

Bildersturm.

Imagination und Traum bei Binswanger und Foucault

ELKE SIEGEL

»Die vertrauten Sichtweisen sind umzustoßen. Es ist nicht so, dass das Träumen auf archaische Bilder, Phantasmen oder Mythen als auf seine konstituierenden Elemente verweist. [...] Vielmehr verweist jeder Akt des Imaginierens auf das Träumen.« (Foucault 1992: 78)¹

1. Universalität und Singularität, Signifikanz und Bild

›Wir alle‹ haben schon einmal geträumt. Und ›wir alle‹ hatten wohl schon einmal einen solch luziden oder realitätsähnlichen Traum, träumten so deutlich und überzeugend, dass wir selbst im Moment des Aufwachens nicht mit Sicherheit uns hätten beweisen können, das Erwachen selbst sei nicht noch Teil des Traums. Selbst die verzweifelte Reflexion, mit der das Wachbewusstsein sich seiner selbst zu versichern sucht, indem es die Grenze zwischen Wachsein und Träumen ertastet, kann in einem solchen Moment nur schwerlich – wenn überhaupt – den Beweis dafür erbringen, dass wir wachen. ›Wir alle‹ – die Formulierung ist mit Bedacht gewählt. Wenig scheint unzulässiger, als irgend noch ein ›wir‹ vorauszusetzen. Und doch scheint nichts mehr als der Traum die Voraussetzung zu erlauben, dass ›wir alle‹ wissen, wovon die Rede ist. Mit genau dieser Beobachtung beginnt Lyotard seinen Eintrag »Rêve« in der »Encyclopaedia Universalis«:

»Chacun a l'expérience du rêve et sait de quoi l'on parle quand il s'agit de rêves. Mais que peut-il, que peut-on en dire, que peut-on en faire? Voilà la question; et voici le paradoxe: l'expérience du rêve est universelle, mais c'est l'expérience d'une singularité

1. Ich danke Rochelle Tobias, die mich in einem Seminar an der Johns Hopkins Universität mit Binswangers »Traum und Existenz« und Foucaults Einleitung bekannt gemacht hat. Mein Dank geht auch an Eckart Goebel für die Gespräche über Binswanger.

incommunicable, où les conditions de l'objectivité ne peuvent s'instaurer sans détruire aussitôt leur ›objet‹.» (Lyotard 1972: 191)

Das Träumen ist universell, aber jeder Traum ist unhintergebar singular und verwickelt diejenigen, die sich mit dem Phänomen des Traums beschäftigen, schon immer in ein Übersetzungs- und Interpretationsproblem. Dennoch – oder gerade deshalb – erlahmt die Frage danach, was das Träumen ist, seit der Antike nicht. Der Traum spielt dabei die Rolle eines der bevorzugten Grenzphänomene, die – hinsichtlich der Frage, was der Mensch sei – grundlegende Unterscheidungen herausfordern und in Frage stellen. Die Metaphysik, so Herbert Schnädelbach, nehme seit der Antike »die Träume als Hinweis darauf, daß die erste Aufgabe des Denkens in der Grenzziehung zwischen Sein und Nichtsein, Sein und Schein, Realität und Fiktion besteht, denn ohne sie gibt es keine wahre Erkenntnis« (Schnädelbach 1989: 11). Und weiter betont Schnädelbach, dass der Traum uns immer wieder, möglicher- und verstörender Weise jeden Morgen, daran erinnert, dass »auch das Irreale real ist, was freilich wie ein Widerspruch klingt« (ebd.: 9).²

Es war bekanntlich Freud, der aufzeigte, dass auch oder gerade das, was irrational erscheint, wie etwa der Traum, bei weitem nicht sinnlos ist. »Die Traumdeutung« gibt den Träumen eine Bedeutung (im doppelten Wortsinn) zurück, nachdem sie ihre Autorität als Mitteilungen Gottes oder als privilegiertes Medium des Dichtens wie noch in der Romantik oder aber als epistemologischer Prüfstein verloren hatten. Diese Errungenschaft kann jedoch als ein zweischneidiges Schwert betrachtet werden, und das Vermächtnis Freuds hinsichtlich der Bestimmung dessen, was der Traum ist, wurde selbst von den der Psychoanalyse Wohlgesonnenen nicht unbedingt widerspruchsfrei angenommen. Eine Version dieser Kritik fasst Reck zusammen: »Jede ausschließliche Konstruktion des Traums als Signifikanz (nicht nur die Freudsche) ist an die Illusion des Subjekts gebunden.« Und: »Der Traumgedanke erscheint nicht mehr als Bild und Latenz, sondern als Sprache und Ordnung der Signifikanten« (Reck 2005: 187, 200). Die Freudsche Traumdeutung unterstellt demnach – nachträglich – den Traum dem Wachbewusstsein des Subjekts und der Logik des Diskurses. Die Betonung der Bedeutung, die zur Rettung des Traums als Gegenstand der Wissenschaft nötig ist, ergibt zu viel Bedeutung, während die Bilder, als Träger der Bedeutung vernachlässigt werden.

Im Folgenden werden zwei Interventionen vorgestellt, zwei Versuche eines anderen ›Traumverständnisses‹, die gerade das Bildhafte des

2. Für eine eingehendere Diskussion der Geschichte der ›Traumdiskurse‹ siehe Heise 1989.

Träumens als Beweis einer Erfahrung der Existenz behaupten.³ Die Rede ist von Ludwig Binswangers Text »Traum und Existenz« aus dem Jahr 1930 und Foucaults Einleitung zur französischen Übersetzung dieses Textes, an der er beteiligt war (1954).⁴ Binswanger, 1881 als Sohn einer Schweizer Psychiaterdynastie geboren, hat eine ihm ganz eigene Stellung zwischen Freudscher Psychoanalyse, Heideggerscher Phänomenologie und psychiatrischer Klinik inne. Der Aufsatz »Traum und Existenz« gilt dabei als der erste Text, der Ausdruck der sogenannten »Daseinsanalyse« ist, wie Binswanger sie prägte. Sie zeigt sich in »Traum und Existenz« als Verfahren, das den Traum als Ausdruck des konkreten »Weltentwurfs« eines Menschen nimmt, um von dort zur Daseinsweise des Menschen fortzuschreiten. Dafür ist aber gerade die grundlegende Auseinandersetzung mit der Bildhaftigkeit der Traum-erfahrung notwendig. Foucault schreibt in seiner Einleitung, es sei »der Psychoanalyse nicht gelungen, die Bilder zum Sprechen zu bringen« (Foucault 1992: 20). Dagegen sei es der Phänomenologie »gelungen, die Bilder zum Sprechen zu bringen; aber sie hat niemandem die Möglichkeit gegeben, ihre Sprache zu verstehen. Dieses Problem ist wohl eines der Hauptprobleme der Daseinsanalyse« (ebd.: 29). Was, dies ist eine zentrale Frage des vorliegenden Aufsatzes, ist in diesem Spannungsfeld unter Bildern zu verstehen? Auszugehen ist dabei von Heraklits Gleichsetzung von Traum und je eigener Welt, *idios kosmos*, aus der sich bei Binswanger ein Verständnis der Eigenwelt als bildhafter und gestimmter ergibt. Allerdings räumt Binswanger – sich auf Hegel berufend – der gemeinsamen Welt, dem *koinos kosmos*, gleichsam der Welt von Keinem und Allem, Priorität ein. Foucault wiederum dringt ausgehend von Binswanger tiefer in eine eigene »eigene Welt« vor, die seinem Verständnis nach jenseits der Trennung von Subjektivität und Objektivität liegt. Dabei wird das Bild einerseits als Arretierung und Entfremdung der Imagination gedeutet, andererseits der Ausblick auf ein neues Verständnis des Bildes als Ausdruck eröffnet, das aus seiner Arretierung in dem postulierten Bezug auf eine »Wirklichkeit« qua Repräsentation des Abwesenden befreit wäre.

3. Zur Gültigkeit oder Ungültigkeit von Binswangers und Foucaults Kritik an Freud siehe Gondek 2000.

4. Vgl. Eribon 1999 zu Foucaults Beschäftigung mit der Übersetzung von und Einleitung zu Binswangers Text sowie mit Binswangers Werk im Ganzen. Zu den Werken Binswangers in Foucaults Bibliothek siehe Miller 1991.

2. Träumen und Wachen (Heraklit)

Binswanger insistiert gegenüber »Freuds epochemachendem Postulat der Rekonstruktion der latenten Traumgedanken« auf der Notwendigkeit einer »Vertiefung in den manifesten Trauminhalt« (Binswanger 1994: 103). Dies allein lehre uns, »die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Gefühl und Bild, von Gestimmtsein und bildhaftem Erfülltsein richtig zu würdigen« (ebd.). Wenn Binswanger die Zusammengehörigkeit von Bild und Gefühl beziehungsweise Gestimmtsein postuliert, so scheint hiermit das Bild seinem Wesen nach in die ursprüngliche Erschließung der Welt durch die Stimmung oder Gestimmtheit des Daseins, wie Heidegger dies in »Sein und Zeit« aufgezeigt hatte, einzurücken. In diese Richtung deutet Foucault als das Thema von Binswangers »Traum und Existenz«

»nicht eigentlich Traum *und* Existenz, sondern die Existenz, wie sie im Träumen erscheint und wie sie im Traum entziffert werden kann: die Existenz in jenem Seinsmodus des Träumens, in welchem sie sich bedeutsam meldet« (Foucault 1992: 11).

Die Existenz in diesem »Seinsmodus des Träumens« zu »entziffern« – nicht zu »deuten« – heißt gerade, auf die Bildhaftigkeit und zugleich die Gestimmtheit des Träumens einzugehen. Unzweideutig, und durchaus problematisch, wird damit von Binswanger das Bildliche dem Geist oder der Signifikanz entgegengesetzt, ebenso wie die je einzelne Existenz der Welt der Allgemeinheit und Verständlichkeit gegenübergestellt wird. Dies ist die Bedeutung von Binswangers Diktum, der Unterschied von Träumen und Wachen sei »das Grundproblem der Individuation« (Binswanger 1994: 117) – und zwar genau als der Unterschied zwischen Bild und Gefühl einerseits, Geist andererseits (ebd.). Die »Bedeutung« des Träumens bei Binswanger ergibt sich so aus der Konstellation von Bildlichkeit – Individuum – (eigener oder gemeinsamer) Welt.

All diese Unterscheidungen folgen aus der Beschäftigung mit Heraklits Fragment 89, einem zentralen Bezugspunkt für Binswanger: »Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, (doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab an seine eigene)« (Diels 1922: 97). Heraklits Konstellierung von Traum und eigener Welt einerseits – *idios kosmos*, Wachen und gemeinsamer Welt andererseits – *koinos kosmos*, wurde lange Zeit entlang des Paradigmas der sinnlichen Wahrnehmung gedeutet: Der Träumende nehme die Welt nicht mehr sinnlich wahr und befinde sich deshalb in einer eigenen Welt.

Eingehender als in »Traum und Existenz« setzte sich Binswanger in seinem früheren Text »Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes. Von den Griechen bis zur Gegenwart« (1928) mit Heraklits Fragment als vielleicht dem grundlegenden erkenntnistheoreti-

schen Gedanken der Antike hinsichtlich des Wesens des Träumens auseinander und wies dort diese Interpretation dezidiert zurück. Nicht ein Mangel an Wahrnehmungen unterscheide Träumen und Wachen (denn, außer des Sehsinns, seien sehr wohl alle Sinne der Träumenden zur Welt hin offen), vielmehr sei der Unterschied in der logischen Kohärenz der Traum- oder Wacherfahrung zu suchen.⁵ Dies bedeutet letztlich, Kommunizierbarkeit und Mittelbarkeit zum Prüfstein der Erfahrung zu machen. Denn laut Binswanger ist die Gemeinschaftlichkeit der Welt nicht Folge gemeinsamer Wahrnehmungen, sondern des Postulats der Verständigungsmöglichkeit. Auch im Wachen habe jeder seine eigene Welt, doch »vermittels des Geistes, der geistigen Gebilde oder Bedeutungen, ist wenigstens ein Austausch der *Meinungen über die Welt möglich*« (Binswanger 1928: 15). Träumen dagegen heißt, eine Erfahrung zu machen, die von der je eigenen Konstellation aus Bild und Stimmung bestimmt ist und sich somit der Verständigung entzieht. Das Träumen als Gegensatz zum Wachen ist damit in die Dialektik von Besonderem und Allgemeinem eingetragen und scheint dem entsprechenden Programm zu folgen. Dies erfasst jedoch Binswangers Vorgehen nicht vollständig – zumindest gelangt Foucault, wie sich zeigen wird, ausgehend von Binswanger zu nicht gänzlich vorprogrammierten Schlussfolgerungen.

3. Aus allen Himmeln fallen: Binswangers »Traum und Existenz«

»Innerhalb der zeitgenössischen Anthropologie schien uns Binswangers Vorgehen der *via regia* zu folgen«, so Foucault in seiner Einleitung zu »Traum und Existenz« (Foucault 1992: 9). War der Traum für Freud die *via regia* zum Unbewussten, so zeichnet Binswanger für Foucault die *via regia* zur konkreten »Menschentatsache« vor, zum »wirkliche[n] Gehalt einer Existenz, die sich in einer Welt, welche die Fülle ihres Entwurfs und das ›Element‹ ihrer Situierung ist, lebt und erprobt, wieder erkennt und verliert« (ebd.: 9). Binswangers Verfahren in »Traum und Existenz« und anderen Werken, im besonderen der Fallgeschichte »Ellen West«, bezeichnet für Foucault den dritten Weg oder überhaupt erst einen Weg zum Menschen, der nur jenseits von Psychoanalyse und Phänomenologie zu finden ist. Dieses Verfahren vollzieht eine »äusserliche Dechiffrierung« des Traums, die dann von der »konkreten

5. Binswanger weist hier auf Descartes hin, für den der Hauptunterschied zwischen Traum und Wachen darin bestand, »daß niemals meine Träume sich mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was mir im Wachen begegnet« (zitiert nach Binswanger 1928: 16).

Existenz« in das »Verstehen der Existenzstrukturen« übergeht (ebd.). Diese Dechiffrierung, so Foucault, der hiermit das Hauptthema seiner Einleitung formuliert,

»impliziert [...] eine Anthropologie der Imagination und verlangt nach einer Neubestimmung der Beziehungen zwischen dem Sinn und dem Symbol, dem Bild der Vorstellung und dem Ausdruck der Darstellung: nach einem neuen Verständnis der Erscheinungen der Bedeutungen.« (Ebd.)

Diesem Verständnis nähern sich, wie Foucaults ausführlich im zweiten Teil seiner Einleitung zeigt, Freuds »Traumdeutung« und Husserls »Logische Untersuchungen« jeweils von entgegengesetzten Seiten: Freud weist den Sinn des Unbewussten auf, allerdings mündet dies in gewisser Weise in zu viel Sinn, der die bildhafte Erfahrung des Träumens verdunkelt. Letztlich kann Freud deshalb, so Foucault, das notwendige Band zwischen Bedeutung beziehungsweise Sinn und spezifischem plastischem Ausdruck nicht aufklären. Husserl dagegen, ausgehend von der Unterscheidung von Anzeichen und Bedeutung, bringt den Akt des Bedeuten oder den »Ausdrucksakt« (ebd.: 27) zum Vorschein, kann allerdings das Phänomen des Verstehens nicht zufrieden stellend erklären. Nach Foucault ist es Binswangers Ziel in »Traum und Existenz«, den »Fundamentalebene, in dem sich die Bedeutungen knüpfen [...] ans Licht zu bringen« (ebd.: 30), dies paradoxerweise oder gezwungenermaßen gerade da, wo diese Verknüpfung am flüchtigsten ist – im Traum als jener Erfahrung, in der sich die Existenz als Grundlage in der plastischen Form einer »fundamentale[n] Bildkunst« (ebd.: 31) zeigt oder erfährt.

Allerdings erscheint der Traum erst überraschend spät in Binswangers Text, der in diesem Aufschub die Ankunft bei oder den Rückgang zum Traum in dramatischer Weise als notwendig inszeniert: Ausgehend von einer beispielhaften Szene der Enttäuschung und der sprachlichen Wendung stellt sich hier die Frage, was ein dichterisches Gleichnis ist; und später wird sich gezeigt haben, dass das Wesen eines Gleichnisses nur vom Traum her zu verstehen ist. Der Text beginnt also mit der Wendung »aus allen Himmeln fallen« als – nachträglichem – Ausdruck für die blitzartige Erfahrung des Betrugs oder der Enttäuschung, einem Ausdruck, in dem nicht ein Dichter, sondern die Sprache selbst dichtet (Binswanger 1994: 95). Was, fragt Binswanger, ist das Verhältnis von Bild und Inhalt, hier: von Fall und Entsetzen, genauer: von Leib und Seele im Gleichnis? »aus allen Himmeln fallen« – das bezeichnet weder tatsächlich den körperlichen Fall noch handelt es sich um eine Nachbildung desselben. Wie ist ein solches Gleichnis dann zu verstehen? Kategorisch lehnt Binswanger ab, es könne sich dabei um einen Analogieschluss oder eine Metapher, das heißt eine Übertragung

des Körperlichen aufs Seelische handeln (ebd.).⁶ Denn weder die Analogie noch die Metapher, weder der Diskurs der Philosophie noch der der Rhetorik, könne die fundamentale Frage klären, warum gerade der Fall das dem Affekt entsprechende Bild abgebe – oder allgemeiner: wie sich ein Ausdruck konstituiert. Denn das Wesen des Gleichnisses liege jenseits dieser Trennung von Dichtung und Logik (ebd.: 96). Der entscheidende Einsatz Binswangers ist, in der Wendung ›aus allen Himmeln fallen‹ den Ausdruck einer »Bedeutungsrichtung« zu sehen (ebd.), die jenseits dieser Trennungen besteht und die so das ganze Wesen des Menschen betrifft. Das heißt, die Existenz fällt in jenem Moment der Enttäuschung und verliert den *tragenden* Grund, und, möchte man fortsetzen, damit auch die Möglichkeit der Über-Tragung, in der die Metapher gründet. Binswanger zeigt somit das Fallen und Steigen als nicht weiter ableitbare Richtung menschlicher Existenz auf, in der Form und Inhalt noch nicht getrennt bestehen. Denn die Vertikale, Foucault wird dies im Detail ausführen, ist genau diejenige Achse, auf der sich die Existenz konstituiert; gleichzeitig ist diese Achse, wie Anette Schwarz gezeigt hat, als wesentlich melancholische eher die Achse einer »Disposition« (Schwarz 1996: 60), die jede ›Konstitution‹ immer schon durchkreuzt. Während alle anderen Gegensätze, in denen sich die Existenz bewegt – Nähe und Ferne, hell und dunkel (Foucault 1992: 66ff.) – bereits eine konstituierte Existenz voraussetzen, erfährt die Existenz im Steigen und Fallen sich in ihrer ursprünglichen Bewegung, in der sie sich ihre je eigene Welt eröffnet.

Wer oder was, so Binswangers darauf folgende Frage, die er anhand einer Stelle aus Schillers Gedicht »Ideal und Leben« aufwirft, ist das Subjekt dieser Erfahrung des Fallens und Steigens: »[W]er nun eigentlich dieses Wir ist, das als ein Glücklichsseiendes steigt, als ein Unglücklichsseiendes fällt« (Binswanger 1994: 98). Diese Frage nach dem »Subjekt des Daseins« mit ›wir Menschen‹ zu beantworten reicht Binswanger bei weitem nicht aus – denn gerade um die anthropologische Bestimmung dessen, was der Mensch sei, geht es. Das Subjekt ist das, was der Struktur des Steigens und Fallens – wörtlich – ›unterworfen‹ ist, das, woran sich diese Struktur ausdrückt. Deshalb darf das fragliche Subjekt nicht mit der äußeren Erscheinung, der scheinbar individuellen Gestalt verwechselt werden. Das Ich, das Binswanger dennoch als »Ursubjekt dessen, was steigt und fällt«, weiterhin postuliert, erkennt sich, sieht sich demnach möglicherweise gerade in einem anderen »und sei es auch ein in seiner sinnlichen Gestalt uns fremdes, äußerliches Subjekt« (ebd.). Dies zeigt sich in Binswangers nächstem Textbeispiel, einer Stelle aus Mörikes »Maler Nolten«, in der der Erzähler sich

6. Foucault spitzt dies noch weiter zu, wenn er die Metapher als »die Metaphysik des Bildes« bezeichnet (Foucault 1992: 88).

direkt an den Leser wendet, um ihm den Schmerz der Hauptfigur in einem Gleichnis möglichst nahe zu bringen: »Es wird (in einem solchen Zustand) auf einmal totenstill in dir, du siehst dann deinen eigenen Schmerz, dem Raubvogel gleich, den in der kühnsten Höhe ein Blitz berührt hat, langsam aus der Luft herunterfallen und halb tot zu deinen Füßen sinken« (ebd.).

War der Ausdruck »aus allen Himmeln fallen« noch die nachträglich, aus der Sicht des wieder gewonnenen festen Standpunkts geäußerte Beschreibung einer Erfahrung des Falls, so nähert sich Binswanger mit diesem Beispiel eines dichterischen Gleichnisses im engeren Sinne dem Moment des Schmerzes selbst, der unmittelbar einem Entzug der Sprache gleichkommt: es wird »totenstill« und ein Bild erscheint, der Schmerz erscheint außerhalb des Subjekts. Man mag versucht sein, darin eine Art Dissoziation oder Abspaltung des Schmerzes zu sehen, in der sich das Subjekt prekärer Weise seiner selbst gerade durch seine Spaltung zu versichern sucht, doch dies trifft nicht Binswangers Art der Entzifferung, denn ein solcher Ansatz setzt noch immer voraus, das Subjekt, und sei es das Subjekt der Defensivmechanismen, lokalisieren zu können. Selbst wenn, wie Binswanger schreibt, hier ein Teil des Ich außerhalb meiner erscheint, so liegt »mir« dieser Schmerz, dieser Raubvogel nicht fern. »Unter Umständen« (und wir fügen hinzu: unter den abgründigsten Umständen) falle ich »sehr wohl aus dem Himmel«, während ich »doch noch ›rein körperlich‹ mit beiden Füßen auf der Erde stehen und meinem eigenen Fallen in der Selbstbeobachtung zuschauen kann« (ebd.: 99). Dies, die Verstreuung des Ich oder die »dramatisierende Personifizierung« (ebd.), ist Traumlogik. Wie im Traum erscheint das Ich, dem der Schmerz »als eine zweite dramatische Person [...] vor die Füße« fällt (ebd.), an allen Stellen: Dies ist »die radikale Subjektivität der Traum-Erfahrung«, die der konstituierten Subjektivität vorausliegt und die Foucault zufolge Binswangers Text vorbildlich herausstellt (Foucault 1992: 59).

Damit gelangt Binswangers »Traum und Existenz« zum Traum: »Hier nun befinden wir uns an der Schwelle des Traumes; aber auch alles, was wir bisher gesagt haben, bezog sich Wort für Wort schon auf den Traum, der ja seinerseits nichts anderes ist als eine bestimmte Art des Menschseins überhaupt« (Binswanger 1994: 99). Erst aus dem Traum als »eine[r] bestimmte[n] Art des Menschseins« ist demnach das Wesen des Gleichnisses – sei es als Redewendung, sei es als dichterisches Bild – zu dechiffrieren: Es zeigt sich darin die Spur der Existenz, die sich als das »eigentliche Subjekt« im Traum als steigende und fallende, als im Raum orientierte sich konstituiert und erfährt. Dieser Traum ist ein »gestimmter Raum« (vgl. Schwarz 1996: 22f.) oder ein gestimmtes Bild.

4. Stimmungsbild

Die Einheit von Bild und Affekt im Traum und im Träumen entwickelt Binswanger im Folgenden aus zwei Träumen Gottfried Kellers und dem Traum eines von Binswangers Patienten. Die narrative Grundstruktur ist in beiden Träumen Kellers anfangs ähnlich: Das ›Ich‹ sieht dem Flug eines Adlers oder Weihs zu. Allerdings schießt es im ersten Fall, zusammen mit seinem Onkel, auf den Adler, und der Affekt dieses Traums ist Ärger darüber, dass der tote Adler nurmehr ein Berg von Papierschnitzeln ist. Der müde Weih im zweiten Traum steigt und sinkt unstet und wird, während das Ich des Traums auf der Suche nach Nahrung für den Vogel ist, von den Nachbarn mit Steinen herabgeholt und gerupft, wobei die schönen Federn auf dem Misthaufen landen. Der Affekt hier ist große Trauer. »Versenken wir uns«, so Binswangers Kommentar, in die genannten Träume,

»so glauben wir, einen Augenblick gleichsam den Puls des Daseins zu fühlen, seiner Systole und Diastole, seiner Expansion und Depression, seinem Ansteigen und Zusammen-sinken zuzusehen. Und zwar äußert sich jede dieser Phasen scheinbar doppelt, im Bild und in der stimmungsmäßigen Reaktion auf dasselbe [...]. Im Grunde sind aber freudiges Bild und die darüber empfundene Freude, trauriges Bild und die darüber empfundene Trauer eins, nämlich Ausdruck ein und derselben steigenden oder abfallenden Wellenphase; denn auch in dieser Hinsicht ist das Thema, welches das Dasein sich in jeder solchen Phase gibt, das Ausschlaggebende; ob es sich stärker in dem Stimmungsgehalt der Bilder selbst oder in der über das Bild empfundenen, scheinbar reaktiven Stimmung des Träumers äußert, ist, wie wir weiter unten sehen werden, zwar auch von Bedeutung, aber von sekundärer (z.B. klinisch-diagnostischer) Bedeutung.« (Binswanger 1994: 102)

Wie hier deutlich wird, drückt sich das jeweilige Thema des Daseins gerade in der Konstellation aus Bild und Stimmung aus, wobei es für das Wesen des Ausdrucks im Allgemeinen belanglos ist, ob die Stimmung im Bild enthalten ist oder aber mehr auf der Seite des Träumers liegt, der auf das Bild reagiert. Bezogen jedoch auf einen konkreten Traum – und den konkreten Träumer – ist das Gleichgewicht im Verhältnis von Stimmung und Bild von weitreichender Bedeutung. An dem Todes- oder Sterbetaum – und das heißt: dem unbalancierten Traum – eines der Patienten Binswangers zeigt sich, dass für den Analytiker und Psychiater Binswanger das Bild zum entscheidenden Anzeichen der Gesundheit oder der Heilung wird.

Der ›kosmische Traum‹ des Patienten ist, kurz und bündig – und genau dies wird zum Problem – der folgende: »Ich befand mich in einer wunderbaren anderen Welt, in einem Weltenmeer, worin ich ohne Form geschwebt. Von weitem sah ich die Erde und alle Gestirne und fühlte mich ungeheuer flüchtig und mit einem übermäßigen Kraftgefühl« (ebd.: 105). Dieser Traum ist ein Beispiel dafür, dass nicht so sehr

ein überbordender Bildgehalt den Psychiater auf den Plan rufen, sondern diejenigen Träume, »in denen der Bildgehalt und damit auch die dramatische Bewegung des Traums hinter dem reinen Stimmungsgehalt zurücktreten« (ebd.). Bilder sind für Binswanger Zeichen der »Objektivation« und deshalb »Zeichen geistiger Gesundheit« (ebd.). Im Idealfall drückt sich das Thema des Daseins im Bild als objektiver Form aus, der dann die Stimmung entströmt – die natürlich schon immer die des Träumers gewesen ist, zu der er sich jedoch dann in einem gewissen Sicherheitsabstand hält, der durch das Bild gegeben ist.

Auch in dem zitierten ›kosmischen‹ Traum gibt es noch ein Bild und findet sich damit »Objektivation« – ja, sogar die weitestgehende Objektivation, so Binswanger, im Bild des Alls. Binswanger scheint es jedoch um bewegte, ›dramatische Bilder‹ zu gehen; die Theatralität des Traums gibt Halt und in der gelungenen Balance steht der Träumer entweder neben dem Drama oder ist ganz in dem Drama. Wo jedoch der Stimmungsgehalt nicht bildhaft fixiert ist, verliert das Ich jedwede Gestalt. Mehr noch – diese Träume bannen und faszinieren den Träumer, der sich selbst im scheinbaren Wachen nach dem Traumerleben, nämlich dem Stimmungsgehalt, zurücksehnt und so sich immer weiter vom Wachleben und schließlich vom Leben überhaupt entfernt. Das Bild dagegen hält dem einzelnen, vereinzelt Träumer – im Heraklitischen Sinne – die Tür zur gemeinsamen Welt offen.

Was für Binswanger mit der Zusammengehörigkeit von Bild und Stimmung auf dem Spiel steht, ist die gelungene Verbindung von Objektivität und Subjektivität. Der Stimmungsgehalt in seiner Reinheit ist »das Subjektivste des Subjektiven«, aber die Erfahrung der reinen Stimmung, der reinen Subjektivität ist laut Binswanger ohnehin unmöglich, »solange der Mensch Mensch ist« (ebd.: 106). Der Bildgehalt also ist für Binswanger stets überindividuell, das Allgemeine – die je eigene Erfahrung des Traums besteht deshalb nicht darin, einen neuen, idiosynkratischen Bildgehalt zu formen, »wohl aber hat ihn jeder Einzelne im Traum, sieht nur er ihn, und wird nur er von ihm entzückt und 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« (ebd.: 113). Das heißt: Träumen meint, allein eine Erfahrung der Einsamkeit zu machen, gänzlich sich zugewandt zu sein oder *sich* allererst in dieser ›Zuwendung‹ zu konstituieren; dies heißt auch, die Bilder als die je eigenen zu erfahren.

Binswanger trägt damit Traum und Wachen durchgängig in diejenigen Unterscheidungen der Geschichte der Philosophie ein, die jeweils das Ich und ein anderes – sei es das Es, Universum, kollektives Bewusstsein oder etwa Gattungsbewusstsein – ins Verhältnis setzen. Es schließt sich damit der Kreis und wir kehren zu Heraklit und der Unterscheidung von Wachen als in der gemeinschaftlichen Welt Sein und

Träumen als sich der eigenen Welt Zuwenden zurück. Binswanger zufolge liegt der Unterscheidung von »Bild, Gefühl, subjektiver Meinung, ›doxischer Form« (Plato, Husserl) überhaupt auf der einen Seite, Geist, Objektivität, Wahrheit auf der anderen Seite« (ebd.: 112) diejenige von Traum und Wachen zugrunde. Wer also die Eigenwelt, das Bild, das Subjektive verstehen will, muss sich dem Traum zuwenden. Gleichzeitig erweist dabei das Bild seinen Status als Gelenk zwischen Eigen- und gemeinsamer Welt. Während es nämlich in der binären Unterscheidung von Traum und Wachen als nicht-geistig der Seite der subjektiven Eigenwelt zugeschlagen wird, ist das Bild *im Traum* Zeichen der Objektivität. Anders gesagt, die Dialektik von Einzelem oder Individuum und Allgemeinem wiederholt sich im Traum; und der gelungenste Traum, den Binswanger zitiert, ist einer, der einen einfachen dialektischen Dreischritt vollzieht – die Dialektik macht aus dem Träumer einen wachen Geist.

5. »Ich wusste nicht, wie mir geschah«: Stimmung und Traum

Binswanger, der mit Heidegger (wie auch mit Freud) bekannt war und korrespondierte, war mit »Sein und Zeit« gründlich vertraut – dieses Werk gab den Ausschlag für seine Wendung zur sogenannten »Daseinsanalyse«. Wenn Binswanger also »die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Gefühl und Bild, von Gestimmtsein und bildhaftem Erfülltsein« als das, was uns der Traum lehre, postuliert (ebd.: 103), so klingen unweigerlich in dem Wort »Stimmung« Heideggers Ausführungen in »Sein und Zeit« (1. Teil, Kapitel 5, §29) über die »Befindlichkeit« als ontologische Kategorie nach. Befindlichkeit zeigt sich ontisch als das »fundamentale Existenzial« der Stimmung oder des Gestimmtseins (Heidegger 2001: 134). Fundamental sei die Stimmung, »wie einem ist« (ebd.: 135), weil sich in ihr elementar das »Sein des Da« offenbare – gerade in der Verstimmung, in der man den Grund dafür, dass das Sein des Da als Last erscheint, nicht weiß. »Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ›bloßen Stimmung« überlassen«, so Heidegger (ebd.: 138).

Ohne explizit auf diesen Bezug einzugehen zitiert Binswanger in einer Art Appendix genau den Passus zur Stimmung aus »Sein und Zeit«:

»Hier ist, um mit Heidegger zu reden, das Dasein vor sein Sein gebracht; es ist gebracht, insofern als ihm etwas geschieht, und als er nicht weiss, wie und was ihm geschieht. Das ist der ontologische Grundzug alles Träumens und seiner Verwandtschaft mit der Angst! Träumen heißt: Ich weiß nicht, wie mir geschieht.« (Binswanger 1994: 118)

Der Traum erscheint so präzise als Erfahrung der Erschließung, die

Heidegger der Stimmung als ursprünglich zuschreibt. Doch indem Binswanger den Traum von Heraklit her als Eigenwelt bestimmt, die gerade durch die Stimmung als eigene erfahren wird, während die Bilder das ›individuelle Allgemeine‹ darstellen, das die Stimmung rahmen soll – indem Binswanger den Traum also auf diese Weise mit der Eigenwelt gleichsetzt, kann er die Öffnung zur Welt hin oder zur Geschichte nicht durch den Traum oder die Stimmung denken; im Gegenteil, diese erscheint als Bedrohung des Individuums, das sich möglicherweise aus dem Bann der Stimmung nicht befreien kann. Deshalb setzt Binswanger gegen das scheinbar passive Sein im »nicht wissen, wie einem geschieht« das »Machen«, das allein zur gemeinschaftlichen Welt und Geschichte führe. Den rätselhaften Sprung vom einem zum anderen, der die unbegründbare Form der Entscheidung annimmt, zu ermöglichen – das ist Aufgabe »des Arztes als des wissenden Mittlers zwischen Eigenwelt und gemeinsamer Welt, zwischen Täuschung und Wahrheit« (ebd.), zwischen »Privatmeinung« oder »Privattheater« und *koinos kosmos* (ebd.: 115) als Geschichte.

6. Der Traum: keine »Rhapsodie aus Bildern«

Auch Foucaults Einleitung zu »Traum und Existenz« endet bei der Frage der Geschichte, die das andere des Traums zu sein scheint. Allerdings sucht Foucaults Text, das Verhältnis von eigener und gemeinsamer Welt in ein Verhältnis zu setzen, indem er den Traum gerade als Erfahrung der Konstituierung einer Welt nimmt, die noch meine ist, im nächsten Augenblick jedoch das Ich bereits als gemeinsame und fremde, möglicherweise jedoch nicht unbedingt entfremdete anblickt – dies ist gleichsam Foucaults Einsatz.⁷ Durchgängig steht in Foucaults Text eine ›radikale Freiheit‹ auf dem Spiel, die im Traum immer wieder erfahren werden kann und die paradoxerweise gerade darin sich ausdrückt, dass das Subjekt sich immer wieder in die Notwendigkeit, das heißt, in die Welt der Geschichte schickt.

Dafür ist zunächst von größter Bedeutung, die Distanz zwischen Bild und Traum herauszustellen. Sehr viel eingehender und weit reichender als Binswanger entwickelt Foucault deshalb das Verhältnis von Traum, Imagination und Bild. Dies verfolgt Foucault weitaus expliziter als Binswanger, wenngleich Foucault diesem zugute hält, die

7. In der Binswanger-Einleitung ist etwas weniger als in Foucaults anderem frühen Werk aus dem Jahr 1954 »Maladie mentale et personnalité« der Einfluss des Marxismus spürbar. Foucault hat letzteren Text unter dem Titel »Maladie mentale et Psychologie« 1962 stark verändert veröffentlicht, nämlich gerade ohne das eindeutig marxistische Vokabular. Siehe hierzu Seitter 1992: 138ff.

»transzendente Reduktion des Imaginären« geleistet zu haben (Foucault 1992: 90). Das Bild erscheint bei Foucault zunächst als ›Agent‹ des Wachbewusstseins und damit als Arretierung und Entfremdung der Bewegung des Traums. Deshalb weist Foucault an zwei Stellen vehement die im 19. Jahrhundert populäre Bezeichnung des Traums als »Rhapsodie von Bildern« zurück (Foucault 1992: 32, 89). Die Erfahrung des Traums kann demnach nicht als einfache Aneinanderreihung lose zusammenhängender Bilder erklärt werden, denn der Traum verwendet nicht bereits Konstituiertes zur Darstellung von etwas, sondern leistet diese Konstitution allererst. In diesem Sinne ist das Träumen die Möglichkeitsbedingung der Imagination, wie Foucault zu Beginn des fünften und letzten Teils seiner Einleitung schreibt, in dem er von der Bestimmung des Traums zur Imagination überwechselt, um einen differenzierten Begriff des Bildes zu entwickeln. Die Wahrheit, die sich im Traum immer wieder zeigt, ist die Wahrheit des Schicksals, »des Knotens, der seine Freiheit [die des Menschen] an die Notwendigkeit der Welt knüpft« (ebd.: 38). Hieraus erklärt sich auch die Verbindung des Traums mit der Welt, da sich in ihm »die ursprüngliche Bewegung der Freiheit und die Geburt der Welt in der Bewegung der Existenz« zeigt (ebd.: 47).⁸ Im Träumen wird das Ich zur Welt, konstituiert sich eine eigene, einsame Welt – immer jedoch bereits geöffnet auf die ›Entfremdung‹ oder das Aufgehen dieser Welt in der Welt der Notwendigkeit. Die von Foucault – im Verweis auf Spinoza und Malebranche – eingeführte Transzendenz des Träumens bedeutet dabei, dass der Traum etwas enthüllt, nämlich »die ursprüngliche Bewegung, mit der sich die unaufhebbar einsame Existenz auf eine Welt hin entwirft, die sich als Ort ihrer Geschichte konstituiert; der Traum deckt die Zweideutigkeit einer Welt auf, welche die sich auf sie hin entwerfende Existenz bezeichnet und sich für deren Erfahrung als Objektivität profiliert« (ebd.: 47). Die nachträgliche Bezeichnung der Welt als dem Subjekt gegenüber objektiv wird vom Traum immer wieder durchbrochen,

»und indem er dem menschlichen Subjekt seine radikale Freiheit restituiert, enthüllt der Traum paradoxerweise die Bewegung der Freiheit auf die Welt hin: den Punkt, von dem aus die Freiheit sich Welt macht. Die Kosmogonie des Träumens ist der Ursprung der Existenz selber. Diese Bewegung der ursprünglichen Einsamkeit und Verantwortung hat Heraklit mit seinem berühmten *idios kosmos* bezeichnet.« (Ebd.)

8. Im vierten Teil seines Textes geht Foucault dann auf die Räumlichkeit dieser Bewegung ein und versteht – wie Binswanger – gerade die Vertikale als die entscheidende Achse dieser Bewegung, da hier die Existenz sich in der Bewegung ihrer Konstitution zeigt.

In Foucaults tragischer Interpretation von Heraklits Fragment (ebd.: 72f.), das so häufig zum Nachteil der ›idiotischen‹,⁹ unverständlichen oder eskapistischen Privatwelt des Träumers gelesen wurde, wiederholt sich im Traum immer wieder der Sturz der Existenz in die Welt, gerade aufgrund einer radikalen Freiheit. Die gemeinsame Welt oder die Welt überhaupt, die das Wachbewusstsein für sich beansprucht, ist Effekt dieser Bewegung der Existenz. Darin auch enthüllt sich die Ethik des Traums. Die radikale Subjektivität des Traums besteht darin, dass in ihm sich eine Welt entwirft, in der alles ›ich‹ sagt: »Träumen ist nicht: eine andere Erfahrung von einer anderen Welt machen. Träumen bedeutet: eine radikale Erfahrung von seiner Welt machen« (ebd.: 63), eine Erfahrung der fundamentalen Gestimmtheit und Gerichtetheit der Existenz.

7. Imaginieren: »sich als träumend träumen«

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen wird deutlich, warum es von weitreichender Bedeutung ist, die Gleichsetzung von Traum und Imagination mit dem Bild zu widerlegen; zumindest ist dies notwendig, geht man von der verbreiteten Annahme aus, ein Bild sei grundsätzlich dem Realen verbunden – sei es als Wahrnehmungsrückstand oder, ex negativo, als Darstellung gerade des im Realen Abwesenden. Hierbei bezieht sich Foucault im fünften Teil vorrangig auf Sartre: »Wir müssen uns fragen, ob das Bild tatsächlich, wie Sartre meint, eine Verweisung – und sei es eine negative, eine irrealisierende – auf das Wirkliche selber ist« (Foucault 1992: 79). Foucault widerlegt Sartre mit Bachelard, der in »L'Air et les songes« bereits gezeigt hatte, dass die Imagination nicht – wie meist angenommen – Bilder formt, sondern Wahrnehmungen ›deformiert‹ und damit allererst zum Gegenstand unserer Betrachtung macht. »Das Imaginäre ist nicht ein Modus der Unwirklichkeit, sondern sehr wohl ein Modus der Wirklichkeit: eine ›diagonale‹ Erfassung der ursprünglichen Dimensionen des Daseins« (ebd.). Mit anderen Worten, die Imagination ist immer schon inmitten der so genannten Wirklichkeit am Werk.

All dies handelt Foucault an dem zentralen Beispiel zu Beginn von Sartres »L'Imaginaire« ab: »Ich will mir das Gesicht meines Freundes Peter in Erinnerung rufen« (Sartre 1994: 36). Sich Peter vorzustellen, heißt in Foucaults Anwendung der Traumbewegung auf die Imagination nicht, sich einen Abwesenden vorzustellen, sondern sich aus dieser Welt zu absentieren, in der Peter nicht anwesend ist. Sich ihn vor-

9. Vgl. zur »Idiotie« Ronell 2003.

stellen heißt, sich aus diesem Dasein zurücknehmen in die Welt, in der alles Ich sagt, um, paradoxerweise, »die Welt zu werden, wo er ist« (ebd.). Denn, und dieses Beispiel Foucaults entbehrt nicht einer gewissen Evidenz, wenn das Ich sich einen Abwesenden in einer bestimmten Situation vorstellt, nämlich beim Erhalt eines Briefes, der ihn von einer Neuigkeit benachrichtigt, stellt es sich diesen nicht so vor, als würde es ihn durch ein Schlüsselloch betrachten. Imaginieren bedeutet gerade nicht ›sehen‹, sondern gleichsam alles und jeder sein können, in diesem Beispiel: der Brief, die Wände des Zimmers, sein Blick, seine affektive Reaktion (ebd.: 81). Deshalb bedeutet Imaginieren,

»sich selber als absoluten Sinn seiner Welt anvisieren: als Bewegung einer Freiheit, die sich [zu] Welt macht und sich schliesslich in dieser Welt als ihrem Schicksal verankert. Durch seine Imaginationen hindurch nähert sich also das Bewusstsein jener Ursprungsbewegung, die sich im Träumen enthüllt. Träumen ist folglich nicht eine besonders starke und lebhafte Weise zu imaginieren. Im Gegenteil: Imaginieren heisst: sich im Moment des Träumens anvisieren: sich als träumend träumen.« (Ebd.: 81f.)

Imaginieren nähert sich also, nur scheinbar tautologisch, dem Traum, der ursprünglichen, plastischen Erfahrung der Geburt der Existenz und der Welt aus der Freiheit. Dies bedeutet, das Ich als Dasein zu irrealisieren, wachend zu träumen. Denn die Imagination – hierin ist sie Erbin des Traums – macht die Welt allererst zum Gegenstand meiner je eigenen Erfahrung. Sich Peter vorstellen darf deshalb nicht damit verwechselt werden, sich ein Bild von ihm zu machen und ihn dadurch zu verdoppeln. Denn die Imagination verdoppelt den anderen nicht, sondern erlaubt es gerade, die Existenz des anderen und die eigene im Verhältnis zueinander zu erleben.

8. Vom Bildersturm zum Stil

»Bild« ist anfangs für Foucault nur Fixierung, Erstarrung, Nachahmung – das Bild von Peter bedeutet gerade, Peter zu verfehlen. Denn wenn auch die Existenz im und am Grunde eine einsame ist, so lässt sie doch eine Bewegung der Imagination zur Begegnung denken, während das Bild die Bewegung still- und sich dem Wachbewusstsein zur Verarbeitung nach dem Modus der Wahrnehmung bereitstellt (Foucault 1992: 89). Das Bild ist Bundesgenosse des Wunsches, des Begehrens nach Präsenz, des Phantasmas und der Halluzination – eben nicht, wie noch bei Binswanger, Zeichen der geistigen Gesundheit. So arbeite zwar die dichterische Imagination, als von Foucault herausgehobenes Beispiel des Imaginierens, mit Bildern – jedoch, um diese gleichsam einzuschmelzen:

»Die Imagination ist wesentlich bildstürmerisch. Die Metapher ist die Metaphysik des Bildes [...]. Der wahre Dichter versagt sich der Wunscherfüllung des Bildes, denn die Freiheit des Imaginierens obliegt ihm als eine Aufgabe der Verweigerung [...]. Der Wert einer dichterischen Imagination bemisst sich nach der inneren Zerstörungsmacht des Bildes.« (Ebd.: 88)

Deshalb ist der Traum durchaus etwas gänzlich anderes als eine ›Rhapsodie von Bildern‹. Doch dies führt unmittelbar zu dem anfangs erwähnten grundlegenden Übersetzungsproblem: alles, was wir beschreiben können, sind Bilder. Das Wachbewusstsein und unser Reden über den Traum sind bereits fundamental von demselben entfernt. Mehr noch: Der Traum selbst ist, so Foucault, ein Kompromiss – allerdings nicht zwischen Verdrängtem und Zensur, sondern »zwischen der authentischen Bewegung des Imaginären und ihrer Verfälschung ins Bild« (ebd.: 90). Und damit kehrt das Bild zurück. Denn, so Goebel: »Die Existenz vollzieht sich [...] in einem Rhythmus von Bildproduktion und Bilderstürmerei. [...] Foucault bestimmt das wesentliche Leben als die fortgesetzte Gestaltung und Entstaltung von Bildern der Existenz« (Goebel 2005: 20).

Das Ziel von Foucaults Einleitung war, der Bewegung der Imagination in ihrem Rückgang von den sie fixierenden Bildern zum Träumen als dem nicht-bildhaften plastischen Ursprung der Existenz zu folgen. Nun wendet sich das Blatt jedoch nochmals und Foucault eröffnet den Ausblick auf die eigentliche Aufgabe der Imagination. Wird ihr in Traum und Dichtung vorgeführt und aufgetragen, mit der »Faszination der Bilder zu brechen« (Foucault 1992: 91), so ist dies erst Anfang und Aufbruch zum Bild nicht als Entfremdung, sondern als Ausdruck (ebd.: 92). Der Traum ist der Grund der Imagination und nun auch ihr Werkzeug und Mittel, indem er die Bilder von der Chimäre ihres Wirklichkeitsbezugs reinigt. Was Foucault hier gleichsam träumt, ist das Bild, das nicht mehr etwas darstellt, sondern ausdrückt und gerade darin, im nicht mehr Bebildern, sich an jemanden wendet. Hier würde dann der Traum die Umkehrung seiner eigenen Verkehrung vornehmen: Die Entfremdung in die Bilder wird zurückgenommen, die Allgemeinheit derselben eingeschmolzen, das Bild wird als »Ich« dekliniert und eröffnet darin die Welt – nicht die Welt der gerade noch entstehenden Existenz, sondern die Welt der Geschichte, in der das Bild der Existenz als Stil Ausdruck gibt:

»Das Bild ist dann eine Modalität des Ausdrucks und es erlangt seinen Sinn in einem Stil – Stil als Bewegung der Imagination, die das Antlitz des Austauschs annimmt. Aber damit sind wir bereits auf der Ebene der Geschichte. Der Ausdruck ist Sprechen, Kunstwerk, Ethik: Stilprobleme, Geschichtsmomente, deren objektives Werden diese Welt konstituiert und deren ursprüngliche Existenzbedeutungen uns das Träumen zeigt.« (Ebd.)

Dem Traum ist das absolute Primat zuzusprechen »für die anthropologische Erkenntnis des konkreten Menschen« (ebd.). Der wirkliche Mensch aber ist der imaginierende Mensch – der, hier folgt Foucault Binswanger, sich der Geschichte öffnen muss, in der er sich erkennt.¹⁰ Doch der Traum ist und bleibt, wie Foucault schreibt, »für die Imagination gewissermassen das [...], was die Gnade für das Herz oder den Willen ist« (ebd.: 37) – wie die Gnade allererst die Möglichkeit einer freien Entscheidung zum Guten gewährt, kann die Imagination sich im Traum immer wieder ihrem Ursprung nähern. Denn Träumen »ist Ausdruck jener stets prekären menschlichen Freiheit, die sich neigen, aber nicht determinieren lässt; die sich aufklären, aber nicht zwingen lässt; die sich warnen, aber nicht vollends überzeugen lässt« (ebd.).

Literatur

- Bachelard, Gaston (1943): *L'Air et les Songes. Essais sur l'imagination du mouvement*, Paris: Librairie José Corti.
- Binswanger, Ludwig (1928): *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traums von den Griechen bis zur Gegenwart*, Berlin: Springer Verlag.
- Binswanger, Ludwig (1994): »Traum und Existenz«. In: Ders., *Ausgewählte Werke*, Bd.3, *Vorträge und Aufsätze*, Heidelberg: Roland Asanger Verlag, S. 95-119.
- Diels, Hermann (Hg.) (1922): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Eribon, Didier (1999): *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fink, Eugen (1966): »Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (I. Teil)«. In: Ders., *Studien zur Phänomenologie*. 1930-1939, Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 1-78.
- Foucault, Michel (1968): *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1992): »Einleitung (1954)«. In: Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*, Bern/Berlin: Gachnang & Springer, S. 7-93.
- Goebel, Eckart (2005): *Traumfeuer. Ludwig Binswangers Analyse Michel Foucaults* (Ms.)

10. Als »Erfüllung« der Imagination erscheinen, das sei hier nur angedeutet, zwei Möglichkeiten: Eben die Bewegung hin zur Geschichte oder aber die von Foucault zuerst erörterte Möglichkeit des Selbstmords, »als das Absolute des imaginären Verhaltens« (Foucault 1992: 83). Der Selbstmordwunsch ist dann nicht als Wunsch nach Vernichtung zu verstehen, sondern als Höhepunkt der totalisierenden Imagination, in der das Ich überall da ist (ebd.). Vgl. hierzu Goebel 2005.

- Gondek, Hans-Dieter (2000): »Der Freudsche Traum und seine französische Deutung: Foucault, Lacan, Derrida als Leser der Traumdeutung«. In: Lydia Marinelli/Andreas Mayer (Hg.), *Die Lesbarkeit der Träume. Zur Geschichte von Freuds Traumdeutung*, Frankfurt/Main: Fischer, S. 189-250.
- Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heise, Jens (1989): *Traumdiskurse. Die Träume der Philosophie und die Psychologie des Traums*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Herzog, Max (1994): *Weltentwürfe. Ludwig Binswangers phänomenologische Psychologie*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Lenk, Elisabeth (1983): *Die unbewußte Gesellschaft. Über die mimetische Grundstruktur in der Literatur und im Traum*, München: Matthes&Seitz.
- Lyotard, Jean-François (1972): »Rêve«. In: *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 14, Paris: Encyclopaedia Universalis France, S. 191-194.
- Miller, James (1991): »Michel Foucault: The Heart Laid Bare«. In: *Grand Street*, 10:3, S. 53-64.
- Reck, Hans Ulrich (2005): »Traum/Vision«. In: Karlheinz Barck u.a. (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*. Band 6: *Tanz-Zeitalter/Epoche*, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 171-201.
- Ronell, Avital (2003): *Stupidity*, Urbana: University of Illinois Press.
- Sartre, Jean-Paul (1994): *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schnädelbach, Herbert (1989): »Vorwort«. In: Jens Heise, *Traumdiskurse. Die Träume der Philosophie und die Psychologie des Traums*, Frankfurt/Main: Fischer, S. 9-15.
- Schwarz, Anette (1996): *Melancholie. Figuren und Orte einer Stimmung*, Wien: Passagen.
- Seitter, Walter (1994): »Nachwort«. In: Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*, Bern/Berlin: Gachnang & Springer, S. 137-148.

Gegenwartstechniken von Evidenz

