

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: - (1930)
Heft: 10

Artikel: Traum und Existenz [Fortsetzung]
Autor: Binswanger, Ludwig
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760178>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Traum und Existenz

von Ludwig Binswanger

II.

Das Bild des Raubvogels, der sich auf die Taube oder irgendein anderes Tier stürzt, um es zu zausen oder zu vernichten, ist uns auch aus der Antike bekannt. Aber während der heutige Mensch seine Welt im eigenen Busen aufbauen muß, nachdem er sich selbst zu seinem Gott und Herrn über Leben und Tod gemacht hat, und die äußere, von ungeistigen, wirtschaftlichen und technischen Mächten beherrschte Welt ihm keinen Halt mehr zu bieten vermag, kennt der antike Mensch weder im Wachen noch im Träumen jene Ureinsamkeit im Kosmos, die wir soeben bei unserem jungen Träumer festgestellt haben. Er verstände noch nicht den Satz des großen Weisen Jeremias Gotthelf: «Bedenke, wie dunkel die Welt wird, wenn der Mensch seine eigene Sonne sein will!» Er lebt in einem Kosmos, dem sich auch seine innersten, geheimsten Entscheidungen im Wachen wie im Traume nicht entziehen, denn «was wir im Augenblick der Entscheidung als Motive erleben, sind hier für den Erkennenden die Götter. Bei ihnen, nicht im unendlichen Gemüte, ist die Tiefe und der vornehmste Grund von allem Bedeutenden, das sich im Menschen vollzieht».¹⁾ Nicht als ob wir heute noch gleich dem Klassizismus die fertigen Formen des Griechentums einfach übernehmen wollten, das wäre gerade für den Psychologen ein überaus kurzsichtiges und schulmeisterliches Programm; wohl aber können wir mit dem modernen Humanismus einsehen, daß die Geistesgeschichte der Griechen der Aufbau einer Formenwelt ist, «in der die natürlichen Gesetze des Menschen sich allseitig entfalten», und daß es sich bei der Vertiefung in diese Formenwelt um nichts weniger als «um das Selbstverständnis und den Selbstaufbau des geistigen Menschen in der Grundstruktur seines Wesens handelt».²⁾ Von diesem Gesichtspunkt aus wollen wir unser bescheidenes Detailproblem weiter verfolgen.

Wenn in der *Odyssee* (19, 535–581) im Traume der Penelope sich ein Adler auf die Gänse stürzt und allen den Garaus macht, so dachten

¹⁾ Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands*. Verlag Cohen, Bonn.

²⁾ Werner Jaeger, *Die geistige Gegenwart der Antike*. Verlag de Gruyter, Berlin.

hier weder Dichter noch Leser an subjektive Vorgänge in der Seele der Träumerin, vielmehr weist der Traum hier auf ein äußeres Geschehen hin, nämlich auf die Ermordung der Freier durch Odysseus. (Dasselbe gilt auch für den ähnlichen Traum der Hekuba in des Euripides gleichnamiger Tragödie (68–97) von dem Wolf, der sich auf die Hindin stürzt.) Diese Träume sind zwar gedichtete Träume, aber wir dürfen uns gerade nach den Erfahrungen der Psychoanalyse einem berühmten Vorbilde anschließen, nämlich Cicero, der in der Schrift über die Weissagung seinem Bruder Quintus, welcher fortwährend mit gedichteten Träumen exemplifiziert, die Worte in den Mund legt: « *Haec, etiam si facta sunt a poeta, non absunt tamen a consuetudine somniorum.* »

Häufiger als in den Träumen selbst finden wir aber das Bild von Adler und Taube, Adler und Gans, Falke und Adler usw. als günstige oder ungünstige Antwort auf die Befragung des Orakels oder Sehers über die Vorbedeutung, den prophetischen Sinn des Traumes. Auch hier also weist dieses Bild auf ein zukünftiges äußeres Geschehen hin, gemäß der Grundüberzeugung der Griechen, daß das Weltgeschehen durch Moira und Götter zu einem Ganzen geordnet und im voraus genau bestimmt ist. (So hat schon Heraklit den lapidaren Ausspruch getan: « Die Sonne wird nicht überschreiten ihre Maße; wenn aber doch, so werden die Erinnyen, die Helferinnen der Dike, der Notwendigkeit und des ehernen Gesetzes, sie ausfindig machen. ») Ein solches auf den Traum folgendes Orakel finden wir z. B. in den *Persern* des Aeschylos. Nachdem Xerxes mit Heeresmacht nach Griechenland aufgebrochen, träumt Atossa, seine Mutter, von zwei Frauengestalten in dorischer und persischer Tracht. Die in Streit Geratenden schirrt Xerxes vor seinen Wagen. Die eine beugt sich willig dem Joch, die andere bäumt sich auf und zerbricht es. Xerxes stürzt und zerreißt beim Anblick des hinzutretenden und ihn bejammernden Dareios sein Gewand. Tief beunruhigt durch dieses und ähnliche Traumgesichte, schreitet Atossa mit der Priesterschar zu Apolls Altar und opfert für die fluchabwehrenden Gottheiten:

« Und einen Adler seh' ich auf des Phoibos Herd
Sich flüchten: – lautlos, Freunde, stand ich da vor Angst: –
Dann sah ich einen Falken, der in raschem Flug
Auf ihn heranstürmt und mit scharfen Klauen sein Haupt
Zerrauft. Der Adler duckte sich nur scheu und gab
Den Rücken preis. »

(Übers. v. Donner. V. 191–196.)

Man sieht diesem Bild als solchem nicht an, ob es einem Traum oder einem Geschehen in der äußeren Welt entstammt, so verwischt sind bei den Griechen die Grenzen zwischen dem innern 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, die Gottheit, Zeus, oder seine Beauftragten, an die er seine Macht vorübergehend oder dauernd delegiert hat. Daher bilden hier Traumbild (das Bild der beiden vor den Wagen gespannten, hadernden Frauengestalten und der Sturz des Xerxes), äußeres Geschehen (Falke und Adler) und kultische Bedeutung eine untrennbare Einheit. Wo ist da noch die Rede von einem individuellen Subjekt und wo auch nur die Möglichkeit seiner ontologischen Begründung und Stützung? Und wer will entscheiden, ob hier die Wahrheit in der Innerlichkeit der Subjektivität zu suchen ist oder in der Äußerlichkeit der Objektivität? Alles « Innen » ist hier « außen », wie alles Außen auch innen. Es ist daher auch ohne Bedeutung, ob ein solches Orakel auf einen Traum hin erfolgt oder ohne Zusammenhang mit einem solchen, wie auch oft der Traum allein ohne Orakel den Willen der Gottheit kundtut.

In der *Odyssee* (XV) finden wir zwei Vorzeichen in Gestalt unseres Bildes ohne vorausgegangenen Traum:

« Da er (Telemach) noch redete, flog ein Aar rechts über zur Höhe,
Hielt eine schimmernde Gans, ein mächtig Tier in den Krallen,
Die er bei Tage im Hofe geraubt; und es folgten mit Schreien
Männer und Weiber zu Hauf. Doch der flog dort, wo sie standen,
Rechts nach vorn an den Rossen vorbei. Und da sie es sahen,
Wurden sie froh und ward ihnen warm das innerste Herze. »
(160–165, übers. v. R. A. Schröder.)

Aus diesen Vorzeichen deutet Helena dem Telemach die Zukunft also: wie der Adler sich die gemästete Gans ergriffen, so kehre Odysseus bald nach Hause und hole sich Recht (174–177).

Im selben Gesange findet sich ein Bild, das dem Traumbild unserer früher erwähnten Träumerin sehr ähnlich ist:

« Da er (Telemach) noch redete, flog von rechts ein Vogel zur Höhe,
Phoibos hurtiger Bote, der Falk, der eben ein Täublein
Zwischen den Fängen zerriß und streute die Federn zu Boden,
Hoch aus der Luft, grad zwischen das Schiff und Telemach selber. »
(525–528.)

Auch dieser zur Rechten fliegende Vogel ist von den Göttern gesandt und bedeutet Glück.

Hier ist also überall von steigendem und fallendem Leben im Sinne

des Lebensstroms des einzelnen Individuums noch keine Rede; vielmehr ist, was im Glücke steigt, im Unglück fällt, das Geschlecht, die Familie, aneinandergekettet durch gemeinsames, vorausbestimmtes Schicksal. Der Einzelne, das Geschlecht, das Schicksal und die Gottheit sind hier in einem einzigen Raum miteinander verwoben; um so bezeichnender und lehrreicher aber ist es, daß auch in diesem, von dem unsrigen so verschiedenen Daseinsraum die ontologische Teilstruktur des Steigens und Fallens so deutlich zutage tritt.

An die Stelle unseres Innen und Außen, dieses neuplatonischen, christlichen, romantischen Gegensatzes, tritt bei den frühen Griechen der Gegensatz der Nacht und des Tages, der Dunkelheit und der Helle, der Erde und der Sonne. Die Träume gehören in den Bereich der Nacht und der Erde; sie sind selber Dämonen, bewohnen ein eigenes Revier (*Demos* bei Homer), bilden einen eigenen Stamm (*Phylon* bei Hesiod). Ihre Mutter ist die Nacht (Hesiod), die auch die Mutter des Todes und des Schlafes ist. Daher auch die Verwandtschaft zwischen den Traumdämonen und den Seelen Abgeschiedener, die bittend oder anklagend im Schlaf erscheinen, ein Motiv, das sowohl bei Homer (*Ilias* 22), als bei Äschylus (*Eumeniden*) und Euripides (*Hekuba*) zu grandioser künstlerischer Ausgestaltung und tiefer psychologischer und ästhetischer Wirkung gelangt.

Es ist daher von tiefer Bedeutung, daß, während die Träume selbst durchaus der Nachtseite des griechischen Daseins zugehören, die kultische Traumdeutung, das Orakel allmählich dem Machtbereich der der Nacht verwandten alten Erdgottheit, der Gaia (vgl. z. B. die alte delphische Inspirationsmantik) entzogen und von dem neuen Gott, Phoibos Apollo, usurpiert wird. Der Traum der Atossa und das Orakel von Falke und Adler sind nicht geschieden nach innen und außen, nach subjektivem und objektivem Geschehen, sondern nach dem in der Nähe befangenen, dunklen und dumpfen, unklaren Reich der Nacht und dem Reich des wachsten aller Götter, des in die Ferne schauenden und zielenden klaren Sonnengottes Apoll.

Nun wissen wir aber, daß bei den Griechen neben dieser grandiosen, einheitlichen religiösen Weltauffassung auch nüchterne, erfahrungs-mäßige Beobachtung und darauf sich stützende wissenschaftliche Theorie Platz hatten, vor allem aber auch die philosophisch-metaphysische Deutung der Welt als eines Zusammenhangs des Weltgeschehens vom Allgemeinsten bis zum Einzelnen und scheinbar

Zufälligsten. Cicero erwähnt in seiner Polemik gegen die Weissagung aus Träumen diese drei Auffassungen als Möglichkeiten der Erklärung für die Zukunftsandeutungen der Träume, und zwar verwirft er alle drei Möglichkeiten und damit die ganze Traumprophetie, worin wir selbst ihm zustimmen. Er erwähnt (*De divinat.* II, 60, 124) nacheinander die Möglichkeit der Eingebung durch eine göttliche Kraft (divina vis quaedam), durch convenientia et coniunctio naturae, « quam vocant συμπάθειαν », und durch beständige und langdauernde Beobachtung (quaedam observatio constans atque diurna) des Zusammentreffens von Traumerlebnissen mit späteren wirklichen Ereignissen. Das neue Moment, das wir hier kennen lernen, ist die Lehre von der Sympathie, die wir bei Heraklit, den Stoikern und hier insbesondere bei Poseidonios, später in anderer Form bei Plotin, sodann wieder in dem für uns so wichtigen Traumbuch des Synesius finden. Es ist die bekannte philosophische Lehre von dem All-Einen, die uns, wo immer wir sie auch später antreffen, an den Geist der Griechen erinnert. Und zwar können wir in dieser Lehre mehrere Unterarten unterscheiden: bei Heraklit (ich folge hier H. Reinhart *Kosmos und Sympathie*) handelt es sich um ein All-Eines, ein $\delta\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\iota$ des Seins und seiner Ordnungen, der Zwiste und des Einklanges, später bei Poseidonios « des Stoffes und des Geistes, der Natur und Gottes, des Zufälligen und des Schicksalhaften ». Davon ist dann wieder zu unterscheiden das All-Eine im Sinne des $\delta\upsilon\ \tau\o\ \pi\alpha\iota$, der magischen Vereinigung der Kräfte, des Heranziehens, Heranrufens, der offenen und verkappten, kultischen und philosophischen Evokation, des « Strömens von Erscheinung zu Erscheinung », wie wir es noch in unserer Zeit im Aberglauben und gerade dem Traumaberglauben aller Gesellschaftskreise antreffen. Während nun aber die alte Götterlehre und die Philosophie der Griechen nur eine harmonische Ordnung des Kosmos, der Welt, kannten, finden wir schon bei Poseidonios eine rein dynamistische Weltauffassung: an Stelle des Begriffs der Ordnung tritt schon hier derjenige « einer erklärlchen, natürlichen und doch geheimen und geheimnisvollen Kraft », welche Vorstellung noch in heutige wissenschaftliche und philosophische Lehren hineinragt. Und all das hat bei Griechen und Römern in die Auffassung des Traums hineingespielt, bis beim Zusammenbruch der alten Welt und als ein untrügliches Zeichen desselben, Petronius, der fein- und freigeistige Vertraute des Nero, höhnisch erklärte, nicht Götter-Heiligtümer und göttliches Machtgebot schickten die Träume vom Himmel herab, sondern ein jeder mache sie sich selber: « *Somnia, quae mentes ludunt* ».

volitantibus umbris, non delubra deum, nec ab aethere numina mit-tunt, sed sibi quisque facit. » (*Anth. lat.* 651 R.)

Wie schon vor ihm Lukrez (*De rer. nat.* IV, 962–1029) eine höchst realistische Darstellung des Zusammenhangs der Traumerlebnisse mit den Beschäftigungen des Tages, den Befürchtungen, Wünschen und sexuellen Begierden gegeben hat, so nimmt auch Petronius das wichtigste Stück der neuzeitlichen Traumlehre vorweg: *sed sibi quisque facit!* Hier scheiden sich nicht nur in der Geschichte der Traumproblematik, sondern in der Geschichte überhaupt, Altertum und Neuzeit: die Hybris der Vereinzelung, der Allmacht und Göttergleichheit des menschlichen Individuums erhebt hier ihr Haupt. Und hier ist es, wo wir entgegen der unnatürlichen Überhebung des Menschen gegenüber dem All in die Formenwelt der Griechen, « in der die natürlichen Gesetze des Menschen sich allseitig entfalten », gerade an Hand unseres Spezialproblems von Traum und Existenz noch einen Blick tun wollen.

III.

Wer ist dieser *Quisque* des Petronius? Können wir hier das Subjekt des Traumes oder auch nur des Träumens wirklich mit Händen greifen? Die Vertreter der reinen *Quisque*-Theorie der Subjektivität vergessen, daß sie nur die halbe Wahrheit in Händen haben; sie vergessen, daß der Mensch zwar seinen Wagen rollt, « wohin es ihm beliebt, aber unter den Rädern dreht sich unmerklich die Kugel, die er befährt ». Das gilt sowohl für die rein wissenschaftlich-genetische Auffassung des Traumes, als vor allem auch für seine ethische Beurteilung, für die Frage nach der moralischen Verantwortung für den Traum. In der Unterscheidung Freuds zwischen dem Ich und dem Es, Häberlins zwischen dem Ich und dem « Universum », Jungs zwischen dem individuellen und kollektiven Unbewußten, Schleiermachers zwischen dem Individual- und Gattungsbewußtsein, Augustins zwischen dem, was nur *in* uns und dem, was auch *von* uns geschieht, kommt der Unterschied zwischen dem Wagen und der Kugel, auf der er fährt, überall zum Ausdruck.

Es gibt aber noch eine wichtige derartige Unterscheidung, die in der Geschichte der Philosophie eine große Rolle spielt, ohne daß man sich dabei erinnert, daß sie in ihrem Ursprung mit der Unterscheidung von Träumen und Wachen zusammenhängt. Es ist die Unterscheidung zwischen Bild, Gefühl, subjektiver Meinung, « doxischer Form » (Plato, Husserl) überhaupt auf der einen Seite; Geist, Objektivität, Wahrheit

auf der andern Seite. Und diese Unterscheidung ist wieder diejenige zwischen dem Quisque, dem Einzelnen, Vereinzelten, dem Hekastos der Griechen, und der durch den Logos, die Verständigung, vermittelten menschlich-göttlichen Gemeinschaft. Aber während bei Petronius und in jeglicher Aufklärungsepoke der Quisque als gänzlich unbestimmtes *X* gleichsam hinter dem Traum steht, als derjenige, der ihn sich macht, ist hier der Mensch noch etwas ganz anderes als nur ein Quisque, und ein solcher auch nur insofern, als er in der Welt des Traumes, der Bilder, der Gefühle aufgeht. Der Einzelne wird hier aus einer naiven realistisch-metaphysischen Substruktion zu einem Modus des Menschseins, zu einer Art und Weise, wie man Mensch sein kann, nämlich der ungeistigen Möglichkeit des Menschseins. Diese Lehre ist, um nur einige ihrer Etappen zu nennen, an die Namen Heraklit, Plato, Hegel, Kierkegaard, Heidegger geknüpft. Wir können hier nur auf einige für unser Thema wichtige Punkte aufmerksam machen.

Von Heraklit ist, nach Hegel, der Anfang der Existenz der Philosophie zu datieren, bei ihm zuerst ist « die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen ». Sein großer Gedanke war, vom Sein zum Werden überzugehen, seine große Einsicht, daß Sein und Nichtsein nur Abstraktionen ohne Wahrheit sind und das erste Wahre nur das Werden ist; dadurch ist bei Heraklit das Moment der Negativität, das zugleich aber das Prinzip der Lebendigkeit ist, immanent. Außerdem aber stimmen Hegel und Heraklit überein in ihrer Geringschätzung, ja Verwerfung alles Einzelnen und Vereinzelten und aller Beschäftigung damit. Für beide ist es insofern auch « geistlos », « die bewußte Individualität als einzelne seiende Erscheinung zu nehmen »; denn das « hat das Widersprechende, daß ihr Wesen das Allgemeine des Geistes ist » (Hegel, *Phänom. d. Geistes*).

Schon im ersten Teil unserer Arbeit haben wir die Individualität, den einzelnen Träumer, auf ein Allgemeines hin untersucht, an einem kleinen existenziellen Ausschnitt freilich, an dem Bild des glücklichen und unglücklichen, einträchtigen oder beeinträchtigten Einzellebens, durch das Traumbild des in die Lüfte steigenden oder aus ihnen herabfallenden Vogels und etwa noch seines Kampfes mit einer zweiten Vogelgestalt oder des Steigens, Fliegens, Schwebens, des Sinkens, Fallens überhaupt. Das Allgemeine, das uns dort beschäftigte, der überindividuelle Bildgehalt, wird zwar nicht von jedem Einzelnen gemacht, wohl aber hat ihn jeder Einzelne im Traum, sieht nur er ihn und wird nur er von ihm entzückt oder gequält. Seine Bilder, seine

Gefühle, seine Stimmung gehören ihm allein an, er lebt ganz und gar in seiner eigenen Welt, und das ganz allein heißt, psychologisch gesprochen, träumen, ob wir dabei nun physiologisch schlafen oder wachen. Dies nun hat bereits Heraklit als das Entscheidende für die Kennzeichnung des träumenden und seine Abgrenzung vom wachenden Seelenleben erkannt. Er sagt (fr. 89), «die Wachenden» (Pluralis!) hätten *eine* und zwar eine gemeinsame Welt (*ἔνα πατι ποιητὸν κόσμον*), von den Schlafenden aber wende sich ein jeder (Hekastos, Singularis) seiner eigenen (Welt) zu (*εἰς τὸν ἀποστρέφεσθαι*).

So viel auch über diesen Gegensatz des Gemeinsamen, des Koinon oder Xynon, und des Eigenen, Einzelnen, Besonderen, des Idion bei Heraklit schon geschrieben worden ist (vgl. vor allem auch K. Reinhardt *Parmenides*), so halte ich doch die Ausführungen des ihm in vielem so verwandten Hegel (in seiner *Geschichte der Philosophie*) für besonders lehrreich. Wir können hier natürlich nur den Grundgedanken streifen. (Vgl. auch die mit den Mitteln der modernen Denkpsychologie versuchte Erklärung des Inhaltes von fr. 89 in meiner Schrift *Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart*, wo ich auch den doppelten Sinn dieses Fragments erläutert habe, nämlich daß und warum wir im Traum eine eigene Welt haben, und daß und warum wir uns ihr zuwenden.)

Der Ausdruck für Welt, Kosmos, soll schon nach dem Sprachgebrauch des Anaxagoras, den Heraklit hier voraussetze, nicht die (objektive) Welt, sondern den (subjektiven) Zustand der Einigung (*κοινός*) und der Zerstreuung (*ιδιος*) bedeuten. Maßgebend aber für diese Einigung oder Zerstreuung ist bei Heraklit der Logos, den man sicherlich (so Joël, G. Burckhardt u. a.) bald mit Wort oder Rede, bald mit Gedanke, Lehre, Denknotwendigkeit, vernünftigem, gesetzmäßigem Zusammenhang («harmonisch-disharmonische Weltordnung», so Howald) übersetzen muß. Er bezieht sich insofern sowohl auf die Verständigung, als, wie Hegel sagt, auf die Verständigkeit. Gemeinsam ist allen der Verstand, das besonnene Denken (*τὸ φρονέειν*)¹⁾; trotzdem man nun diesem Gemeinsamen folgen sollte, und es also etwas gibt, in dem sich Alle als in etwas Gemeinsamem finden oder verständigen könnten, den Logos nämlich, leben doch die Vielen, als wenn sie einen eigenen Verstand oder ein eigenes, privates Denken hätten und haben dürften

¹⁾ Über die zentrale Bedeutung des φρονεῖν und der φρόνησις in der griechischen Philosophie und deren Abwandlung bei Sokrates, Plato, Aristoteles vgl. Werner Jäger, *Aristoteles*. (Verlag de Gruyter, Berlin.)

(fr. 92). Das letztere aber ist, ob es nun im physiologischen Schlaf- oder Wachzustand geschieht, ein Dahinträumen. Den also Dahinträumenden ist verborgen, was sie im Wachen tun, so wie sie vergessen, was sie im Schlafe taten (fr. 1). Das eigentliche Wachsein ist für Heraklit (negativ) das Erwecktsein aus der Privatmeinung (Doxa), dem subjektiven Dafürhalten, positiv das Leben (aber nicht nur das denkende Leben!) nach den Regeln des Allgemeinen, heiße dieses Allgemeine nun Logos, Kosmos, Sophia, oder sei es eine Verbindung von all dem im Sinne der vernünftigen Einsicht in den einheitlichen gesetzmäßigen Zusammenhang und im Sinne des Handelns nach dieser Einsicht. Hegel stellt diese Lehre des Heraklit so dar, daß er sagt, hier sei die Vernunft, der Logos, die Richterin der Wahrheit, nicht aber die nächste beste eines jeden, sondern allein die göttliche, allgemeine, « dieses Maß, dieser Rhythmus, der durch die Wesenheit des Alls hindurchgeht ». (Ein Nachklang der alten *συμπάθεια*.) Nur insofern wir im Bewußtsein dieses Zusammenhangs leben, nennen wir es nun Verstand, Verständigkeit oder Besonnenheit, sind wir wach. « Diese Form der Verständigkeit ist das, was wir Wachsein nennen. » « Weil wir nicht mit dem Ganzen in Zusammenhang sind, so träumen wir nur. » So getrennt verliert (nach Heraklit) der Verstand die Kraft des Bewußtseins, die er vorher hatte, verliert (nach Hegel) der Geist als nur individuelle Einzelheit die Objektivität: er ist nicht in der Einzelheit allgemein. Soweit wir teilnehmen am Wissen vom göttlichen Verstande, sind wir in der Wahrheit, soviel wir aber Besonderes haben (*ἰδιάσωμα*) sind wir in der Täuschung. Das sind nach Hegel sehr große und gewichtige Worte:

« Man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken. Nur das Bewußtseyn als Bewußtseyn des Allgemeinen ist Bewußtseyn der Wahrheit; Bewußtseyn aber der Einzelheit und Handeln als einzelnes, eine Originalität, die eine Eigentümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, ist das Unwahre und Schlechte. Der Irrthum besteht also allein in der Vereinzelung des Denkens, – das Böse und der Irrthum darin, sich vom Allgemeinen auszuscheiden. Die Menschen meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas Besonderes seyn; dies ist Täuschung. »

Anderseits ist nach Hegel « das Wissen von etwas, wovon nur ich weiß », eben ein Träumen, desgleichen ist das Einbilden und das Gefühl ein Träumen, « nämlich die Weise, daß etwas bloß für mich ist, ich etwas in mir, als in diesem Subjekte habe; so erhaben sich auch die Gefühle ausgeben möchten, so sind sie doch in mir und nicht als Freies von mir ». Wie der Gegenstand nur dann kein eingebildeter, von mir zum Gegenstand gemachter ist, wenn ich ihn als ein an sich seiendes

Freies, als einen an sich allgemeinen anerkenne, so ist auch das Gefühl nur « in der Wahrheit », wenn ich es, um mit Spinoza zu reden, unter der Form der Ewigkeit anerkenne. Das klingt wohl alles sehr abstrakt, ist aber doch sehr lebensnah; denn in jeder ernsten seelischen Behandlung z. B., und zumeist gerade in der Psychoanalyse, kommen Augenblicke, wo der Mensch sich entscheiden muß, ob er seine Privatmeinung, sein Privattheater, wie eine Kranke sagte, seinen Übermut, Stolz und Trotz behalten will, oder ob er an der Hand des Arztes als des wissenden Mittlers zwischen Eigenwelt und gemeinsamer Welt, zwischen Täuschung und Wahrheit, aus seinem Traum erwachen und teilnehmen will an dem Leben der Allgemeinheit, an dem *κοινὸς κόσμος*. Es wäre zwar schlimm bestellt um unsere Kranken, wenn sie Heraklit oder Hegel verstehen müßten, um gesund zu werden; es wird aber keiner gesund, wirklich im Innersten gesund, es gelänge denn dem Arzt, das Fünkchen Geistigkeit in ihm zu erwecken, das wach sein muß, um solchen Geistes einen Hauch zu spüren. Das hat, besser als das Gros unserer heutigen Psychotherapeuten, schon Goethe gewußt. Ich erinnere nur an den Ausspruch, den er dem Parmenides (*Die Weisen und die Leute*) in den Mund legt:

« Geh' in dich selbst! Entbehrst du drin
Unendlichkeit in Geist und Sinn,
So ist dir nicht zu helfen! »

Mit der Erweckung des Sinns für die Unendlichkeit, als des Gegen- satzes zur Beschränkung der Einzelheit, werden dem Einzelnen seine Bilder und Gefühle, seine Wünsche und Hoffnungen nicht genommen, sie werden nur aus der tantalischen Unruhe, Rastlosigkeit und Ver- zweiflung, aus dem fallenden, sinkenden, absteigenden Leben, zwar nicht in völlige Ruhe, das wäre der Tod, aber in aufsteigendes, mühelos schwebendes oder rauschendes Leben verwandelt, wie es eine meiner Kranken nach der Behandlung in einem Traumgesicht geschaut hat, welches zeigt, daß Geistigkeit, einmal geweckt, sogar den Traum zum Bild wenigstens des allgemeinen Lebens entzünden kann:

« Ich war am Abend müde und sehr gequält von starker innerer Unruhe und Rastlosigkeit eingeschlafen. Im Traum ging ich dann an einem endlosen Meerstrand entlang, und das ewige brandende Rauschen des Meeres brachte mich mit seiner nie endenwollenden Ruhelosigkeit zur Verzweiflung. Ich wünschte sehnlichst, das Meer zum Stillstehen bringen zu können, um Ruhe zu erzwingen. Da sah ich, wie mir ein großer Mann mit einem Schlapphut auf den Dünen entgegenkam. Er trug einen weiten Mantel, einen Stock und ein großes Netz in der Hand und hatte ein Auge von einer großen Locke, die in die Stirne hing, verdeckt. Als der Mann vor mir stand, breitete er das Netz aus, fing das Meer darin ein und legte es vor mich hin. Ich starrte entsetzt zwischen den Maschen hindurch und entdeckte, daß das Meer langsam

starb. Eine unheimliche Ruhe war um mich herum, und der Tang, die Tiere und Fische, die im Netz gefangen waren, wurden langsam braun und gespenstisch tot. Ich warf mich dem Mann weinend zu Füßen und flehte ihn an, das Meer wieder freizulassen – ich wisse jetzt, daß Unruhe Leben bedeute und Ruhe den Tod. Da zerriß der Mann das Netz und ließ das Meer frei, und in mir war eine jubelnde Freude, als ich die Wellen wieder brausen und branden hörte, und dann wachte ich auf! »

Dieser Traum ist noch in mehrfacher Hinsicht von größtem Interesse. In seinem Dreischritt von These (träumendem, gequältem Leben in der Vereinzelung), Antithese (Tod durch völliges Erlöschen des Eigenlebens infolge völliger Hingabe an das übermächtige, objektive Prinzip «der Andersheit») und Synthese (durch «Zurücknahme der Objektivität in die Subjektivität») spiegelt dieser Traum in bildlicher Darstellung den psychoanalytischen Prozeß wider, wie er von dem trotzigen Verharren in der Vereinzelung zur demütigen Unterwerfung unter die (unpersönliche) «Autorität» des Arztes («Übertragungsphase») zur «Loslösung von der Übertragung» weiterschreitet. Daß diese Loslösung, über die so viel geschrieben worden ist und geschrieben wird, nur als echte Vergeistigung, als ein immer helleres, geistiges Wachsein im Sinne von Heraklit und Hegel geschehen kann – sonst ist sie ein Betrug und Selbstbetrug –, wird von einer einseitig biologischen oder den Geist gar als «Lebensfeind» betrachtenden Auffassung übersehen. Nur dürfen wir als Psychotherapeuten bei Hegel nicht stehen bleiben; denn als solche haben wir es nicht mit der objektiven Wahrheit, der Übereinstimmung von Denken und Sein, zu tun, sondern mit der «subjektiven Wahrheit», wie Kierkegaard sagt, das heißt mit der «Leidenschaft der Innerlichkeit», kraft derer die Subjektivität sich durch die Objektivität (der Mitteilung, Verständigung, Unterwerfung unter eine übersubjektive Norm) hindurch und wieder aus ihr herausarbeiten muß, wie es die dritte Phase unseres Traumes anzeigt. Nur auf Grund einer solchen Einsicht wird auch der Psychotherapeut selber aus einem träumenden ein wacher Geist, so daß man von ihm sagen kann, was Kierkegaard von Lessing sagt: «Indem er weder eine unfreie Hingabe annimmt, noch eine unfreie Nachahmung anerkennt, setzt er, selbst frei, jeden, der ihm nahe kommt, in ein freies Verhältnis zu ihm.» In Freuds Lehre von der Übertragung auf den Arzt und ganz besonders der Befreiung von ihr schlummern alle diese Probleme; aber sie werden hier nicht wach, weil es noch niemandem gelungen ist und niemandem gelingen wird, aus Trieben Geist herzuleiten, denn hier handelt es sich um Begriffe, die ihrem Wesen nach incommensurabel sind, ja dieser Incommensurabilität gerade ihre Existenzberechtigung

verdanken. Tiefer dringt hier die Lehre Jungs von der Individuation als der Befreiung des Selbst « aus den falschen Hüllen der *Persona* einerseits, und der Suggestivgewalt unbewußter Bilder anderseits ». So tiefe Einsichten Jung aus der Betrachtung der Individuation als «psychologischen Entwicklungsprozesses» aber auch gewinnt, so ist doch auch hier das Grundproblem der Individuation dadurch verdeckt, daß der Gegensatz von Träumen und Wachen, Aufgehen in der Eigenwelt und in der gemeinschaftlichen Welt, nicht als Gegensatz von Bild und Gefühl (die immer zusammengehören) und anderseits Geist begriffen wird. Da dieser Gegensatz aber da ist, kann er einem Forscher wie Jung auch nicht entgehen. Der Versuch jedoch, ihn aus der «Funktion des Unbewußten» und seiner «kompensatorischen Beziehung zum Bewußtsein» abzuleiten, kann deswegen nicht befriedigen, weil jener Gegensatz hier zwar aus der Hauptproblemschicht verschwunden zu sein scheint, dafür aber in den Detailproblemen und den Grundbegriffen weiterlebt. Das gilt besonders von dem Begriff des «kollektiven Unbewußten», das sowohl eine Art von bildhaftem «Gattungsbewußtsein» im Sinne von Schleiermacher darstellt, als auch die ethische Beziehung auf ein Allgemeines, auf «die Welt» oder «das Objekt» enthalten soll. Es ist klar, daß in diesem «kollektiven Unbewußten» unser Gegensatz ungelöst sein Wesen treibt. Dasselbe gilt von dem Jungschen Begriffe des Selbst, in welchem sich Bewußt und Unbewußt zu einem Ganzen, einer Totalität «ergänzen». Die das bewußte Ich kompensierenden unbewußten Vorgänge sollen schon alle jene Elemente enthalten, die zur Selbstregulierung der Gesamtpsyché nötig sind; aber abgesehen davon, daß in jener Kompensation selber schon der ethische Grundfaktor, das Gewissen, verborgen ist, das den ganzen Funktionsdynamismus erst in Bewegung setzt, und daß nicht umgekehrt der Kompensationsmechanismus die Gesamtpsyché reguliert, wird ein Problem dadurch nicht gefördert, daß man es vom Ganzen auf die Elemente abwälzt. Jung hat für seine Lehre mit großem Erfolg aus den Quellen des Ostens geschöpft, aus Indien und China, und er geht gern bei den Primitiven in die Lehre; wir hingegen glauben, bei aller Schätzung jener Quellen, den Schritt nicht rückgängig machen zu dürfen – auch für Psychologie, Psychoanalyse und Psychiatrie nicht –, den die Griechen in der Auslegung der Existenz getan haben. –

Wir kehren zu unserem Ausgangspunkt zurück. Wenn ich in fassungsloser Enttäuschung aus allen Himmeln falle, so drücke ich das, wenn ich mich wieder «gefaßt» habe, auch so aus, daß ich sage, «ich wußte

nicht, wie mir geschah.» Hier ist, um mit Heidegger zu reden, das Dasein vor sein Sein gebracht; es ist gebracht, insofern als ihm etwas geschieht, und als es nicht weiß, wie und was ihm geschieht. Das ist der ontologische Grundzug alles Träumens und seiner Verwandtschaft mit der Angst!¹⁾ Träumen heißt: Ich weiß nicht, wie mir geschieht. In dem Ich und Mir kommt zwar der Einzelne, der Quisque und Hekastos wieder zum Vorschein, aber keineswegs als derjenige, der den Traum macht, sondern als der, dem er, «er weiß nicht wie», geschieht. Und dieser Einzelne ist hier nichts anderes als «der Selbige» im Sinne der «numerischen Identität der Person» (Kant), eine rein formale Anzeige ohne Substanz, der Spielball des steigenden und fallenden Lebens, des Meeresrauschens und der Totenstille, des Glitzerns der Farben in der Sonne und der Nacht des Schattens, der grandiosen Gestalt des Vogelfluges im Äther und des regellosen Haufens Papierschnitzel auf dem Boden, des Glanzes der Mädchengestalt, des Duftes der Nelke, der am Boden liegenden Vogelleiche, des machtvollen, grausamen Raubvogels und der zarten Taube. Ein Einzelner wird aus einem nur Selbigen ein Selbst oder «der» Einzelne, aus dem Träumer ein Wacher in dem unergründlichen Augenblick, wo er sich entscheidet, nicht nur wissen zu wollen, wie ihm geschieht, sondern auch «selber» einzugreifen in die Bewegung des Geschehens, wo er sich entschließt, in das bald steigende, bald fallende Leben Kontinuierlichkeit hineinzubringen oder Konsequenz. Erst jetzt *macht* er etwas. Was er aber macht, das ist nicht Leben, denn das kann auch der Einzelne nicht machen, sondern Geschichte. Träumend «ist» der Mensch, um an eine frühere, von mir getroffene Unterscheidung anzuknüpfen, «Lebensfunktion», wachend macht er «Lebensgeschichte». Und zwar macht er die Geschichte seines eigenen Lebens, die innere Lebensgeschichte, womit nicht zu verwechseln ist die äußere oder Weltgeschichte, in die einzugehen oder nicht einzugehen keineswegs von ihm allein abhängt. Beide Glieder der Disjunktion von Lebensfunktion und innerer Lebensgeschichte auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, wie immer wieder versucht wird, ist nicht möglich, denn das Leben als Funktion ist ein anderes Leben als das Leben als Geschichte. Und doch haben beide einen gemeinsamen Grund: die Existenz. Den Ort des Traumes innerhalb dieses Grundes aufzuzeigen, war unser Bestreben. Außer der Gemeinsamkeit des Grundes, aber im Zusammen-

¹⁾ Wir betrachten die Angstträume als den Prototyp der im Dasein als solchem gelegenen existenziellen Urangst. Vgl. Heidegger *Was ist Metaphysik?*

hang damit, haben Traum und Wachen noch ein anderes Gemeinsames: wie der « Übergang » vom einen zum andern ein allmählicher ist (woran der Sprungcharakter der einzelnen lebensgeschichtlichen Entscheidung nichts ändert), so liegen Anfang der Lebensfunktion, und damit des Träumens, und Ende des Wachseins, der inneren Lebensgeschichte, im Unendlichen; denn wie wir nicht wissen, wo Leben und Traum beginnen, so werden wir im Laufe des Lebens immer wieder daran erinnert, daß es über Menschenkräfte geht, « im höchsten Sinne ‚der Einzelne‘ zu sein ».