Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur

Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte

Band: 52 (1972-1973)

Heft: 2

Artikel: Metaphysik des Traums : zum Werk des Luzerner Philosophen I.P.V. Troxler

Autor: Béguin, Albert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-162744

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: 13.12.2025

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

Claude Pichois. José Corti, Paris 1964. – [3] Le Romantisme allemand. Publié sous la direction de Mme Georgette Camille, MM. Edmond Jaloux, Pierre d'Exideuil, Charles Du Bos, Jean Cassou, Marcel Brion, Albert Béguin et Jean Ballard. Numéro spécial des Cahiers du Sud, Marseille, April 1937. – 2., zum Teil veränderte Auflage (Textes et études publiés sous la direction d'Albert Béguin) 1949. Leicht gekürzt, mit gleichem Titel in der Bibliothèque 10/18, Paris 1966. – [4] Man könnte die Frage heute neu aufwerfen und untersuchen, wie zum Beispiel Claude Pichois' grundlegendes Werk *L'Image de Jean Paul Richter dans les lettres françaises*, Corti, Paris 1963, in Deutschland aufgenommen wurde. – [5] Ich gehe hier aus Platzgründen nicht auf den Inhalt der wichtigsten Besprechungen ein; das Wesentliche ist im Nachwort zu Traumwelt und Romantik nachzulesen. – [6] Eduard Berend hat sein Buch *Jean Paul und die Schweiz* (Frauenfeld und Leipzig, 1943) Albert Béguin, «dem Freunde, Kenner und Übersetzer Jean Pauls in Dankbarkeit gewidmet.» – [7] So erfahre ich nach Abschluss dieser Arbeit, dass der oben genannte Oskar Seidlin, jetzt Amerikaner, in seinem Aufsatz «Eichendorff's symbolic Landscape» (PMLA LXXII, 1957) bereits einmal auf die verpasste Rezeption hingewiesen hat: «Leider hat dieses epochale Werk nicht den Widerhall gefunden, den es verdient hätte» (jetzt in *Versuche über Eichendorff*, Göttingen 1965). Herr Winfried Feifel vom Jean-Paul-Archiv in Marbach teilt mir mit, dass Béguin auch in folgenden Werken zitiert wird: J. W. Smeed, *Jean Paul's Dreams*. London 1966. – Joseph Kohnen, *Jean Pauls dichterische Gestaltung der Wirklichkeitssuche im «Siebenkäs» und im «Titan»*. Thèse Nancy II, vervielf. – [8] Vgl. *Germanistik – eine deutsche Wissenschaft*. Beiträge von E. Lämmert, W. Killy, K. O. Conrady, P. v. Polenz. edition suhrkamp, Frankfurt 1967.

ALBERT BÉGUIN

Metaphysik des Traums

Zum Werk des Luzerner Philosophen I. P. V. Troxler

Unter den romantischen Philosophen nimmt sich der Luzerner Ignaz Paul Vital Troxler (1780–1866) als eine recht eigenartige Persönlichkeit aus. Von Schellings Schülern ist er derjenige, der wegen seiner schwer verständlichen und eigenwilligen Sprache am meisten Kopfzerbrechen bereitet. Seine Schriften setzen sich weithin aus kurzen Fragmenten zusammen, deren Verbindung nicht immer leicht ersichtlich ist. Und doch gibt es diesen Zusammenhang, denn kaum je war ein Denken dermassen «orientiert» wie dasjenige Troxlers. Wenn er sich aus dem ungeheuren, herrlichen Reichtum deutscher Mystikersprache unzählige Begriffe geborgt hat, so geschah dies keineswegs im Sinne einer simplen Anleihe; vielmehr verband ihn mit den

grössten jener Mystiker das zähe Ringen um eine geistige Eroberung, um ein geduldig beharrliches Vorrücken, nicht um äusseren Erfolges, sondern einzig um des inneren Fortschritts, um der inneren Reifung willen. Seine Originalität entspringt nicht der Laune oder Eitelkeit eines falschen Propheten; sie ist das Signum eines Geistes, der sich in einer wahrhaft eigenen Welt bewegt, insofern er sie nämlich Schritt für Schritt selbst erobert hat; und auch das knappe Fragment, dessen er sich ohne Bedacht auf logische Verfugung bedient, ist nichtsdestoweniger genau und gründlich erarbeitet. Die Form des Fragments kommt hier einem ganz anderen Bedürfnis entgegen als etwa bei einem Novalis. Da ist keine Spur von Poesie, nichts von jener Unfertigkeit, welche den Weg öffnet hinaus in unendliche Träumereien; vielmehr versucht die Troxlersche Sentenz eine vollkommene, aufs Ganze gehende Intuition in ihrer Fülle festzuhalten, eine exakte Erfahrung von der lebendigen Welt zu vermitteln, die das diskursive Denken nicht zu erwerben vermag.

Denn es gibt bei Troxler so etwas wie einen Präbergsonismus, insofern er dem rein intellektuellen Erkennen lediglich die Wahrnehmung von Leblosem zutraut. Das sogenannte «Bewusstsein», welches den gesamten Gefühlsbereich aus sich verweist, gilt ihm nur als «eine einseitige und beschränkte Sphäre in dem Gesamtgebiet der menschlichen Naturerkenntnis». Keiner seiner Zeitgenossen hat so entschieden wie er darauf bestanden, dass es zur Erkenntnisarbeit des *ganzen* Menschen bedürfe. Und wenn auch kein anderer die Grenzen des Intellekts, dessen Unfähigkeit, das «Lebendige» zu erfassen, so klar erkannt hat wie Troxler, so weiss doch auch er wieder als einziger, dass der Mensch als Ganzer der Mitwirkung von Verstand und Vernunft nicht entraten kann. Scharf verwahrt er sich gegen das Ansinnen, «ohne Verfolgung und Durchlaufung all der Richtungen und Bewegungen des reflektiven und diskursiven Erkennens zu höherer geistiger Anschauung gelangen zu wollen». Nichts ist ihm widerlicher als «die sich selbst mystifizierende Mystik, welche mit Umgehung und Überschreitung alles besonnenen und vernünftigen Bewusstseins durch einen salto mortale sich in die bodenlosen Regionen ungezügelter Schwärmerei versetzt».

Auch wenn Troxler gegen den schwärmerischen, ja oft verschwommenen Mystizismus seiner Zeit angekämpft hat und in der Tat der echten Mystik näher stand, so darf er dennoch den Naturphilosophen zugezählt werden. Zumal in seinen ersten Veröffentlichungen teilt er mit ihnen gewisse Grundüberzeugungen und Denkgewohnheiten. Wer einmal in die Arkana der Troxlerschen Terminologie eingedrungen, stösst sich zuerst an der überbordenden, geradezu manischen Befolgung des dialektischen Schemas. Das von der ganzen Epoche so hoch eingeschätzte Polaritätsgesetz gewinnt bei

ihm die Tragweite einer Universalformel, auf welche das Denken sowohl wie das kosmische Sein zurückzuführen ist. Und von Thesen fort zu Synthesen lässt sich die ganze Welt durchmessen...

Oberste Synthese und letzte Wirklichkeit ist für Troxler das *Leben*, dem sonst kein zeitgenössischer Philosoph eine solche Geltung beigemessen hat. Das Leben ist das einzig Absolute, die Grund- und Ursache. Der Seele wie dem Leib kommt nur ein abgeleitetes Sein zu; sie sind «Ur-teile» eines verborgenen Etwas, eben des Lebens. Allein, wegen des Sündenfalls vermag das Menschengeschlecht das Leben in sich selbst nicht mehr zu erfassen, und hierin liegt der Ursprung des Bösen. Vollkommenheit ist nur zu erreichen durch Aussöhnung von Seele und Leib, durch deren Rückkehr in die anfängliche Sündlosigkeit. «Von dem Zustand der Unschuld aus geht das Leben einen grossen Gang durch den Abfall in Erscheinung und Existenz zu ihrer Aussöhnung in sich».

Wie das zerspaltene Leben, so strebt auch der zerspaltene Mensch zur Versöhnung seiner Doppelnatur zurück. Alle Ausdrucksformen des Kulturschaffens, Wissenschaft und Geschichte, Ethik und Kunst, sind nur Blüten der Menschheit, welche «einer höheren Frucht zureifen, einer Frucht, dem Keime gleich, welchem sie entsprossen». Die Bestimmung des Menschen ist keine andere als die des Lebens überhaupt: aus dem Keime zur Frucht zu reifen.

Keim und Frucht ist aber im Leben Eines, nur in der Entwicklung und Ausbildung verschieden. Die Früchte fallen, die Keime stehen auf; dies ist das Bild des Gesetzes, welches lebendig im Universum waltet.

Nun gebietet dieses Gesetz freilich nicht einem end- und ziellosen Kreislauf von Werden und Vergehen. Es gibt da sehr wohl eine Richtung, und sie schreibt sich jeglichem individuellen Leben ein, das in seinem Verlauf wiederum dem Gesetz des «Stirb und Werde» gehorcht. Der Keim dessen, was nach dem Tode wieder aufblühen wird, liegt nämlich schon jetzt in unserem Inneren verborgen. Unser Zustand nach dem Tode ist eben nicht derselbe wie jener vor unserem irdischen Dasein. Denn während unseres Erdenlebens reifen gewisse Keime heran zu Früchten, deren Keime wieder aufgehen werden in unserem jenseitigen Leben. «So trägt der Mensch gewiss *sich selbst* hinüber, wenn er auch noch so vieles zurücklässt im Diesseits», was ihm als unverlierbar erscheinen mochte.

Dies also ist der besondere Gehalt, die eigentümliche Richtung des Analogiegedankens, wie ihn Troxler immer und immer wieder und auf mancherlei Weise vertreten hat. In den Aphorismen der späteren Jahre gewinnt dieser Kerngedanke an Transparenz und mystischer Gewissheit:

Die Natur der Dinge in ihrer ursprünglichen Einheit lässt sich nur in der innersten Tiefe des menschlichen Gemüts ergreifen.

Das Innere der äusseren Natur liegt dem Innern unserer eigenen Natur am nächsten, da die Natur in und ausser uns innigst eins mit dem Göttlichen, welches die Wurzel und Quelle der schöpferischen Kraft ist, aus der in uns die Gedanken in Bewusstsein, und ausser uns die Dinge ins Dasein hervorgehen. Daher das merkwürdige Verhältnis, dass, je mehr wir uns von der Erscheinung aus in unser Inneres zurückziehen, wir um so mehr in die Natur der ausser uns liegenden Dinge eindringen.

Es wird hier bereits deutlich, in welchem Sinne Troxler sagen konnte, alles echte Philosophieren müsse mit der *Anthropologie* beginnen, um zur *Anthroposophie* zu werden: Die Menschennatur bestimmen heisst zugleich die Natur des Weltalls bestimmen. Dies ist der Grund, warum vom Menschen auszugehen ist, vom ganzen, vom lebendigen Menschen – nicht von spekulativen Prinzipien oder von experimentellen Feststellungen an der Umwelt. Und überdies: Da der Mensch nicht einem reglosen Weltall entspricht, sondern einer Welt in Bewegung – ausgegangen von der Einheit und zurückkehrend in sie –, so muss all sein Bemühen darauf hinzielen, dass er in sich selbst die Einheit wiederfinde; dass er also, um es erwecken und hegen zu können, vom Wachstum der in ihm liegenden Unsterblichkeitskeime genaue Kunde erlange. Oder, um hier die von Troxler gern verwendete Benennung dieser Keime aufzunehmen: Wir müssen bis zu jenem tiefsten Grund unseres Innern hinabsteigen, wo der *Gottmensch* schlummernd der Auferweckung harrt. Dass ein solches Trachten ihm zu wirklicher Erfahrung geworden ist, bezeugt der Philosoph mit einer Ausdruckskraft, die eines Eckehart würdig ist:

Ich kann in mich hinein fortfühlen und denken, fortwollen und wirken bis in eine unendliche Tiefe, wo ich mir wieder selbst von allen Seiten begegne.

Diesem Grundbegriff vom Menschen ist Troxlers gesamte Psychologie verpflichtet. Es liegt ihm fern, das Zusammenspiel seelischer Kräfte zu beobachten, Geist, Triebleben und Verhalten zu analysieren; sein Forschen gilt vielmehr der besonderen Lage des Menschen mit seinen Eigenschaften, seinen Gaben und Gebrechen inmitten des Weltganzen, oder kurz: es gilt den Konstellationen, von denen der Mensch abhängt. Insofern erinnert uns Troxler an Paracelsus oder an Böhme, die gleichsam in modernem philosophischem Gewand wiedererscheinen.

Von da aus ist seine zunächst sonderbar anmutende Aufgliederung der menschlichen Natur zu verstehen. Er unterscheidet nämlich nicht, gemäss dem herkömmlichen Dualismus, Leib und Seele, sondern die vier Wesensglieder

GEIST

LEIB SEELE

KÖRPER

In dieser «Tetraktys» stehen sich Geist und Körper als die zwei absolut entgegengesetzten Pole gegenüber, der Geist als das überpersönlich Göttliche in uns, der Körper als all das der Sinneswahrnehmung Zugängliche an uns. Leib und Seele hingegen stehen im reziproken Verhältnis fortschreitender Steigerung, der Leib als das Gestaltungsprinzip des Körpers und die Seele als das Ewigkeitsprinzip in jeglichem Geschöpf. In die Sinne fällt einzig der Körper, während die drei anderen Prinzipien Gegenstand einer übersinnlichen Anschauung sind, zumal auch der Leib gewisse Wesenszüge der Seele besitzt; ihm kommt es zu, den Körper hervorzubringen, ihm das individuelle Dasein und Gepräge zu geben und ihn zum Gefäss des Geistes zu bereiten; denn dieser kann nicht ohne Vermittlung sich inkarnieren und auf den Körper einwirken.

Diesen vier Prinzipien des Menschenwesens entsprechen ebenso viele Bewusstseins- und Erkenntnisstufen. So ist der Leib das Organ der sinnlichen Wahrnehmung, die Seele das Organ des normalen Tagesbewusstseins. Aber – und hier erst gewahren wir die ganze metaphysische Tragweite dieser zunächst etwas rätselhaften Psychologie – die zwei extremen Prinzipien, Geist und Körper, offenbaren uns, dass der Mensch mehr ist, als es den Anschein macht: Er besitzt im Geist eine *über-bewusste* Erkenntniskraft, die ins Absolute hineinreicht. Und auf der anderen Seite ist ihm im Körper eine *unter-sinnliche* oder *vor-bewusste* Erkenntnis gegeben, und zwar im Kindesalter, bevor er zum Selbstbewusstsein erwacht.

An den äussersten Polen seines Wesens also tritt der Mensch in Beziehung zum Transzendenten: Durch das Überbewusstsein (in Ekstasen und mystischen Erleuchtungen) ist er mit dem Geist, dem unendlichen Lebensprinzip, und durch das Vorbewusstsein ist er mit der Körperwelt verbunden.

Bei diesem doppelten Dualismus lässt es aber Troxler nicht bewenden; im Menschen wie im Universum muss es einen *Mittelpunkt* geben, in dem sich alle Gegensätze aufheben. So stehen bereits Leib und Seele im Verhältnis der Steigerung, sind also nicht absolut, sondern nur relativ entgegengesetzt und aufeinander bezogen. Was den Körper anbelangt, so ist er wohl absoluter Gegensatz des Geistes, aber doch nur innerhalb eines Polaritätsverhältnisses: Er ist das unentbehrliche Werkzeug des Geistes, insofern ohne ihn kein irdisches Leben möglich wäre. Ja in gewissem Sinne ist er, als vom Geist erwirkt, diesem ähnlich, nämlich so wie das Nichts dem Etwas, der Tod dem Leben. Der Geist allein ist Leben, ist das Leben an sich; in ihm löst sich letztlich der Körper wieder auf.

Es gibt nun nach Troxler tatsächlich einen Ort solcher Vermittlung und Einheit im Menschen, einen Mittelpunkt seines Daseins, nämlich das *Gemüt*. Das Gemüt ist die Einheit von Geist und Körper, von Seele und Leib.

Das Gemüt ist des Menschen eigentliches Leben, seine wahre Individualität, seines Daseins lebhaftester Mittelpunkt, die Welt aller anderen Welten in ihm, der Mensch an sich.

In der *Metaphysik* von 1828 nennt Troxler das Gemüt auch den *Gottessinn*. Dieser wiederum hat sein polares Gegenstück in der *Sinnlichkeit*, welche aber in bestimmter Hinsicht mit ihm eins ist. Das Gemüt oder der Gottessinn ist die «innerste Tiefe», die Sinnlichkeit «die äusserste Mitte der menschlichen Natur». Anders gesagt: Der eine und selbe Mensch, als die Einheit von Geist und Körper, Seele und Leib, kann zwei entgegengesetzte Richtungen einschlagen, die Richtung des Gemüts, also die Richtung zu Gott hin, und die Richtung der Sinnlichkeit, die sich der Welt zuwendet. Keineswegs aber handelt es sich hier um zwei «Vermögen», gar noch um ein höheres und ein niedrigeres. Gemüt und Sinnlichkeit bezeichnen beide, wenn auch von entgegengesetzter Seite, die *Mitte des Menschen*, je nachdem ob er in der «wahren Seinwelt» lebt oder aber in der Maja, an der Grenze zum Nichts.

Der Mensch schaut Gott in seinem Gemüt, die Welt in seiner Sinnlichkeit. Troxler gibt diesem Gedanken eine religiöse Deutung, wonach das körperliche Wesen des Menschen aus Gott, der sich in der Welt offenbart hat, hervorgeht, während das geistige Wesen des Menschen die Rückwärtsbewegung des Menschen auf Gott hin ist. Hat sich die anfängliche Einheit zur Geschöpflichkeit der Welt- und Menschennatur entfaltet, so zielt umgekehrt die gesamte Naturentwicklung darauf hin, jenen Urzustand wieder zu erreichen, und der höchste Ausdruck solcher Rückwärtsbewegung ist die menschliche Seele in ihren wesentlichen Bestrebungen.

In diese Lehre vom Gemüt als dem Mittelpunkt des Menschenwesens fügt nun Troxler seine höchst eigenartige *Metaphysik des Traums* ein.

In diesem Lebenspunkte träumt der Mensch seines Lebens tief verborgenen Traum, der das hohe Bewusstsein des Geistes und das dumpfe Dasein des Körpers verknüpft.

Es träumt der in die Materie untergehende Geist, es träumt die in Geist aufgehende Materie.

Traum ist daher die Offenbarungsweise der Wesenheit des Menschen, und des Lebens eigentümlichster und innigster Prozess, beziehungsweise bald ein Nachhall des Überirdischen im Irdischen, bald ein Widerschein des Irdischen im Überirdischen.

Es ist Träumen die Einheit von Einbildung und Erzeugung, die Mischung von Phantasie und Synkrasie, der Ernst, der jedem Spiele zum Grunde liegt, welches das Leben übt.

Hält man sich aufmerksam an die Astronomie des menschlichen Herzens, als die Troxlers Anthropologie gelten darf, so muss man offenbar den Traum, diesen neuen Nebelfleck, jenen Sternbildern zuordnen, die unser Schicksal bestimmen. Wohlgemerkt! was Troxler hier als Traum be-

zeichnet, ist nicht das gleiche, was wir gewöhnlich unter diesem Begriff verstehen, was für ihn aber nur «eine Zufälligkeit des Schlafes» ist. Sondern es ist dies der «Traum des Lebens», der «unveräusserliche und unaufhörliche Lebensakt», der hinter all unseren Bewusstseinszuständen schwebt, sie trägt und verbindet, gewissermassen der menschliche Urzustand schlechthin, in dem das Gemüt herrscht, so wie im Wachen die Seele und im Schlaf der Leib.

Das Wachen ist nur ein Traum der Seele, und der Schlaf ein Traum des Leibes, so dass Wachen und Schlafen selbst nichts anderes als den Kreislauf von Seele und Leib im Traume darstellen.

Im Wachen strebt das Leben einen höheren Traum an, im Schlafen neigt es sich einem tiefern zu.

Das Wachen ist die Geburt der Seele aus dem Körper und die Richtung zum Geiste; das Schlafen ist das Werden des Leibes und die Neigung zum Körper; und so ist Wachen und Schlafen selbst nichts anderes als eine Ebbe und Flut von Geist und Materie auf dem Meere des Lebens.

Gebietet der Geist alleinherrschend den Wogen und hält als unsterblicher den Strom des Lebens an, so ist alles Wachen und Schlafen dahin, und es liegt die Schöpfung vor ihm wie vor Gott, ehe es Tag und Nacht ward.

Wird aber der Fluss des Lebens im Körper angehalten, hat die Materie den Geist gleichsam absorbiert, so fallen hinwieder Schlafen und Wachen in Eines zusammen, und die Person, in eine Dämmerung mit dem All zerflossen, wird hellsehend in dem Finstern.

Diese zwei diametral entgegengesetzten, jeder auf seine Weise den Menschen «desorganisierenden» Zustände sind die höhere Ekstase und der tierische Magnetismus. Demgegenüber gibt es unendlich viele Grade und Arten des Wachens sowie des Schlafens. Während aber im Schlaf und im Wachen «gewisse Teile und Kräfte» abwechslungsweise verlorengehen, wendet sich das Menschenwesen als Ganzes in der höheren Ekstase dem Geiste zu, wobei es sich von den übrigen Anziehungspolen löst. Es stirbt der Welt ab, der Gegensatz des Vergangenen und Künftigen wird aufgehoben, der des Innern und Äussern verschwindet. Der Zeitlichkeit entrückt, öffnet sich der Mensch himmelwärts, dem Unendlichen entgegen.

Der Geist zertrümmert die Schranken, welche Seele, Leib und Körper um ihn zogen, und es öffnet sich das Reich der Orakel und Mirakel.

Es ist dies der «philosophische Tod» der Pythagoräer und Neuplatoniker, die *ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ*, das *μελετᾶν τοῦ Θανάτου*.

Es sollte klar geworden sein, dass derjenige Traum, den Troxler als den Urgrund des Lebens, als Voraussetzung des Wachens wie des Schlafens versteht, nicht mit dem Schlaftraum verwechselt werden darf. Auf dem Grunde tiefster Verborgenheit umgreift er unser ganzes Leben in seiner

Doppelnatur. Dennoch aber ist er auf die gegensätzlichen Ausdrucksformen unserer Natur angewiesen. Denn als unverwirklichte Einheit kann sich das Leben nur unter diesem Doppelaspekt offenbaren.

Wachen und Schlafen umschreiben diesen Traum des Lebens und legen ihn aus. Dieser Traum offenbart sich nur durch sie, und nicht ohne sie, ja unterschieden und bezögen sich nicht Seele und Leib über ihn ausschweifend, verschwände alle Individualität und Ichheit, Geist und Körper fielen zusammen, und er selbst verlöre alle Bedeutung.

Diese Zeilen lassen erkennen, dass «Traum» nur ein anderer Name ist für die ungeteilte, noch nicht in individuelle Leben gesonderte Einheit, und zwar bezeichnet er diese Einheit in bezug auf den Menschen. Der Traum ist das Zentrum jeglicher sinnlichen als auch geistigen Wirklichkeit; im Menschen ist er der ewige Urgrund, nichts anderes als der «Lebensakt» selbst.

In diesem Traume ist der Mensch so innig in sich selbst und so tief in dem Eingeweide der Welt, wenn ich so reden darf, dass das Wachen sowohl als das Schlafen ihn nur von seinem Mittelpunkte ab und auf die Oberfläche des irdischen Reichs führt.

Schlaf und Wachen, die beide «sich aus einer dunkeln Region erheben, wo das eine noch das andere ist», sind also gleicherweise ans irdische Dasein gebunden, nicht nur weil ihr Wechsel den kosmischen Rhythmus widerspiegelt, sondern auch weil unser wesenhafter Dualismus unentbehrlich ist für die Offenbarung der Einheit in einer entzweiten Natur.

In seinem irdischen Leben «*ist* der Mensch noch nicht, sondern *wird* erst, und darum ist er noch leiblich und seelisch im Raum, und schlafend und wachend in der Zeit». Und doch gibt es schon hier jene kaum merklichen Augenblicke, die den Menschen seine verborgene Einheit innewerden und ihn erahnen lassen, was an seiner Doppelnatur irdisch-vergänglich sei. Es sind dies vorzüglich die Augenblicke zwischen Einschlafen und Aufwachen, in denen er einen Moment lang zwischen den zwei Psychen schwebt, die sein Leben für gewöhnlich lenken. Ohne dass er sich selbst verlöre, vergegenwärtigt sich ihm auf einmal «der wahre Mittelpunkt, in welchem Seele und Leib Eins sind».

Aber wenn auch ausserhalb solch erleuchteter Augenblicke sein «Hälftewesen und Wechselleben» immer nur in der einen oder andern der beiden Psychen wohnt, so bleibt doch die beschattete Psyche durch die andere hindurch wirksam.

Es gibt Zeichen genug, dass die im Schlaf herrschende Psyche auch in der wachenden, dass die im wachenden Zustand waltende Psyche auch in der schlafenden wiederkehrt.

Das wichtigste Zeichen für ein solches Zusammenwirken ist die Tätigkeit der *Phantasie*, in der sich die schlafende und die wachende Psyche

vereinigen. Daraus erklärt sich auch, warum nur sie allein die Kraft hat, frisch und stark, leicht und klar eine wahrhaft lebendige Welt aus sich hervorzubringen, wozu weder das über ihr stehende unabhängige Bewusstsein noch die unter ihr liegende rein sinnliche Erkenntnis fähig ist. *Gedächtnis und Vorgefühl*, die ihr nächstverwandten Vermögen, geben den eindrücklichsten Begriff von dieser Kraft der Phantasie, dieser zugleich unter- und übersinnlichen Wahrnehmung, welche aus der Vermählung unserer zwei Psychen hervorgeht.

Wenn der Geist in die Materie untergeht, träumt die Phantasie jenen Traum, der alles Werden aus Gott begleitet und der Ursprung menschlicher Erkenntnis ist. Geht aber, umgekehrt, die Materie in den Geist auf, so erreicht die Erkenntnis ihren «Abgrund» oder ihre Vollendung; dies ist der zweite Traum der Phantasie, *Ekstase* genannt. Nur in seltenen Augenblicken unseres Lebens spricht unser Dämon mit uns; dann bricht das göttliche Licht unseres Gemüts aus uns hervor, besonders aber in unserer Sterbestunde, die zugleich unsere verklärte Geburtsstunde ist. Und doch haben beide Träume, sowohl der die menschliche Erkenntnis einleitende wie der sie vollendende, dies eine gemeinsam, dass sie uns über die Schranken der Endlichkeit hinaustragen.

Da nun «das Unendliche im menschlichen Gemüt Anfang und Ende, Grund und Ziel aller Erkenntnis» ist, ergibt sich die merkwürdige Tatsache, «dass die Richtung und Bewegung der untersinnlichen Psyche im Schlaf von der Innenwelt ausgeht und auf das Zukünftige gerichtet ist, die übersinnliche Psyche im Wachen aber gerade umgekehrt von der Aussenwelt anhebt und der Vergangenheit zugewandt ist».

An diesem Punkt nun stösst der nächtliche Traum zum metaphysischen Traum vor. Denn auch in unserem gegenwärtigen Leben ist der Nachttraum Abbild oder Analogon des erhabenen ewigen Traumes. Wie dieser offenbart auch er unsere ursprüngliche Einheit, indem er aus unserer Doppelnatur ausbricht und sich jenem anfänglichen Zustand des Urbewusstseins nähert, den Troxler als vor-bewusst bezeichnet hat. Die berühmte «Tetraktys» findet hier eine genaue Entsprechung: So wie wir diesseits und jenseits der Dualität von Seele und Leib der ursprünglicheren Polarität von Körper und Geist angehören, so findet sich diesseits unseres Bewusstseins das Vor-bewusste, jenseits das Über-bewusste.

So wie nämlich die Erkenntnis des Wachens den Charakter des Geistes der Vollendung hat, so hat die im Schlafe liegende und sich im Traume offenbarende Erkenntnisweise die Eigentümlichkeit des Urbewusstseins. Das Träumen, dieses Wechselgespräch der zwei sehr redseligen Psychen, das im Grunde niemals ganz verstummt, ist nicht nur Nachhall oder Anklang der Sinnenwelt, sondern es ist an sich ein wesenhafter und bedeutungsvoller Urzustand der menschlichen Natur, der uns in die Tiefen der ursprünglichen Erkenntnisweise blicken lässt.

Alles was wir von menschlicher Urwelt wissen, trägt das Merkmal dieser eigentümlichen Erkenntnis, die noch fortlebt in den Weisen und Sehern aller Art. Denn diese ursprüngliche und unvermittelte Erkenntnisweise ist ihrer Natur nach *poetisch;* das heisst «von innen nach aussen gerichtet», empfängt sie die Welt als Schöpfung der freitätigen Phantasie; und zugleich ist sie *prophetisch,* das heisst «vom Anfang an der Zukunft zugekehrt». Im Traum sind Denken und poetisches Erschaffen eins.

Der Nachttraum ist mithin mehr als nur ein Analogon des ewigen Traums: Er ist dessen Fortleben, die wirkliche Gegenwart der Ureinheit in der Tiefe unseres Gemüts. Er «deutet auf einen ursprünglichen und abgründlichen Zusammenhang, der aber nur vor der Geburt und nach dem Tode wirklich ist». Schon jetzt aber birgt er in seiner Tiefe den Quell unseres ganzes Lebens.

> Welches Menschenkind wird nicht bei still und treuer Selbstbeobachtung gefunden haben, dass die Geburtsstätte seiner Geistesrichtungen und Gemütsstimmungen in dieser dunkeln Tiefe [des Traums] liegt?

Das ist bei einem Troxler keine bloss spekulative Beteuerung; man spürt, dass er sich in dieser «still und treuen Selbstbeobachtung» geübt hat, dass er gewohnt war, in sich selbst den Weg zu suchen, der in die allerletzten Bereiche der Menschennatur hinabführt, dorthin, wo die oberflächlichen Scheidungen und Unvereinbarkeiten allesamt dahinfallen. Nur die bedeutendsten aller Mystiker haben ein ebenso klares, tiefes Wissen erworben von diesem inneren Urgrund, vor dem die Welt der «Seelenvermögen», der Entgegensetzung von Innen und Aussen als ephemere Gegebenheit ohne letztgültige Realität zurückbleibt. Diesem oberflächlichen Ich abzusterben, um in die Arkana der unteilbaren Seele einzudringen, das war noch immer die erklärte Absicht und das unablässige Streben aller wahren Kontemplation. Und solch klare Auseinanderhaltung zweier Ebenen – erster Schritt aller mystischen Erfahrung – entspricht Troxlers Wesen zutiefst, wie er denn auch von romantischer Überspanntheit ebenso weit entfernt ist wie etwa ein Eckehart von einem Phantasten.

Solcherart ist auch seine Antwort auf die Frage, warum es eine Tiefe des Traumes gebe, wovon uns keine Erinnerung bleibt – eine Frage, die sich einem jeden vom «Urtraum» Gezeichneten stellt:

> Dies hat nur statt, weil der Traum selbst nicht ins äussere Schlafende übergeht, aus dem es allein in das äussere Wachen übersetzbar ist. Indessen lassen diese Traumzustände doch im Wachen eine Stimmung zurück, die oft das Resultat ahnet, ohne den Grund zu kennen.

Dem hellen Bewusstsein sind nur die oberflächlichsten Träume erreichbar; sie vermögen uns jedoch nicht den geringsten Aufschluss zu geben

über den wahren Urtraum, diese Tätigkeit unseres eigentlichen Wesenszentrums, zu dem hinabzusteigen uns genau so lange verwehrt ist, als wir uns nicht von allen Vermögen des Taglebens losgesagt haben. Wer darauf erpicht ist, Träume in die Sprache des Wachens zu «übersetzen», wird unweigerlich nur deren äussersten Saum erhaschen und seine Auslegung zugleich einem Bewusstsein dienstbar machen, das nicht minder an der Oberfläche bleibt. Im übrigen leugnet auch Troxler den rein praktischen Nutzen einer solchen Wissenschaft keineswegs, erklärt er doch selbst, er habe, «wie gewiss jeder aufmerksame Arzt», wahrgenommen, dass die ersten Zeichen von Krankheiten, «besonders von Seelenkrankheiten», im Traume zu finden seien. Damit ist der «Psychoanalyse» der ihr gebührende Platz unter den therapeutischen Verfahren zugewiesen; es wird ihr aber zugleich, wie sie es sich von einem Steffens gefallen lassen musste, die Befugnis abgesprochen, auch über das Wesen des Traums eine erschöpfende Auskunft zu geben.

Troxlers Denken bewahrt durch alle Schaffensjahre hindurch eine bewundernswerte Kohärenz. Immer und überall bleibt er seiner Vorstellung von der Menschennatur treu, deren anscheinender Dualismus sich verdoppelt um die Verlängerung in dunkle Tiefen und die Hinwendung zum Licht. Dem «Bewusstlosen» mit seinen sinnlich-irdischen Wurzeln steht das «Andersbewusste» als eine rein geistige Anschauung gegenüber. Wer diese ursprüngliche Einsicht in unsere doppelte Zugehörigkeit erworben hat, wird nur noch ein einziges Tun für sinnvoll erachten: das beharrliche «Fortwollen und Fortwirken» zu einer vom Geisteslicht geläuterten Kontemplation und also zur Vernichtung aller dem Irdischen verhafteten Oberflächlichkeit, auf dass endlich die Urwirklichkeit des ewigen Traums offenbar werden möge.

Keiner der Romantiker hat die nüchterne Klarheit von Troxlers Erfahrung erreicht, denn keiner misstraute der Beschwörungskraft der Sprache und der ungezügelten Schwärmerei so gründlich wie er. Gewiss, ein Schubert wird die poetischen Aspekte des Traums besser erfassen, ein Carus das vielfältige und schwindelerregende Leben des Unbewussten mit grösserer Genauigkeit beschreiben; und doch hat weder dieser noch jener in der Einsamkeit und in unerbittlicher Strenge gegen sich selbst dermassen um geistigen Fortschritt gerungen, dass er sich hierin mit Troxler hätte messen können. «Anthroposophie», als das Ziel von Troxlers Denken, ist für ihn kein hohles Wort. Er war nicht nur als Schriftsteller oder im professoralen Vortrag bemüht, das Wesen des Menschen ins Gleichgewicht zu bringen. Unablässig rang er, der unbändigen Natur zum Trotz, darum, das eigene Leben auf die verborgene Mitte auszurichten. Und hier stossen wir auch auf den wahren Grund für die Originalität von Troxlers Stil:

Wenn er schrieb, so schrieb er für sich, ohne Rücksicht auf das Zeitalter, dem ein solches Denken und Trachten zutiefst fremd war.

Vom Menschen auszugehen, um letztlich auf den Menschen zurückzukommen – dieses Vorhaben braucht nicht unbedingt mit der Verkündigung eines «Humanismus» zusammenzufallen, der das Geschöpf glorifiziert. Es kann auch, wie bei diesem «Anthroposophen», auf denjenigen Weg hinausführen, der jedem Mystiker als der einzige Erkenntnisweg gilt, wo alle Fragen an der einen Frage hängen: welcher Art die Natur des Menschen und die persönliche Bestimmung jedes einzelnen sei. Und das heisst vor allem nur solche Fragen stellen, die den ganzen Menschen einbeziehen und bewegen.

(Gekürzte Fassung eines Kapitels aus dem im Sommer 1972 erscheinenden Werk: Albert Béguin, *Traumwelt und Romantik*. Versuch über die romantische Seele in Deutschland und in der Dichtung Frankreichs. Aus dem Französischen übersetzt von Jürg Peter Walser. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter Grotzer. Bern und München: Francke-Verlag 1972. – Wir danken dem Verlag für die Erlaubnis zu diesem Vorabdruck.)