ist für diese Welt, deren ursprünglichen Moment und deren für unsere Existenz leitenden Bedeutungen der Traum uns zeigt. Zwar ist der Traum nicht die Wahrheit der Geschichte, doch indem er das hervortreten lässt, was an der Existenz am wenigsten auf die Geschichte reduziert werden kann, zeigt er am besten den Sinn, den sie für eine Freiheit annehmen kann, die den Moment ihrer Universalität noch nicht in einem objektiven Ausdruck erreicht hat. Deshalb ist der Primat des Traumes für die anthropologische Erkenntnis des konkreten Menschen absolut; doch die (173/174) Überwindung dieses Primats ist eine Zukunftsaufgabe für den wirklichen Menschen – eine ethische Aufgabe und eine geschichtliche Notwendigkeit: »Gewiss gehört es zu diesem Menschen, der von Kopf bis Fuß in das Übel verstrickt ist, dessen gieriges und meduläres Antlitz er kennt, dass er die Tatsache der Fabel in eine Tatsache der Geschichte verwandelt. Unsere ruhelose Überzeugung darf sie nicht verunglimpfen, sondern muss sie befragen, wir, die leidenschaftlichen Mörder realer Wesen in der sukzessiven Person unserer Chimäre... Der Ausbruch in sein Ebenbild mit den großartigen Verheißungen der Poesie wird eines Tages vielleicht möglich sein.«⁹⁴

Doch all dies betrifft eine Anthropologie des Ausdrucks, die unserem Verständnis nach grundlegender ist als eine Anthropologie der Imagination; es liegt nicht in unserer Absicht, sie heute zu skizzieren. Wir wollten einfach nur all das aufzeigen, was Binswangers Text über den Traum zu einer anthropologischen Untersuchung des Imaginären beitragen konnte. Er hat am Traum den Grundmoment offengelegt, in dem die Bewegung der Existenz den entscheidenden Punkt der Teilung findet zwischen den Bildern, in denen eine pathologische Subjektivität sich entfremdet, und dem Ausdruck, in dem er sich in einer objektiven Geschichte erfüllt. Das Imaginäre ist die Mitte, das »Element« der Wahl. Man kann also, indem man im Herzen der Imagination der Bedeutung des Traumes begegnet, die Grundformen der Existenz wiederherstellen, ihre Freiheit darlegen, ihr Glück und Unglück bezeichnen, denn stets trägt das Unglück sich in die Entfremdung ein, das Glück indes kann in der Erfahrungswelt nur geglückter Ausdruck sein.

Übersetzt von Hans-Dieter Gondek

⁹³ Char, R., »Partage formel«, XVII [in: a.a.O., S. 159; A. d. Ü.].

⁹⁴ Char, R., »Partage formel«, XV [in: a.a.O., S. 169; A. d. Ü.].