

Murat Ates

Phänomenologie des Traums

Ates

Phänomenologie des Traums

Murat Ates

Phänomenologie des Traums

Meiner

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

ISBN 978-3-7873-3897-9
ISBN eBook 978-3-7873-3898-6

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

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.
Umschlaggestaltung: Andrea Pieper, Hamburg. Satz: Type & Buch Kusel,
Hamburg. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier.
Printed in Germany.

Inhalt

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

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

D. Intersubjektivität und Alterität

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

Danke

Präliminarien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. Geschichtlichkeit einer philosophischen Traumvergessenheit

Eine Hinführung

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ Ebd. S. 9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ Siehe Fußnote 21.

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