

DER TRAUM IN DEN PHILOSOPHIEN VON  
SCHOPENHAUER UND NIETZSCHE  
Eine textnahe Gesamtinterpretation

Dissertation  
zur Erlangung des akademischen Grades eines  
Doktors der Philosophie  
der philosophischen Fakultät  
der Universität des Saarlandes

vorgelegt von

Stavros Patoussis

aus Serres, Griechenland

Saarbrücken, 2026

Dekan\*In: Univ.-Prof. Dr. Stefanie Haberzettl

Berichterstatter\*Innen:

Erstgutachter\*In: Jun.-Prof. Dr. Jonas Nesselhauf

Zweitgutachter\*In: Univ.-Prof. Dr. Christian Benne

Tag der letzten Prüfungsleistung: 03.06.2025

Meinen Eltern  
&  
Meinen Lehrerinnen  
Gertrud Odenthal & Sonja Klein  
gewidmet

# Inhaltsverzeichnis

|                                                                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Siglenverzeichnis -----                                                                                                                                                         | 6   |
| 1. Einleitung -----                                                                                                                                                             | 9   |
| 2. Philologische Grundlagen -----                                                                                                                                               | 11  |
| 2.1 Interpretationsmethode und Stellung der Interpretation -----                                                                                                                | 11  |
| 2.2 Zum Autorbegriff der Untersuchung -----                                                                                                                                     | 16  |
| 2.3 Terminologische, korpusbezogene und intertextualitätstheoretische Vorentscheidungen -                                                                                       | 20  |
| 3. Der Traum bei Schopenhauer -----                                                                                                                                             | 31  |
| 3.1 Forschungsstand zum Traumbegriff bei Schopenhauer -----                                                                                                                     | 31  |
| 3.2 Der Traum in Die Welt als Wille und Vorstellung-----                                                                                                                        | 34  |
| 3.2.1 Schopenhauers frühe Epistemologie und Ethik – Die Welt als Traum -----                                                                                                    | 34  |
| 3.2.2 Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept              | 58  |
| 3.2.3 Die Erweiterung der Welt-als-Traum-Metapher im Spätwerk und in <i>Transcendentale Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen</i> ----- | 73  |
| 3.3 <i>Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt</i> : die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation -----            | 91  |
| 3.4 <i>La vida es sueño</i> als Avant-la-lettre-Dramatisierung von Schopenhauers metaphysischer Traumtheorie -----                                                              | 134 |
| 4. Der Traum im philosophischen Werk Nietzsches-----                                                                                                                            | 141 |
| 4.1 Forschungsstand zum Traumbegriff bei Nietzsche-----                                                                                                                         | 141 |
| 4.2 Der Traum in der frühen Kunstmetaphysik und Kulturkritik Nietzsches -----                                                                                                   | 147 |
| 4.2.1 Zu Richard Wagners Traumverständnis und seiner Rezeption Schopenhauers im <i>Beethoven</i> -----                                                                          | 147 |
| 4.2.2 Der Traum in <i>Die Geburt der Tragödie</i> -----                                                                                                                         | 166 |
| 4.2.3 Das kulturkritische Potenzial des Traumes: Zur Konstellation des Traumes und der Traumtheoreme in <i>Unzeitgemässe Betrachtungen</i> -----                                | 207 |
| 4.2.3.1 Der Traum in der Polemik von <i>David Strauss der Bekenner und Schriftsteller</i> -----                                                                                 | 207 |
| 4.2.3.2 Die Funktionalisierung der Traumphilosopheme Schopenhauers und Wagners in der dritten und vierten UB -----                                                              | 228 |
| 4.3 Der Traum in der freigeistigen Phase-----                                                                                                                                   | 252 |

|                                                                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3.1 Leibreiztheoretische Reduktion und spätere Öffnung des Traumes in <i>Menschliches, Allzumenschliches</i> -----               | 252 |
| 4.3.1.1 Zur Rekonfiguration des Traumes in <i>Menschliches, Allzumenschliches I</i> -----                                          | 252 |
| 4.3.1.2 Zum Traum in <i>Menschliches, Allzumenschliches II. Vermischte Meinungen und Sprüche</i> -                                 | 308 |
| 4.3.1.3 Öffnung und dialogisierende ‚Schatten‘ der Marginalien zum Traum in <i>Der Wanderer und sein Schatten</i> -----            | 322 |
| 4.3.2 Kultur, Erkenntnis und Traum: Zum Bedeutungsfeld des Traumes in <i>Morgenröthe</i> ---                                       | 339 |
| 4.3.3 Wissen und Formen des Traumes in <i>Die Fröhliche Wissenschaft</i> -----                                                     | 465 |
| 4.4 Der Traum im Spätwerk -----                                                                                                    | 536 |
| 4.4.1 Zur Funktion des Träumens in <i>Jenseits von Gut und Böse</i> -----                                                          | 536 |
| 4.4.2 ‚Der Irrtum der imaginären Ursachen‘: die späte Physiologie-Konzeption und ihre Konsequenzen in <i>Götzendämmerung</i> ----- | 570 |
| 4.4.3 Der Traum zwischen Phrasem und Philosophem -----                                                                             | 587 |
| 4.4.3.1 Spuren des Phrasems vor dem Spätwerk (N, HL, M, FW) -----                                                                  | 587 |
| 4.4.3.2 Traumlosigkeit und die Grenzen der Träume in <i>Zur Genealogie der Moral</i> -----                                         | 597 |
| 4.4.3.3 Die „Traumwelt“ in <i>Der Antichrist</i> -----                                                                             | 603 |
| 4.4.3.4 <i>Ecce Homo</i> und der Traum-----                                                                                        | 612 |
| 5. Auszüge aus Träume und Traumtheorie im literarisch-philosophischen Projekt Nietzsches -                                         | 622 |
| 5.1 <i>Ein Sylvestertraum</i> – literarisierte Traumdarstellung beim frühen Nietzsche -----                                        | 622 |
| 5.2 Traum und Traumdeutung – ZA Wahrsager als Inszenierung interpretatorischer Aporie                                              | 634 |
| 6. Zur a(p)horistischen Lektüre: „Traum“ bei Schopenhauer und Nietzsche -----                                                      | 659 |
| 7. Literaturverzeichnis-----                                                                                                       | 668 |

## Siglenverzeichnis

### Zitierte Werke Nietzsches:

1. Von Nietzsche selbst veröffentlichte oder zum Druck vorbereitete Schriften werden mit Sigle, ggf. Abschnittskürzel und Werkabschnitt-Nummerierung angegeben: z.B. ZA II Wahrsager, KSA 4, 172-176. Hierzu wird der Verfügbarkeit und Nachvollziehbarkeit halber die kritische Studienausgabe verwendet: Nietzsche Friedrich: Werke. Kritische Studienausgabe. 15. Bände. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/ New York 1999.

SGT = *Sokrates und die griechische Tragoedie*

GT = *Die Geburt der Tragödie*

UB = *Unzeitgemässe Betrachtungen*

DS = *David Strauss als Bekenner und Schriftsteller*

HL = *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*

SE = *Schopenhauer als Erzieher*

WB = *Richard Wagner in Bayreuth*

MA = *Menschliches, Allzumenschliches (I und II)*

VM = *Vermischte Meinungen und Sprüche*

WS = *Der Wanderer und sein Schatten*

M = *Morgenröthe*

IM = *Idyllen von Messina*

FW = *Die fröhliche Wissenschaft*

ZA = *Also Sprach Zarathustra*

JGB = *Jenseits von Gut und Böse*

GM = *Genealogie der Moral*

WA = *Der Fall Wagner*

GD = *Götzendämmerung*

AC = *Der Antichrist*

NW = *Nietzsche Contra Wagner*

DD = *Dionysos-Dithyramben*

### 2. Nachlasschriften und -fragmente

Nachlass wird aus der aktualisiert/korrigierten Lesart der eKGWB mit Abschnittnummerierung zitiert:

GMD = *Das griechische Musikdrama*

ST = *Sokrates und die Tragödie*

DW = *Die dionysische Weltanschauung*

GG = *Die Geburt des tragischen Gedankens*

BA = *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*

CV = *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*  
PHG = *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*  
WL = *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*

### 3. Jugendschriften:

WAB = Friedrich Nietzsche: Frühe Schriften 1854-1869. Hrsg. von Hans Joachim Mette, Carl Koch und Karl Schlechta. München 1994.

SYL = *Ein Sylvestertraum*

Die Briefe Nietzsches werden unter Angabe des Datums und Adressaten analog im Format Nr. 814, KSB 8, 40-42 nach der kritischen Studienausgabe derselben zitiert: Nietzsche Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/ New York 1986.

### Zitierte Werke Schopenhauers:

Die Werke Schopenhauers werden nach gebräuchlichen Ausgaben mit Werksigle, Seitenanzahl und ggf. Abschnittsnummerierung zitiert:

HN = Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß. Hrsg. von Arthur Hübscher. München 1985.

Schopenhauer, Arthur: Vorlesung über Die gesammte Philosophie d.i. Die Lehre vom Wesen der Welt und vom menschlichen Geiste. In vier Theilen. Hrsg. von Volker Spierling. München/Zürich 1984-1986.

VL I = *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*

VL II = *Metaphysik der Natur*

VL III = *Metaphysik des Schönen*

VL IV = *Metaphysik der Sitten*

Schopenhauer, Arthur: Zürcher Ausgabe. Werke in 10 Bänden. Hrsg. von Arthur Hübscher. Zürich 1977.

G = *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*

F = *Ueber das Sehn und die Farben*

W I = *Welt als Wille und Vorstellung*

W II = *Welt als Wille und Vorstellung*

N = *Ueber den Willen in der Natur*

E = *Die beiden Grundprobleme der Ethik*

I. *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*

II. *Ueber das Fundament der Moral*

P I = *Parerga und Paralipomena I*

TS = *Transcendentale Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*

VG = *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*

P II = *Parerga und Paralipomena II*

Im Rahmen der Schopenhauerinterpretation wird auf Bücher aus Schopenhauers nachgelassener Bibliothek eingegangen. Hierzu wird die Ausgabe aus Schopenhauers Besitz verwendet, inklusive einer in Fußnoten verwendeten deutschen Übersetzung, wo sie benötigt wird:

VS/LT = de la Barca, D. Pedro Calderón: Las comedias de D. Pedro Calderón de la Barca. Cotejadas con las mejores ediciones hasta ahora publicadas, corregidas y dadas á luz por Juan Jorge Keil. Tomo primero. Leipzig 1827. S. 1-25. / de la Barca, Calderón: La vida es sueño. Das Leben ist Traum. Übers. und kommentiert von Hartmut Köhler. Stuttgart 2009.

TG = Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik. In: Imanuel [sic!] Kant's vermischte Schriften. Zweiter Band. Rechte und vollständige Ausgabe. Halle 1799. S.247-346.

OU = Oupnek'hat (id est, secretum tegendum): opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris Indorum Libris, Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid, Athran Beid, excerptam; Ad verbum, e Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum; Dissertationibus et Annotationibus difficiliora explanantibus, illustratum: studio et opera Anquetil Duperron. Paris 1801.

### **Zitierte Werke Wagners:**

Wagner, Richard: Jubiläumsausgabe in zehn Bänden. Hrsg. von Dieter Borchmeyer. Frankfurt a.M. 1983.

BE = *Beethoven*

MN = *Die Meistersinger von Nürnberg*

TI = *Tristan und Isolde*



## 1. Einleitung

Die Frage nach dem Verhältnis von Traum und Wirklichkeit scheint in einer Zeit, in der die Philosophie sich aufs Neue mit Politik, Klimawandel und ihrem Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften auseinandersetzen muss, veraltet. Sie scheint zusätzlich vor den erdrückend funktionalen Theoremen der evolutionären Erkenntnistheorie, der Praktikabilität des wissenschaftlichen Realismus in der Technik als idealistisches philosophisches Hirngespinnst. Wie könnte man da noch auf die Idee kommen, die Realität in weltflüchtiger Manier als Traum aufzufassen? Gerade aus einer realpolitischen Perspektive heraus könnte man eine solche Abwertung der Wachwirklichkeit sogar für fragwürdig befinden. Dass dieses erkenntnistheoretische Philosophem aus der Mode gekommen ist, scheint einer der wichtigsten Tendenzen des 20. Jahrhunderts geschuldet zu sein: dem Siegeszug der Psychoanalyse. So ermöglichen psychoanalytische Theoreme eine kritische Auseinandersetzung mit einem naiven Realismus, ohne dass Sigmund Freud die Notwendigkeit der Realitätsprüfung für ein überlebensfähiges Subjekt infragestellte.<sup>1</sup> Auch popularisierte er eine späte Entwicklung, die man als Produkt einer psychologischen Wendung der post-kantischen Philosophie des 19. Jahrhunderts deuten kann.<sup>2</sup> Dass indes die ubiquitäre Psychologisierung des Traumes nicht nur ein Gewinn, sondern auch ein Verlust für denselben darstellt, versucht die vorliegende Arbeit zu zeigen, worin sie einer Spur Foucaults folgt.<sup>3</sup> Dass das erkenntniskritische Moment, das dem Traum in der Tradition von Immanuel Kant zu Arthur Schopenhauer und dann Friedrich Nietzsche eignet, wurde durch die Traumtheorien des 20. Jahrhunderts verstellt.

Die Gleichsetzung von Traum und Wirklichkeit, oder präziser, die Infragestellung einer grundlegenden Wesensfremdheit zwischen beiden, bestimmt bereits die Entwicklung des subjektiven Idealismus von Kant zu Schopenhauer. In der vorliegenden Arbeit verfolgt der Verfasser die Entwicklung vom Hauptwerk des Frankfurter Philosophen zu seinen späten Texten, in denen eine Vielfalt der epistemologisch-ontologischen Traumbegriffe aufzufinden ist.<sup>4</sup> Bisherige Forschung hierzu ist

---

1 Vgl. Berg, Henk: *Freuds Psychoanalyse in der Literatur- und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. Tübingen 2005. Bes. S. 57-69. u. Kessler, Alfred: *Zur Entwicklung des Realitätsbegriffes bei Sigmund Freud*. Würzburg 1989.

2 Dass Freud, entgegen seiner Selbstinszenierung eindeutig in der Tradition des 19. Jhd. steht, lässt sich durchaus als Konsens bezeichnen. Insbesondere seine permanente Distanzierung gegen die in dieser Arbeit zentralen Denker Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche lässt sich weder ideell, noch biographisch aufrechterhalten. Man kann die Ablehnung dieser Genealogie der Psychoanalyse vor allem als den Versuch deuten, die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse hervorzuheben. Hierzu beispielhaft Gödde, Günter: *Traditionslinien des „Unbewußten“*. Schopenhauer – Nietzsche – Freud. Tübingen 1999.

3 „[V]on einer psychologischen Analyse lässt es sich nicht erschöpfen, weil es in die Zuständigkeit der Erkenntnistheorie fällt. Bis zum 19. Jahrhundert hat man das Problem des Träumens tatsächlich erkenntnistheoretisch formuliert. Das Träumen wird als eine ganz eigentümliche Form der Erfahrung behandelt, und erst in zweiter Linie, aufgrund der Erkenntnistheorie, die es als Erfahrungstyp einordnet, wird seine Psychologie behandelt.“ Foucault, Michel: *Einleitung*. In: Binswanger, Ludwig: *Traum und Existenz*. Übers. von Walter Seitter. Bern/Berlin 1992. S. 32.

4 Stichprobenartig kann in diesem Zusammenhang bereits die *Kritik der Kantischen Philosophie* genannt werden, sofern sich bereits in diesem einen Text, der für sich Kohärenz beansprucht, Traum einmal als Analogon in „traumartig“ (W I, S. 516), Traum einmal als Metapher der Wirklichkeit, in der die Welt „d.h. Zeit und Raum und Alles, was sie erfüllt und in ihnen nach dem Kausalgesetz sich ordnet, als bestand- und wesenloser Traum anzusehn sind.“ (W I, S. 523), wie auch Traum als eine Metapher für philosophische Erkenntnisse – in diesem Fall negativ – verwendet als „fruchtloses Träumen [...], aus dem jetzt die neue Zeit erwachte[...].“ findet (Ebd.). Dabei konfliktieren insbesondere die ersten beiden Benutzungen des Traum-Begriffes, sofern sie philosophisch zwei verschiedenen Thesen entsprechen; die dritte Verwendung eröffnet ein neues Feld der Traumverwendungen. Von diesem Einblick aus, zeigt sich die Notwendigkeit einer präzisen und stellenweisen Lektüre.

generalistisch wie unvollständig, so dass ein close-reading von Schopenhauers Traumphilosophie ein Desiderat darstellt. Hier ist die Bandbreite dieses Konzeptes wichtig, sofern die Werkentwicklung bei seiner Interpretation noch nicht berücksichtigt wurde. Eine philosophiephilologische Darstellung von Schopenhauers Traumbegriff soll damit erarbeitet werden.

Ist die Verbindung unter der Perspektive des Traumes zwischen kantischer und schopenhauerischer Philosophie noch von expliziter Natur, so ist das bereits bei der Verbindung zwischen letzterer und der nietzscheschen Philosophie eigentümlich. Das bedeutet, dass zwar einerseits der Einfluss Schopenhauers auf Friedrich Nietzsches Denken einen der meist zitierten Gemeinplätze der Nietzscheforschung zu nennen ist, dieser Selbstverständlichkeit ist aber hinsichtlich ihrer Traumphilosophien noch wenig detaillierte Aufmerksamkeit geschenkt worden. Erst neuere Arbeiten widmen sich dieser Thematik, und auch dann nur in einem kursorischen Durchlauf, ohne die vielfältigen Eigenheiten des jeweiligen Werk-Komplexes bei Nietzsche in Betracht zu ziehen.<sup>5</sup> Die jeweilige Besonderheit seiner Bezugnahme auf Schopenhauer – auch unter Einbezug zusätzlicher Quellen – ist nicht bloß in der Form von Bejahung und Verneinung aufzufinden. Die Beschaffenheit der Darstellung innerhalb der essayistischen oder aphoristischen Kontexte eröffnet ein Feld bisher nicht erarbeiteter Funktionen der epistemologischen Funktion des Traumes. Oftmals stellen sie philosophische Paradigmen infrage, die bei Schopenhauer noch Sicherheiten darstellen. Dabei rangieren die Traumverwendungen von einer Wiederaufnahmen der epistemologisch-ontologischen Konzepte in der Dualität von Dionysos und Apollo, über eine antithetische aber Schopenhauer verpflichtete Position in *Menschliches, Allzumenschliches*, bis hin zu einer Verarbeitung in den Werken, die nicht mehr nur affirmativ oder negativ funktioniert. Die Besonderheit von Nietzsches Verwendungen charakterisiert eine oftmals prototypische Dimension, die im infratextuellen Kontext vielfältige Geflechte erzeugt, die konsequent systematisierende Ansätze eines Traumbegriffes *ad absurdum* führt. Nietzsches Schreibweise denkt Schopenhauers Traumphilosophie kritisch weiter und verbindet Kritik mit einer ästhetisch wertigen Textform, die die Interpretation verkompliziert und dessen Denken potenziert.

Der Traumbegriff der als erkenntniskritisches Konzept bei beiden Denkern zentral agiert, aber im Gegensatz zu populäreren Philosophemen wie den Willenskonzeptionen oder den Ethiken auch peripher aufzutauchen vermag, fungiert für diese Arbeit auch als paradigmatischer Fokus. Er zeigt auf, wie neuere Interpretationsverständnisse philosophische Gesamtinterpretationen vor extreme Herausforderungen stellen, die nicht allein pragmatischer Natur sind. In der Größe der vorgelegten Studie spiegelt sich die Produktivität einer „textnahen Interpretation“ von Philosophen wider. In der Akzeptanz der Zumutung eines textnahen Zugangs bei gleichzeitiger werkumspannender Gesamtanalyse betritt die vorliegende Arbeit philosophiephilologisches Neuland.

Auf die methodische Selbstbestimmung folgt die Ausarbeitung der schopenhauerschen Traumphilosopheme. Der Orientierung halber, folgen nahezu alle Kapitel einer werkchronologischen Analyse, so dass eine selektive Lektüre erleichtert wird. Die Erarbeitung der Kontexte von Schopenhauers Hauptwerk ergänzt sich durch seine Vorlesungen, seine Dissertation und seinen Nachlass. Auf

---

<sup>5</sup> Eine der Eigentümlichkeiten ist hierbei die Identität in Hinsicht der – sehr allgemein formulierten – essayistischen Form beider Werke, wobei das Essayistische in der jeweiligen Ausprägung in seiner jeweiligen philosophischen Valenz verschieden zu charakterisieren wäre. Dabei wäre an die verschiedenen Ausprägungen des ‚Stils‘ bei beiden Autoren zu denken. Zum Begriff des Essayistischen: Vgl. Schäfer, Christian: Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno. Göttingen 1999. Bes. S. 13-37.

dieser Grundlage werden die Traumverwendungen in TS und VG erarbeitet, die im ersteren einen von der Traumforschung ignorierten und im zweiten einen von Forschungstopoi verstellten Text neu deuten. Zuletzt blickt die Studie noch auf eine Quelle Schopenhauers, die eine Inspiration der Welt-als-Traum-These trotz textmedialer Differenzen präfiguriert. Das Gesamtbild, das die vorliegende Studie vorlegt, zeichnet eine schopenhauersche Traumphilosophie, die vor ihren Mehrdeutigkeiten und produktiven Erscheinungsformen nicht Halt macht.

Der quantitativ extensivere Teil dieser Studie wendet sich Nietzsche zu, dessen vielfältige Schreibweisen die Spannung zwischen close-reading und philosophischer Gesamtinterpretation aufs Höchste treibt. Auch diese Herausforderung mitigiert die vorliegende Studie durch einen vornehmlich werkchronologischen Zugang, der nur durch eine partiell thematische Blickrichtung bei den Spätwerken aufgebrochen wird. In der Bezogenheit Nietzsches auf Schopenhauers Philosophie wird Wagner als Exkurs eingegliedert, der als eine der vermittelnden, aber auch interpretatorisch konkurrierenden Figuren einer konzentrierten Interpretation harrt. Im Bezug zu den Schreibweisen dieses Denkers, werden besonders die aphoristischen Werke in einer akribischen Methode erarbeitet, die als „a(p)horistische Lektüre“ charakterisiert werden wird. Nicht nur zeigt diese chronologische Erarbeitung die populären Topoi der Traumtheorien von GT, MA I und bspw. GD in neuem wie vollständigerem Licht, sondern setzen Texte wie DS, M und JGB in ihr Recht, die durch mangelndes Forschungsinteresse und Selbstverständlichkeiten verstellt wurden. Diese Methode wird zum Ende durch eine thematische Eingrenzung begleitet, die die späten Werke Nietzsches über deren Bezug zum Phrasem „sich nicht träumen lassen“ analysiert. Auf dieser Basis zeigt sich, dass die Prototypizität der spätesten Traumbegriffe, ihn mit einer Überwindung des Denkbaren zusammendenken.

Trotz des Ausmaßes der vorliegenden Arbeit harrt das literarische Werk ZA noch einem solchen Textzugang. Dies entspringt einer gänzlich eigenen Dichte der narrativ eingerahmten Traumverwendungen und der figürlichen Bezogenheit, die im Laufe der Forschungsarbeit eine Folgestudie als notwendig herausgestellt hat. Auszüge einer Erarbeitung von Nietzsches literarisch prosaischen und lyrischen Traumbegriffe werden der Abgabeverision dieser Dissertationsstudie beigegeben, um diese repräsentativ anzudeuten und diese Auslassung zu rechtfertigen. Von hieraus zeigt Nietzsche das innovative Ausmaß seiner Traumkonzeptionen bei gleichzeitiger hermeneutischer Innovationsnotwendigkeit auf Seiten der Interpreten, der allein die „a(p)horistische Lektüre“ beizukommen vermag. So soll diese nun im Anschluss skizziert werden.

## **2. Philologische Grundlagen**

### **2.1 Interpretationsmethode und Stellung der Interpretation**

Gerade im Rahmen einer philosophischen Untersuchung erscheint ein Reflektieren der eigenen Zugangsweise zum Text noch unüblich zu sein. Sofern der Philosoph wie selbstverständlich seinen vorliegenden Text – im Sinne der „Rationalen Rekonstruktion“ Wolfgang Stegmüllers – auf die logisch formulierbaren Argumente reduziert und diese angemessen darzustellen vermag, ist die philosophische Hermeneutik konzise und prototypisch umschrieben.<sup>6</sup> Im Gegensatz zum Ausmaß und

---

<sup>6</sup> Selbst was Stegmüller als „Methode der Direktinterpretation“ bezeichnet, stellt eine Reduktion des philosophischen Textes auf Argumente dar. Sein Verständnis der rationalen Rekonstruktion stellt allein eine Verbesserung dieses

der Anzahl der methodischen Reflexionen in der Literaturwissenschaft, gibt es in der Philosophie wenige Publikationen zum Problem der Deutung philosophischer Texte.<sup>7</sup> Fragen der Hermeneutik kommen nahezu nur dann auf, wenn philosophiegeschichtlich gearbeitet wird.

Da die vorliegende Arbeit auch dieser Ausrichtung zuzurechnen ist, erscheint die Reflexion der Interpretationsgrundlage wenig zufällig. Das gesagt, verbleibt die Interpretation der Texte in der Philosophiegeschichte zumeist intentionalistischen und thetisch-reduktiven Positionen verhaftet. Mancher Autor geht sogar so weit, das Nicht-Einbeziehen der Autorintention in der Philosophie mit „methodische[r] Unverbindlichkeit“ gleichzusetzen.<sup>8</sup> An anderer Stelle innovieren sich philosophische Autor-Philologien darin, werkbezogenen und kulturell-historischen Kontextualismus zu inkludieren – bspw. in der Kant-Philologie.<sup>9</sup> So moniert Klaus-Dieter Eichler, das die kontextlose thetische Reduktion der Texte Kants, in der der Interpret die Werkzusammenhänge zu wenig beachte, künstliche Interpretationsprobleme produziere.<sup>10</sup> Eine solche Innovation kommt in der Philosophiephilologie im Verhältnis zur Literaturwissenschaft spät. Bei der Ubiquität der Philosophiegeschichte sind diese Reflexionen zu punktuell, um von einem komplexen Methodenbewusstsein zu sprechen.<sup>11</sup> Deswegen informiert sich diese Arbeit – und folgt darin einer Bewegung in der Nietzsche-Philologie – bei den methodebewussten Literaturwissenschaften.<sup>12</sup>

Diese Bewegung hängt nicht nur mit dessen eigener Arbeit als Altphilologe zusammen, sondern auch mit der textuell vielfältigen Verfasstheit und den oftmals philologisch inspirierten Inhalten sei-

---

Vorganges dar, und antwortet methodisch auf die erhöhten Rationalitätsanforderungen, die die analytische Philosophie an die philosophischen Klassiker stellt. Ohne Zweifel würde die Herausforderung, die die vielartige Form von Nietzsches Philosophie für einen Interpreten darstellt, Stegmüller dazu bewegt haben, ihn als einen Fall zu bezeichnen, in dem eine rationale Rekonstruktion nicht möglich sei. Für eine solche Philosophievorstellung zählen Nietzsches Schriften typischer- und fälschlicherweise zu denen, die „einen solchen Grad an Irrationalität aufweisen, daß wir aus der amorphen Masse der darin enthaltenen Ideen nichts Verständliches erzeugen können“. Vgl. hierzu Stegmüller, Wolfgang: Aufsätze zu Kant und Wittgenstein. Darmstadt 1970. Bes. S. 1-30.

<sup>7</sup> Bühler übergeht in seiner Aufzählung der Bedeutungen von „Interpretation“ den Konstruktionsschritt, der in der Interpretation dessen besteht, eine Argumentation des Textes herauszulesen. Er unterscheidet nur zwischen der rationalen Prüfung auf Gültigkeit oder der „rationalen Rekonstruktion“ in seinem Sinne, die eine Aufnahme historischer Argumentationen bezeichnet, die durch den gegenwärtigen Interpreten eine Verbesserung ihrer Mängel erfährt. Symptomatisch für die Philosophie erscheint hier, dass sie nicht hinter eine bestimmte Form von Rationalität zurückzugehen gewillt ist, die sie als Primat ahistorisch annimmt. Neben interpretatorischen Barrieren wie Sprachentwicklung, kulturellem Kontext und konkreter Ausprägung von Diskursformationen erkennt diese Interpretationsweise keine Unterschiede zwischen Rationalitätsvorstellungen an, die für Texteigenheiten blind macht. Bühler, Axel: Die Vielfalt des Interpretierens. In: Ders. (Hg.): Hermeneutik. Basistexte zur Einführung die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation. Heidelberg 2003. Hier S. 111.

<sup>8</sup> Vgl. Eichler, Klaus-Dieter: Wie ist Philosophiegeschichte als systematische Disziplin möglich? Bemerkungen zu Kant, Hegel und Dilthey. In: Caysa, Volker/Eichler, Klaus-Dieter (Hg.): Philosophiegeschichte und Hermeneutik. Leipzig 1996. Bes. S. 27.

<sup>9</sup> Vgl. Americks, Karl R.: Text and Context: Hermeneutical Prolegomena to Interpreting a Kant Text. In: Schöner, Dieter/Zwenger, Thomas (Hg.): Kant verstehen. Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte. Darmstadt 2001. S. 11-31. Bes. S. 16-23.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

<sup>11</sup> Eichler, Klaus-Dieter: Wie ist Philosophiegeschichte als systematische Disziplin möglich? Bemerkungen zu Kant, Hegel und Dilthey. In: Caysa, Volker/Eichler, Klaus-Dieter (Hg.): Philosophiegeschichte und Hermeneutik. Leipzig 1996. Bes. S. 26.

<sup>12</sup> Vgl. zu einer ähnlichen Einschätzung: Pichler, Axel: Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der *Götzendämmerung*. Berlin/Boston 2014. Bes. S. 16. (Im Folgenden „Pichler: Philosophie als Text“).

nes Schreibens.<sup>13</sup> Im Gegensatz hierzu findet sich bei Schopenhauer der Anspruch, ein ‚organisches‘ philosophisches Systemgebäude aufzustellen. (Vgl. W I, 7-8) Auch wenn dieser Organismus-Gedanke Komplikationen für eine klassisch-hierarchische Systemkonzeption mit sich bringt, die in der Schopenhauer-Philologie verschieden gelöst worden sind, hält er an einer thetischen Interpretationsweise seiner Schriften fest.<sup>14</sup> Die folgenden methodischen Paradigmen sollen sich an Schopenhauer bewähren und im Sinne von Axel Pichlers „Poeseologie des philosophischen Schreibens“ – eine neue Zugangsweise zum philosophischen Text erforschen.<sup>15</sup> Pichler schließt sich der für diese Arbeit grundlegenden „Lektüre“-Konzeption Wolfram Groddecks an:<sup>16</sup>

Mit dem Terminus ‚Lektüre‘ wird eine alternierende Mischung von Textanalyse, Interlinearkommentar und Interpretation bezeichnet, die als Leitfaden das Nacheinander des Textes beim Lesen beibehält, aber gegenüber einem erstmaligen Durchlesen ein artifizielles Vorgehen darstellt, das nur so tut, als ob der Text sukzessive und erstmalig gelesen würde. ‚Lektüre‘ ist ein Darstellungsmodus, um das ‚Erratene‘ nachträglich in die Abhängigkeit einer kohärenten Argumentation zu zwingen. Dabei zeigt sich allerdings, daß die Darstellungsform der ‚Lektüre‘ im Zwang zum Syntagma eine disziplinierende Wirkung auf die philologische Erkenntnis ausübt.<sup>17</sup>

Diese Zugangsweise, die an Szondis Überlegungen aus *Über philologische Erkenntnis* anschließt, betont somit die Erarbeitung der Interpretation anhand des Textverlaufes und betont die Konstruktionsleistung einer Deutung.<sup>18</sup> Ähnlich der philologischen Schritte der Kritik und Hermeneutik der Philologie des 19. Jahrhunderts, wird der Text erschlossen, kontextualisiert und dann in seiner Bedeutung erarbeitet.<sup>19</sup> Auch folgt die Interpretation Szondis Erkenntnis, dass

---

<sup>13</sup> Nietzsche reflektiert wie kein anderer Philosoph vor ihm textliche Verfasstheit und ihre Konsequenzen für die Bedeutung von sprachlichen Aussagen. Zugleich ist seine Profession als Altphilologe im Kontext des 19. Jahrhunderts nicht zu unterschätzen, sofern diese Disziplin zu dieser Zeit als eine präzise Wissenschaft gehandelt wurde. Dieses biographistische Argument stellt nur eine ergänzende Plausibilisierung dar. Vgl. zur Altphilologie: Benne, Christian: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. Berlin/New York 2005. Hier S. 59-65. (Im Folgenden „Benne: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie“).

<sup>14</sup> Vgl. hierzu die Konklusion der Studie von Daniel Schubbe: Schubbe, Daniel: Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer. Würzburg 2010. Bes. S. 193-198. (Im Folgenden: „Schubbe: Philosophie des Zwischen“).

<sup>15</sup> Vgl. Pichler: Philosophie als Text. S. 45-46.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. S. 133.

<sup>17</sup> Gleichzeitig betont Groddeck im Folgenden, wie die Unabschließbarkeit des Sinns wichtiger Bestandteil der nietzscheschen Gedichte ist. Groddeck, Wolfram: Friedrich Nietzsche „Dionysos-Dithyramben“. Band 2. Die „Dionysos-Dithyramben“. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk. Berlin/New York 1991. S. XX.

<sup>18</sup> Die Kritik eines Lektürebegriffes der Art von Paul de Man, wie sie beispielhaft Spoerhase ausführt, trifft in gewisser Weise auch den vorliegenden Begriff zu, indem die bei de Man offensive theoretische Enthaltung gerade hinsichtlich der dekonstruktivistischen Konsequenzen seiner Lektüren oftmals infrage steht. Im Gegensatz hierzu wird der hier zitierte Lektüre-Begriff autorfokussiert als pragmatische Lösung verwendet, um nicht durch ein festgelegtes Methodenrepertoire die jeweilige Einzelaussagen eines Autors zum Traum bereits vorgeformt zu haben. Der später vorgestellte hypothetische Autor soll sich in seiner Potenz, die vielfältigen Aussagen zum Traum präzise zu würdigen, in der Interpretation bewähren. Vgl. Spoerhase, Carlos: Autorschaft und Interpretation. Methodische Grundlagen einer philologischen Hermeneutik. Berlin/New York 2007. Bes. S. 84-87.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu Benne: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. Bes. S. 60-88.

„in der Literaturwissenschaft jeder einzelne Beleg, bevor ihm Beweiskraft zugeschrieben wird, nicht weniger sorgfältig für sich interpretiert werden muß als die Stelle, für deren Deutung er als Argument oder Gegenargument herangezogen wird.“<sup>20</sup>

Da dieses Vorgehen zwar ideal, aber in der Praxis *ad infinitum* weiterführbar ist, wird über Forschungsarbeiten oder Referenz auf die relevanten Primärtexte die kontextrelevante Peripherie skizzenhaft umschrieben.<sup>21</sup> Dieser methodische Ansatz fungiert in der vorliegenden Arbeit vor allem als Garant für die Komplexitätserhaltende Verbindung der verschiedenen traumbezogenen Stellen in den jeweiligen Werken: Ihr „eigenes Idiom“ soll „wie eine Fremdsprache [studiert S.P.]“ werden.<sup>22</sup> Anstelle einer kompilierenden Vereindeutigung soll in der Verbindung der einzelnen Textsegmente die Komplexität der Stellen im Zusammenhang dargestellt werden. Wenn dies am Traum vorgenommen werden kann, ist es für zukünftige Arbeiten vorbildhaft, eine solche Interpretationspraxis auch auf andere Themengebiete verschiedener Autoren anzuwenden. Szondis Diktum, dass „eine Überschau indessen [...] erst aus der Summe des begriffenen Einzelnen hervorgehen [darf S.P.]“, soll hierfür als Leitprinzip für die Infratextualität der Werksegmente informieren – d.i. die Fokussierung auf den Text im Verhältnis zu dem ihn enthaltenden Werk.<sup>23</sup> Pichler hat dies in einem Aufsatz als „textnahe Forschung“ oder „textnahe Interpretation“ bezeichnet, ohne Rekurrenz auf Szondi: Diesem Ansatz lässt sich der vorliegende Versuch einer Gesamtinterpretation ebenfalls zuzählen.<sup>24</sup> Dass Pichler dieselbe Konklusion für eine Gesamtdeutung von Texten formuliert, macht die Parallele der szondischen Position mit der seinen evident.<sup>25</sup>

Ähnlich wie Pichler, wird die vorliegende Arbeit vor allem auf die philosophischen Bedeutungen der Texte Schopenhauers und Nietzsches abzielen, auch wenn die Implikation Pichlers nicht geteilt wird, der vorliegende Text müsse auf eine einzelne philosophische Bedeutung reduziert werden.<sup>26</sup> Unter dem Stichwort der „kohärenten“ Zusammenführung scheint an der Stelle Pichler die Kritik an Groddecks Lektürewise anzubringen, die sich wiederum offen für Bedeutungsvielfalt und Sinnbrü-

---

<sup>20</sup> Szondi, Peter: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. In: Ders.: Schriften. Band 1. Hrsg. von Jean Bollack. Berlin 2011. S. 274.

<sup>21</sup> Dies ist eine oftmals unreflektierte Interpretationspraxis. In der vorliegenden Arbeit trägt diese Abkürzung zu großer Kontexte dazu bei, die Spannung zwischen Textnähe und Gesamtperspektive auszuhalten. Sie ersetzt aber nicht die Auseinandersetzung mit den begrifflichen Kontext, den die anderen Traumbezüge eines jeweiligen Werkes darstellen, oder die prominente andere Verwendungsweisen desselben kontextuell hervorrufen.

<sup>22</sup> So Benne in einer textnahen Lektüre von JGB. Damit ist er der vorgeschlagenen szondischen Perspektive nahe. Vgl. Benne, Christian: „Ihr meinen geschriebenen und gemalten Gedanken!“. Synästhetische Lektüre von *Jenseits von Gut und Böse* 296. In: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston 2013. S. 305-322. Hier S. 320-321.

<sup>23</sup> Der Infratext bezeichnet das Verhältnis von Textstelle zum Gesamtzusammenhang des Werkes. Vgl. Danneberg, Lutz: Kontext. In: Fricke, Harald (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Band 2. Berlin/New York 2000. S. 333-337. Hier S. 334.

<sup>24</sup> Pichler, Axel: Präsumtionen und Praktiken textnaher Forscher. Eine exemplarische Lektüre von JGB 27. In: Nietzschestudien 27 (2020). S. 281-302 u. Szondi, Peter: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. In: Ders.: Schriften. Band 1. Hrsg. von Jean Bollack. Berlin 2011. S. 276.

<sup>25</sup> Vgl. „Ob und wie sich die einzelnen Textabschnitte eines Buches zueinander verhalten, ist stets im Zuge textnaher Lektüren zu bestimmen. Eine Deutung der Gesamtkomposition eines Buches von Nietzsche sollte dementsprechend *idealerweise* auf Basis einer textnahen Gesamtlektüre desselben erfolgen.“ Ebd. S. 300.

<sup>26</sup> Vgl. Pichler. Philosophie als Text. S. 133-134.

che zeigt.<sup>27</sup> Es erscheint, gegen Pichler gesprochen, abwegig, dass mehrere Bedeutungen notwendig auszuschließen sind, weder im Hinblick auf eine rationalitätsfokussierte oder eine neutraler allein kohärenzorientierte Interpretation. Da wo mehrere Bedeutungen gut begründet werden können, sollen sie auch nebeneinanderstehend belassen werden.<sup>28</sup> Indessen decken sich die in der vorliegenden Arbeit nichtsdestoweniger praktizierte „autoreflexive“ Lektürepraxis Pichlers und Groddecks Ansinnen, schreibt letzterer doch in seinen *Reden über Rhetorik*:

Die rhetorische Analyse eines Textes ist daher ebensosehr Selbstanalyse des Lesens. Denn im Versuch über Rhetorik zu reden, entsteht unversehens auch eine Reflexion des Lesens. Die Lektüre selektiert, erweitert, verschiebt und ersetzt die Bedeutungen des gelesenen Textes, sie entstellt den Sinn, den sie im Text voraussetzt.<sup>29</sup>

Zu dieser ‚Entstellung‘ in der Deutung kommt die notwendig verkürzende Enthymem-Struktur ihrer argumentativen Grundierung. Auch die vorliegende textnahe Werkinterpretation soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass Textauslegung immer artifizielle Techniken der Plausibilitätsproduktion anwendet.<sup>30</sup> Die Bewertung der Plausibilität konkurrierender Interpretationen bemisst sich danach, in welcher Art und wie extensiv sie den Text beschreiben und ob sie „vernachlässigte (Text-)Phänomene berücksichtig[en]“ kann.<sup>31</sup> Diesen Grundsätzen kommt ein weiterer hinzu, den Pichler im Kontext einer Lektüre Adornos entwickelt: nämlich „die Textinterpretation immer wieder unterbrechen, um sie reflexiv einzuholen“.<sup>32</sup> Gegen die ‚Sinnenstellung‘ sollen diese reflexiven Blicke auf den Interpretationsprozess immer wieder die Frage der Deutungsplausibilität mitbedenken und gleichzeitig um die bewusste Aufrechterhaltung der Textpolysemie erweitern.

Unterstützend grundiert Szondis Verständnis des hermeneutischen Zirkels die Deutung:

Der philologische Beweis ist also auf Verständnis in ganz anderer Weise angewiesen als etwa der mathematische. Denn nicht bloß die Beweisführung muß verstanden werden. Sondern auch der Beweischarakter des Faktischen wird erst von der Interpretation enthüllt, während umgekehrt das Faktische der Interpretation den Weg weist. Diese Inter-

---

<sup>27</sup> Im neueren Aufsatz betont Pichler nichtsdestoweniger die Vorrangigkeit der Philologie vor einer vorschnellen rationalen Rekonstruktion von Thesen. Er scheint dabei aber nicht infrage zu stellen, dass eine kohärent rationalisierbare Theorie zuletzt zu gewinnen, allein, dass dies methodisch angemessen geschehen muss und textnah argumentiert sein muss. Vgl. Pichler, Axel: Präsumtionen und Praktiken textnaher Forscher. Eine exemplarische Lektüre von JGB 27. In: Nietzschestudien 27 (2020). S. 281-302. Hier. S. 300-302.

<sup>28</sup> Damit folgt diese Arbeit Alan D. Schrift, der davon spricht „that interpretations present themselves as interpretations.“ Schrift, Alan D.: Nietzsche and the Question of Interpretation. New York 1990. S. 193.

<sup>29</sup> Vgl. Groddeck, Wolfram: Reden zur Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Frankfurt a.M. [1995] 2008. S. 16. (Im Folgenden Groddeck. Reden zur Rhetorik).

<sup>30</sup> Vgl. Groddeck. Reden zur Rhetorik. S. 30-31. u. Winko, Simone: Plausibilität als Beurteilungskriterium von Interpretationen. In: Albrecht, Andrea/Danneberg, Lutz/Krämer, Olav/Spoerhase, Carlos (Hg.): Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens. Berlin/München/Boston 2015. S. 483-511. Bes. S. 490 u. 502.

<sup>31</sup> Gittel, Benjamin: Die Bestätigung von Interpretationshypothesen zu fiktionalen literarischen Werken. In: Albrecht, Andrea/Danneberg, Lutz/Krämer, Olav/Spoerhase, Carlos (Hg.): Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens. Berlin/München/Boston 2015. S. 517-518.

<sup>32</sup> Pichler, Axel: (Text-)Kritik und Interpretation. Zur ‚Frühen Einleitung‘ von Adornos *Ästhetischer Theorie*. In: Endres, Martin/Pichler, Axel/Zittel, Claus (Hg.): Textologie. Theorie und Praxis interdisziplinärer Textforschung. S. 47-78. Hier S. 48.

dependenz von Beweis und Erkenntnis ist eine Erscheinungsform des hermeneutischen Zirkels. Wer nicht wahrhaben will, daß ein Faktum erst als gedeutetes die Richtigkeit einer Deutung zu beweisen vermag, verfälscht den Kreis des Verstehens in jenes Wunschbild der Geraden, die vom Faktischen stracks zur Erkenntnis führen soll. Da es aber diese Gerade in der Philologie nicht gibt, wären die Tatsachen eher als Hinweise denn als Beweise zu bewerten. Damit sei [...] unwissenschaftlichen Willkür das Tor aufgemacht [...]. Denn willkürlich ist es vielmehr, wenn den Fakten um eines aus anderen Disziplinen übernommenen Wissenschaftsideals willen eine objektive Beweiskraft zugeschrieben wird, die ihnen auf diesem Gebiet nicht eigen ist. Das Verfahren einer Literaturwissenschaft, die sich die Prämissen ihrer Erkenntnisweise bewußt gemacht hat [...], S.P] wird nicht ungenauer, sondern genauer; nicht unverbindlicher, sondern überhaupt erst verbindlich.<sup>33</sup>

Szondis Konzept von Evidenz, d.i. eine ‚hinweisbasierte‘ Lektüre, inspiriert die vorliegende Arbeit.<sup>34</sup> Wesentlich sind die von ihm positiv postulierte Reflexivität und ihr Verhältnis zur Offenlegung des Produktionsprozesses interpretativer Erkenntnis. Damit versteht sich diese Arbeit auch in ihren Idealen der sog. „insistierenden Lektüre“ von Jean Bollack verpflichtet, wie sie Christoph König in neueren Arbeiten praktisch umgesetzt hat.<sup>35</sup> Die Reflexionen Szondis stellen die Grundlage der „a(p)horistischen Lektüre“ dar, deren Autorbegriff nunmehr beleuchtet werden soll.

## 2.2 Zum Autorbegriff der Untersuchung

In der autorfokussierten Philologie herrschen oftmals methodisch ungeklärte Autorbegriffe vor. Neben naiv intentionalistischen Konzepten, die den Text unumwunden mit dem empirischen Autor identifizieren, gibt es anti-intentionalistische Varianten, die diesen als problematische Plausibilisierungsinstanz ablehnen.<sup>36</sup> Für die erste Position kann ein Großteil der Schopenhauer- und Nietzscheforschung stehen. Die zweite Autorkonzeption ist hinsichtlich Nietzsches vertreten worden.<sup>37</sup> Im Gegensatz hierzu hat die Schopenhauerforschung für eine Abkehr von einem intentionalistischen Verständnis noch keine Motivation besessen.<sup>38</sup> Die vorliegende Untersuchung behauptet die Plausibilität wie Produktivität dieser Argumentation auch für Schopenhauer.

---

<sup>33</sup> Szondi, Peter: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. In: Ders.: Schriften. Band 1. Hrsg. von Jean Bollack. Berlin 2011. S. 279-280.

<sup>34</sup> Vgl. ebd.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu Arbeiten wie zum Beispiel: König, Christoph: Philologie der Poesie. Von Goethe bis Peter Szondi. Berlin/Boston 2014. Bes. S. 100-102. u. König, Christoph: Ungebärdiges Lesen. Laudatio für Jean Bollack (zur Ehrenpromotion an der Universität Osnabrück im Jahr 2007). In: Lendemains. Heft 1. S. 119-127.

<sup>36</sup> Vgl. zu dieser Typologie: Kindt, Tom/Müller, Hans-Harald: The Implied Author. Concept and Controversy. Berlin 2006. S. 162-167.

<sup>37</sup> Hierzu paradigmatisch sog. „poststrukturalistische“ Interpretationen, denen Seán Burke einen ethisch-politisch motivierten Anti-Intentionalismus bescheinigt. Burke, Seán: The Ethics of Writing. Authorship and Legacy in Plato and Nietzsche. Edinburgh 2008. Bes. S. 192-221.

<sup>38</sup> Die Schopenhauer-Forschung kann beispielhaft für Autorforschung innerhalb der Philosophie stehen, die sich nicht nur der thetischen Reduktion ihres Autors schuldig macht und für die textuelle Ebene seiner Arbeiten nur peripher Interesse aufzuwenden bereit ist. Vielmehr noch als das ist die Naivität, mit der der empirische Autor Schopenhauer



Auf der Suche nach Arbeiten, die bei der Analyse von Nietzsches Werken einen empirischen Autor selbstverständlich annehmen, ist es nicht notwendig sich auf die biographistischen Zugänge zu seinem Denken zu beschränken.<sup>39</sup> Auch Untersuchungen, die problematischerweise eine Identität zwischen einem philosophischen Autor und seinem Oeuvre annehmen, verwenden den empirischen Autor in einer unkritischen Weise als Deutungsplausibilisierung. Entgegen dieser Betonung des empirischen Philosophen/Autors kann Axel Pichlers Diktum aufgerufen werden, das vordergründig einem Anti-Intentionalismus entspricht:

Eine erste direkte Folge des soeben dargelegten Verständnisses der Sinnkonstitution eines komplexen Textes ist, dass für den Nachvollzug derselben auf die Berücksichtigung des Senders, d.h. des empirisch-historischen Autors, jenseits seiner Funktion als Stifter eines Werkzusammenhanges verzichtet wird.<sup>40</sup>

Beide Theoreme erscheinen wenig befriedigend in der Hinsicht, dass weder der intentionalistisch verstandene empirische Autor für die Mehrstimmigkeit und Vieldeutigkeit eines Werkes wie das Nietzsches – und im geringeren Maße auch Schopenhauers – wirklich eine Plausibilisierung der Interpretation bieten kann. Noch weniger vermag – und hier folgt diese Untersuchung Kindts/Müllers Argumentation – eine anti-intentionalistische Auslegung dem komplexen Verhältnis von Werk-, Nachlass- und Autordokumenten gerecht zu werden.<sup>41</sup> Während die prototypische Sicherheit des Intentionalisten gutgläubig meint, die Intentionen Nietzsches oder Schopenhauers ausmachen zu können und hierin keine Konstruktionsleistung zu vollziehen, geht der Anti-Intentionalist wahlweise entgegen seiner Theorie auf Nachlass- und Autordokumente ein, die ohne Kontexte des empirischen Autors nicht verstehbar sind oder er ignoriert methodisch konsistent Teile des Werkes, die für eine Interpretation fruchtbar gemacht werden können.<sup>42</sup>

Kindt/Müller argumentieren in ihrer grundlegenden Untersuchung zum ‚impliziten Autor‘ für einen hypothetisch-intentionalistischen Zugang zum Autorkonzept. Dieses besitzt die Möglichkeit die Probleme eines stark formulierten Intentionalismus mit Ausrichtung auf den empirischen Autor zu

---

für die philosophischen Erarbeitungen verwendet wird, interpretationstheoretisch bereits in der historisch-kritischen Philologie des 19. Jhd. anachronistisch. Wie Schopenhauers „Textpolitik“ seiner Schreibweise und effektiven Textform widerspricht, zeigt beispielhaft Stephan Kammer. Kammer, Stephan: Das Werk als Entwurf. Textpolitik und Schreibpraxis bei Arthur Schopenhauer. In: Krauthausen, Karin/Nasim, Omar W.: Notieren, Skizzieren. Schreiben und Zeichnen als Verfahren des Entwurfs. Zürich 2010. S. 27-60.

<sup>39</sup> Auslegungen, die biographistische Zugänge zum Traum vorlegen sind beispielhaft: Vgl. Bennholdt-Thomsen, Anke: Nietzsches Also sprach Zarathustra als literarisches Phänomen. Eine Revision. Frankfurt a.M. 1974. Bes. S. 74-81; Dies.: Träume und Visionen als Erkenntnis- und Darstellungsmittel in „Also sprach Zarathustra“. In: Peter Villwock (Hg.): 20. Silser Kolloquium 2000. Basel 2001. S. 55-75; Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin/New York 1997. Bes. S. 181. u. Lissmann, Christina M.: Zarathustras Träume und Visionen. In: Schirmer, Andreas/Schmidt, Rüdiger (Hg.): Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches. Weimar 1999. S. 250-264.

<sup>40</sup> Pichler: Philosophie als Text. S. 43-44.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu Kindt, Tom/Müller, Hans-Harald: The Implied Author. Concept and Controversy. Berlin 2006.

<sup>42</sup> Pichlers präzise Philologie, macht sich der Tatsache schuldig, dass er wegen seiner interpretatorischen Genauigkeit seiner reduktiven Autorkonzeption nicht gerecht wird. Seine Untersuchung weist Formulierungen auf, die aus der Sicht des Verfassers mit einem hypothetischen Autor im Sinne Kindts/Müllers vereinbar sind und mit diesem Konzept präziser umschrieben sind. Vgl. Pichler: Philosophie als Text.

umgehen, ohne ihn aus der Interpretation auszuschließen.<sup>43</sup> Der hypothetische Autor als Figur, die dem Text attribuiert wird, ist eine Konstruktion der Interpretierenden, die zugleich historischen Kontext, empirischen Autor und das Werk in seiner – kontingent festgesetzten – konkreten Gestalt zu analysieren vermag.<sup>44</sup> So schreiben die Autoren:

[H]ypothetical intentionalism gives a [...] description of how the intentional composition of literary texts can be conceptually reconstructed in such a way that historically appropriate and semantically unambiguous results can be expected. [...] With [...] hypothetical intentionalism, it is possible to give an exact statement of how the empirical author can be understood as a point of reference for interpretation without also being the ultimate object pursued in it. [...] Unlike many explanations of Booth's concept [of the implied author S.P.], work carried out in the context of hypothetical intentionalism does not assume that determining the basic meaning of a text is something that [...] takes care of itself. [...] If we treat Booth's concept as the subject with the intentions about which we make inferences in the sense of hypothetical intentionalism, we should not refer to it as the implied author in our interpretations. [...] [W]e suggest, [...] to speak [...] of the 'hypothetical author' [...].<sup>45</sup>

Dieser für diese Arbeit grundlegenden Reflexion zum Autorbegriff folgend, werden die Aussagen, die über die genannten Werkcorpora getätigt werden, ‚hypothetischen Autoren‘ zugesprochen. Indes ergänzt die Untersuchung als kritische Invektive gegen Kindts/Müllers Konzeption, dass der ‚empirische Autor‘ aus epistemologischen Gründen nicht weniger als eine Form von hypothetischem Autor verstanden werden muss. Zwar kann dieser Annahme keine Diskussion folgen, sie gründet sich aber in der Intuition, dass auch autobiographische Dokumente philologisch erarbeitet werden und nicht weniger einer Interpretationsleistung bedürfen: Es ist möglich, dass man bei verschiedener Selektion von solchen Dokumenten zu verschiedenen Konstruktionen des empirischen Autors oder sogar, aufgrund von Inkommensurabilität dieser Bilder, hochgradig differenten ‚Autoren‘ in einem Werkkorpus gelangt. An diese Erkenntnis grenzt beispielhaft Detering an, der trotz seiner explizierten Sicht auf Nietzsches Figurenreden und Fiktionalisierungsstrategien in den (späten) Werken wie auch biographischen Dokumenten an einer einstimmigen und stark intentionalen Autorkonzeption festhält.<sup>46</sup> Dass die vorgelegte Studie biographische Dokumente und Nachgelassenes dem autorisiert-veröffentlichten Werken unterordnet, entspringt der Tatsache, dass der ‚hypothetische Autor‘ ihre Authentizitätsgrade hinsichtlich eines ‚empirischen Autors‘ nivelliert. Da in der vorliegenden Arbeit keine im engeren Sinne biographischen Dokumente zur Interpretation stehen, sondern – mit Ausnahme von SYL – Werke oder „autorisierte Manuskripte“, ist die Konstruktionsleistung auf Texte bezogen immer an einen Sprecher in einem Werk geknüpft, dessen Charakteristik als litera-

---

<sup>43</sup> Vgl. Kindt, Tom/Müller, Hans-Harald: *The Implied Author. Concept and Controversy*. Berlin 2006. S. 171-176.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. S. 176.

<sup>45</sup> Ebd. S. 174-176.

<sup>46</sup> Detering, Heinrich: *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*. Göttingen 2010. Bes. S. 20-24.

risch Verfasstes auf eine artifizielle Konstruktion verweist.<sup>47</sup> Die fingierte Authentizität, die biographische Dokumente unkritischen Interpreten bieten, ist für die Untersuchung deswegen fast zu ignorieren. Kindts/Müllers Theorieangebot ist in der Hinsicht fruchtbar, dass es eine Synthese zwischen zwei Extremen darstellt, die problematische Verfahrensweisen in der Interpretation begünstigen. Hiergegen ermutigt der ‚hypothetische Autor‘ selbstreflexive philologische Genauigkeit.

Der Reflexionsgrad der Interpretierenden in der Konstruktion eines hypothetischen Autors hält von stark spekulativen Aussagen über Kontexte und speziell Intentionen des empirischen Autors zurück, wie sie zugleich eine wahllose Interpretation und Kontextkonstruktion von Seiten eines Anti-Intentionalismus verhüten. Entgegen einer Ignoranz gegenüber eingrenzenden Faktoren für die Auslegung, für die auch der für die Gegenposition aufgeführte Pichler nicht einsteht, kann mit dem hypothetischen Autor und dessen intentionalistischem Verständnis auch der historische und biographische Kontext in reduzierter Weise verwendet werden, um mögliche Intertexte plausibel einzugrenzen. Die Analyse transzendiert jedoch nichtsdestoweniger nie den Konstruktionscharakter, wenn sie Texten einen plausibilisierbaren Sinn zuspricht. Die epistemische Grenze zu einer in irgendeiner Weise fremdpsychischen Intention kann nicht überwunden werden; allein eine plausibilisierbare diskursive Rechtfertigung macht ebenjene Grenze aushaltbar.<sup>48</sup>

Deswegen arbeitet diese Untersuchung mit den hypothetischen Autoren „Schopenhauer“ und „Nietzsche“, die für ihr Werk nicht nur als Namensgeber, sondern auch als Urheber angenommen werden.<sup>49</sup> Ob der Hypothesizität des Autors werden biographistische Lesarten der Texte, ihrer Spe-

---

<sup>47</sup> Von „autorisierten Manuskripten“ spricht man bei Nietzsche bei den Werken AC, EH u. DD. Diese Werke hat er wegen seines Zusammenbruchs nicht mehr veröffentlichen können, obwohl er sie zum Druck autorisiert hatte.

<sup>48</sup> Spoerhase kategorisiert den hypothetischen Intentionalismus mit dem hier Gesagten in Einklang dadurch, dass er den „epistemologische[n]“ Status von Intensionszuschreibungen kritisch einschätze und hierauf basierend das Autorkonzept hypothetisiere. Seine Kritik daran, dass der hypothetische Intentionalismus damit ein epistemisches Argument gegen die ontologische Aussagen des „actual‘ intentionalism“ setze und damit als Theorie einem Kategorienfehler aufsitze, erscheint jedoch unplausibel. Dies fußt darauf, dass Spoerhases Entgegensetzung von ontologischer und epistemologischer Theorie auf dem Paradigma fußt, dass es Ontologie ohne implizite Epistemologie geben könne. Wenn er eine Aussage über Autorintentionen als ontologisch charakterisiert, übersieht er die implizit dem epistemologischen Realismus verpflichtete Epistemologie solcher Aussagen, denen überdies eine Transparenztheorie fremdpsychischer Zustände zugrunde liegt. Die grundsätzliche Verquickung von Epistemologie und Ontologie, in der die Seinslehre notwendig von dem Wissbaren abhängt, zeigt die Schwäche seiner vorgebrachten Kritik. Spoerhases Vorwurf an den hypothetischen Intentionalismus erscheint damit auf einer realistischen Ontologie des Entzifferns der Autorpsyche im Werk gegründet. Die ontologische Unsicherheit, die der hypothetische Intentionalismus in seiner epistemologischen Haltung anmeldet, stellt diesen dem „actual‘ intentionalism“ valide entgegen. Die vorliegende Untersuchung macht es jedoch notwendig, dass, wie Spoerhase richtig konstatiert, Rechtfertigungen für Plausibilität vorzubringen, wenn sie nicht mehr davon ausgeht, im Sinn ein repräsentationistisch Überprüfbares vorzubringen. Vgl. Spoerhase, Carlos: Autorschaft und Interpretation. Methodische Grundlagen einer philologischen Hermeneutik. Berlin/New York 2007. Bes. S. 140-144.

<sup>49</sup> Dieser Satz stellt keinesfalls eine Tautologie dar. Besieht man sich das Ausmaß der Mitarbeit anderer Personen an Nietzsches Werk – besonders Heinrich Köselitz ist hervorzuheben – ist es fraglich, wieso man für manche Texte nicht Ko-Autoren zu nennen hätte. In der Mitarbeit, dem Ausmaß an Lizenzen, die Heinrich Köselitz in Hinsicht der Orthographie, Anordnung und Betitelung erhielt, ist die Selbstverständlichkeit von Nietzsche als Autor schon irritierend. Da keine Arbeiten oder Grundlagen für eine solche Forschungsarbeit existieren, kann das Ausmaß, für das Köselitz hinsichtlich der Traumverwendungen verantwortlich ist, für die vorliegende Analyse nicht herausgestellt werden. Eine Aktualisierung wäre im Anschluss an dieses Desiderat möglicherweise notwendig. Vgl. hierzu auch: von Wilamowitz-Moellendorff, Erdmann: Philologisches, Allzuphilologisches – zum editorischen Umgang mit Nietzsches *Menschliches*, *Allzumenschliches* durch Peter Gast (d.i. Heinrich Köselitz). In: Knoche, Michael/Ulbricht, Justus H./Weber, Jürgen: Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern. Wiesbaden 2006. S. 155-173. Hier S. 162.

kulativität wegen, in den Hauptanalysen nicht unternommen. Die intentionalistischen Formulierungen und Aussagen über Textverhältnisse verstehen sich deswegen nicht weniger als Konstruktion des lesenden Interpretierenden. Auch die philologische Restriktion auf das Korpus der jeweiligen Autoren und die empirischen Daten soll letztendlich als Grundierung der Plausibilität der unumgänglichen Konstruktionsleistung seitens des Interpretierenden fungieren.

Damit kann ein Autorkonzept vorgelegt werden, das der Problemkonstellation Szondis gerecht wird. Denn nicht nur verarbeitet sie seine Kritik des Intentionalismus und sein gleichzeitiges Beharren auf der Begrenzung der Deutung durch den historischen Autor, sondern setzt seine ebenso starke Betonung einer belegbaren Erkenntnis bei der gleichzeitigen Verteidigung der Polysemie um.<sup>50</sup> Durch den hypothetischen Autor als plausibilitätsgestützte Konstruktion, die sich im szondischen hermeneutischen Zirkel bewährt, wird die folgende Untersuchung grundiert.<sup>51</sup>

### **2.3 Terminologische, korpusbezogene und intertextualitätstheoretische Vorentscheidungen**

Die für die Lektüre zugrunde gelegten Konzepte und Rahmenbedingungen, die erst im Zugang zu den Texten plausibilisiert werden können, erfahren in diesem Kapitel ihre Erläuterung. So soll hierzu eine Skizze des semantischen Feldes des Traumes vorgenommen werden. Der aufs Einzelwerk zentrierte Zugang macht es notwendig, von einem allgemein üblichen Traumbegriff auszugehen, auf den im Text zurückgegriffen wird, um diesen dann, jeweils auf spezifische Weise, in der Verwendung näher zu charakterisieren. Diese Dimension setzt die Analyse im Folgenden als „prototypische Traumverwendung“ als Orientierungspunkt. Müller Gunthard stellt seiner Skizze der indogermanischen Frühgeschichte der Wortbedeutung des Traumes eine Bestimmung voran:

Hier stellen wir fest, dass das deutsche Wort „Traum“ nicht nur mit der Bedeutung „Wunsch“ oder „Ziel“ belegt ist, sondern auch abwertend, z.B. in Ausdrücken wie „nur ein Traum“. Hier nähert sich die Bedeutung der von „Illusion“ an. Ein „Träumer“ ist im übertragenen Sinne ein Mensch, der unter Realitätsverlust leidet oder sinnlosen geistigen Aktivitäten nachgeht, den „Träumereien“. [...] „Träumen“ ist in diesem Sprachgebrauch etwas, was Kritik verdient oder zumindest nutzlos ist.<sup>52</sup>

Das für das 19. Jhd. grundlegende Grimm-Wörterbuch setzt sich mit den Bedeutungen des Traumes ebenfalls auseinander, und grenzt gleich zu Anfang die dominante Bedeutung „Trugbild“ gegen die

---

<sup>50</sup> Vgl. Szondi, Peter: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. In: Ders.: Schriften. Band 1. Hrsg. von Jean Bollack. Berlin 2011. S. 277-285.

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> Dies wird durch Müllers, an der indogermanischen Sprachentwicklung aufgezeigte, negative Konnotation des Traum-begriffes in der germanischen Sprache untermauert. Prototypisch dem entgegengesetzt sind nach Müller „altorientalischen“ Kulturen und ihre positive Besetzung des Traumes. Vgl. Müller, Gunthard: Sprachgeschichte und Semantik. In: Krovoza, Alfred/Walde, Christine (Hg.): Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2018. S. 20-47. Hier S. 21.

vielen Konnotationen seiner positiven Bewertung ab.<sup>53</sup> Mit diesem kulturgeschichtlich negativen Traumbegriff kann die Untersuchung deswegen agieren, weil die Verbindung desselben mit der „Illusion“ die quantitativ stärkste Verwendungsweise im Werk beider Autoren darstellt. Der Traum, der als Metapher topisch zum Symbol verdichtet ist, spielt eine wichtige Rolle.<sup>54</sup> Als Richtwert existiert für den Traumbegriff ein prototypisches Eigenschaftenset:

Symbol einer höheren Offenbarung, der Seele, des Gewissens und des Unbewussten, des Vergänglichen und der Täuschung sowie der Poesie. – Relevant für die Symbolbildung sind (a) die enigmat. und surreale Bildhaftigkeit des T., (b) sein flüchtiger und irrealer Charakter und (c) die Verbindung mit Nacht und Schlaf.<sup>55</sup>

Im Folgenden soll diese „Bildlichkeit“ des Traumes kurz näher definiert werden; als ‚Charakteristika‘ der Traumwelt hat Manfred Engel eine Definition derselben vorgelegt:

No dream confronts us with a *complete* ‚other‘. As a rule, it will contain many easily recognizable elements from our waking life [...] or from our general knowledge of the world. Yet we will also realize that some of them are – more or less – distorted, turned into bizarre chimaeras or supplemented by purely imaginary objects, beings and actions. [...] Far more important than difference in contents are difference in the ontological structure of the dream-world. The dream is [...] an *impossible* world [...] as it denies not only natural laws but even our very conceptions of space, time, causality, and logic [...]. The most reliable quality of the dream-world is its absolute unreliability: Time, space and persons may change in a sudden metamorphosis [...]. It is this very fluidity of the dream-world which can be considered its most basic quality. As dreamers, we readily accept all of these bizarreries.<sup>56</sup>

Entgegen einer Reduktion auf eine ‚Bildlichkeit‘ des Traumes, erfasst die Beschreibung Engels den Traum als Konstruktion einer Welt, die über Visualität als einziger Charakteristik hinausgeht. Im Folgenden wird an Engel anschließend bei der Beschreibung der Differenz von Wach- und Traumwelt von der „Bizarrheit“ des Traumes gesprochen.<sup>57</sup> Dieser Begriff soll verkürzt auf das Potenzial der Differenz zwischen Wachwirklichkeit und Traum hinweisen und zugleich keine Festlegung des Traumbegriffes vornehmen. Die Schwierigkeit einer erschöpfenden Darstellung des Traumes zwingt zu einer Reduktion, die im Folgenden immer eine konkrete infra- oder intertextuelle Grundierung erhalten soll, wo eine solche produktiv zu machen ist. Hierzu präsupponiert das Charakteristikum

---

<sup>53</sup> Vgl. „Traum“ in Bd. 21. SP 1437. In: Grimm, Jacob u. Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin. Bd. 33. Leipzig. 1854-1960 (Nachdruck München 1984).

<sup>54</sup> Vgl. Frey, Christiane: Traum. In: Butzer, Günter/Jacob, Joachim: Metzler Lexikon literarischer Symbole. Stuttgart 2012. S. 451-452. (Im Folgenden „Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole.“).

<sup>55</sup> Ebd. S. 45.

<sup>56</sup> Vgl. Engel, Manfred: Towards a poetics of dream narration. (with examples by Homer, Aelius Aristides, Jean Paul, Heine and Trakl). In: Dieterle, Bernard/Engel, Manfred (Hg.), Writing the Dream/Écrire le rêve. Würzburg 2017. S. 19-44. Bes. S. 21-22. (Im Folgenden: „Engel: Towards a poetics of dream narration“).

<sup>57</sup> Vgl. ebd.

der Bizarrität des Traumes ein theoretisches Maximum an Differenzpotenzial desselben von der Wachwelt, von dem alle Festlegungen notwendig konkretisierende Reduktionen darstellen.<sup>58</sup> Die konkret stattfindende Definition des Potenzials an Traumbizarritäten ist ein analysierbarer Aspekt: welche Charakteristika und welcher Grad an Differenz zwischen Traum und Wachwirklichkeit angesetzt wird, ist Mitkonstituent der jeweiligen Traumtheorie.

Auch die Stellung, die der Traum in der Philosophie einnimmt, kann – ebenfalls innerhalb eines einzelnen Werkes variierend – verschieden charakterisiert werden. Hierzu wird primär zwischen positiven und negativen Traumbegriffen unterschieden.<sup>59</sup> Dies soll – verkürzt und Konkretion notwendig machend – die Möglichkeit bieten, zwischen Verwendungsvarianten des Traumes zu unterscheiden, denen positive Eigenschaften und Funktionen zugesprochen werden, im Gegensatz zur negativen Charakterisierung als (nächtlicher) Illusion und (Mangel-)Phänomen.<sup>60</sup> Anhand dieser Dichotomie können auch Zwischenformen beschrieben werden.<sup>61</sup>

Ebenfalls wird in der Analyse der Traumkonzeptionen mit den Begriffen der Epistemologie und der Ontologie gearbeitet. Die Epistemologie wird gemäß der Definition als „Lehre vom Wissen und der Erkenntnis“ verwendet, wie die Ontologie als „Lehre vom Sein“ die philosophische Auseinandersetzung mit dem als seiend Definierten beschreibt.<sup>62</sup> Schon Engel betitelt die analysierten Philosophen als Vertreter von „epistemological dream theories“ oder „ontological dream theories“.<sup>63</sup> Dass das Kompositum „epistemologisch-ontologisch“ verwendet wird, entspringt nicht einer Unentschiedenheit, sondern der Verwobenheit, die die Bedingung der Möglichkeit von Wissen mit dem

---

<sup>58</sup> Zu dieser Schwierigkeit äußert sich lakonisch auch Manfred Engel. Auch zeigt er, wie jede Zugangsweise zum Traum in ihren Theorieentscheidungen notwendig das Potenzial des Traumes reduziert. Vgl. Engel, Manfred: *Towards a Theory of Dream Theories (with an Excursus on C.G. Jung)*. In: Dieterle, Bernard/Engel, Manfred (Hg.): *Theorizing the Dream/Savoirs et théories du rêve*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2018. S. 19–42. (Im Folgenden: „Engel: *Towards a Theory of Dream Theories*“).

<sup>59</sup> Engel hat eine komplexere Weise der Klassifizierung von Traumtheorien angeboten, die für eine Komparatistik von Traumtheorien viele verschiedene Aspekte unterscheidet. Hierzu zählt er auf, (1) welche Ursprünge dem Traum zugesprochen, (2) welchen Wert und welche Funktionen dem Traum zugewiesen, (3) welche Techniken der Traumdeutung angewendet (4) welche Traumtypen postuliert, (5) von welchen kulturellen Ritualen Träume begleitet, (6) welche Phänomene dem Traum angenähert und (7) welche Orte der kulturellen Traumarbeit zugeordnet werden. Dieses Schema funktioniert bei einer Überblicksanalyse von Traumtheorien und soll nicht vorschnell über die einzelnen Werke der Autoren übergestülpt werden. In den Einzellektüren soll den einzelnen Texten gefolgt werden und im Verlauf des Textes die Funktion des Traumes als Teil desselben beleuchtet werden. Dies hat den Vorteil, dass nicht vorschnell eine Traumtheorie im eigentlichen Sinne dort postuliert wird, wo der Text erst einmal den Traum nur prototypisch oder metaphorisch ins Spiel bringt. Einzelne Traumverwendungen in ein größeres Themengeflecht einzuordnen, wird vornehmlich die infratextuelle Analyse anzeigen, in der einzelne Aspekte dessen, was Engel richtig herausstellt, für die jeweiligen Werke anklingen. Ebenso muss hier eine Unterscheidung zwischen Schopenhauer und Nietzsche noch hinzugedacht werden, da insbesondere letzterer sich einer solchen Systematisierung querstellt, und den Traum zu vielseitig verwendet, um anhand eines solchen Fragenkatalogs für die jeweiligen Werke ein Set von Thesen aufzustellen. Vgl. ebd. S. 24–25.

<sup>60</sup> Klassischerweise können ‚rationalistische‘ Traumtheorien, die den Traum als falsche Wahrnehmung beschreiben, als ‚negative‘ Traumtheorien verstanden werden, wohingegen die sog. ‚romantizistischen‘ Traumtheorien in ihrer Aufwertung des Traumes eine Version der ‚positiven‘ Traumtheorien darstellen. Vgl. hierzu ebd. S. 31–34.

<sup>61</sup> Vgl. z.B. die Geschichte des Traumes in der Neuzeit als Beispiel eines dichotomischen Spiels. Alt, Peter-André: *Der Schlaf der Vernunft: Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München 2011.

<sup>62</sup> Vgl. Sandkühler, Hans Jörg: *Erkenntnis/Erkenntnistheorie*. In: Ders. (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden. Band 1. Hamburg 2010. S. 579–606. Hier S. 580–581. u. Kuhlmann, Meinard: *Ontologie*. In: Sandkühler, Hans Jörg: (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden. Band 2. Hamburg 2010. S. 1856–1877. Hier S. 1856.

<sup>63</sup> Vgl. Engel: *Towards a Theory*. S. 29–31.

Wissen vom Seienden in der nachkantischen Tradition verbindet.<sup>64</sup> Gerade im Zusammenhang mit dem Traum wird dieses kantisch inspirierte Moment wichtig, stellt er doch die traumtheoretische Möglichkeit dar, das Reale und Gewusste zu hinterfragen.<sup>65</sup>

Die Untersuchung unternimmt weitere terminologische Entscheidungen, die dem literaturwissenschaftlichen Begriffsrepertoire entstammen. So ersetzt sie den in der Forschung dominant gewordenen Begriff der Poetologie – Wilfried Barner und Pichler folgend – durch den Begriff der Poeseologie.<sup>66</sup> Nach einer Skizze der – Barner zufolge unreflektierten – Nutzung des Begriffes der Poetologie, entwickelt er ein überzeugendes etymologisches Argument, nach dem dieser Begriff wortwörtlich eine Theorie des Dichters und nicht des Dichtens bezeichnet.<sup>67</sup> Die deskriptive Poeseologie als Theorie der *poiesis* unterscheidet er zusätzlich von der normativen Poetik.<sup>68</sup> Auch, weil die Untersuchung kritisch gegenüber dem Konzept des empirischen Autor steht, enthält sie sich einer Poetologie und setzt sich aus den Texten heraus mit einer Poeseologie derselben auseinander: als der im Text stattfindenden Reflexion seiner Produktionslogik.<sup>69</sup>

In der Analyse tritt überdies zur Bezeichnung des Modus des philosophischen Schreibens auch bei klassischerweise philosophischen Textsorten das Konzept des Sprechers als allgemeinere Formulierung der narratologischen Kategorie des Erzählers auf.<sup>70</sup> Beides beschreibt im Unterschied zu Figurenrede Instanzen, die – insbesondere beim philosophischen Sprecher – nicht dem Fiktionspakt unterliegen.<sup>71</sup> Die vorgeschlagene Terminologie steht zusätzlich in konsequentem Zusammenhang

---

<sup>64</sup> Kuhlmann bezeichnet diese kantische Innovation als „*konstruktivistische* Ontologie-Konzeption“: „Nach dem konstruktivistischen Ansatz sind die einzigen uns zugänglichen ‚Grundstrukturen des Seienden‘ die ‚Konstrukte‘ der menschlichen Erkenntnisweise [...] [die S. P.] sich auf unsere notwendigen Urteilsformen bezieht.“ Die Arbeit setzt diesen Konstruktivismus voraus und ist darin durch die konstruktivistischen Epistemologie- und folglich Ontologie-Tendenzen der schopenhauerschen und nietzscheschen Philosophien gerechtfertigt. Vgl. Sandkühler, Hans Jörg: Erkenntnis/Erkenntnistheorie. In: Ders. (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden. Band 1. Hamburg 2010. S. 579-606. Bes. S. 694-596. u. Kuhlmann, Meinard: Ontologie. In: Sandkühler, Hans Jörg: (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden. Band 2. Hamburg 2010. S. 1856-1877. Hier S. 1861 u. 1864.

<sup>65</sup> So konstatiert auch schon Petra Gehring ohne speziellen Rekurs auf einzelne Philosophen. Vgl. Gehring, Petra: Philosophie. In: Krovoza, Alfred/Walde, Christine (Hg.): Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2018. S. 172-183. Hier S. 181-182.

<sup>66</sup> Vgl. Pichler: Philosophie als Text. S. 45. u. Barner, Wilfried: Poetologie? Ein Zwischenruf. In: In: Danneberg, Lutz/Schmidt-Biggemann, Wilhelm/Thomé, Horst/Vollhardt, Friedrich (Hg.): Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften/Yearbook for the History of Literature, Humanity, and Sciences. Band 9. Berlin/New York 2005. S. 389-399.

<sup>67</sup> Interessant ist, das gerade die Unterscheidung von Poetologie und Poeseologie innerhalb der Werke von Dichtern sehr produktiv angewendet werden könnten. So können zum einen – auf Barner aufbauend – nicht nur eine Dichtertheorie und ein Verständnis der Produktion von Dichtung in einem Autorwerk analysiert werden. Darauf aufbauend ist es möglich, dass die Theorie des Dichters und die Produktionslogik der Dichtung – in beiden Fällen explizit und implizit – produktive Unterschiede innerhalb des Autorwerks aufweisen. Vgl. Barner, Wilfried: Poetologie? Ein Zwischenruf. In: Danneberg, Lutz/Schmidt-Biggemann, Wilhelm/Thomé, Horst/Vollhardt, Friedrich (Hg.): Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften/Yearbook for the History of Literature, Humanity, and Sciences. Band 9. Berlin/New York 2005. S. 394-399.

<sup>68</sup> Vgl. ebd. S. 392-393.

<sup>69</sup> Für die Lesenden, die dieser Argumentation nicht folgen wollen, ist die Substitution der Poeseologie durch ihren Begriff der Poetologie möglich. Allerdings wäre Barner darin zu folgen, der konstatiert: „Philologen sollten die letzten sein, denen die semantische Differenziertheit und Klarheit der Terme gleichgültig wäre“. Ebd. S. 398.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu allgemein: Zeller, Rosmarie: Erzähler. In: Weimar, Klaus (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Band 1. Berlin/New York 1997. S. 502-505.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu Stocker, Peter: Figurenrede. In: Weimar, Klaus (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Band 1. Berlin/New York 1997. S. 593-594.

mit der kritischen Zurückhaltung, die das Konzept des hypothetischen Autors grundiert, und soll zur analytischen Präzision beitragen.<sup>72</sup> Dies gilt besonders für die klassischerweise als aphoristische Bücher beschriebenen Werke Nietzsches, deren Polyphonie und Prosopopöe in der Forschung herausgestellt worden ist.<sup>73</sup> So das topische Diktum Christian Schäfers:

[...] [D]enn eine Lektüre ohne Zentrum und ohne Abschluß, bezogen auf einen Text ohne eindeutig zu ermittelndes Autorsubjekt und ohne einsinnig definierbare Zielsetzung muß erst geübt werden [...]. Das bedeutet Lesen auf mehreren Ebenen, ganz im Sinne eines Textes, der eine Vielzahl von wechselnden Masken präsentiert.<sup>74</sup>

Die narratologische Kategorie des Erzählers verwendet die Analyse von ZA, sofern die explizit fiktionale und narrative Struktur, an manchen Stellen einen solchen in Erscheinung treten lässt. Benne hat in seiner Aufzählung von sieben verschiedenen Ebenen desselben Werkes aufgezeigt, dass der Erzähler allein die vierte derselben darstellt. Neben (1) dem empirischem Autor Nietzsche (den die vorliegende Untersuchung als eine Form des hypothetischen Autors auffasst), (2) treten die Autorpersona Nietzsches (der hypothetische Autor im gängigen Sinne), (3) der Editor der Kompilation von ZA (da die Inkonsistenzen zwischen den Textsegmenten eine Entität erzwingen, die im Gegensatz zum Erzähler auch die, ohne einen solchen agierenden, Segmente zum Text formieren muss), (4) der manchmal auftauchende Erzähler, (5) die Figur Zarathustra, (6) der singende Zarathustra und (7) alle Reden, die oftmals nur schwierig einem Sprecher zugeordnet werden können, bzw. anderen Figuren zugewiesen sind.<sup>75</sup> Auch wenn diese Kategorien nicht alle in der Analyse genutzt werden, zeigen sie auf, mit welcher Komplexität philosophische Lektüren von ZA konfrontiert sind. Benne ist darin zuzustimmen, dass diese einzelnen Aspekte der Komposition es verunmöglichen, dass ein Zitat im Sinne des klassischen philosophischen Sprechers verwendet werden kann. Dies stellt die Schwierigkeit, aber auch die Qualität dieses Werkes dar.<sup>76</sup> Die Narratologie wird zu Hilfe genommen, wo sie Analyse zu unterstützen vermag. Dies vermeidet jedoch nicht, dass die radikale Textperformanz und das Spiel von Philosophemen, Narrativität und Reflexionsgrad beider Kategorien, wie auch ihres Verhältnisses zueinander, die Grenzen auch dieses analytischen Vokabulars aufzeigt.

Nicht zuletzt repräsentiert ZA paradigmatisch die bei Nietzsche für viele Texte virulente Frage der Gattung. Neben dem Konsens viele Texte der frühen Phase als essayistische Abhandlungen zu verstehen, und der komplexen Frage, wie ZA einzustufen sei, muss die oftmals für selbstverständlich

---

<sup>72</sup> Die in Paragraphen gegliederten Abhandlungen gewinnen üblicherweise keine weitere analytische Dimension, so dass zwar auch in ihnen von einem Sprecher die Rede sein kann; dort wird dennoch der als hypothetische Autor/Sprecher verstandene Eigenname des jeweiligen Werkurhebers verwendet. Bis zu den nietzscheschen Texten, wird das Wort Sprecher nur aus stilistischen Gründen verwendet. Ab der Verwendungsweise des Begriffes „a(p)horistischer Sprecher“, dessen Definition der Schreibweise Nietzsches im Folgenden noch grundgelegt wird, benutzt die Analyse die Kategorie des Sprechers mit viel analytischem Gewinn.

<sup>73</sup> Zur *prosopöe* vgl. Benne, Christian: The Philosophy of *Prosopopeia*. In: Journal of Nietzsche Studies 47/2 (2016) S. 275-286. Hier S. 276-277.

<sup>74</sup> Schärf, Christian: Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno. Göttingen 1999. Bes. S. 179.

<sup>75</sup> Bennes Einteilung ist vor allem in den letzten beiden Kategorien heuristisch, verbürgt aber in angemessenem Maße die Komplexität von ZA. S. 276.

<sup>76</sup> Wenn eine Trennung von philosophisch und literarisch durch diese allein provisorische Trennung suggeriert wird, ist diese nicht in der Sache begründet. Sie findet nur der analytischen Darstellung halber statt, zuletzt ist es Ziel, auch aus ZA eine Form der Philosophie zu gewinnen, die die komplexe Konstruktion des Werkes miteinbezieht.



genommene, teilweise polemisch bekämpfte These von Nietzsches „Aphoristik“ vorangehend geklärt werden.<sup>77</sup> Neben einer klassischen Perspektive, wie sie beispielhaft in Stegmaiers Arbeiten aufzufinden ist, die trotz Akzentuierungen das „aphoristische Schreiben“ als dem mittleren und späten Nietzsche eigen ansieht, gibt es zwei neuere Versuche einer terminologischen Konkretisierung.<sup>78</sup> Entgegen Stegmaiers These hat Pichler vorgeschlagen, hinsichtlich der an ZA anschließenden späten Werke mit so wenig Präsuppositionen wie möglich von „Werksegmenten“ zu sprechen, da ihnen eine engere Bezüglichkeit eigne, als den Textabschnitten der mittleren Werke.<sup>79</sup> Ein von der Forschung noch wenig beachteter terminologischer Vorschlag ist von Seiten Enrico Müllers getätigt worden, die nietzschesche Schreibweise nicht „aphoristisch“ sondern als „a-horistische“ Schreibweise zu charakterisieren.<sup>80</sup> So schreibt Müller über die Textstücke in JGB:

Was die Komposition jener durchnummerierten Textteile in Nietzsches sogenannten Aphorismenbüchern anbelangt, die je nach Gusto kurzessayistisch oder langaphoristisch anmuten und spätestens ab der Fröhlichen Wissenschaft von einer [...] formalen Eigenständigkeit gekennzeichnet sind, so muss die Frage aufgeworfen werden, ob deren stilistische Eigenheiten durch die Semantik des Ap-horistischen nicht eher verzeichnet als bezeichnet sind. Denn inhaltlich und formal ist demgegenüber [...] die entgrenzende und insofern a-horistische Dimension der Nietzscheschen Form offenkundig dominierend – die Textstücke sind in ihrer Interdependenz, ihrem wechselseitigen Verweisungs- und Ergänzungscharakter immer schon semantisch und kompositorisch kontextualisiert. Auch textintern und interpretativ ist eher die sukzessive Entgrenzung und Brechung einer Perspektive für Nietzsches Verfahrensweise kennzeichnend, als deren effektvolle Herausarbeitung und Konfirmierung durch topologisierbare Argumente. Bestimmungen werden in dieser Interpretationspraxis meist nur vorgenommen, um sie dann in ihrer Vorläufigkeit, Zeitlichkeit und Eindimensionalität sogleich [...] in die Bewegung des Textes zurückzunehmen.<sup>81</sup>

Dieser Einsicht Müllers, der auch Pichler und Stegmaier in ihren Aussagen über das Werk zuzustimmen geneigt wären, folgt von seiner Seite eine Neubenennung der Textsorte: „so scheint die hier infrage stehende Form mit dem Etikett des Ahorismus, also der formalen Ent-Grenzung, vorläufig angemessener bezeichnet, als mit der nivellierenden Gattungsbezeichnung des Aphorismus.“<sup>82</sup> Die

---

<sup>77</sup> Für die vorliegende Analyse von ZA stehen Gattungsfragen im Hintergrund, gearbeitet wird deswegen mit der plausiblen These Zittels: „*Also sprach Zarathustra* entspricht keiner der traditionellen Gattungen. Aber er ist deshalb nicht einfach ein Anti-Roman, ein Anti-Drama oder ein Anti-Dichtung, sondern er konstituiert sich gerade über die Negation *aller* Gattungen, auf welche er Bezug nimmt.“ Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*. Würzburg 2011. S. 70. (Im Folgenden: „Zittel: Das ästhetische Kalkül“).

<sup>78</sup> Vgl. Stegmaier, Werner: *Friedrich Nietzsche zur Einführung*. Hamburg 2011. Bes. S. 100-102.

<sup>79</sup> Vgl. Pichler: *Philosophie als Text*. S. 64.

<sup>80</sup> Vgl. Müller, Enrico: *Die Sprache des Ressentiments, die Musikalität der Sprache und der „Europäer der Zukunft“*. Das achte Hauptstück: „Völker und Vaterländer“. In: Born, Marcus Andreas (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. Klassiker Auslegen*. Band 48. Berlin 2014. S. 167-178. Hier 174-175. (Im Folgenden „Müller: Die Sprache des Ressentiments“).

<sup>81</sup> Vgl. ebd. S. 174-175.

<sup>82</sup> Vgl. ebd. S. 175.

vorliegende Studie nimmt Müllers terminologischen Vorschlag auf, lässt aber den Begriff des Aphorismus nicht einfach fallen. Vielmehr soll der Neologismus, der im Laufe der Analysen für die Werksegmente von Nietzsches Texten verwendet werden soll, der des „A(p)horismus“ sein. In ihm vereinen sich die szondischen Paradigmen einer konzentrierten Einzellektüre der Werksegmente mit der richtigen Einsicht Müllers ihrer entgrenzenden Performativität und von Brüchen getragenen Perspektivenfülle.<sup>83</sup> Denn so richtig Müllers Einsicht in die makrotextuellen Phänomene auch ist, kann diese Perspektive philologisch nicht erreicht werden, ohne dass die einzelnen Texte als Segmente in der jeweiligen kontingenten Leseflusstrennung und Einheitenbildung fokussiert werden. Der ‚A(p)horismus‘ zeigt an, dass die Lektüre in dem Bewusstsein stattfindet, dass ein einzelnes Werksegment für sich abgetrennt erscheint, dieses aber zugleich in einem Kontext steht, der dieses komplex perforiert, wie auch vor- und weiterschreibt. So wird im Folgenden auch von der „ahoristischen Perspektive“ auf den Text gesprochen, die dieselbe infratextuelle Dimension jedes A(p)horismus hervorhebt, nachdem eine auf das einzelne Segment konzentrierte Lektüre stattgefunden hat.<sup>84</sup> Die „ahoristische Perspektive“ stellt damit eine besondere Weise der infratextuellen Perspektive dar. Sie gilt dominant, aber nicht ausschließlich, für die ‚a(p)horistischen‘ Bücher Nietzsches.

Im Zusammenhang mit Nietzsche müssen den Lesenden dieser Arbeit noch zwei Begriffe nahegebracht werden, die im Folgenden verkürzt zwei verschiedene Thesenkonstellationen beschreiben, die nicht der klassischen Struktur eines logischen kohärenten Systems entsprechen. Die erste Figur ist die der Selbstaufhebung.<sup>85</sup> Der Selbstaufhebungsfigur eignet, dass sie als „Kritikstrategie“ Nietzsches nicht eine vom Gegenstand separate Invektive darstellt, sondern dass in der Selbstaufhebungsfigur die dem Kritisierten inhärenten Paradigmen seine Kritik hervorrufen.<sup>86</sup> Beispielhaft kann hierfür die prominente „Selbstaufhebung der Moral“ angeführt werden, in der durch eine moralisch motiviertes Redlichkeitsverständnis zu einer Hinterfragung der Moral selbst kommt.<sup>87</sup> Damit ist nicht ausgesagt, dass dieses Mittel im Werk Nietzsches nur gegen explizit Abgelehntes auftaucht. Vielmehr als das wird diese Figur ab der mittleren Werkphase auch von den einzelnen a(p)horistischen Sprecher in ihrem Verhältnis zueinander verwendet. Dieser Struktur kommt als Funktion nicht nur Subversion systematischer Philosophiebildung zu, sondern die Konstellierung von Philosophemen, die auf neue Erkenntnisse abzielt.

Dieselbe Funktion kommt einer anderen Konstellation von Thesen zu, die im Gegensatz zur Selbstaufhebungsfigur nicht die philosophische Kohärenz anhand intrasystemischer Paradigmen zerstört, sondern ein dynamisches Verhältnis von „verwickelter Hierarchie“ produziert, in dem die

---

<sup>83</sup> Zugleich ermöglicht dieser Neologismus, dass die Worte „Aphorismus“ und „Ahorismus“ gleichzeitig lesbar ist; sollten Lesende diese spezielle terminologische Neuerung nicht zu teilen bereit sein, vermögen sie über die intralexikalen Klammern hinweg den Begriff ihrer Wahl wiederzufinden.

<sup>84</sup> Die Verwendung von „Werksegment“ hat so einen synonymischen Charakter zu dem des „A(p)horismus“ – Pichlers terminologische Zurückhaltung ändert nichts daran, dass sein Wissen um die nietzschesche Schreibweise ein ähnlich funktionierendes Verhalten dem Text gegenüber motiviert: Pichlers eigene Studie wählt den Weg der größtmöglichen Reduktion, um ein *close-reading* so redlich wie möglich zu gestalten. Für den Traum und die werkumspannende Perspektive, muss eine solche Reduktion situativ abgewägt und an der Ausführbarkeit der Analyse ausgerichtet bleiben. Vgl. Pichler: Philosophie als Text. S. 64.

<sup>85</sup> Vgl. hierzu: Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche. Würzburg 1995.

<sup>86</sup> Ebd. S. 10.

<sup>87</sup> Zittel zeigt auf, dass sich diese Figur durch das gesamte Werk zieht und die ‚Selbstaufhebung der Moral‘ ihre Prominenz nur de Betitelung halber einnimmt. Vgl. ebd. S. 13. u. 90-96.

Philosopheme in einem Zirkel gegenseitiger Grundlegung zueinanderstehen.<sup>88</sup> Dort, wo Thesen in einer gegenseitigen Grundlegungsbeziehung stehen, die eine klassische Hierarchisierung von Grundlage und Folge verunmöglichen, wird entweder von so einer ‚verwickelten Hierarchie‘ oder von einer „seltsamen Schleife“ gesprochen werden.<sup>89</sup> Im Gegensatz zur kritischen Strategie einer intrasystemischen Zerstörung existiert hier ein Zusammenhang, der nicht letztgültig auflösbar ist, da beide Thesen ihre Grundlegung in der jeweils anderen erhalten: D.h. dass das Ursprünglich-Setzen der einen dazu führt, dass die jeweils andere als Grundlage dieses Ursprunges verstanden werden muss. Diese Strategie der kritischen Dynamisierung von Philosophemen soll als Denkfigur verstanden werden, der Kritik und Produktivität gleichermaßen beikommt.

Zuletzt verwendet die Arbeit den Begriff des Symbols als eine Art kanonisierter Metapher. Das in der Arbeit verwendete *Metzler Lexikon der literarischen Symbole* beschreibt dieses als „die sprachliche Referenz auf ein konkretes Ding, Phänomen oder auch eine Tätigkeit [...], die mit eine[r] über die lexikalische Bedeutung hinausweisende[n] Verknüpfung verknüpft ist.“<sup>90</sup> Diese Begriffsverwendung – auch des nahen Begriffes der Allegorie – werden nicht unkritisch übernommen, denn Zittel hat in seiner Studie zu ZA eine Kritik dieser Begriffe gefordert:

Beide, Symbol und Allegorie, sind realisierte, potentielle oder virtuelle Exempel eines Allgemeinen. Der Symbol- wie der traditionelle Allegoriebegriff sind viel zu grobschlächtig, um die vielfältigen und transitorischen ästhetischen Bezugsformen des *Zarathustra* einzufangen [...]. Sie zielen jeweils beide weniger auf eine Polyphonie kontrastiver Sinnlinien und Bezüge mit Mehrfachkodierungen, sondern primär auf Sinn Ganzheit, worin sie insgesamt spezifisch moderne Textverfahren verfehlen. Da insbesondere der Symbolbegriff an die Vorstellung von organischer Ganzheit gekoppelt ist [...]. Legt man bestimmte symbolische oder allegorische Bedeutungen fest, oder gibt es einen kanonischen Prätext, auf den verwiesen wird, so sind Symbol und Allegorie ontologisch definiert. Das allseits von den Interpreten Nietzsches verwendete methodische Vokabular bedarf daher dringend einer Überprüfung.<sup>91</sup>

Auch wenn dieser Kritik und These zu ZA zuzustimmen ist, fehlt ihr ein methodisches Angebot, wie genau dieses „moderne Textverfahren“ konkret explizierbar werden soll.<sup>92</sup> Da die vorliegende Untersuchung sich nicht in Gänze ZA zuzuwenden vermag und insbesondere am Traum mit der

---

<sup>88</sup> Douglas R. Hofstadter hat den Begriff als erster im Zusammenhang mit seinem Konzept von Intelligenz und dessen Applikabilität auf KI diskutiert. Anhand der Lithographie M.C. Eschers *Zeichnen* erarbeitet Hofstadter das Konzept der seltsamen Schleife, in dem anstelle eines Verhältnisses von Ursprung und Entsprungenem die hierarchische Logik sich in eine zyklische Produktionsbeziehung auflöst. Auf Nietzsches Schreibweise hat Jakob Dellinger als erster eine produktive Anwendung dieses Begriffes bei der Darstellung der Wille-zur-Macht-Theorie in JGB 36 herausgestellt. Hofstadter, Douglas R.: Gödel, Escher, Bach. Ein Endloses Geflochtenes Band. München 1991[2007]. S. 728-735. u. Dellinger, Jakob: Situationen der Selbstbezüglichkeit. Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Friedrich Nietzsche. Diss. Wien 2015. S. 67, 296 u. 341 (Im Folgenden: „Dellinger: Situationen der Selbstbezüglichkeit“).

<sup>89</sup> Vgl. ebd.

<sup>90</sup> Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. V.

<sup>91</sup> Zittel: Das ästhetische Kalkül. S. 114.

<sup>92</sup> Ebd.

doppelten Lokalität (Traum und Narration) von Symbol und Allegorie konfrontiert ist, kann die Nutzung dieser Begriffe nicht entbehrt werden. Vielmehr wird von diesen Begriffen ausgegangen, um die von Zittel beschriebene Subversion narrativer und semantischer Ontologie im Text nachzuweisen. Der Traum fungiert überdies in der mittleren Phase in A(p)horismen als Reflexionspunkt allegorischer Reflexionsweisen, die dieses Vokabular zugleich notwendig werden lässt, aber seine Subversion mitträgt. Gegen Zittels teleologischer Konzeption in der Aussage, dass ZA „das Paradigma der Repräsentanz, welches zwangsläufig mit dem Symbol operier[e], [verabschiede S.P.]“ und deren Auflösung in „binnenreferentielle[]“ und „intertextuelle[] Verfahren“ bedinge, welche nur in einem „nihilistischen Sinn als allegorisch zu bezeichnen“ seien, wird eine differenzlogische Explikation dieser These angestrebt. Über die Applikation und textliche Subversion des Symbolbegriffes kann diese These performativ am Text nachgewiesen werden, um zu zeigen, dass in Nietzsches Schreibweise die Begriffe nicht negiert, sondern subversiv inszeniert werden.

Die Materialfülle, die der allgemeine Titel der Arbeit andeutet, zwingt zu einer Reduktion des Korpus. Das Ziel der vorliegenden Arbeit kann kein enzyklopädisches sein. Vielmehr muss eine wissenschaftlich rechtfertigbare Reduktion des Korpus vorgenommen werden: d.h. zuallererst, dass der Fokus auf dem veröffentlichten Werk liegen muss. Obwohl diese Annahme bei Schopenhauer unproblematisch ist, stellt das bei Nietzsche –mit Blick auf Fragen der Editions- und Rezeptionsgeschichte – durchaus eine interpretativ rechtfertigende Entscheidung dar.<sup>93</sup> Gerade die Vielfalt der nachgelassenen Notate Nietzsches und ihre thetische Form hat in der Geschichte dazu verleitet, denselben als gleichberechtigte Quelle für die Philosophie Nietzsches neben das veröffentlichte Werk zu stellen.<sup>94</sup> Nichtsdestoweniger kann bei Einzelstellen das veröffentlichte Werk zu chronologisch oder textuell angebundenen Notaten des Nachlasses kontrastiert werden–wo diese neue semantische Dimensionen des Veröffentlichten aufzeigt. Diese Form der kontrastierenden Lektüre hat Axel Pichler konzeptualisiert und praktisch an einem Text Nietzsches umgesetzt.<sup>95</sup> Das heißt aber nicht, dass sie nur für sein Werk gelten: Diese Methode Pichlers ist eine neue Methode zur Lektüre von Texten, so dass Schopenhauer hiervon auch profitiert.

Bezüglich der Werkphasen bei Schopenhauer und Nietzsche werden die in der Forschung popularisierten Modelle übernommen. Für Schopenhauer bedeutet dies, dass eine distinkte frühe Werkphase, die mit der Veröffentlichung von *W I* endet (1819), gegen eine lange Redaktionsphase der zentralen Philosopheme bis zu seinem Lebensende 1860 unterschieden wird.<sup>96</sup> Im Gegensatz zu Nietzsche entsprechen diesen Phasen nicht stark unterschiedene Philosophien, als vielmehr Akzentuierungen

<sup>93</sup> Vgl. hierzu

<sup>94</sup> Vgl. dazu Zittels Kommentar im Nietzsche-Handbuch: „Denn grundsätzlich ist festzustellen, daß N. seine Gedanken im Nachlaß thetisch formuliert, was viele Interpreten dazu verleitet, aus dem isolierten Notizen ‚letzte Lehren‘ zu rekonstruieren und zu Dogmen zu verdinglichen. Im publizierten Werk kommen diese vermeintlichen Lehren, wenn überhaupt, ästhetisch kontextualisiert vor und werden dadurch zumeist auf vielfältige Weise ironisiert, gebrochen und unterlaufen. [...] N. formuliert hier hypothetisch, doppelbödig und vielschichtig; er operiert mit zahllosen Anspielungen und Verweisungen, durch welche die einzelnen Gedanken in einem komplexen Beziehungsgeflecht situiert werden, bzw. durch diesen erst konstituiert werden. Den veröffentlichten Schriften eignet somit qua Form ein Reflexionsgrad mehr als den nachgelassenen Aufzeichnungen.“ Zittel, Claus: Nachlass 1880-1885. In: Henning Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2000/2011. S. 138-142. Hier S. 138-139.

<sup>95</sup> Vgl. Pichler, Axel: Philosophie als Text.

<sup>96</sup> Vgl. App, Urs: Schopenhauers Kompass. Die Geburt einer Philosophie. Rorschach/Kyoto 2011. S. 16. (Im Folgenden „App: Schopenhauers Kompass“).

und Verschiebungen innerhalb von einem Korpus, das Schopenhauer selbst als ein homogenes verstanden haben wollte.<sup>97</sup> Hierzu im Gegensatz finden sich bei Nietzsche je nach Werkphase eine Vielzahl sich verändernder Philosopheme, Textformen und Werkkonstruktionen.<sup>98</sup> So verwendet die Studie heuristisch das triadische Model von wagnerianischer Frühphase, freigeistiger mittlerer Werkphase und der Spätphase.<sup>99</sup> Die heuristische Funktion dieser Modelle für eine erste Kontextualisierung bedingt, dass innerhalb einer Interpretation diese nicht als Erhärtung interpretatorischer Entscheidungen zu fungieren vermögen. Vielmehr muss im Nachgang einzelner Erkenntnisse hinsichtlich des Verhältnisses der Einzelwerke dieser Aspekt heuristischer Distinktion innerhalb der Werkkorpora bestätigt und aktualisiert.

Anhand der Diskrepanzen zwischen den Schreibweisen von Schopenhauer und Nietzsche lässt sich ein Intertextualitätsproblem der Struktur dieser Arbeit hervorheben. Dies besteht darin, dass durch die vergleichende Fragestellung das Verhältnis beider Philosophen immer schon präsupponiert wird. Nicht nur allgemein, sondern auch speziell hinsichtlich ihrer Traumkonzeptionen, kann es durch den bewiesenen Einfluss Schopenhauers auf Nietzsche zu einer Isolation und Konstruktion von schopenhauerschen Intertexten kommen. Im Problemfeld, dass gerade das, was man als literarische Referenz deutet, als philologischer Erweis verstanden wird, lässt sich fragen, ob durch die Themensetzung der Arbeit das Verhältnis der Philosophen hinsichtlich des Traumthemas überbewertet wird.<sup>100</sup> Dieses Problem ist auch virulent, weil der Intertextbefund einen interpretatorischen Vorgang darstellt und eine nur teilweise objektivierbare und manchmal spekulative Leistung verbleibt. Um einer solchen monokausal beeinflussten Lesart entgegenzuwirken, wird die Arbeit versuchen andere Quellen hinzuzufügen. Dieses Problem besteht besonders bei Nietzsche dessen Texte ein nahezu unermessliches Quellenpotenzial anbieten.<sup>101</sup> Die interpretative Vorannahme, dass es ein intensives Verhältnis zwischen den Denkern in Bezug auf den Traum gibt, ist eine der zentralen Hypothesen der Arbeit, die einerseits vorausgesetzt wird, andererseits aber immer wieder befragt werden muss, um vollständig plausibilisiert zu werden.

---

<sup>97</sup> Vgl. hierzu Kammer, Stephan: Das Werk als Entwurf. Textpolitik und Schreibpraxis bei Arthur Schopenhauer. In: Krauthausen, Karin/Nasim, Omar W. (Hg.): Notieren, Skizzieren. Schreiben und Zeichnen als Verfahren des Entwurfs. Zürich 2010. S. 27-60. Bes. S. 28-29.

<sup>98</sup> Vgl. Pichler: Philosophie als Text. S. 94-123.

<sup>99</sup> Vgl. den Ursprung dieser Systematisierung von Nietzsches Werk bei Lou Andreas-Salomé: Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Mit 2 Bildern und 3 facsimilierten Briefen Nietzsches. Wien 1894.

<sup>100</sup> Zu diesen Schwierigkeiten hat Zittel in seiner umfassende Kritik einfacher Intertext-Nachweise bei Nietzsche Stellung bezogen. Vgl. Zittel: Das ästhetische Kalkül. S. 26-63. Bes. S. 58-60.

<sup>101</sup> So Zittels auf das Gesamtwerk plausibel erweiterbare These: „Die methodischen Fehler, die sich auf der Ebene reiner Philologie zeigten, setzen sich in potenzierte Form dann auf der Interpretationsebene fort. Sie manifestieren sich in der Denkungsart solcher Interpreten, welche den *Zarathustra* jeweils auf einen bestimmten Prätext hin auslegen. Je nachdem, welchen philosophischen oder kulturellen Forschungshintergrund ein solcher Interpret selbst mitbringt, neigt er dazu, im *Zarathustra* primär Bezüge auf einen von ihm besonders favorisierten Referenztext festzustellen. [...] Alle diese Leseversuche von *Also sprach Zarathustra* sind nicht einfach falsch, denn viele der aufgewiesenen Bezüge lassen sich nicht bestreiten. Doch durch ihre einseitige Privilegierung eines bestimmten Prätextes reduzieren sie zum einen die Vielfachbezüglichkeit des Textes und zum andern erzeugen sie die Vorstellung, Nietzsche ginge es um eine durchgängige Auseinandersetzung mit einer Gegenposition. [...] Anstelle der Erzeugung trügerischer Sicherheiten und dem Offerierten einfacher Lösungen sollte man eher versuchen, sowohl durch die philologische wie auch durch die interpretatorische Arbeit, den Leser in den Zustand produktiver Verunsicherung zu versetzen, indem man ihm einen zureichenden Eindruck der ungeheuren Komplexität und des immensen Facettenreichtums des *Zarathustra* vermittelt.“ Ebd. S. 59-60.

In der Frage, welche Intertexte für die Lektüre im Sinne Groddecks hinzugenommen werden, regiert eine Reduktion, die den Rahmen der close-reading-Natur der Methode nicht sprengt. Innerhalb des Korpus der Intertexte greift die Studie nur dann auf nicht in der Bibliothek des Autors aufgeführte Texte zurück, wo die Sicherheit der Lektüre gegeben ist.<sup>102</sup> So ergibt sich eine Position, die innerhalb der Einflussforschung die gesetzten Grenzen in der „französischen“ und in der „amerikanischen Schule“ zugleich anwendet.<sup>103</sup> Die „französische Schule“ mit ihrem Fokus auf „faktische Beziehungen“ findet sich in dem Versuch wieder, empirische Evidenz für den Einfluss zu ermitteln.<sup>104</sup> In der Lektüre muss sich diese Faktizität des Einflusses jedoch plausibilisieren, indem sie sich auch als Einfluss in „Textstrukturen“ produktiv machen lässt.<sup>105</sup> Diese – im Sinne der „amerikanischen Schule“ verstandenen – „Kontextualisierungen“ lassen sich indes als werkexterne Kontexte im Sinne der „kontextuellen Lektüre“ Stegmaiers verstehen.<sup>106</sup> Indem man zwischen text- und werkimmanenten Kontexten im Sinne Stegmaiers und den werk-externen Kontexten unterscheidet, ergibt sich eine Methode, die vom Werksegment aus produktive Ergänzungen anvisiert. So erscheint die intertextuelle Perspektive als explizit selektive Erweiterung der erschlossenen Interpretationen und nicht eine zu erschöpfende Ergänzung zusätzlicher Kontexte.

Da die vorliegende Untersuchungen keine quellenerforschende, sondern eine werkfokussierte Analyse darstellt, soll diese Vorgehensweise einerseits der Tatsache geschuldet sein, dass der interpretierte Autor zwar immer im Kontext von Texten produziert, dessen Text aber nicht deterministisch auf seine Intertexte reduziert werden darf. Szondis Diktum hinsichtlich der Einzelinterpretation verbindet sich zuletzt mit einer intertextualistischen Position, die Einzelanalyse im Anschluss durch den werkexternen Intertext informiert. In jeder der vorliegenden Bezugnahmen steht der Versuch im Hintergrund, die werkimmanente Perspektive komplexer aufzufächern und durch den Intertext punktuell zu verstärken. Sie versteht sich keinesfalls als monokausale Festlegung des Textes, sondern eröffnet eine mögliche Perspektive. Hier soll Zittels neuere Feststellung vorgeschickt werden, der sich die Intertext-Analysen in der vorliegenden Arbeit anschließen:

[...] Nietzsche [zitiert S.P.] häufig Zitate [...], weshalb größte Vorsicht beim Zurückgehen zu den vermeintlich eindeutigen Quellen geboten ist. [...] Im Bereich der literari-

---

<sup>102</sup> Die Grundlagen bei Schopenhauer und Nietzsche sind der hierauf fokussierte Nachlassband bei Schopenhauer und die von Campioni herausgegebene Dokumentation von Nietzsches Bibliothek und seinen nachgewiesenen Ausleihen. Vgl. Campioni, Giuliano et al.: Nietzsches persönliche Bibliothek. Berlin/New York 2002. (Im Folgenden „Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek“) u. Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1868-1879). In: Nietzsche-Studien 23 (1994). S. 388-442. (Im Folgenden „Crescenzi: Verzeichnis“).

<sup>103</sup> Vgl. Zymner, Rüdiger/Hölter, Achim (Hg.): Handbuch Komparatistik. Theorien, Arbeitsfelder, Wissenspraxis. Stuttgart 2013. S. 150.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Die Nähe der vorgelegten Lektürewise zu Stegmaiers Methode sei ebenfalls angezeigt. Indes analysiert er eine Themenvielfalt innerhalb eines Buches, entgegen des Themenfokus in der vorliegenden Arbeit, so dass das Endresultat in seiner Form variiert. Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin/Boston 2012. Bes. S. 85-88. u. Zymner, Rüdiger/Hölter, Achim (Hg.): Handbuch Komparatistik. Theorien, Arbeitsfelder, Wissenspraxis. Stuttgart 2013. S. 150.

<sup>106</sup> Ebd.

schen Anspielungen wird häufig nicht nur auf einen einzelnen Prätext verwiesen, sondern auf ein ganzes Geflecht an Prätexten.<sup>107</sup>

Auch wenn es nicht möglich ist, an jeder Stelle Intertextgeflechte aufzuwerfen oder näher zu charakterisieren, sollen die Intertextanalysen allein als Exkurse aus den Werkcorpora fungieren. Da die einzelnen Werkzusammenhänge ernstgenommen werden, fallen auch die Verweise zu anderen Werken des Autors unter die Kategorie des Intertextes. Anstelle einer vorschnellen Systematisierung steht in diesen Analysen der stellenweise autorinterne Vergleich als besonders wertiger Intertext. Den punktuellen Ausführungen zu Intertexten stehen die Kapitel entgegen, die sich mit Einflüssen befassen, die in ihrer Komplexität nicht *en passant* herausgearbeitet werden können.<sup>108</sup>

So aus leitet die Studie zu der Betrachtung des Traumbegriffes von Arthur Schopenhauer über.

### 3. Der Traum bei Schopenhauer

#### 3.1 Forschungsstand zum Traumbegriff bei Schopenhauer

In der Forschung zum Traumbegriff Arthur Schopenhauers findet sich ausschließlich die Thesenlektüre wieder, die verschieden textnah arbeitet. Der Forschungsüberblick organisiert die Bestrebungen anhand zweier Achsen.<sup>109</sup> Die erste unterscheidet bei den Arbeiten zwischen denen, die das epistemologisch-ontologische oder das physiologisch-spekulative Traumkonzept beschreiben. Hiergegen beschreibt die zweite, welche Werke von den Interpreten fokussiert werden.

Paradigmatisch für ein systematisierendes Interesse an der epistemologisch-ontologischen Traumkonzeption kann die Interpretation Helmut R.A. Primers gelten, die für W I teilweise richtige Schlüsse zieht.<sup>110</sup> Dies tut er trotz seiner theoretischen Verdichtung der Prosa von W I.<sup>111</sup> Durch die

---

<sup>107</sup> Die vorliegende Arbeit teilt auf szondischer Grundlage Zittels kritischer Quellenstudienkonzeption, indem „deren Relevanz durch Interpretationen dar[gelegt werden S. P.] muss, will man nicht einem Tatsachenfetischismus verfallen.“ Vgl. Zittel, Claus: Nietzsches Yori(c)k. Falsche Fährten und verlorene Leser in Nietzsches Bibliothek. In: Anschütz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 383-402. Hier: S. 397 u. 399.

<sup>108</sup> Für Schopenhauer kommt diesen Quellenkapiteln eine nachträgliche Erkenntnisfähigkeit zu. Die Idiosynkrasien seiner systematisierenden Traumphilosophie erhalten nachträglich eine inspirative Grundlage.

<sup>109</sup> Beiträge, die wie Douglas McDermid den Traum als Metapher oder als Figur eines Gedankenexperimentes in der Deutung Schopenhauers verwenden, werden für vorliegende Erarbeitung von Schopenhauers Theorie nicht zu Rate gezogen. Der Beitrag von Hartwig Kuhlenbeck bespricht zwar im engeren Sinne traumtheoretische Fragen, besteht aber aus einer philosophiehistorisch assoziativen Gemengelage, die, wo sie Schopenhauer streift, über skizzenhafte Inhaltswiedergaben nicht hinausgeht. Weißmüllers Referat der Traumtheorie von Schopenhauers Traumtheorie widmet ihr mehr Raum, verbleibt jedoch philologisch wie philosophisch fragwürdig. Vgl. Kuhlenbeck, Hartwig: Schopenhauers Satz „Die Welt ist meine Vorstellung“ und das Traumerlebnis“ In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 53 (1972). S. 376-401. Hier S. 377, 380 u. 386; McDermid, Douglas: A Dream Within a Dream: Idealism and Pessimism in Schopenhauer's Philosophy. In: Shapshay, Sandra (Hg.): The Palgrave Schopenhauer Handbook. Cham 2017. S. 106-128. Hier S. 111-113, 121 u. 126 u. Weißmüller, Christoph: Musik, Traum und Medien. Philosophie des musikdramatischen Gesamtkunstwerks. Ein medienphilosophischer Beitrag zu Richard Wagners öffentlicher Traumarbeit. Würzburg 2001. Bes. S. 80-94.

<sup>110</sup> Innerhalb seiner Dissertation *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Schopenhauers* erhält der Traum ein eigenes – wenn auch kurzes – Kapitel. Trotz dieser Kürze ist seine Analyse vorbild- wie beispielhaft. Vgl. Primer, Helmut R.A.: *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Schopenhauers*. Frankfurt a.M. 1984. S. 74-76.

<sup>111</sup> Vgl. ebd.

Verallgemeinerung des Traumbegriffes legt Primer die Grundlage seiner Kritik des schopenhauerschen Idealismus.<sup>112</sup> Aufgrund seines systematischen Interesses lässt er den Traum ausschließlich als Chiffre einer illusionistischen Epistemologie erscheinen, die eine richtige aber reduktionistische Interpretation darstellt.<sup>113</sup> Mit diesem Traumillusionismus Schopenhauers setzt sich auch Günter Schulte auseinander, der diesen aber nicht als Epistemologie versteht, sondern ihn nur als Gedankenexperiment analog zu Putnams brain in the vat ansieht.<sup>114</sup> In Stephan Atzerts Aufsatz fokussiert er diese Welt-als-Traum-These aus W I.<sup>115</sup> Ähnlich übergreifend formuliert er seine Deutungen zu den Traumkonzepten Schopenhauers, deren thetischen Inhalt er ohne philologische Erarbeitung als evident ansieht.<sup>116</sup> Diese Beiträge fokussieren sich vornehmlich auf den Paragraphen 5 aus W I und dessen kantianischer Grundlegung des Traumidealismus.<sup>117</sup> Neben der nur kurzen und thetischen Diskussion dieser Stelle, mangelt es allen diesen Arbeiten einer Auseinandersetzung mit Schopenhauers *Kritik der Kantischen Philosophie* aus W I. Die Zentralität des Traumbegriffes in diesem Abschnitt enthält nicht nur eine eigentümliche Deutung Kants, sondern hebt ihn als unerforschten Grundlagentext des schopenhauerschen Konzeptes heraus.<sup>118</sup>

Der Text von TS hat bisher keine gesonderte Aufmerksamkeit auf sich ziehen können. Atzert hat allerdings mehrfach zu diesem Text gearbeitet.<sup>119</sup> Nach seiner Ansicht fungiert der Traum in TS als Erhärtung der metaphysischen Spekulation über den „transzendenten Fatalismus“.<sup>120</sup> Diese Deutung, die durch die thetische Textebene belegbar ist, wird der Komplexität der Traumkonzeptes, seinen systemischen Variationen in TS und ihrem Verhältnis zu W I nicht gerecht.<sup>121</sup>

---

<sup>112</sup> Diese Kritik dient seinem Ziel das Angebot einer aktualisierten materialistischen wie evolutionistischen Lesart von Schopenhauers Willensmetaphysik aufzustellen. Vgl. ebd. S. 91-95.

<sup>113</sup> Gerade Primers Kritik am Idealismus Schopenhauers – auch anhand des Traumbegriffes – ist fundiert, und sein Changieren zwischen Idealismus und Realismus spielt eine zentrale Rolle. Vgl. ebd. S. 74-76 u. 91-95.

<sup>114</sup> Vgl. Schulte, Günter: Gehirnfunktion und Willensfreiheit. Schopenhauers neurophilosophische Wende. Teil I: Die Frage nach der Realität der Außenwelt. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 88 (2007). S. 51-70. Bes. S. 52-58 u. 66-68.

<sup>115</sup> Vgl. Atzert, Stephan: Zur Rolle des Traums in Schopenhauers System. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 93 (2012). S. 185-196. Hier S. 185-187. (Im Folgenden „Atzert: Zur Rolle des Traumes“).

<sup>116</sup> Atzert verweist zur Abkürzung auf seinen eigenen – philologisch verkürzt arbeitenden – Text zu diesem Thema. Ihm ist zuzurechnen, dass er die Analogie-Funktion des Traumes zur Wachwelt in W I richtig betitelt. Problematisch ist, dass er die hiervon distinkte Metaphernfunktion des Traumes in der Welt-als-Traum-These hier subsumiert. Vgl. Atzert, Stephan: Im Schatten Schopenhauers. Nietzsche, Deussen und Freud. Würzburg 2015. Bes. S. 187-188. (Im Folgenden: „Atzert: Im Schatten Schopenhauers“) u. Ders.: Zur Rolle des Traumes. S. 185-188.

<sup>117</sup> Urs App, der die *Oupnek'hat* als Quelle für die Systembildung in der ersten Version von G und W I entwickelt, verweist auf die naheliegenden Verbindungen allein in einer Fußnote. Vgl. App: Schopenhauers Kompass. S. 223.

<sup>118</sup> Symptomatisch in der Verleugnung der Rolle des Traumes in diesem Text kann der Handbuchttext von Margit Ruffing gelten, der ohne Nennung des Traumes auskommt, obwohl er für die Wertschätzung der kantischen Philosophie durch Schopenhauer zentral ist. Vgl. Ruffing, Margit: „Kritik der Kantischen Philosophie“. In: Daniel Schubbe, Matthias Koßler (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2018. S. 92-97.

<sup>119</sup> Vgl. Atzert: Im Schatten Schopenhauers. S. 187; Ders.: „Transcendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen“. In: Schubbe, Daniel/Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2018. S. 132-134. Hier S. 133 u. Atzert: Zur Rolle des Traumes. S. 186-188.

<sup>120</sup> Diese These wird nur im Handbuchartikel expliziert, der chronologisch sein letzter Text zu demselben ist. Die vorherigen Erarbeitungen, philologisch bemüht, lassen sich auch auf diese These hin pointieren. Vgl. Atzert: Im Schatten Schopenhauers. S. 187; Atzert, Stephan: „Transcendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen“. In: Schubbe, Daniel/Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2018. S. 132-134. Bes. 133. u. Ders.: Zur Rolle des Traumes. S. 186-188.

<sup>121</sup> Auch wenn Atzert richtig die Kompatibilität zwischen den epistemologisch-ontologischen Konzepten des Traumes hier sieht, bleibt die Aussage bei ihm These und unbewiesen. Vgl. Atzert: Zur Rolle des Traumes. S. 187.



Zuletzt hat wegen der zeitgenössischen Anschlussfähigkeit des physiologisch-spekulativen Traumbegriffes aus VG an gegenwärtige Diskurse, dessen Beforschung die meiste Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Die Beiträge hierzu zeigen besonderes Interesse an der Ursprungsthese der Träume im Gangliengeflecht.<sup>122</sup> Teile dieses Forschungszweiges reduzieren den Traum auf diese Variante in VG und verdrängen damit die quantitativ mindestens genauso wertige Verwendungsweise als epistemologisch-ontologisches Konzept.<sup>123</sup> Dieses Interesse an der physiologisch-spekulativen Konzeption geht von einer homogenen Linearität der Diskussion aus, die zur problematischen Vermischung traumbezogener Einzeldiskussionen in VG geführt hat. Die in allen Texten proliferierte These der Kausierung des Traumes in den Ganglien geht in den philologisch expliziten Fällen symptomatischer- und problematischerweise mit der Verwendung von Nachlasszitaten einher.<sup>124</sup> Wie sich in dieser Arbeit zeigen wird, ist Schopenhauers Diskussion des Traumphänomens in VG als immer wieder neu ansetzende Argumentation der Problematizität von Kausierungsprozessen des Träumens genauer zu verstehen. Das Interesse an seiner metaphysischen Erklärung von prophetischen Träumen als Brücke zu den Geistererscheinungen ist ohne Problematisierung der Traumkonzeption ebenfalls beforscht worden.<sup>125</sup> Freilich muss schon Barbarić konstatieren: „Es ist schwer sich dem Eindruck zu entziehen, dass Schopenhauer in diesem Versuch einer metaphysischen Begründung mehr Fragen als Antworten gibt.“<sup>126</sup> In der textnahen Interpretation soll dieser Intuition Barbarićs folgend aufgezeigt werden, dass VG als autorisierter Text keine Traumtheorie formuliert, sondern die Schwierigkeiten der materialistisch-physiologischen Traumverursachung illustriert.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> Diese These ist zum Topos der Schopenhauerforschung geronnen. Vgl. Atzert, Stephan: Zum Verhältnis von Vorstellung und Traum. In: Annual Review of the Faculty of Philosophy, Novi Sad, Volume XLI- 2 (2016). S. 19-34. Bes. S. 22-28 (Im Folgenden „Atzert: Zum Verhältnis von Vorstellung und Traum“); Ders.: Zur Rolle des Traumes. S. 187-197 Brunner, Jürgen: Die Materialisierung bewußter und unbewußter psychischer Phänomene bei Schopenhauer. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 93 (2007). S. 89-114. Bes. S. 94-99. (Im Folgenden „Brunner: Die Materialisierung bewußter und unbewußter Phänomene“); Fischer, Kuno: Arthur Schopenhauer. Leben. Werke und Lehre. Hrsg. von Maria und Werner Woschnak. Wiesbaden 2010. S. 370-377; Koßler, Matthias: Formen des Unbewußten bei Schopenhauer in ihrer Beziehung zur philosophischen Tradition. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 91 (2005). S. 37-54. Bes. 40-42 u. 50; Lachmann, Renate: Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte. Frankfurt a.M. 2002. Bes. S. 300-311.

<sup>123</sup> Hierzu speziell die Beiträge von Brunner, Fischer, und Koßler. Auch wenn Atzert explizit die unterschiedlichen Traumbegriffe erwähnt, fokussiert auch er in seinen Beiträgen vornehmlich VG. Hierin findet sich eine implizite Gewichtung der Anknüpfbarkeit der empiristisch ausgerichteten Traumkonzeption für das zeitgenössische Interesse im Gegensatz zum nicht mehr zeitgemäßen illusionistischen Traumidealismus.

<sup>124</sup> Die konkrete Problematizität und Diskrepanz zwischen Nachlass und VG wird in der in dieser Studie vorgelegten Analyse korrigiert werden. Vgl. HN IV 43-45 73; (1), 66,111; 85, 23; Atzert: Die Rolle des Traumes. S. 190 u. 192 u. Brunner: Die Materialisierung bewußter und unbewußter psychischer Phänomene. S. 94.

<sup>125</sup> Vgl. Barbarić, Damir: Der Weg durch das Ding an sich. Schopenhauers *Versuch über das Geistersehn*. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 93 (2007) S. 175-182. Hier 176-187 u. Prange, Martine: The Influence of Schopenhauer's and Wagner's Theories of Dreams, Clairvoyance and Ghost-Seeing on Nietzsche's Aesthetics of the Creative Genius. In: Georg, Jutta/Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten. Berlin 2012. S. 127-135. Hier S. 128-130 (Im Folgenden „Prange: The Influence of Schopenhauer's and Wagner's Theories of Dreams“).

<sup>126</sup> Barbarić: Der Weg durch das Ding an sich. Schopenhauers *Versuch über das Geistersehn*. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 93 (2007) S. 175-182. Bes. S. 178.

<sup>127</sup> Es gibt eine Untergruppe an Interpreten des Traumbegriff aus VG, die sich über die Verbindung desselben zu Wagner, demselben annehmen. Hierzu zählt Prange, aber auch Richard Klein und Hans-Walter Schmidt-Hannisa. In beiden Fällen liegt der Fokus auf Einflussforschung, die einer detaillierten Analyse desselben den Fokus raubt. Vgl. Klein, Richard: Musikphilosophie zur Einführung. Hamburg 2014; Prange: The Influence of Schopenhauer's and Wagner's Theories of Dreams. u. Schmidt-Hannisa, Hans-Walter: Die Geburt der Musik aus dem Geiste des Traumes. Zur Musikästhetik Richard Wagners. In: Marie Guthmüller/Ders. (Hg.): Das nächtliche Selbst. Traumwissen

Konklusiv kann über die Forschung zum Traumbegriff bei Schopenhauer gesagt werden, dass man den zwei Varianten und ihrer jeweiligen konzeptuellen Vielfalt beim Philosophen aufgrund nicht explizierter Vorannahmen nicht gerecht geworden ist. Hier können auch von Schopenhauer selbst proliferierte Gedanken einer ihm zukommenden monolithischen Systematizität mitverantwortlich sein. Zwar nimmt er nicht explizit an, dass seine Traumtheorie homogen sei, aber die Inszenierung seiner Philosophie färbt auf ihre Interpretierenden unbewusst ab.<sup>128</sup> Die folgende Untersuchung des Traumbegriffes bei Schopenhauer nimmt die systematische Ausrichtung seines philosophischen Projektes ernst, ohne dass sie zur Homogenisierung verleiten soll: dieses Bewusstsein soll der Traumtheorie Schopenhauers in ihrem Facettenreichtum gerecht werden.

### 3.2 Der Traum in Die Welt als Wille und Vorstellung<sup>129</sup>

#### 3.2.1 Schopenhauers frühe Epistemologie und Ethik – Die Welt als Traum

Schopenhauers Erstling *Die Welt als Wille und Vorstellung* hat seinen Durchbruch in das kulturelle Bewusstsein nicht verursacht, obwohl es den Nexus seines gesamten Denkens darstellen sollte. Es stellt den Versuch dar, ein ‚organisch‘ geschlossenes System anhand der im Titel artikulierten Grundgedanken zu entwickeln. (W I, 7-9) In diesem tritt der Traum prominent im ersten Buch auf, das sich der Epistemologie widmet und diskutiert ihn im 5§. Ehe diese Ausarbeitung einer Traumtheorie auftritt, ruft er ihn zwei Mal schon im Rahmen des Vorstellungsbegriffes auf:

Wem [...] die vollkommene Identität des Inhalts des Satzes vom Grunde [...] deutlich geworden ist, der wird auch überzeugt seyn, wie wichtig zur Einsicht in sein innerstes Wesen gerade die Erkenntniß der einfachsten seiner Gestaltungen [...] ist, und für diese haben wir die Zeit erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden [...] vertilgt hat [...]; wie Vergangenheit und Zukunft [...] so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die [...] Gränze zwischen beiden ist; eben so werden wir die selbe Nichtigkeit auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen [...]. [...] [E]ndlich die uralte Weisheit der Inder spricht: „es ist die Ma-ja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehn läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei: denn sie gleicht dem Traume [...]. (W I, 34, §3)

---

und Traumkunst im Jahrhundert der Psychologie. Band 1: 1850-1900. Göttingen 2016. S. 310-327. (Im Folgenden „Schmidt-Hannisa: Die Geburt der Musik“).

<sup>128</sup> „In jedem dieser vier Bücher [von W I S. P.] hat man sich [...] zu hüten, nicht über die [...] Einzelheiten den Hauptgedanken [...] und die Fortschreitung der ganzen Darstellung, aus den Augen zu verlieren.“ (W I, 9).

<sup>129</sup> Im Folgenden werden zugleich auch Schopenhauers Dissertation G und die Vorlesungen Schopenhauers an der Universität in Berlin miteinbezogen, sofern sie zum Hauptwerk in einem autorisierten komplementären Verhältnis stehen. Die Lektüre von G setzt Schopenhauer in seiner *Vorrede zur ersten Auflage* explizit voraus. (W I, 9) Der Wert der Vorlesung besteht nach Aussage des Herausgebers der Neuauflage darin, dass Schopenhauer weder seine Dissertation noch die Lektüre Kants bei den Studenten voraussetzen durfte und dass deren Ziel sei sein System zu popularisieren. (Vgl. VL I, S. 13ff) Dass der zweite Band, den Schopenhauer in seinen späten Lebensjahren als Ergänzung konzipiert hat, nicht hinzugezogen wird, ist damit zu begründen, dass alle Zusätze desselben, wie auch die Zusätze der P I, werktechnisch vornehmlich in eine Arbeitsphase weit nach der ersten Veröffentlichung von W I fallen. Alles Einbezogene ist im Entstehungszeitraum bis 1819 entstanden.

Schopenhauer verbindet die Erkenntnis eines allumfassenden Kausalgesetzes mit seiner Zeittheorie, die in der unaufhaltsamen Sukzession der Zeit eine illusionäre Vergänglichkeit der Welt postuliert. Als Autorität zieht er eine antike indische Weisheit der Welt als Illusion hinzu.

Der Traum wird ohne nähere Definition im Zusammenhang mit den Strukturen des menschlichen Erkenntnisapparates aufgerufen. Er fungiert prototypisch als Vergleichspunkt, indem seine nächtliche illusionäre Weltkonstruktion mit der Wachwelt gleichgesetzt wird. In einer Phänomenologie der Zeit als Beispiel immerwährenden Vergehens wird hieraus eine ‚Nichtigkeit‘ der Welt mit dem alltäglichen Vergehen nächtlicher Träume verbunden. (Vgl. ebd.) Bereits hier führt Schopenhauer ihn ein und gibt dem Phänomen paradigmatisch die Möglichkeit, die Flüchtigkeit der Zeit und der Welt für die Rezipierenden zu symbolisieren. Indem der Vergleich zusätzlich den Illusionismus mit den Vorstellungen der antiken Inder – als einer der Autoritäten von W I – rechtfertigt, erhält der Traum für die Epistemologie zentralen Charakter.<sup>130</sup>

Die erste philosophisch explizitere Auseinandersetzung mit der Traumthematik findet sich in §5 innerhalb der erkenntnistheoretischen Grundlegung. (W I, 44-47, §5) Lakonisch eröffnet Schopenhauer mit der Frage nach der Wirklichkeit der Außenwelt und gibt einen „eigentlich empirischen“ Zugang „in spekulativer Absicht“ zu diesem Problem an: „[Wir] haben Träume; ist nicht etwan das ganze Leben ein Traum?“, wie er auch einen „empirischen“ hinzufügt: [Giebt] es ein sicheres Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit? zwischen Phantasmen und realen Objekten?“ (W I, 44, §5) Hier zeigt sich einerseits, dass die ‚spekulative Frage‘ auf die zwei Abschnitte vorherige Verwendung zurückgreift, und den dortigen Vergleich aktualisiert. (Vgl. W I, 34 u. 44, §3 u. §5) Andererseits bezeugt sie eine konkrete Auseinandersetzung mit dem Traum als psychischem Phänomen, von dem aus diese ‚Spekulation‘ eine ‚empirische‘ Grundlegung erhalten soll. (Vgl. ebd.) Obwohl Schopenhauer das Traumphänomen unter epistemologisch-ontologischen Vorzeichen bereits als validen illusionistischen Vergleich befunden, sucht er nachträglich seine Überzeugung mit einer ‚empirischen‘ philosophischen Reflexion zu stützen.

Eines der zentralen prototypischen Kriterien der Abwertung des Traumes gegen die Wirklichkeit, die „geringere[] Lebhaftigkeit der Träume“, kritisiert er: „es verdient gar keine Berücksichtigung“. (Vgl. W I, 44, §5) Da die Träume der Wahrnehmung des Menschen nur in der „Erinnerung“ zugänglich seien, begingen die Philosophen hier einen Kategorienfehler. (Ebd.) Ihr Vergleich betreffe nur die Erinnerung des Traumes mit der (Wach-)Wahrnehmung, so dass ihre Abwertung des ersteren zugunsten der Wachwirklichkeit dessen eigentliche Wirklichkeitserfahrung verfehle. In W I sucht Schopenhauer diese Kritik nicht zu erklären, und verlässt sich auf die Intuitivität seiner These. Sie evoziert die Illusionarität des Traumes und seine Bizarrheit, die alltäglich vom wachen Subjekt als unwirkliche Dinge, um den Kategorienfehler nachvollziehbar zu machen. Hiergegen attestiert er jedoch, dass der Traum in seinem Vollzug metaphorisch ‚lebhaft‘, d.h. vollumfänglich wirklich wirkt. Bei dieser Implikatur bleibt es in diesem Abschnitt vorerst.

Anders in seiner Vorlesung, die als Exkurs frühzeitig Klärung schafft:

---

<sup>130</sup> Vgl. zu der Zentralität der indischen Lehren besonders die ethischen Erwägungen. (Vgl. W I, 500-506, §70 u. §71).

Daß die Anschauung im Traum sehr lebhaft und deutlich sei, beweist die Gemüthsbe-  
 wegung die sie in uns erregt: oft erwachen wir mit Angstschweiß, mit Geschrei und  
 können lange, selbst mitten in der Wirklichkeit uns nicht überzeugen daß dieses die  
 Wirklichkeit und jenes nur [ein] Traum gewesen: so stark steht selbst noch die Erinne-  
 rung des Traumes gegen die gegenwärtige Wirklichkeit; oft schwebt die Erinnerung des  
 Traums uns noch den ganzen Tag vor; läßt oft einen lange bleibenden Eindruck zurück,  
 während unzählige Vorgänge und Scenen des wirklichen Lebens, nachdem sie vorüber  
 sind auf immer vergessen werden. (VL IV, 249)

Schopenhauer belegt die ‚Lebhaftigkeit‘ des ‚Traumes‘ durch seinen Einfluss auf die menschlichen  
 Affekte.<sup>131</sup> (W I, 44, §5 u. VL IV, 249) Diese wirken noch bis in den Wachzustand nach und wider-  
 sprechen damit der prototypisch wie vorschnell attestierten Irrealität der ‚Träume‘ durch die „Philo-  
 sophen“. <sup>132</sup> (Ebd.) Darüber hinaus fokussiert er, dass einige ‚Traumerlebnisse‘ ob ihrer ‚Lebhaftigkeit‘  
 stärker in der Erinnerung dominieren, als wachwirklich erlebte Szenen es manchmal vermögen. (Vgl.  
 ebd.) Zur Erläuterung muss die „Erinnerung“, auf die er rekurriert, im Sinne Schopenhauers erläu-  
 tert werden, indem ihr Platz in der kritizistischen Dichotomie von Verstand und Vernunft einbezo-  
 gen wird. Das macht die Besonderheit dieser Traumwirkung deutlich.

Schopenhauer übernimmt in seinem System die kantische Unterscheidung zwischen „Erschei-  
 nung“ und „Ding an sich“, indem er sie zu den Begriffen der „Vorstellung“ und dem des „Willens“  
 weiterentwickelt. (Vgl. W I, 31, 155-157 u. 514, §1 u. §22) Für die „Vorstellung“ führt er zusätzlich  
 die Begriffe der „intuitiven“ und „abstrakten Vorstellung“ ein. (W I, 33, §3) Diese korrespondieren  
 jeweils mit dem „Verstand“ – als im Gehirn angelegten Vermögen zur ‚intuitiven‘ Produktion einer  
 kausal geschlossenen Welt – und der „Vernunft“ – der Fähigkeit durch die Produktion von  
 ‚abstrakten‘ Begriffen Urteile über die Welt zu tätigen. (Ebd.) Durch die apriorische – d. i. vor aller  
 Erfahrung – Weltkonstruktion des Verstandes bestimmt er die Wirklichkeit als kausales Ganzes, in  
 dem Objekte aus Sinnesdaten unbewusst konstruiert werden.<sup>133</sup> (G, 90-92 u. 95, §21) Die Vernunft  
 produziert hingegen *a posteriori*, d.h. nach aller Erfahrung, Begriffe als Gruppierungen von Vorstel-  
 lungen, um über die Wahrgenommene hinaus, um allgemeine Urteile zu ermöglichen, d.i. Wissen.  
 (W I, 71 u. 89-92, §9 u. §12) Schopenhauer vertritt ein chiastisches Thesenensemble, in dem die Welt

---

<sup>131</sup> Zu dieser, psychologisch aktuellen, Unterscheidung, die auch Schopenhauer anders akzentuiert verwendet, tritt das  
 Wort „Affekt“ in einer Aufzählung „Affekt, Leidenschaft, bewegter Gemüthszustand“ auf, die die Worte zu syno-  
 nymisieren scheint (W I, 314, §51) Den Affekt versteht er nichtsdestoweniger als temporäres Empfinden, gegensätz-  
 lich zum „Gefühl“ als einer nicht in Begriffen explizierten Erkenntnis: „Der Begriff, den das Wort Gefühl be-  
 zeichnet, hat durchaus nur einen negativen Inhalt, nämlich diesen, daß etwas, das im Bewußtseyn gegenwärtig ist,  
 nicht Begriff, nicht abstrakte, Erkenntniß der Vernunft sei [...]“. (W I, 87, §11).

<sup>132</sup> Dass Schopenhauer hier konkret keine Namen nennt, hängt mit der scheinbar einhelligen Abwertung des Traumes in  
 der Philosophie zusammen, deren grundsätzliche Unzulänglichkeit er bemüht ist, zu demonstrieren. Zuerst wird  
 dieser Gedanke in einem Notat zu Jacobis *David Hume und der Glaube* geäußert, in dem er Jacobis Position zum Real-  
 tätsempfinden im Traum kritisiert. (HN II, 367) In der veröffentlichten Version der Kritik an Jacobis Position in  
 Schopenhauers Dissertation, wirft er ihm falsche Schlüsse anhand seiner Kausalitätstheorie vor, die für allumfassend  
 die Zweifel an der Wirklichkeit der Außenwelt betreffen. (G, 37, §13).

<sup>133</sup> Auch das im Folgenden auf G eingegangen und auf diese Abhandlung als Explikationshilfe zurückgegriffen wird,  
 lässt sich anhand der Vorstufe zum vorliegenden Paragraphen insofern rechtfertigen als Schopenhauer im Nachlass  
 explizit auf seine Abhandlung verweist. (HN I, 124-125, 218) Weil er die Lektüre derselben in der Vorrede zu W I  
 voraussetzt, streicht er den Verweis im veröffentlichten Paragraphen. (W I, 9 u. HN I, 124-125, 218).

ohne erkennendes Subjekt nicht existieren würde, aber das Subjekt ohne Objekte, die basal für seine Sinneswahrnehmung sind, gleichfalls nicht bestände:

[Die] empirische Anschauung [ist S.P.] [...] das Werk des Verstandes [...], dem dazu die Sinne nur den [...] Stoff [...] liefern; so daß er der werkbildende Künstler ist, sie [die Sinne S.P.] nur die das Material darreichenden Handlanger. (G, 95, §21)

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt daist, als dessen Vorstellung; so ist jede [...] Klasse von Vorstellungen nur für eine [...] Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnisvermögen nennt. Das subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich [...] hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck [...] beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn Beide sind Eines, ist der Verstand, und er ist nichts außerdem. [...] [Alle] Kausalität [ist S.P.], also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit [...]. (W I, 38-39, §4)

Diese Doppelung, dass der Verstand die Welt konstruiert, hier aber auf sinnlich vermittelte Objekte fuße, produziert komplexe Konsequenzen für die Realität der Wirklichkeit, die den Traumvergleich mitbestimmen. (Vgl. ebd.) Sie ist als Paradoxon in der Schopenhauerforschung vielfach diskutiert worden. Im Extrem führt sie zum sog. „Gehirnparadox“, nach dem die Welt zugleich Produkt des Gehirns und dasselbe als wahrgenommenes Objekt zugleich Produkt seiner eigenen Wahrnehmung sei.<sup>134</sup> Grundsätzlich kritisiert Schopenhauer jedoch die Frage nach der Realität von Sinneswahrnehmungen und *ergo* der (Außen-)Welt. Er postuliert, dass der Verstand zu einer Infragestellung seiner Konstruktion nicht imstande sei, da die Vernunft Urteile tätige:

Nachdem die Anschauung durch den Verstand und für den Verstand entstanden ist, steht sie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrthum unterworfen, kennt demnach weder Bejahung, noch Verneinung [...]. Sie ist daher lauter Realität, alle Negation ist ihr fremd: diese kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden, bleibt aber eben deshalb immer auf Gebiet des abstrakten Denkens. (W I, 559)

Die Vernunft nutzt hierzu keine „Ursachen“, wie der Verstand, sondern „Erkenntnisgründe“, die einer anderen Kausalitätsart angehören. (W I, 43, §5) Er unterscheidet u. A. zwischen Kausalitäten einer ersten Klasse in der Welt – nach dem Schema Ursache-Wirkung – und einer zweiten Klasse der verursachten Urteilsbildung nach dem Schema von Erkenntnisgrund und Urteil. (G, 57 u. 121, §20)

---

<sup>134</sup> Neben Versuchen der Auflösung der Aporie zwischen Idealismus und Realismus gibt es auch Autoren, die diese Aporie in Schopenhauers Denken für ein Scheitern seiner idealistischen Position halten. Vgl. dazu problematisierend: Birnbacher, Dieter: Schopenhauer. Stuttgart 2009, S. 40-41; ders.: Schopenhauer und die moderne Neuropsychologie. In: Schopenhauer-Jahrbuch 86 (2005). S. 133-148. Hier S. 135-136; Morgenstern, Martin: Schopenhauers Theorie des Satzes vom Grund als Aprioritätslehre. In: Birnbacher, Dieter (Hg.): Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der „Satz vom Grund“. Würzburg 2015. S. 9-28. u. unkritisch-affirmativ: Schulte, Günter: Gehirnfunktion und Willensfreiheit. Schopenhauers neuropsychologische Wende. Teil I. Die Frage nach der Realität der Außenwelt. In: Schopenhauer-Jahrbuch 88 (2007). S. 51-70.

u. §29) Darauf basiert, dass der Verstand beim falschen Schließen dem „Schein“ erliegt, ein falsches Urteil hingegen einen „Irrthum“ darstellt. (G, 85-86, §21) Die Vermischung beider Kausalitäten kritisiert er als Kategorienfehler unlösbarer philosophischer Probleme.<sup>135</sup>

Auf der Basis seiner Verstandeskonzepzion entfaltet sich Schopenhauers Argument, der, zur Wachwirklichkeit analogen, ‚Lebhaftigkeit der Träume‘. (Vgl. W I, 44, §5) Hierzu setzt er den Traum als Verstandestätigkeit fest und sieht ihn als ‚scheinhafte‘ Weltkonstruktion an, die sich zum Teil oder gänzlich von „Gesicht“ und „Getast“ abgekoppelt hat und dem Subjekt Wahrnehmungen verursacht, die nicht mehr mit Sinnesdaten korrelieren.<sup>136</sup> (Vgl. VL IV, 247-248 u. G, 69 u. 105, §21 u. §23) Für Schopenhauer ist die Phantasie der Prozess, in dem im Verstand kurzzeitig eine wirklich wirkende Vorstellung möglich ist, die keine äußere Sinnesbasis hat und im Gegensatz zum Traum als nächtlicher Illusion die Wirklichkeit nur blass überstrahlt. (Vgl. ebd.) Die ‚Lebhaftigkeit des Traumes‘ basiert darauf, wie der Verstand Wirklichkeit produziert, verweist aber auch darauf, dass ihr Realitätseffekt konstruiert ist. (G, 105, §23 u. W I, 44, §5) Im nächtlichen Traum, ist die sinnliche Korrektur seiner Imagination durch Außenreize nicht möglich:

Im Schlafe, als in welchem das Gehirn vom peripherischen Nervensystem und dadurch von äußern Eindrücken isolirt ist, können wir jene Unterscheidung nicht machen, daher wir, während wir träumen, Phantasmen für reale Objekte halten und erst beim Erwachen, d.h. beim Wiedereintritt der sensibeln Nerven und dadurch der Außenwelt ins Bewußtseyn, den Irrthum erkennen [...]. (G, 105, §23)

Was für das Eintreten des Traums – als Vorstellung ohne Daten aus der Wirklichkeit – notwendig sei, das klärt Schopenhauer weder in G noch in W I §5: der Schlaf bietet sich in der epistemologischen Reflexion als Grenzphänomen an, an dem die Frage nach der Wirklichkeit der Außenwelt paradigmatisch gestellt werden kann. (G, 105, §23 u. W I, 44, §5) Auf Basis dessen klärt sich, wieso diese Frage nach seiner eigenen Verstandeskonzepzion ‚spekulativ‘ sein muss: Schopenhauer negiert, dass der Verstand die Wirklichkeit seiner Konstruktion befragen könnte. Aber legt nahe, dass auf Basis der kritizistischen Epistemologie, das aus der Vernunft entspringende Urteil über die Identität von Traum und Wirklichkeit bejaht werden müsse. Seine ‚empirische‘ Erarbeitung in §5 öffnet dieser ‚Spekulation‘ die Tür, die in seiner Verstandeskonzepzion angelegt ist.

Diese Nähe unterstreicht, dass Schopenhauer den Schlaf nicht als notwendiges Kriterium für den Prozess darstellt, den der Traum als Extremfall repräsentiert: denn bei „Visione[n]“ würde die Lebhaftigkeit der traumartigen Überschattung der Sinneswelt außerhalb des Schlafes erreicht. (VL IV, 247) Hierzu führt Schopenhauer die Vision als „Zustand abnormer und an Wahnsinn gränzender Ueberspannung“ an. (Ebd.) Dieses Phänomen bezeugt die wache Möglichkeit der Überdeckung der Sinnenwelt, die auch im Falle des Traumes nach dem Aufwachen durch die vernunftbasierte Erinnerungstätigkeit als Irrtum aufgezeigt wird.<sup>137</sup> (Vgl. G, 105, §23; VL IV, 247 u. W I, 53, §6) Der ‚spekulative‘ Traumillusionismus Schopenhauers ist in der Befangenheit des Menschen durch die

---

<sup>135</sup> So funktioniert bspw. Schopenhauers Kritik am ontologischen Gottesbeweis. (G, 22-23, §7 u. 28-29, §8).

<sup>136</sup> Das repräsentiert er über eine Klimax der Phantasie als geringer, der Vision als stärkerer und dem Traum als höchster Abtrennung der Weltkonstruktion von den Sinnen. (Vgl. VL IV, 247-248 u. G, 69 u. 105, §21 u. §23).

<sup>137</sup> Auch weil er den Wahnsinn als „Krankheit [die S.P.] eigentlich bloß das Gedächtnis trifft“ definiert. (VL I, 391).

„lebhaftes“ Weltkonstruktion seiner Verstandestätigkeit und die allein nachträgliche Irrtumserkennung durch die Vernunft angelegt. (W I, 44, §5) Auch wenn er die Traumverursachung nicht klärt, enthält die lakonische Ablehnung des Argumentes der „geringeren Lebhaftigkeit der Träume“ eine Theorie der Wahrnehmung. Schopenhauers Epistemologie findet im Traum einen Knotenpunkt, der im Geflecht der frühen Werke seine Grundlegungen vereint, obwohl gerade im sog. Hauptwerk dieser Zeit die Explikation dieses Konnexes ausbleibt.<sup>138</sup> Die Argumentation von W I §5 bezeugt verdeckt in seiner ersten These die Komplexität wie Zentralität der epistemologisch-ontologischen Traumverwendung für Schopenhauers Philosophie.

Zugleich liegt hierin seine Aussage begründet, dass ein Traum, der eine „[starke] Gemütsbewegung“ erregt, mit seiner vernunftbasierten „Erinnerung“ dem Subjekt den ganzen Tag „[vorschweben]“ könne. (VL IV, 249) Auch wenn Schopenhauer wieder keine Ursachen des Traumes nennt, betont er die Eindrücklichkeit der leiblichen Reaktion auf denselben.<sup>139</sup> (Ebd.) Dagegen hebt er hervor, wie bei einem internen Sinneseindruck der Traum die Möglichkeit hat, stärker als wirkliche Sinneseindrücke zu wirken. (VL IV, 249 u. W I, 45, §5) Indem die Wachwirklichkeit nicht als sinnliches Korrektiv fungieren kann, vermögen diese internen Eindrücke als „Gemütsbewegungen“ den Sinnesapparat des Träumenden einzunehmen, und in der wachen Erinnerung, als Rezeptionsprozess der Vernunft, zu dominieren. Die Aussage aus VL IV gliedert sich in die Verstandestheorie einer (Traum-)Welthervorbringung ein. (Vgl. ebd.) Das abgelehnte Argument einer „geringeren Lebhaftigkeit des Traumes“, deutet eine Emotionspsychologie und in ihr eine Kritik des Illusionsstatus des Traumes in der Philosophiegeschichte an. Seine systemischen Implikationen übersteigen die stichpunktartige Diskussion dieses Traumargumentes.

---

<sup>138</sup> Schopenhauer dringt hier in den theoretischen Bereich vor, den er in VG auslotet. Dass die Traumverursachung hier keinen Reflexionsraum einnimmt, hängt mit den Konsequenzen seiner Abbildtheorie des Verstandes zusammen, die er trotz seines idealistischen Weltkonstruktivismus auf Basis der Sinnesphysiologie aufrecht erhält. Es ist gerade jene Sinnesphysiologie, die in VG die Hauptschwierigkeit einer physiologischen internalen Traumverursachung grundlegt und dann das Traumorgan als Vermögen und seine metaphysisch-physikalistische Erklärung als Spekulationen hervorbringen. Vgl. das Kapitel „*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*“: die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation.

<sup>139</sup> Hier finden sich noch keine Anzeichen für Schopenhauers physiologischen Erklärungen des Traumes, diese tauchen erst im Nachlass von 1821 auf. Erst nach der Publikation von W I lässt sich ein Notat finden, (von Arthur Hübscher datiert auf ca. 1821, zwei Jahre nach der Publikation von W I) in dem Schopenhauer – quasi aristotelisch – für den Zustand des Schlafes ein Sich-Abschließen des sog. „Cerebralsystem[s]“, d.i. Gehirn, in sich selbst festlegt. (Vgl. HN III, 41, 105) Auch hier geht er nicht explizit auf Träume ein, setzt aber die Grundlage dafür später in Nachlassnotaten das Gangliensystem als Verursacher der Träume zu postulieren. (Vgl. HN III, 524-527, 104) Auch zeigt die *Anedeutung einer Erklärung des Thierischen Magnetismus* aus dem Nachlass, dass Schopenhauer die Grundlage seiner Physiologie in der Verbindung mit der Metaphysik, die für die spätere Traumtheorie von Bedeutung ist, bereits im Jahr 1815 ausgearbeitet war: „Im Leibe ist das Organ, der materielle Repräsentant des Erkennens, das Gehirn, und ebenso entspricht das Gangliensystem dem Willen. Dies Resultat ergibt sich aus einer sehr guten Abhandlung von Reil über das Ganglien- und Cerebralsystem [...]“ (HN I, 338, 502) Gibt Schopenhauer in diesem Notat bereits die Grundzüge seiner späteren Erklärung des Somnambulismus aus VG, so kommt auch diese Theorie noch vollkommen ohne den Traum als Medium der Erkenntnis des Willens in den somnambulen Traumzuständen aus. Nur ein kurz später auftretendes Notat scheint auf eine Physiologisierung der Träume zu schließen, was aber in W I keine Erwähnung findet, sondern in TS in ähnlicher Weise auftauchen: „Die Träume des Gehirns und die nächtlichen Pollutionen der Genitalien sind dem Ausströmen der elektrischen Materie ohne Schlag aus dem positiven und negativen Pol des Konduktors, auch dem Wetterleuchten der Wolke, zu vergleichen.“ (HN I, 341, 509) Der physiologische Aspekt des Traumes ist in W I für Schopenhauer nicht interessant. Vgl. auch Atzert. Zur Rolle des Traumes. S. 196.

Dieser Aufwertung der Traumerfahrung folgt eine zweite Kritik Schopenhauers an philosophiegeschichtlichen Abwertung seines Realitätsgrades. Kant zitierend, der eine idealistische Lösung der Unterscheidung zwischen Traum und Wirklichkeit anbieten wollte, expliziert er:

Kant löst die Frage so: „Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Kausalität unterscheidet das Leben vom Traum“ – Aber auch im Traume hängt alles Einzelne ebenfalls nach dem Satz vom Grunde [...] zusammen, und dieser Zusammenhang bricht bloß ab zwischen dem Leben und dem Traume und zwischen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch so lauten: der lange Traum (das Leben) hat in sich durchgängigen Zusammenhang gemäß dem Satz vom Grunde, nicht aber mit den kurzen Träumen; obgleich jeder von diesen in sich den selben Zusammenhang hat [...]. Jedoch eine Untersuchung, ob etwas geträumt oder geschehn sei, nach diesem Kriterium anzustellen, wäre sehr schwierig und oft unmöglich; da wir keineswegs im Stande sind, zwischen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kausalen Zusammenhang [...] zu verfolgen, deswegen aber doch nicht sie für geträumt erklären. (W I, 44-45, §5)

Versucht Kant über den Gesamtzusammenhang der Vorstellungen ein differenzielles Kriterium der Wachwirklichkeit zu finden, verfehlt er nach Schopenhauer, den Traum hierdurch zu unterscheiden. Hierzu führt er an, dass in einem Traum durch die konstruktivistische Kausalwahrnehmung dieselbe Geschlossenheit herrsche, wie sie es in der Wachwirklichkeit tut. (Vgl. ebd.) In dieser Rekurrenz auf den Kritizismus Kants zeigt Schopenhauer die beim Vorgänger bereits angelegte Reflexion für seine ‚spekulative‘ Analogisierung von Traum und Wachwirklichkeit.

Allerdings lohnt hier ein Blick auf die appropriierende Interpretation dieses Kant-Zitats, ehe seine intrasystematische Perspektive bei Schopenhauer weiter beleuchtet wird. Es ist eine philosophische Zusammenfassung, die er als wörtlich inszenierte Aussage Kants in seinen Text einflechtet. (Vgl. ebd.) Sie ist, nichtsdestoweniger umformuliert, den *Prolegomena* entnommen, die Schopenhauer an anderer Stelle lobend hervorhebt. (Vgl. W I, 515) Schon seine Aufzeichnungen zu denselben weisen zwar den Traumbegriff nicht auf, aber doch die Notiz: „Realität der Dinge im Raum.“ (HN II, 267) Zwei Besonderheiten sind hierbei zu beachten: Kant betont in den *Prolegomena*, dass wenn er von ‚Traum‘ spricht, nie den psychischen Nachtraum im Blick hat, sondern den *somnio objective sumto*, d.i. der Traum, ohne seinen konkreten objekthaften Inhalt; folglich ein cartesianisch fundiertes erkenntniskritisches Konzept der Welt als Traum.<sup>140</sup> Kant bewegt sich mit diesem Traumbegriff im transzendentalen Raum – in einer Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis – und nicht in der empirischen Psychologie. In diese verlegt der junge Schopenhauer in seiner Dissertation das Problem des Traumes – diese Trennung von Traumkonzepten hält er allerdings für den Abschnitt der W I nicht durch, der das ‚empirische‘ Phänomen mit dem transszendentalen ‚spekulativen‘ Problem vermengt. (G, 46, §19 u. W I, 44-45, §5) Schopenhauer ist zwar bemüht das transzendente Problem zu besprechen, geht jedoch hierfür von ‚empirischen‘ Eigenschaften des Traumes aus.

---

<sup>140</sup> Vgl. Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: Kant, Immanuel: *Kants Werke. Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Band 4. Berlin, 1903. S. 376.



Doch diese Beispiele zielen nie auf eine Traumpsychologie, sondern bereiten seinen analogische Funktion für die Epistemologie vor. Die folgende Stelle der *Kritik der reinen Vernunft* inspiriert Schopenhauers Referenz in W I §5 zusätzlich:

Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen [...] ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe des Objectes bestimmen, und wie fern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können [...]. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntniß den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Object gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird.<sup>141</sup>

Kant synonymisiert „Traum“ und „Schein“, was den Traumbegriff innerhalb der transzendentalphilosophischen Problematik situiert.<sup>142</sup> Insbesondere auch die Formulierung des „Verstand[es]“, der „Anschauung“ für „Begriff“ oder „Existenz“ eines Gegenstandes hält, verlagert die Frage auf diese Ebene und übergeht den Nachtraum als eigenes Problemfeld.<sup>143</sup> Somit gilt für den §5, dass die Darstellung Kants bereits einen Prozess der Interpretation durchlaufen hat. Das Kant-Zitat wird von Schopenhauer auf seinen Gehalt zusammengefasst und in seine eigene Terminologie übersetzt.<sup>144</sup> Auch wenn sein Traumillusionismus Kant weiterzuentwickeln gedenkt, vermengt er die kausalistische Transzendentalreflexion mit der ‚Lebhaftigkeit‘ des psychologischen Traumes.

Das kausaltheoretischen Argument bezüglich einer Unterscheidung von Wirklichkeit und Traum attestiert Schopenhauer der Wirklichkeit keinen qualitativen, sondern einen ausschließlich quantitativen Unterschied zum Kausalzusammenhang des einzelnen Nachtraums. (Vgl. W I, 44-45, §5) So ist der Traum für Schopenhauer zwar alltäglich und regelmäßig nach dem Aufwachen als Schein einsehbar, aber während seines Erfahren-Werdens weist er keinen Unterschied zur Wachwirklichkeit auf. (VL IV, 247) Erst die sinnlich wirkende Wachwirklichkeit, als differenzieller kausaler Zusammenhang, entlarvt die begrenzte Kausalkette des Traums als scheinhaft. (Vgl. ebd.) Diese qualitative Ununterscheidbarkeit im Erleben grundiert Schopenhauers Folgerung, dass man, mit kantischen Vorannahmen, nur von einem „langen Traum“ des Lebens und „kurzen Träumen“ zu sprechen vermag. (W I, 44, §5) Dieser „lange[] Traum“ des Lebens stützt den letzten Abschnitt von W I, der das ethische Projekt Schopenhauers zusammenfasst, als „Lebenstraum“ und grundiert die von ihm favorisierte Weltverneinung. (W I, 44 u 507, §5 u. §71)

Jedoch erscheint Schopenhauers Rede von der kausalen Geschlossenheit hinsichtlich seines Traumverständnisses mit Blick auf seine systemisch zentrale Kausalitätstheorie problematischer als er expliziert. Denn was für die Wachwelt intuitiv nachvollziehbare kausaltheoretische Annahmen

---

<sup>141</sup> Ebd. S. 290.

<sup>142</sup> Ebd.

<sup>143</sup> Ebd.

<sup>144</sup> Dies wird dadurch untermauert, dass die kritische Bezugnahme Schopenhauers Kritik an Kants „Verstand“ als Hybrid zwischen Verstand und Vernunft integriert. (Vgl. G, 36, §13, 96-97, §21 u. 104-108, §23). Indem der Nachfolger den Verstand auf die Kausalitätswahrnehmung reduziert, klärt er das Begriffsproblem Kants.

darstellen, produziert im Anschluss an einen Exkurs des ihr angeglichenen Traumes prototypisch antiintuitive Konsequenzen. Das hängt damit zusammen, dass Schopenhauer die Wahrnehmung einer Ereignisfolge noch nicht mit Kausalität gleichsetzt.<sup>145</sup> (G, 69-70, §21) Ebenfalls kritisiert er die (kantische) Auffassung, dass eine Folge wahrzunehmen, Erfolgen bedeute:

Kant sagt: [...]. Nur durch das Gesetz der Kausalität, welches eine Regel ist, nach der Zustände einander folgen, läßt sich die Objektivität einer Veränderung erkennen. Und das Resultat seiner Behauptung würde seyn, daß wir gar keine Folge in der Zeit als objektiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursache und Wirkung [...]. Ich muß gegen alles Dieses einführen, daß Erscheinungen sehr wohl auf einander folgen können, ohne aus einander zu erfolgen. Und Dies thut dem Gesetz der Kausalität keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer andern ist, da Dies a priori fest steht: nur fällt sie nicht bloß auf die einige, die ihre Ursache ist, sondern auf alle andern, die mit jener Ursache zugleich sind und mit denen sie in keiner Kausalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen; sondern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objektiv ist und von einer subjektiven [...] dergleichen z.B. die meiner Phantasmen ist, sich sehr unterscheidet. (G, 104, §23)

D.h. für Schopenhauer ist eine Folge, d.i. ‚Sukzession‘, nicht deckungsgleich mit Kausierung. Seine Beispiele eines zufällig herabfallenden Steines und der Wechsel von Tag und Nacht, die zwar „zufällige“ Folgen darstellen, aber nicht als Verursachungen wahrgenommen werden, fügt er als plausibilisierende Beispiele bei. (G, 104-105, §23) Später klärt er, dass das „Wissen“ die Erkenntnis des Verstandes immer schon durch diese ‚abstrakte‘ Erkenntnis der Vernunft erweitert.<sup>146</sup> Da die intuitive Erkenntnis des Verstandes nur auf das „unmittelbar Gegenwärtige“ geht, „gilt [sie S.P.] immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächste, und bleibt bei diesem stehn [...]“. (G, 111, §25 u. W I, 89, §12) Die Vernunft greift in ihrer begrifflichen Abstraktion diese Sequenzen von ‚Sukzession‘ auf. Sie ermöglicht durch „das Wissen [...] [, dessen S.P.] größter Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit fixiert aufbehalten zu werden“ liegt, Sukzession von Kausierung zu unterscheiden. (W I, 92, §12) Diese Unterscheidung von Folgen und Erfolgen, die für die Welt intuitiv einleuchtet, wird bei der Analogisierung zum Traum auch für diesen implizit postuliert. Explizit konstatiert Schopenhauer hingegen nur, dass das erkennende Subjekt den Traum ebenfalls *in medias res* wahrnehme. (Vgl. VL IV, 493 u. HN, 92-93, 47) Zugleich nutzt er diesen Analogieschluss vom Traum auf

---

<sup>145</sup> Und zwar produziert der Verstand mit Rückgriff auf die Sinne von „Getast und [...] Gesicht“, d.i. Tastsinn und Sehsinn, die „objektive Welt“, indem er kausal „[räumliche] Verhältnisse“ der „Lage“ unter der Möglichkeit der „Veränderung“ durch die „Zeit“ miteinander verbindet. (Ebd.) Nicht die Objekte sind Verursacher der isolierten Kausalketten: „[Das] Gesetz der Kausalität [bezieht S.P.] sich ausschließlich auf Veränderungen, d.h. auf den Ein- und Austritt der Zustände in der Zeit [...]“. (G, 51, §20) Dieses Gesetz legt fest, welche „Ursache“ jeweils welche „Wirkung“ „notwendig“ nach sich zieht und damit legt es das „Erfolgen“ fest. (Ebd.)

<sup>146</sup> Er exemplifiziert: „Kants Beweis [der Objektivität der Succession S.P.] wäre also dahin einzuschränken, daß wir empirisch bloß Wirklichkeit der Succession erkennen: da wir aber auch Nothwendigkeit der Succession in gewissen Reihen der Begebenheiten erkennen und sogar vor allen Erfahrung wissen, daß jede mögliche Begebenheit in irgend einer dieser Reihen eine bestimmte Stelle haben müsse; so folgt schon hieraus die Realität und Apriorität des Gesetzes der Kausalität [...]“. (G, 108, §23).

Wirklichkeit, rückwirkend um den Zuhörern seiner Vorlesung seine Ablehnung einer ‚ersten Ursache‘ der (Wach-)Welt anschaulich zu machen:

Um diese Unendlichkeit einer bloßen Erscheinungswelt in Beziehung auf unser eignes Daseyn und dessen Endlichkeit uns faßlich zu machen, können wir uns an den *Traum* erinnern. Wenn wir träumen finden wir uns begriffen in einer Verkettung von Begebenheiten, die nach dem Kausalgesetze mit einander zusammenhängen, sonach jede derselben sichere Anweisung giebt auf eine ihr vorhergegangne; grade wie in der Wirklichkeit. Daher wären wir, grade wie in der Wirklichkeit, auch im Traum berechtigt zurückzuschließen von Ursach zu Ursach auf einen ersten Anfang der Reihe der Traumbegebenheiten. Dennoch ist gewiß, daß ein solcher nie anzutreffen wäre: der Traum hat *ex abrupto* angefangen und uns gleich *in medias res* versetzt; er zeigt aber auch nach allen Seiten Zusammenhang mit unendlichen Reihen. – Eben so ist es mit der Welt der Wirklichkeit [...]. [...] So wenig als wir *in der Welt* Grenzen, [...] erste Ursachen annehmen dürfen so wenig dürfen wir [daher] der *Welt eine Ursach beilegen die nicht mit zur Welt gehörte, eine außersweltliche Ursache* der Welt.<sup>147</sup> (VL IV, 493-494)

Die Parallelisierung zeigt Schopenhauers Annahme auf, dass im Traum Sukzession und Kausalität unterschieden werden können.<sup>148</sup> So trennt er zwar die Kausalketten zwischen Traum und Wirklichkeit. (Vgl. W I, 44, §5) Aber er begreift – dazu verleitet das Argument vom Wirklichkeitsgrad der Träume – den Traum als zur Wachwelt strukturanaloge Produktion von kausaler Welt, in der auch dieser verursachungsselektive Aspekt der Vernunft tätig ist. (Vgl. W I, 44-45, §5) Diese Annahme stellt eine herausstehende Eigenheit seiner kausalistischen Traumkonzeption dar.

Auf Basis dieser strukturanalogen Weltkonstruktion im Wachen und im Traum lässt sich auch klären, wieso Schopenhauer zu Beginn des Abschnittes lakonisch postuliert, dass nach der „Erforschung des ganzen Wesens des Satzes vom Grunde [...] und der eigentlichen Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung“ sich die Frage nach der Realität der Außenwelt „selbst aufheb[t].“ (W I, 44, §5) Diese Perspektive macht die ‚spekulative‘ Frage eigentlich unmöglich und leitet zu der empirischen Fragestellung über, die er anhand des Aufwachens diskutiert. (Vgl. W I 44-45, §5) Sie beleuchtet unterdessen Schopenhauers ontologischen Konflikt, in dem er zugleich kantianisch eine Grenze

---

<sup>147</sup> Den hier kritisierten Fehlschluss motiviert die fixierende, verallgemeinernde Funktion der Vernunft, die eine partielle unmittelbaren Selektion zwischen zufälligen und notwendigen Folgen im alltäglichen Erkennen unternimmt. (Vgl. W I, 92, §12) Dies habe Philosophen im Rahmen des „kosmologischen Argumentes“ dazu verleitet das „Urteil“ über eine kausale Reihe bis zu einer „ersten Ursache“ zurückzuführen. (G, 22-23 u. 28-29, §7 u. §8) Ein solches Argument hält Schopenhauer jedoch im Hinblick auf die reduzierte Perspektive der nur immer einzelnen unmittelbar wahrgenommenen Folge im Verstand, für einen unzureichenden Schluss (VL IV, 492) Er spricht dabei von der „unendlichen Kausalkette“, von der der Verstand immer nur eine sequenzierte Folge wahrnehme und die durch die Vernunft in einen größeren Kontext gesetzt werden könne – damit sei diese „Kausalkette“ jedoch nie auf einen wahrgenommenen Ursprung zurückführbar. (G, 29, §8) Diese Konsequenzen sind auch für die Diskussion von TS von Belang, da er dort, indem er den Willen als ‚Träumer‘ der Welt imaginiert, diesen von ihm kritisierten Fehlschluss vollführt. Vgl. das Kapitel „Die Erweiterung der Welt-als-Traum-Metapher im Spätwerk und in *Transcendentale Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*“.

<sup>148</sup> Für seine Zeit vorausschauend, spricht Schopenhauer an einer Stelle den Tieren Verstand und damit nicht nur Kausalitätswahrnehmung, sondern auch die Fähigkeit zu träumen zu. (W I, 87, §10) Da Tiere jedoch über keine Vernunft verfügen, ließe sie wohl den Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit nicht befragen.

der Erkenntnisse des Verstandes formuliert, aber paradoxerweise nichtsdestoweniger dazu übergeht ‚empirische‘ Fakten aufzuzählen, die seine ‚spekulative‘ Angleichung von Traum und Wirklichkeit unterstützen. So führt er das „ganz empirische“ Kriterium des Aufwachens als mögliches Unterscheidungskriterium ein, um es sodann zu subvertieren. (W I, 45, §5)

Nicht nur lokalisiert er in W I hier die Trennung der Kausalitätsketten von Traum und Wirklichkeit. (Vgl. ebd.) Er liefert in G zudem eine physiologische Grundlage im Ausfall des „peripherischen Nervensystem[s]“ für die Real-Wirken der „Phantasmen“. (Vgl. G, 105, §23) Es könne durch fehlende Verbindung der Nervensysteme keine Prüfung derselben auf Basis der Sinnesdaten stattfinden. (Vgl. ebd.) So schreibt Schopenhauer an anderer Stelle: „Materialität aber ist es allein, die das reale Ding vom Phantasiegebilde, welchen denn doch nur Vorstellung ist, unterscheidet“. (W I, 547) Dies steht im Konflikt mit Schopenhauers Aussage, dass Sinnesdaten explizit nur für den Verstand existieren: Wie können sie, als vom Verstand unabhängiger Faktor der Wahrnehmung, ein Unterscheidungsmerkmal darstellen? (Vgl. W I, 38-39, §4) Dies hat zur Folge, dass obwohl das Aufwachen und das Eintreten der Sinnesdaten einen quantitativen Unterschied in der Länge der Kausalketten im Bewusstsein hervorruft – indem die Erinnerung sie an den Vortag anknüpft – dasselbe nur als unsicheres Unterscheidungskriterium eingesetzt werden kann. (W I, 45, §5) Denn dann wenn Gedanken aus dem Erwachen in den Traum übergehen und *vice versa* zeigt sich diese Grenze als flüssige, in der der Verstand auch wegen des Schlafes falsche Kausalverknüpfungen konstruiert. (Vgl. ebd.) Schopenhauer führt dieses Kriterium der Differenz somit nur ein, um es sogleich mit einem Verweis auf Hobbes *Leviathan* zu untergraben:

[Nämlich] daß wir Träume dann auch hinterher für Wirklichkeit halten, wann wir, ohne es zu beabsichtigen, angekleidet geschlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß irgend ein Unternehmen, oder Vorhaben, alle unsere Gedanken einnimmt und uns im Traum eben so wie im Wachen beschäftigt: in diesen Fällen wird nämlich das Erwachen fast so wenig als das Einschlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zusammen und wird mit ihr vermengt. (Ebd.)

Für ihn ist das Besondere in diesen Situationen, dass es nicht klar ist, ob in diesen „Begebenheiten“ etwas geträumt ist oder nicht, weil die sonst alltägliche Trennung des „Kausalzusammenhang[es]“ nicht stattfindet. (Ebd.) Wenn nun auch die „Anwendung des Kantischen Kriteriums“ – der Einordnung in den kausalen Gesamtzusammenhang der Welt, dem metaphorischen „langen Traum“ – scheitert, „so muß es auf immer unentschieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geschehn ist.“<sup>149</sup> (Ebd.) So stehen Leben und Traum in „enge[r] Verwandtschaft“. (Ebd.) An dieser Stelle ist die Oszillation der Position zwischen realistischer und idealistischer Epistemologie wie Ontologie angesiedelt.<sup>150</sup> Das differenzierende Merkmal der Sinnesdaten der Wachwelt, das wiederum eine realistische Ontologie notwendig machen würde, wertet Schopenhauer idealistisch ohne die Konstruk-

---

<sup>149</sup> Wenn man Schopenhauer folgt, könnte man ein Geschehnis von einem Traum nur noch unterscheiden, in dem es intersubjektiv als wirkliches angesehen wird. Alles, was ein Subjekt wahrnimmt, gilt den schopenhauerischen Kategorien nach für den Verstand als ‚geschehen‘. Nur über die Referenz der Vernunft auf eine Welt außerhalb des Subjekts, die er ablehnt und zugleich benötigt, kann die vorliegende Reflexion stattfinden.

<sup>150</sup> Vgl. hierzu Brunner. Die Materialisierung bewußter und unbewußter psychischer Phänomene. S. 108.

tionsleistung des Verstandes als „ärmliche[n] Stoff“ ab. (G, 95, §21) Zugleich bedient er sich dieser ‚empirischen‘ Zugänge, um die ‚spekulative‘ Frage nach dem Leben als Traum zu plausibilisieren, die Grenzen des ‚Empirischen‘ argumentativ zu übersteigen. Diese systemische Aporie seiner Ontologie lässt sich in Schopenhauers Werk nicht auflösen.<sup>151</sup>

Ein Nachlassnotat zeigt die biographische Inspiration dieser Reflexionen: „N.B. Dies ist mir eingefallen, als ich aus einem Nachmittagsschlaf voller Träume, an einem mir wenig bekannten Ort erwachte, und er[n]stlich zweifelte ob dies Erwachen noch zu jenen Träumen gehörte, oder zum Traum der Wirklichkeit.“ (HN I, 340, 505) Auch das Notat Nr. 116 zeugt hiervon:

Ich bemerke daß wenn ich sogleich nach dem Einschlafen geweckt werde ich mich immer bei einem Traum ertappe. Daraus schließe ich daß das Einschlafen immer mit einem Traum beginne und vermthe daß die Entrückung des unmittelbaren Objektes nur dadurch geschehn kann daß andre vollständige Vorstellungen (Phantasmen) das Bewußtseyn beschäftigen [...]. Demzufolge muß das beste Mittel zum Einschlafen seyn, daß man sein [...] Bewußtseyn von dem gegenwärtigen Zustand in dem man sich befindet abzieht und es mit [...] Phantasmen beschäftigt. (HN I, 75, 116)

Obwohl dieses Beispiel sich perfekt in die Kette der zitierten Traumkasuistik von Hobbes im §5 einreihen würde, zieht es Schopenhauer in W I vor, sich auf die philosophische Autorität allein zu berufen, als sich als konkret erlebendes Subjekt angreifbar zu machen.<sup>152</sup> (Vgl. W I, 45, §5) Dass er sich selbst als erfahrendes Subjekt aus seiner Theorie des Träumens heraushält und sich damit weniger angreifbar machen will, ist eine Strategie seine Erkenntnisse zu objektivieren.<sup>153</sup> Zugleich bestätigt sich, dass Schopenhauer für seine Traumreflexion keine Trauminhalte anbieten möchte, sondern der Erkenntniskritik Kants und die Philosophie-Tradition zur Rechtfertigung aufgerufen werden. Diese kontrastierende Nachlasslektüre unterstreicht, dass seine Reflexion epistemologisch-

---

<sup>151</sup> Da diese Aussagen unvereinbar erscheinen, sagt Morgenstern berechtigterweise, Popper zitierend, dass der Idealismus im Allgemeinen „die Welt als eine Art Traum betrachtet“. Schopenhauer bestätigt dies. Morgenstern, Martin: Schopenhauers Theorie des Satzes vom Grund als Aprioritätslehre. In: Birnbacher, Dieter: Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der „Satz vom Grund“. Würzburg 2015. S. 9-29. Hier S. 14.

<sup>152</sup> Dies steht bspw. ganz im Gegensatz zu seinen metaphysischen Ausführungen zur Musik: „Indem ich meinen Geist dem Eindruck der Tonkunst [...] gänzlich hingab, [...] ward mir ein Aufschluß über ihr inneres Wesen [...], welche mir selbst zwar völlig genügend und für mein Forschen befriedigend ist [...]“. (W I, 323, §52).

<sup>153</sup> Da er in den P I doch versuchtl, für Träume Beispiele zu geben, ist der Mangel in den veröffentlichten Thesen auffällig. (Vgl. TS, 238-239 u. VG, 277) Er verlässt sich auf die intuitive tägliche Erfahrung des Träumens auf Seiten der Lesenden als Evidenz. Die Problematik der Traumtheorie, in der der Wissenschaftler sich als Subjekt dadurch angreifbar macht, dass er seine eigenen Träume zur Analyse benötigt, zieht sich durch die gesamte Forschung zum Traum und kulminiert spätestens bei Freud in einer extremen Angreifbarkeit des Subjektes in seinem Versuch objektive Erkenntnis über den Traum zu erlangen. Bei Schopenhauer wird durch den späteren Vergleich von Traum und Wahnsinn auch eine intrasystemische Grundlage dafür geschaffen, dass er sich auch in VG bemüht, nicht als träumendes Subjekt in Erscheinung zu treten. Sein eigener philosophischer Anspruch würde in seinem Vertrauen an den subjektiv erlebten Traum irrationalistisch unterminiert. In seinen Objektivierungsstrategien, die mit seinem Traum-begriff einhergehen, erscheint so der Versuch einer Balancierung dieses Problems. Vgl. hierzu auch das Kapitel „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt: die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“.

ontologisch orientiert ist und die (biographischen) Inspiratoren derselben diese an eine Theorie der Nachträume annähern würden, die er meidet.<sup>154</sup> (Vgl. W I, 46, §5)

Die kausalistisch-erkenntniskritische Traumkonzeption motiviert die Analogie von Traum und Leben, die zwischen beiden nur eine Ähnlichkeit, aber noch keine Identität postuliert.<sup>155</sup> Anstelle einer Kasuistik dieser epistemologisch-ontologischen These, beruft sich Schopenhauer auf verschiedene literarisch-philosophische Vertreter derselben. (W I, 45-47, §5) Dies unterstreicht, dass die Diskussion des §5 den Traum nicht als Phänomen fokussiert, sondern instrumentalisiert, um einen illusionistischen Idealismus im Anschluss an Kants Erkenntniskritik zu formulieren.

So folgt eine Genealogie der Welt-als-Traum-These zu der die alten Inder – in den „Veden und Puranas“ – gehören, die auch schon im dritten Paragraphen von W I angeführt werden. (W I, 34 u. 45, §3 u. §5) Im früheren Abschnitt fällt die dominante metaphorische Version der Welt-als-Traum-These innerhalb einer Aufzählung. (Vgl. ebd.) Diese Erwähnung bereitet die historiographische Linearisierung in §5 von den antiken Indern über Platon, Pindar, Sophokles zu Shakespeare und Calderón vor. (Vgl. W I, 45-46, §5) Die Verbindung dieser drei antiken Autoren erscheint auf den ersten Blick kontingent. Im Hintergrund derselben findet sich jedoch eine Motivkette, die über den Inhalt des Sophokles-Zitats verfolgt werden kann. Indes weist es irritierenderweise trotz seiner Verdeutlichungsfunktion das Lemma „Traum“ nicht auf, sondern bezeichnet den Menschen als „Truggestalt[]“ und „Schattenbild“. (Ebd.) Über die Aussage Pindars, dass „der Mensch“ „der Traum eines Schattens“ sei – eine zweifach-verkettete Abwertung desselben als Illusion –, führt er zu Platon zurück, der den durchschnittlichen Menschen als Träumenden bezeichnet; in einem letzten Gegensatz zum Philosophen als dem ‚Wachenden‘.<sup>156</sup> (W I, 45-46, §5) Damit findet eine Parallelisierung zwischen dem platonischen Höhlengleichnis, der ‚Schattenwelt‘ und der Welt-als-Traum-These statt.<sup>157</sup>

Ähnlich funktionieren – trotz der zeitlichen Diskrepanz zur Antike – die Verweise auf Shakespeares *The Tempest* und Calderóns *La vida es sueño*.<sup>158</sup> (Vgl. ebd.) Shakespeare geriert sich als Präfiguration der später noch zu analysierenden Korrelation von Traum zu Leben und Erwachen zu Tod: „We are such stuff/ As dreams are made of, and our little life/ Is rounded with a sleep. –“ (W I, 46, §5) Hierauf folgt die Referenz auf das Stück Calderóns, das als „metaphysische[s] Drama“ angeführt

---

<sup>154</sup> Sie unterstreicht aber überdies, dass biographistische Lektürewesen einen Text nicht festzulegen vermögen. Evident ist allein, dass sie in diesem Fall nur den objektivierenden Aspekt dieser Diskussion herausstellen.

<sup>155</sup> Schubbe benutzt den Analogie-Begriff Schopenhauers im Gegensatz zu Ursache-Wirkung-Beziehungen als Indikator einer Ähnlichkeitsbeziehung. Vgl. Schubbe, Daniel: Philosophie des Zwischen. S. 113, 117 u. 130.

<sup>156</sup> Die Aufwachmetapher erhält im Folgenden für die metaphysische und ethische Position Schopenhauers zentralen Wert; hier ist es noch eine Aussage neben mehreren. (Vgl. W I, 504-508, §71).

<sup>157</sup> Diese Parallele wird später nochmals aufgeworfen. (W I, 517).

<sup>158</sup> Im Nachlass findet sich auch der traumbezogene Verweis den *Hamlet*, der das Motiv des Aufwachens aus der Vorstellungswelt fokussiert – ebenfalls synkretistisch mit Platon verbunden: „Aller Menschen Leben sind nichts andres als die Träume im Todesschlaf, von denen Hamlet im Monolog spricht. Ob aber das Ende des Lebens eines Jeden nur der Uebergang aus einem wilden Traum in den andern, oder ob er das Erwachen sei; das ist der μέγας αἴγων des Platon, die moralische Bedeutsamkeit und Wichtigkeit des Lebens, die einzig ernste Seite unsers Thuns.“ (HN I, 297-298, 449) Mit Ausnahme der Inder und Platon sind alle genannten Autoren explizierte Autoritäten für die Vorstufe des, im Text folgenden, Gleichnisses der Welt als Buch. (HN I, 340, 505) Dass im Kontrast zum Nachlassnotat in W I die Genealogie der Welt-als-Traum-These an den Anfang gesetzt ist zeigt, dass Schopenhauer sich, anstelle Beweise für seine These zu liefern, an das Ende einer prestigevollen Reihe von Klassikern setzt und seinem Gleichnis damit mehr Autorität und Abschlusscharakter verleihen will.

und als philosophische Kunst anzitiert wird, aber in dieser hochlobenden Allusion verbleibt.<sup>159</sup> (Ebd.) Dies dient dazu den Sprecher zu fokussieren. Er reiht sich in diese historische Linie ein, indem er ein – bewusst künstlerisches – Gleichnis des Lebens als Buch anbietet:

Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die [...] Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig, und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, [...] ein Blatt auf: oft es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus dem selben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung: doch steht es hiedurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre eben so aus dem Stegreife anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres Blatt anzusehen ist. (W I, 46, §5)

In der Analyse des Gleichnisses zeigen sich vielfältige Anknüpfungen an das bisher Gesagte, wie auch Implizites.<sup>160</sup> Die Allegorie funktioniert vornehmlich prototypisch symbolisierend. Topologisch findet eine Reprise der Welt-als-Buch-Metapher der scholastischen Philosophie statt, die in die Welt-als-Traum-These transformiert wird.<sup>161</sup> (Vgl. ebd.) Sie verdeutlicht die vorgelegte Erkenntniskritik anhand einer alltäglichen Tätigkeit: Das ‚Lesen‘ der Allegorie entspricht dem Verstand, der Ereignisfolgen wahrnimmt und mithilfe der Vernunft notwendige Kausalketten isoliert und beschreibbar macht. (Vgl. VL IV, 493-494) In der Erholungszeit, die dem Schlaf entspricht, setzt sich diese Tätigkeit zwar fort, aber nicht mehr präzise im Hinblick auf die lineare Natur der sinnlichen Wachwelt als ‚Buch‘, sondern „ohne Ordnung und Zusammenhang“. (W I, 46, §5) Die von Schopenhauer ignorierte Frage nach der Verursachung von Traumbildern deutet das Gleichnis an, ohne dass es ein explizites Pendant dazu im frühen Theoriengebäude gäbe: „ein schon gelesenes [Blatt S.P.]. (Ebd.) Dies legt nahe, dass hier die erinnerte Sinneswelt die Quelle für die Traumbilder darstellt – typischerweise als Tagesrest verstanden –, ihre Bizarrheit aber allein der mangelhaften Verstandestätigkeit anzulasten sei. Eine Konkretion – ob nun Leibreize des schlafenden Körpers, Tagesreste oder Erinnerungen –, bietet der Sprecher an dieser Stelle nicht und auch die Allegorie lässt im Folgenden das Korrelat zur Seiten-Metapher im Unklaren. (Vgl. ebd.) Gerade die Tatsache, dass Schopenhauer auf die idealistische Position beharrt, in der es keine Welt außerhalb des Verstandes gibt, erschwert

---

<sup>159</sup> Indem hier das ‚Metaphysische‘ mit der Welt-als-Traum-These verbunden ist, wird das gelobte Werk als Thesenlieferant und als spekulative Überschreitung der durch Kant vorgelegten Erkenntnisgrenzen affirmiert.

<sup>160</sup> Die nachgelassenen Reflexionen zu dem Übergang von Traum zu Wirklichkeit, die eine Unterscheidung der beiden erschwert, folgen auf die erste Formulierung dieses Gleichnisses. (Vgl. HN I, 340, 505).

<sup>161</sup> Folglich wundert es nicht dieses Gleichnis in Hans Blumenbergs *Die Lesbarkeit der Welt* zu finden. Ob der Spannweite seines Projektes verweist Blumenberg jedoch nicht auf die traumphilosophischen Besonderheiten des Gleichnisses oder die Zusammenhänge mit Schopenhauers (Traum-)Philosophie. Das Gleichnis wird *qua* Grundlage für die Freudsche Traumdeutung frühzeitig als angemessenes Traumphilosophem angenommen, ohne es als Gleichnis selbst formbezogen zu durchleuchten. Einen Garanten hat er dabei in Schopenhauer selbst, denn auch er sieht die Textform des Gleichnisses allgemein nicht weniger unproblematisch und als summarische Darstellung seiner Theorie: „Jede Parabel, Gleichniß, und taugliche Allegorie ist nur die Zurückführung irgendeines Verhältnisses [auf] seine einfachste, anschaulichste und handgreiflichste Darstellung.“ (HN I, 344, 514) Vgl. Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M. 1981. S. 330-331.

das Verständnis der Buch-Metapher. Ist das ‚Buch‘ aus Sicht dieser Positionierung heraus immer abhängig davon gelesen (d.i. wahrgenommen) zu werden, ist es in der Allegorie zugleich externes, konserviertes und materielles Mitgeteiltes (d.i. externe differente Außenwelt). (Vgl. ebd.) Versucht Schopenhauer auch im Gleichnis die Richtung ausschließlich auf den Rezipienten zu legen, so werden dadurch die ontologischen Probleme nicht beseitigt – das Gleichnis führt diese aporetische Konstellation symbolisch fort. (Vgl. ebd.)

Im Zusammenhang mit dem bisher Gesagten überrascht darüber hinaus das unvermittelt auftretende ‚Lesen-Können‘ eines „noch unbekannte[n] [Blattes S.P.]“ – dies scheint sich, im Hinblick auf Schopenhauers Theorie des Gedächtnisses, auf zukünftige Ereignisse zu beziehen.<sup>162</sup> (Vgl. ebd.) Die im ‚Lesen-Können eines unbekannten Blattes‘ alludierten prophetischen Träume werden in den folgenden Werkphasen für Schopenhauer ein wichtiges Element, erscheinen aber in diesem Zusammenhang kontextlos.<sup>163</sup> Mit Blick auf den Nachlass zeigt sich, dass er bereits 1815 den Versuch unternimmt die „clairvoyance“ in sein System der Willensmetaphysik – mit dem „Thierischen Magnetismus“ als physiologischer Grundlage – zu integrieren. (HN I, 326 u. 338-339, 487 u. 502) Das „magnetische Hellschn“ kommt im veröffentlichten Hauptwerk sodann nur im Kontext dieser Willensmetaphysik vor. (W I, 203, §27) Der Traum greift später in VG als vermittelndes Phänomen an dieser Schnittstelle ein, hier ist er nur ein in der Allegorie angedeutetes Verbundenes. (Vgl. W I, 46, §5 u. VG, 262-264 u. 287-289) Auch deutet das Gleichnis damit auf einen vorbestimmtes menschlichen Schicksal, das im Zusammenhang mit prophetischen Träumen in TS und VG Thema sein wird, ohne hier expliziert zu werden. (Vgl. W I, 46, §5; TS, 238 u. VG, 277) Dieser Traumtypus scheint damit Teil von Schopenhauers Überzeugungen zu sein, aber hinsichtlich des systematischen Bestrebens von W I keine systemische Position zu besitzen.

Für den letzten Satz des Gleichnisses, der auf das ‚Buch des Lebens‘ des Individuums zu sprechen kommt, indem es selbst nur eine „Seite“ eines größeren Ganzen – dem ‚Buch der Welt‘ – sei, gilt dieselbe Allusionsstruktur auf spätere Systemerweiterungen, da es das Schicksal des Einzelnen in den Gesamtzusammenhang der Kausalketten setzt. (W I, 46, §5 u. TS, 238-242) Gerade die Kritik

---

<sup>162</sup> Er definiert nämlich im Rahmen seiner Vorlesung das Gedächtnis als „die durch Uebung erworbne Leichtigkeit gewisse Vorstellungen zu wiederholen“. (VL I, 389) Diese „Uebungsfähigkeit des Bewußtseyns [...] erstreckt sich sowohl auf die anschaulichen als die abstrakten Vorstellungen.“ (VL I, 388) Vergessen heißt folglich in schopenhauerischen Begriffen nicht eine Erinnerung bereits besitzen ohne sie zu evozieren, sondern vielmehr noch nicht gelernt haben diese Vorstellung willkürlich zu produzieren. (VL I, 388-390) Ein freudscher Begriff des Gedächtnisses, wie Blumenberg ihn ansetzt, ist in diesem Aspekt nicht mit ihm vereinbar, der das Gedächtnis nicht als Produzenten, sondern als Reproduzenten denkt. Zwar ließe sich das Gleichnis vom „ungelesenen [Blatt S. P]“ in Richtung eines Unbewussten deuten in der dieses ‚Blatt‘ das im Traum offenbarte Unbewusste darstellte, wie Blumenberg es tut. Der konkrete philosophische Kontext der Allegorie widerlegt diese Lesart als ungenaue Lektüre und zeigt diese Deutung als psychoanalytische Neukontextualisierung des Textstückes auf. (W I, 46, §5) Vgl. Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt. a.M. 1981. S. 331-335.

<sup>163</sup> Konkret findet sich im Nachlass datiert auf 1821 eine erste Verbindung: „Die Ahndungen und das Vorgefühl schrecklicher Begebenheiten müßte man daraus erklären, daß wir alle im tiefen Schlaf (*mundus Sakbeat*) *Clairvoyants* sind und unser bevorstehendes Schicksal deutlich erblicken, hievon aber in den wachen Zustand (*mundus almont?*) nichts hinübernehmen; jedoch eine ganz dumpfe Erinnerung, daß wir entsetzliche Dinge in untrüglichem Vorhersehn erblickt haben, in das wachende Bewußtseyn hinüberspielt und dort als banges Vorgefühl des Kommenden wahrgenommen wird.“ (HN I, 72, 9) Auffällig an dieser Notiz sind die Mischbegriffe aus Lateinisch und Sanskrit, die auf *Onpnekhbat* als Intertext für diese Idee prophetischer Träume verweisen. Ebenfalls bezeugen sie, dass die indischen Quellen den Traum in seiner eigenständigen Erkenntnisqualität privilegieren, deren Einfluss schon vor W I bezeugt ist. (Vgl. HN V, 338-339). Vgl. App: Schopenhauers Kompass. S. 159-160.



Schopenhauers an einer ‚ersten Ursache der Welt‘ und der Einschränkung der Kausalwahrnehmung des Verstandes lässt ihn nur innerhalb einer „Speculation“ über einen Gesamtzusammenhang des Schicksals nachdenken. (VL IV, 493-494 u. TS, 223) Für W I ist diese Andeutung der Traumtheorie ein nicht weiter erforschter Fluchtpunkt – auch wenn das Schicksal für die existenzielle Dimension der Willensmetaphysik eine zentrale Rolle spielt. (Vgl. W I, 188, §26)

Schopenhauers Konklusion verdeutlicht sein reduziertes Erkenntnisinteresse am Traum:

Obwohl also die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet; so gehört doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat eben so auch einen Zusammenhang in sich dagegen aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb Beider an, so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei. (W I, 46-47, §5)

Der schleichende Übergang, der sich innerhalb des Paragraphen vom Traum als einem vergleichenden Analogon zur Wirklichkeit zu einer Metapher für das Leben entfaltet, ist an dieser Stelle zentral. So steht der Vergleich zwischen Traum und Wirklichkeit für die ‚empirische‘, die Metapher, ‚Das Leben ist ein Traum‘, für die ‚spekulative‘ Wahrheit.<sup>164</sup> (Vgl. W I, 44 u. 46-47, §5) In dieser ‚empirischen‘ Traumanalogie gleicht Schopenhauer nur die Struktur der Phänomene an: die Wirklichkeitsebenen – wirklich/illusionär – bleiben getrennt, sofern die Wachwelt nur ähnliche Eigenschaften wie die Traumwelt aufweist. (W I, 44 u. 516, §5) In der Metapher der ‚speculativen‘ Wahrheit, die aus dem Vergleich entspringt, weist er die Wachwelt als Traum durch das *tertium comparationis* der Illusionarität als ebenso unreal wie den Traum aus: einen „Lebenstraum“.<sup>165</sup> (W I, 44, 507 u. 523, §5 u. §71) Diese Aufwertung der erkenntnistheoretischen Positionierung des Traumes gegenüber der aufklärerischen kantischen Tradition besteht darin, dass sich nach den Kriterien des subjektiven Idealismus Traum und Wirklichkeit nur durch eine unzuverlässige Differenzierungsmöglichkeit unterscheiden lassen. (Vgl. W I, 45, §5) Damit scheint Schopenhauer bewusst den „natürlichen und kindlichen Realismus“ der Aufklärer bis und inklusive Kant zu kritisieren, sofern die aufklärerische Abwertung des Traumes aus erkenntniskritischer Sicht als ungerechtfertigt dargestellt wird. (W I, 21 u.

---

<sup>164</sup> Für Schopenhauer beschreibt Schubbe die Metapher folgendermaßen: „Sieht man sich an, wie Schopenhauer [die S.P.] darstellungs- und mitteilungstechnische Frage [...] löst, so läßt sich eine Stilfigur finden, die sich präzise in die Kluft zwischen intuitiver und abstrakter Erkenntnis einpaßt. Diese Stilfigur ist die Metapher, die sich bei Schopenhauer stets an exponierter Stelle finden läßt und keinesfalls bloß Umstand eines bildlichen Denkvermögens gewertet werden sollte. Die Metapher ist vielmehr derjenige Zwitter, der sowohl Anknüpfungspunkte in der Intuition als auch in der Abstraktion besitzt, und damit das Potenzial hat, zwischen den beiden Bereichen zu vermitteln. Daß die Metapher diese Rolle gerade mit Blick auf die Philosophie und Kunst übernehmen kann, liegt vor allem aber auch daran, daß sie weder Wahrheit noch Richtigkeit verbürgt, sondern Sinn transportiert.“ Auch hier deutet sich an, was zuletzt in der Konklusion dieses Kapitels herausgestellt wird, dass der Umgang mit dem Traum auch in der metaphorischen Verwendungsweise einen Teil der abstrakten Vermittlung von Schopenhauers epistemologisch-ontologischen Intuitionen darstellt. Schubbe: Philosophie des Zwischen. S. 136.

<sup>165</sup> Wie stark manche Formulierungen Schopenhauers Traum und Leben parallelisieren, zeigt sich auch in der Formulierung „Der ist das Monogramm des Lebens“ aus dem Nachlass. (HN III, 516, 89).

46-47, §5) Konsequenterweise müsste man bei dem Illusionismus, der aus der Metapher des ‚Lebenstraumes‘ erwächst, Schopenhauer in die Nähe des Solipsismus rücken, den er als „theoretischen Egoismus“ explizit ablehnt.<sup>166</sup> (W I, 148, §19)

Seine Aussage über „den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb Beider“ zeigt, dass er sich in der kantischen Tradition verortet und diesen ‚Standpunkt‘ als transzendental charakterisiert.<sup>167</sup> (W I, 46, §5) Die Diskussion des Traumes gebärdet sich als Wahrheit über die Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis: sie erhöht ihn zu einer philosophischen Kategorie mit transzendentelem Erkenntniswert. Zugleich stellt diese kausalistische Traumverwendung die Wirklichkeit als Erfahrungsgrundlage infrage. Damit positioniert sich Schopenhauer als Weiterführer des kantischen Kritizismus, obwohl sein Traum-Transzendentalismus darauf fußt, Kants Versuch einer Unterscheidung von Traum und (Wach-)Wirklichkeit zu unterminieren.<sup>168</sup>

Auf Kants kausaltheoretischer Auflösung dieses Unterschiedes baut die erkenntnistheoretische Aufwertung des Traumkonzeptes bei Schopenhauer – dies steht im Interesse des Illusionismus als Überleitung zu seiner Metaphysik der Welt als Wille. (Vgl. W I, 143, §18) Wenn Schopenhauer Kants Kritizismus aufnimmt und die Welt als Konstrukt des Bewusstseins herausstellt, nutzt er diese Konstruiertheit, um deren unhinterfragte Wirklichkeitserfahrung zu subvertieren. In der letzten Variante seiner Traumtheorie aus §5 legt er die Grundlage für den Illusionismus, der die Willensmetaphysik als „Ding an sich“ vorbereitet. (Vgl. W I, 41-47 u. 141, §5 u. §17)

In der ersten Verwendung, die diesen Illusionismus an der späteren Stelle aufruft, formuliert er noch schwächer vergleichend, dass wenn die Welt „[...] nichts weiter, als Vorstellung sei; [...] sie wie ein wesenloser Traum [...] an uns vorüberziehn müßte [...]“. (W I, 141, §17) Diese wiederum vergleichende Verwendung des Traumes steht in Verbindung mit dem zu Beginn von W I zitierten indischen Konzept der Maya nach dem die Welt „dem Traume [gleich]“ – eine Brücke baut die ‚empirische‘ Analogie aus §5. (W I, 34, 44-47 u. 493, §3, §5 u. §69) Erst später transformiert er wieder mit der Metapher des ‚Lebenstraumes‘ die Analogie in eine Metapher (W I, 507, §71)

Als Zwischenfazit kann Schopenhauers Positionierung des Traumkonzeptes aus zwei Perspektiven beleuchtet werden. So zeigt sich anhand der privilegierten Stellung in der erkenntnistheoretischen Diskussion, dass der Traum einerseits positiv gegenüber seinen aufklärerisch-rationalistischen

---

<sup>166</sup> Dass Schopenhauer mit dem Vertreten einer solchen Identifikationsthese von Traum und Leben dem Solipsismus nahe kommt, zeigt seine nachträgliche Einführung einer prästabilierten Harmonie zwischen den einzelnen ‚Lebensträumen‘ der Menschen in der TS, um Intersubjektivität zu gewährleisten (TS, 241) Diese theoretische Entscheidung wäre, wenn sein System nicht die Garantie von Intersubjektivität vermissen lassen würde, nicht nötig. Auch Birnbacher stellt dieses Problem heraus. Vgl. Birnbacher, Dieter: Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 91 (2005). S. 133-148. Hier S. 135 u. 140.

<sup>167</sup> Diesen Bereich hatte er in G eingrenzt als „[die] im Verstande und der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der anschauenden empirischen Erkenntniß [...], [und S.P.] als Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung [...]“. Da ein solches Urtheil dennoch materiale Wahrheit hat; so ist diese eine transscendentale; weil das Urtheil nicht bloß auf der Erfahrung, sondern auf den [...] Bedingungen der ganzen Möglichkeit derselben beruht.“ (G, 124, §32) In dem Begriff der „materialen Wahrheit“ steckt Schopenhauers Einsicht in die problematische Selbstreflexivität des Wissens um die Grenzen des eigenen Wissens. (G, 124, §32) Er löst die zirkuläre Abhängigkeit dieses Wissens von sich selbst durch diese Feststellung nicht auf.

<sup>168</sup> Auch hier wird Schopenhauer, nach einer Formulierung Birnbachers, „Verräter an seinem kantischen Erbe“. Vgl. Birnbacher, Dieter: Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 91 (2005). S. 133-148. Hier S. 135.

Quellen aufgewertet wird.<sup>169</sup> Er ist nicht ein abzuwertendes Konzept oder Phänomen. Vielmehr als das besitzt er die Möglichkeit epistemologische und ontologische Erkenntnisse hervorzubringen. Dieser Aufwertungsbewegung entgegengesetzt ist die Funktion, die diese epistemologische Kontextualisierung vollzieht: d.i. die Welt als konstruierte Vorstellung abzuwerten.

Indem sich Vorstellung und Traum annähern, wird das Erwachen als einzig differenzierendes Kriterium neuartig relevant. Beschreibt das Erwachen im Vergleich von realem Traum und Wirklichkeit noch die unzuverlässigen Trennung ihrer Kausalitätsräume, verändert sich seine Rolle im Zuge der Metaphorisierung der Welt als Traum. Als Metapher bietet das „Erwachen“ in diesem Zusammenhang eine epistemologische Konzeption, die ein Jenseits der Welt als Vorstellung denkbar machen soll. In genau diese Richtung zeigt auch die von Schopenhauer angeführte Aussage Platons: „Plato sagt öfter, daß die Menschen nur im Traum leben, der Philosoph allein sich zu Wachen bestrebe.“ (W I, 45, §5) Dies unterstreicht nicht nur die metaphorische Wendung des ‚Lebenstraumes‘ aus dem man aufzuwachen imstande sei, sondern führt auch zum „speculative[n] Ursprung der Frage nach der Realität der Außenwelt“ zurück. (W I, 47, §5) Auch wenn Schopenhauer die Frage für eine Vermischung von wirklicher und urteilender Kausierung hält, sieht er ihren „wahren Gehalt“. (Vgl. G, 22-23 u. 28-29, §7 u. §8 u. W I, 47, §5) Hatte die bisherige Philosophie eine Ahnung, dass es etwas über die Vorstellungswelt hinaus zu geben scheine, hatten sie doch unstatthaft epistemologische Ebenen vermischt. Durch die Klärung sieht sich Schopenhauer gerechtfertigt nun seine Willensmetaphysik auf einer angemessenen Grundlage zu formulieren, für die die Aufwachmetaphorik zur metaphorisierten Welt-als-Traum-These hinzutritt.

Um dem Verhältnis von Kritik an der ‚spekulativen‘ Frage nach der Wirklichkeit der Außenwelt und ihrer gleichzeitigen Validierung innerhalb von Schopenhauers Metaphysik aufzuspüren, ist es notwendig die Traumverwendungen im Anhang von W I herauszuarbeiten, die von der Forschung noch nicht beachtet worden sind: nämlich in *Kritik der Kantischen Philosophie*.<sup>170</sup> Auffälligerweise kommt der Traum nur im ersten Abschnitt vor, der von den Verdiensten Kants handelt, und die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich als seine größte philosophische Leistung darstellt. (Vgl. W I, 514, 516-517 u. 523) Nach einer philosophiehistorischen Einordnung Kants synonymisiert er dessen „Erscheinung“ mit dem indischen Begriff der „Maja“. (W I, 516) Diese beiden Begriffe werden folgeschwer mit dem Traum verbunden; so bezeichnen sie, dass „[...] diese sichtbare Welt, in der wir sind, ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesensloser Schein, der optischen Illusion und dem Traum zu vergleichen [...]“ sei. (Ebd.)

Hier findet sich das Höhlengleichnis Platons als „Mythos“ in Gänze rezipiert, dessen Verbindung von der metaphorisch ‚schattenhaften‘ Objektwirklichkeit und ihrer „[Traumartigkeit]“ sich implizit in §5 abgezeichnet hatte. (W I, 45, §5 u. 516) Schopenhauers nun expliziter Rekurs auf Platons Allegorie unterstreicht die ontologische Motivkette von Schatten, Truggestalt und Traum. (Vgl. ebd.) Diese Rückbesinnung fungiert als Explikation der philosophischen Leistungen der Schriften Kants. Kants Stil, dessen „Charakter [...] glänzende Trockenheit“ sei, habe nun jene ‚Mythen und Poe-

---

<sup>169</sup> Vgl. hierzu den Punkt „Rationalist Theories“ in Engel: Towards a Theory of Dream Theories. S. 31-32.

<sup>170</sup> Auch im Artikel zu ebenjenem Anhang im Schopenhauer-Handbuch wird kein Wort über den Traum und seine Rolle in diesem Text verloren. So zentral, wie der Traum sich in der positiven Bewertung von Kants Philosophie ausnimmt, ist diese Tatsache befremdend. Vgl. Ruffing, Margit: „Kritik der Kantischen Philosophie“. In: Köbler, Matthias/Schubbe, Daniel: Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2018. S. 92-97.

sien‘ philosophisch pointiert: „Solche deutliche Erkenntniß und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt ist eigentlich die Basis der kantischen Philosophie, ist ihre Seele und ihr allergrößter Verdienst.“ (W I, 516)

Dabei gleicht die chronologisch erste zentrale Verwendung des Traumbegriffes in dieser ‚Kritik‘ der in §5 ebenfalls ersten These des Traumes als eines Strukturanalogons zur Erkenntnisweise des menschlichen Bewusstseins. (Vgl. W I, 44-45 u. 516, §5) Die Wiederholung des Vergleiches zwischen Traum und Bewusstsein hat heuristischen Wert.<sup>171</sup> Zugleich unterstreicht das ‚traumartig‘ die Transformation der kantischen Erkenntniskritik zu einem Traum-Illusionismus. (Vgl. ebd.) Indes ist die Geste Schopenhauers eine explikative: die Aporie in Hinblick auf die Ununterscheidbarkeit von Traum und Wirklichkeit rahmt er nicht als Entwicklung seines Systemprojektes, sondern als Produkt des kantischen Idealismus. Die Innovation des Traumbegriff validiert er mittels der Rekurrenz auf Kants Autorität. Zugleich findet sich eine Entsprechung der Traummetapher aus §5 in einer späteren Formulierung, in der Schopenhauer im Rahmen der Würdigung der kantischen Moralphilosophie die seine epistemologische Dichotomie evoziert:

Kant, [...] sonderte die [...] Bedeutsamkeit der Handlungen ganz ab von der Erscheinung [...] und zeigte jene als unmittelbar das Ding an sich, [...] betreffend, wogegen diese, d.h. Zeit und Raum, und Alles, was [...] in ihnen nach dem Kausalgesetz sich ordnet, als bestand- und wesenloser Traum anzusehn sind.“ (W I, 523)

Um die Relevanz dieser Stelle zu ermessen, sei hervorgehoben, dass sie als Fazit des Textabschnitts über die Verdienste Kants zu seinen „großen Fehlern“ überleitet, d.h. dass der Traum von Schopenhauer als Zentrum der Erkenntniskritik Kants angesetzt wird. (Ebd.) Wie auch beim epistemologischen Argument in §5 findet einmal mehr die Entwicklung vom Vergleich, der Welt als Vorstellung mit dem Traum analogisiert, zu einer Metapher, dass die Welt ein Traum sei, statt. (Vgl. W I, 44-47 u. 523, §5) Dieser Illusionismus versieht Kants Erkenntnistheorie mit einem hinduistischen Zug der bereits in der frühen Parallelisierung von Erscheinung und indischer „Maja“ angedeutet wurde. (W I, 34, 516 u. 523, §3) Sie verwandelt Immanuel Kant unter der Hand zum Vertreter einer illusionistischen Erkenntnistheorie. Eine solche Verschiebung scheint wie eine stilistische Pointierung. Das verstellt jedoch den Blick auf was diese Entwicklung von der These ‚Die Welt ist wie ein Traum‘ zur These ‚Die Welt ist ein Traum‘ ermöglicht: sie ebnet den Weg für Schopenhauers Metaphysik der Welt als Wille. (W I, 141, §17) Indem Schopenhauer von der diesseitigen Beschreibung der Welt als Vorstellung – im Vergleich – zu einer Figur der möglichen Überwindung dieses Gegensatzes – in der

---

<sup>171</sup> Diese heuristische Funktion des Traumvergleiches ist an dieser eigentlich im Werk späten Stelle insofern gegeben, als sie unter Berücksichtigung der, von Schopenhauer intendierten, Leserichtungen seines Hauptwerkes, der wiederholten Plausibilisierung seiner Epistemologie dient. Damit gemeint ist, dass wenn der Lesende der, im Vorwort aufgestellten, Forderung folgt – d.i. die Abhandlung G und die hier besprochene Kritik, vor der Lektüre des Hauptwerkes zu lesen – der Traumbegriff die Erklärung der kantischen Erkenntniskritik im Vergleich mit dem Traum verdeutlicht. (Vgl. W I, 11) Deswegen ist die mangelnde Definition des Traumes an dieser Stelle mehr Stütze, als dass sie ein Hindernis der Lektüre darstellt. Der Vergleich mit dem Traum bezieht seine Plausibilität aus der alltäglichen Erfahrung des Träumens. Die von Schopenhauer gewünschte Leserichtung ermöglichte es den Lesenden die erkenntniskritische Funktion des Traumes in der Diskussion von §5 weniger überraschend vorzufinden. In dieser Leserichtung zeigt sie die schopenhauerische Interpretation von Kants subjektivem Idealismus frühzeitig auf und verstärkt den Eindruck der Validität und Kohärenz derselben.

Metapher – wechselt, deutet er bereits die Perspektive einer Überwindung der Welt als Vorstellung an. In dem dabei dem einzigen Unterscheidungskriterium zwischen beiden, nämlich dem Aufwachen, eine herausragende Bedeutung zukommt, greift er auf die Diskussion im §5 zurück.<sup>172</sup> (Vgl. W I, 41-47 u. 141, §5 u. §17) Sie bleibt jedoch unterschwellig – vergleicht man sie bspw. mit dem insistierenden Ton mit dem die Willensmetaphysik im zweiten Teil von W I postuliert wird. (W I, 141 u. 155-165, §17 u. §22-§24) Überdies unterlegt sie der kantischen Erkenntniskritik ein Moment, das erst das Hauptwerk Schopenhauers einlösen können und ihn als Vollender der kantischen Transzendentalphilosophie hervorheben soll. (Vgl. W I, 518-519) Im Nachlass Schopenhauers findet sich dazu eine explizite Formulierung: „Zwischen Dogmatismus und Kriticismus ist weiter kein Unterschied als der, daß der Kriticismus ein Versuch ist uns aus dem Traum des Lebens zu wecken, der Dogmatismus hingegen ein nur noch viel festeres Einschlafen.“ (HN I, 72, 105) Hier expliziert er den metaphorischen Charakter von Traum und Erwachen als zentrale Momente seiner Philosophie. Indes will er mit der Erkenntnis der Welt als Wille in seinem Hauptwerk nichts weniger, als alle Phänomene auf ein ursachenloses Prinzip zu stützen – das „Ding an sich“, das von der kausal strukturierten „Vorstellung“ vollkommen verschieden ist. (W I, 150 u. 157-158, §20 u. §23) Auch wenn die Wahrnehmungen über die Welt der Vorstellung nicht hinausgehen können soll, spricht Schopenhauer davon, dass die Welt doch nicht ausschließlich aus dieser Vorstellung bestehen kann:

Was aber uns jetzt zum Forschen antreibt, ist eben, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie [...] nach diesen und jenen Gesetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellungen wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei; in welche sie wie ein wesenloser Traum, oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehn müßte, nicht unserer Beachtung werth; oder aber ob sie noch etwas Anderes, noch etwas außerdem ist [...]. Soviel ist gleich gewiß, daß dieses Nachgefragte etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes seyn muß [...]. (W I, 141, §17)

Der Traum informiert die Beschreibung der Vorstellungswelt und fungiert als negativ konnotierte Metapher, um die metaphysische Konzeption Schopenhauers attraktiv zu gestalten. Denn sie deutet im ‚wesenlosen Traum‘ metaphorisch eine implizit abzulehnendes Verhaftet-Bleiben in einer Illusion an und evoziert konsequent die Aufwachmetapher als mögliche und wünschbare Gedankenentwicklung. (Vgl. ebd.) Um dieses „Grundverschiedene“ ebenfalls an die Traumdiskussion zurückzubinden, bezieht er sich auf etwas, das schon in §5 auftauchte:

Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur ein Mal und zwar als Vorstellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, [...] einerseits Vorstellung, andererseits Wille? (W I, 47, §5)

---

<sup>172</sup> Oder arbeitet auf sie hin; je nach gewählter Leserichtung von Seiten der Lesenden Auch diesen Text setzt Schopenhauer nämlich bei der Lektüre von W I voraus. (W I, 11).

An dieser Stelle kulminiert und kollidiert was Birnbacher die konkurrierenden Konzeptionen einer induktiven und einer expressiven Metaphysikkonzeption nennt.<sup>173</sup> Soll die Willensmetaphysik alle Phänomene der Welt empirisch beschreiben, sozusagen ein Supplement zu ihrer wissenschaftlichen Beschreibung bieten – was die „induktive Metaphysik“ darstellt – oder soll sie von etwas sprechen, dass dieser Welt gar nicht mehr angehört? Letzteres macht die Metaphysik „expressiv“, d.i. zu einer Interpretation, die für sich nur in Anspruch nimmt, der Welt deutend Bedeutung zu verleihen. Diese Unterscheidung korreliert zu Schopenhauers Traumverwendungen, indem sie zwei verschiedene Plausibilisierungen derselben Willensmetaphysik darstellt.<sup>174</sup>

Die Erwähnung des Traumes in der metaphysischen Reflexion von W I ist eine konsequente Weiterführung seiner Verwendungsweisen. (W I, 44-47 u. 141, §5 u. §17) Sie schließt gedanklich an die Bejahung der quasi-rhetorischen Frage zur Dualität von Vorstellung und Wille als Kern des Menschen im Anschluss an die Reflexion über den Traum in §5 an. (Vgl. ebd.) Einerseits zeigt der Traum als Vergleichsphänomen zur Vorstellungswelt, dass der Wille als ‚empirische‘ Erfahrung im Leib des Subjektes ein induktiv ubiquitäres Phänomen darstellt. (Vgl. ebd.) Die Analogie von Traum und Vorstellung korreliert deswegen mit dem induktiven Metaphysikverständnis, indem Traum wie Wille übergreifend deskriptiven Charakter besitzen und eine Wissenschaft von der Erkenntnisweise des

<sup>173</sup> Vgl. die Konzeptionen in P II, 17-18, §10 u. W II, 213-219, 19. Vgl. auch die Erarbeitung dieses Unterschieds: Birnbacher, Dieter: Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie. In: Schopenhauer-Jahrbuch 69 (1988), S. 7-19. Hier S. 9-15. (Im Folgenden „Birnbacher: Induktion oder Expression?“).

<sup>174</sup> Der Fokussierung auf die Traumphilosophie halber, sei eine kurze Exposition von Schopenhauers Willensmetaphysik hier untergebracht. Er geht vom Leib als einer Verbindung der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille aus, da dieser nicht nur eindeutig Kausalität wahrnehme, sondern seine interne Kausalität sich immer unmittelbar anfühle. (W I, 48-50 u. 142, §6 u. §18) Der Mensch ist zusätzlich kein „rein erkennendes Subjekt“, das seinem Körper gegenübersteht. (W I, 142-143, §18) Er ist zugleich dieser Leib, dessen „[inneres] Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen“ ihm das „unmittelbar Bekannte“ ist, „welches das Wort Wille bezeichnet“. (Ebd.) Diese Unmittelbarkeit sieht Schopenhauer als Garant dafür, dass anhand von ihr ein Wesen der Welt postuliert werden kann, dass dem Kriterium des ‚Nicht-Verursacht-Seins‘ genügt. Dabei versteht Schopenhauer die Naturgesetze und die einzelnen menschlichen Individuen als „Ideen“, d.i. „Objektivationen“ des Willens – sie sind nicht weiter auf irgendwelche Dinge zurückzuführen und entsprechen einer letzten Ausdrucksform des Willens, der nicht verursacht, also frei, diese Ausdrucksform gewählt hat. (W I, 193 u. 208, §27 u. §28) Da all diese konkreten „Objektivationen“ in den Formen der Naturgesetze, wie der Schwere, d.i. Gravitation, nicht verursacht sind, sondern immer als letzte „qualitas occulta“ in der Physik behandelt werden müssen, setzt Schopenhauer dort die Grenze der ätiologischen wissenschaftlichen Erkenntnis an. (W I, 179, §26 u. 189, §27) Sogleich denkt er den menschlichen Willen ähnlich frei – wie die früher erwähnten positiven Äußerungen in Richtung der kantischen Konzeption der Willensfreiheit zeigen – sofern derselbe im Ethischen immer Anteil an der Grundlosigkeit des Willens haben soll. (Vgl. W I, 523) Das nennt Schopenhauer den „intelligible[n] Charakter“ des Menschen: vereinfacht seine, vom Willen grundlos, angelegten essenziellen Charaktereigenschaften. (W I, 208, §28) Der „empirische Charakter“ ist letztlich der, den man sich innerhalb der kausalen Welt im Verhältnis zu diesen essenziellen Eigenschaften, antrainiert hat. (Vgl. ebd.). Im Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit kann auf die mannigfaltigen Probleme dieser Theorie nicht eingegangen werden. Kurz skizziert werden kann, dass Schopenhauer mit der Aussage, dass der Willen frei und nicht kausal determiniert sei, prinzipiell das Problem aufbaut, wie dieser Wille eine Grundlegung bieten kann, ohne Ursache für Kausierungen zu sein. Zugleich scheint es, als vergesse er den *modus operandi* der Philosophie als Urteilsfindung. Die Aussage: „Die Welt als Ding an sich ist Wille und muss ohne Grund sein“ ist selbst eine kausierte Aussage nach Erkenntnisgrund und folgendem Urteil. Selbst wenn also der Wille nicht der Kausierung erster Klasse entspräche, wäre er immer noch in der Kausierung zweiter Klasse zu finden, und nicht nur beginge damit Schopenhauer den Fehlgriff des kosmologischen Gottesbeweises, den er Descartes und Spinoza vorher noch vorgeworfen hatte. Dazu käme der eklatante performative Selbstwiderspruch, indem er einen Erkenntnisgrund für ein grundloses Prinzip aller Vorstellung anbringt und damit die Vernunft von der empirischen Erkenntnis des Verstandes abkoppelt. Schopenhauers Kausalismus macht seine Trennung von Vorstellung und Ding an sich Probleme, auch ohne sein Schwanken zwischen den vorgestellten Metaphysik-Konzeptionen. Vgl. auch: Birnbacher: Induktion oder Expression?.

Menschen unterstützen. Andererseits funktioniert die expressiv-hermeneutische Form dieser Willensmetaphysik als Garant für eine „Bedeutung“ der Welt, infolge der metaphorischen Abwertung der Wirklichkeit als „wesenloser Traum.“ (W I, 141, §17) Dieses Skandalon skizziert Schopenhauer als etwas, in dessen Folge einem die Welt gleichgültig werden müsse; geht sie doch konträr zum ‚intuitiven‘ Wirklichkeitseindruck des Verstandes. Hinzuzufügen ist, dass es kontradiktorisch erscheint, wenn Schopenhauer später die Weltverneinung als Ziel einer Existenz, die das Leiden vermeiden möchte, ansetzt und er an dieser Stelle mit der fehlenden Bedeutung der Welt ein AngstszENARIO zu beschreiben meint. (Vgl. W I, 141 u. 504-508, §17 u. §71) Andererseits favorisiert er in der ästhetischen Erkenntnis gerade, dass sie dem Menschen temporär die Wirklichkeit bewusst unreal erscheinen lässt und der metaphysische Wille, der den Vorstellungen Realität verleiht, temporär verschwindet. (Vgl. W I, 483, §68) Was die ästhetische Erfahrung nur momentan schafft, setzt er als Ziel der ethischen Lebensausrichtung:

Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann: und eben auch wie dieser verschwinden sie zuletzt, ohne gewaltsamen Übergang. (Ebd.)

Die ästhetische Erfahrung ist analog zum Phänomen des ‚Erwachens‘ konzeptualisiert, als eine Einsicht in die Illusionarität der Welt und die metaphysische Wahrheit des sie grundierenden Willens. (Vgl. W I, 45 u. 483, §5 u. §68) Sie zeigt in der Metapher des ‚Morgentraumes‘ den Durchbruch aus dem kausalen Raum der Vorstellungswelt, den Schopenhauer im täglichen Überwinden der Traumillusion durch die Wachwirklichkeit symbolisch aufruft. (Vgl. ebd.)

Diese Konzeption liefert auch die ethische Grundlage von Schopenhauers Traumverständnis:

So dicht nämlich auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. so fest er auch im *principio individuationis* befangen ist, demgemäß er seine Person von jeder andern als absolut verschieden [...] ansieht [...]; so regt sich dennoch [...] die geheime Ahnung, daß eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist [...] er folglich nicht allein der Quäler, sondern eben er auch der Gequälte, von dessen Leiden, ihn nur ein täuschender Traum [...] trennt [...]. (W I, 454, §65)

Er verbindet die Traummetapher für die Welt mit seiner Theorie des Bösen, die die Überwindungsfigur mit dem ethischen Dualismus verbindet. Schopenhauer sieht diesen negativen Prototyp als jemanden, der in der Illusion der Wachwirklichkeit verweilt, und sich von den anderen Individuen ethisch abzutrennen vermag. Indem dieser Traummetapher das Adjektiv „täuschend[]“ pleonastisch hinzugefügt wird, erscheint die ontologische Irrealität des Individuums, die sein böses Verhalten fundiert, von der Bösartigkeit der Welt orchestriert. (Ebd.) Schopenhauers ethische Wendung des Epistemologischen verwendet hierzu den Traum als Zustand, der Unwissen mit Fehlverhalten verbindet. Er ist das Hindernis, das das Gute in der Welt verhindert.

Diese negative Besetzung des Traumes findet sich auch in Bezug auf die letzte und permanente Stufe der ethischen ‚Verneinung des Willens‘ in letzter existenzieller Konsequenz seiner Lehre:

Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwand, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe [...] verschwinden zu sehn abwarten; so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher [ist S.P.] als alle Vernunft [...]. (W I, 507, §71)

Diese letzte Stufe der Verneinung des Willens ist für Schopenhauer identisch mit dem indischen Begriff des „Nirwana“ und dem Übersteigen des Traumes von der Wirklichkeit als Maya. (W I, 508, §71) Diese ‚Verneinung‘ zeigt zudem, dass er diese Metaphysik wiederum nur konstruiert, damit selbst sie überwunden werden kann: Das von ihm favorisierte ästhetisch-existenzielle Erkennen sieht den metaphysischen Willen als Grundlage der Wirklichkeitswirkung der Vorstellungswelt und entlarvt denselben wiederum als illusorisch. (Vgl. W I, 507-508, §71) Die Traummetapher vollführt innerhalb der Metaphysik Schopenhauers damit nicht nur die Funktion, die Vorstellung zu symbolisieren und diese Erkenntnis des einen ‚Dings an sich‘ motivisch zu motivieren. (Vgl. W I, 44-47, 141 u. 507-508, §5, §17 u. §71) Die Traummetapher zeigt sich in seiner Ethik als durch das Traumphänomen motivierte epistemologisch-ontologisch kritische Denkfigur. Sie bildet eine grundlegende Reflexionsform Schopenhauers, die kritisch ein Wirklich-Empfundenes als Illusion entlarvt wie auch die reflektive und ethische Überwindungen in einer Aufwachmetaphorik vorbereitet. Der Traum fungiert zwar als negative Metapher, motiviert aber als erkenntniskritisch aufgewertetes Konzept die zentralen Gedankengänge seines Denkens.

Die erste Version von Schopenhauers Dissertation G des Jahres 1813 expliziert in einer kontrastierenden Lektüre dieses Bestreben der Ästhetik und Ethik in einer Stelle, die in der Bearbeitung im Jahr 1847 gestrichen worden ist.<sup>175</sup> In dem Paragraphen 58 dieser Version schreibt er:

Was denn aber das [...] Wesen des Künstlers, das [...] Wesen des Heiligen seyn [...]—darüber mich hier auszulassen, wäre gegen meinen Vorsatz das Ethische und Aesthetische in dieser Abhandlung nicht zu berühren. Vielleicht aber könnte mit jenes [...] Gegenstand einer größeren Schrift werden, deren Inhalt zu dem der gegenwärtigen sich verhalten würde wie Wachen zum Traum. Der Mißdeutung dieses Ausdrucks [...] wollen wir mit Seneca's Worten begegnen: *Somnia narrare vigilantis est*.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Das Ziel Schopenhauers war es, nach Aussage seines Herausgebers Arthur Hübscher, vor allem den starken Einfluss Kants auf die Schrift zu mindern. Dabei beließ es er aber nicht: „In der 2. Auflage der Schrift (1847) hat Schopenhauer die beanstandeten Stellen weggelassen, aber die Umarbeitung ist bei der ursprünglich beabsichtigten begrifflichen Reinigung keineswegs stehengeblieben. [...] Schon eine oberflächliche Überprüfung zeigt, daß nicht einmal die Hälfte des ursprünglichen Textes stehen geblieben ist. [...] Man muß das Ganze vor sich haben, um ein richtiges Bild dieses Werkes zu gewinnen.“ Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hg. von Arthur Hübscher. Band 7. Wiesbaden 1972. S. 5.

<sup>176</sup> Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hg. von Arthur Hübscher. Band 7. Wiesbaden 1972. S. 91.



Auch wenn Schopenhauer an dieser Stelle die Metaphysik nicht als Ziel nennt, ist sie in der Nennung des Wesens von Künstler und Heiligem impliziert. Beide Figuren, die Repräsentanten von gelebter Ästhetik und gelebter Ethik sind, verhalten sich dem Wesen der Welt wie einem Traum gegenüber, womit ihnen die Wahrheit der Metaphysik zuteil geworden sein muss. Da sich G auch in der Version von 1813 gemäß kantischer Prämissen vornehmlich um das Erkenntnisvermögen des Menschen als Grundlage aller Philosophie bemüht, erstaunt die Beschreibung des Werkes als „Traum“ nicht im Gegensatz zu einer Schrift, die dann Ästhetik und Ethik behandelt und mit „Wachen“ gleichgesetzt wird.<sup>177</sup> Vielmehr reiht sich diese Traumkonzeption für die Vorstellungswelt passend in den bisherigen Gebrauch ein, da G einer ausführliche Auseinandersetzung mit der epistemologischen, d.i. traumbezogenen, Seite von Schopenhauers Philosophie darstellt.

Auch intertextuell liefert dieser Werkkontext Schopenhauers eine Dimension seines Traumbegriffes. Das Diktum Senecas, das er im 53. Brief seiner *Epistolae Morales* dem Lucilius schreibt, greift er verkürzt in seiner konkreten ethischen-existenziellen Bedeutung auf: Um einen Traum zu erzählen muss man wach sein.<sup>178</sup> Dieser Satz ist schon bei Seneca nicht wörtlich zu verstehen: Der Traum fungiert als Teil einer Allegorie zur Darstellung von irregeleiteter Weltwahrnehmung.<sup>179</sup> Seneca möchte damit seinem Adressaten Lucilius die durch psychische Krankheit verformte Wahrnehmung illustrieren.<sup>180</sup> Diese Traummetapher fungiert analog zu der Schopenhauers, die indes bei letzterem einen metaphysischen Kontext informiert. (Vgl. W I, 44-47, 141 u. 507-508, §5, §17 u. §71) Er referiert als metaphorische Grundlage für das Aufwachen aus dem Traum als philosophische Praxis auf Seneca als zusätzliche Quelle zu dem vorher damit alludierten Platon. In dieser Interpretation transformiert Schopenhauer außerdem Senecas realistisch akzentuierte Traummetapher zu einer illusionistischen: Damit verleiht er Senecas philosophisch-medizinischer Konzeption eine erkenntnistheoretische Dimension, die die antike ethische Verwendung mit einer epistemologischen Fragestellung verquickt.<sup>181</sup> Sie zeigt eine philosophisch-therapeutische Dimension von Schopenhauers Reflektieren der Welt als Traum. Denn nicht nur verwahrt er sich mit Senecas Aussage gegen die Redundanz seiner Dissertation, die durch den epistemologischen Illusionismus seine Auseinandersetzung mit der Beschaffenheit der Vorstellungswelt *ad absurdum* geführt hätte.<sup>182</sup> Er geriert sich zudem in dem Ver-

---

<sup>177</sup> Ebd.

<sup>178</sup> Die Stelle bei Seneca lautet im Ganzen: „Für eine ungewisse und beginnende Krankheit sucht man nach einer Bezeichnung; sobald sie die Knöchel zu befallen beginnt und beide verrenkt, muß man sich die Gicht eingestehen. Umgekehrt geschieht es bei den Krankheiten, von denen die Seele befallen wird; je schlechter sich einer befindet, desto weniger bemerkt er es. [...] Denn wer leicht schläft, hat Traumbilder entsprechend der Ruhe und denkt manchmal im Schläfe, er schlafe: tiefe Betäubung löscht auch die Träume aus und läßt die Seele tiefer versinken, als daß sie irgendeine Wahrnehmung ihrer selbst hätte. Warum gesteht niemand seine Fehlhaltungen ein? Weil er sich auch jetzt in ihnen (befangen) findet: einen Traum zu erzählen, ist die Sache eines Wachenden, und seine Fehlhaltungen einzugestehen ist ein Zeichen seelischer Gesundheit. Erwachen wir also, damit wir unsere Irrtümer überführen können. Allein aber die Philosophie wird uns aufwecken, sie allein wird den schweren Schlaf vertreiben.“ Seneca, Lucius Annaeus: Philosophische Schriften. Hg. von Manfred Rosenbach. Band 3. Darmstadt 1974. S. 427-429.

<sup>179</sup> Vgl. ebd.

<sup>180</sup> Vgl. ebd.

<sup>181</sup> Vgl. ebd.

<sup>182</sup> Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hg. von Arthur Hübscher. Band 7. Wiesbaden 1972. S. 91 u. Seneca, Lucius Annaeus: Philosophische Schriften. Hg. von Manfred Rosenbach. Band 3. Darmstadt 1974. S. 427-429.

weis auf das „narrare“ in seiner erkenntnistheoretischen Reflexion als Erzähler dieses Traumes: Er liefert durch das Erkennen des Traumes als Traum die Möglichkeit des Erwachens aus demselben.<sup>183</sup>

Dieses in G von 1813 angekündigte Projekt soll W I vollenden. Zudem unterstreicht diese geschichtete Traumreflexion Schopenhauers, wie zentral der Traum als Leitbegriff für seine frühen systematischen Bestrebungen agiert.<sup>184</sup> Er ruft in ihm ein regelmäßig erlebtes Phänomen illusionärer Weltkonstruktion auf, das in seinem Erfahren-Werden als Wirklichkeit wirkt. Diese epistemologische Aufwertung des Traumes konterkariert er indessen mit dessen negativ fungierender Illusionarität, die als Abstoßungspunkt nicht nur Schopenhauers Willensmetaphysik als Wahrheit über die Welt motiviert, sondern auch die Überwindung ebenjener Willens auf einer nächsten Stufe motivisch einfängt. Die gravierende Negativität des Traumes steht damit seiner philosophisch monumentalen Kritikfunktion in Schopenhauers Denken entgegen, die dessen Illusionarität an den Anfang einer Revolution der menschlichen Vorstellung und Existenz ansiedelt.

Dieser existenziellen Wendung der kritizistischen Epistemologie einer ‚Traumwelt‘ trägt er mit der ethischen Formel der „transscendentale[n] Veränderung“ Rechnung. (W I, 487-492, §68) Denn diese lemmatisch zum Transzendentalen als erkenntniskritischer Kategorie identische Konzeption beschreibt die Überwindung der traumartigen Wirklichkeit.<sup>185</sup> (Vgl. W I, 492, §68) Schopenhauers Philosophie vollführt in diesem Konzept, das über den Traumbegriff maßgeblich vermittelt wird, eine konsequente existenzielle Wendung der Epistemologie. Im Erwachen, dass als Folge der Traumwelt überhaupt möglich ist, vollführt das Individuum ebenjene über die christliche Mystik vermittelte Transformation, die über die Vorstellungswelt hinauszugehen vermag. (Vgl. ebd.) Zusätzlich ermöglicht diese ‚transzendente Veränderung‘ auch die zweite Stufe der Überwindung zu vollführen: als „Quietiv des Willens“. (W I, 490, §68) Damit überwindet dieser Prozess auch den ‚Lebenstraum‘ und dessen Befangenheit durch den Willen. Die ‚transzendente Veränderung‘ beschreibt in einem Schritt somit beide von Schopenhauer favorisierte Überwindungsbewegungen und bezeugt, dass seine epistemologischen Konzeptionen und Traumreflexionen als existenzielle Grenzen und Entwicklungsangebote verstanden sind.

Der Traum als transzendentes Konzept stellt das Zentrum dessen dar, was sich in Schopenhauers Frühwerk als Traumphilosophie herauskristallisiert. Ihre eigenwillige Konzeption zeigt die kantische Epistemologie als Grundlage einer transformativen Philosophie, die die Traumillusion epistemologisch aufwertet, um in ihr die Wirklichkeit als negatives Überwindbares abzuwerten. Diese Entwicklung stellt Schopenhauer auch in seinen rhetorischen Wendungen des Traumbegriffes zur Schau, die im Folgenden in ihrem Verhältnis zur Epistemologie analysiert werden.

### **3.2.2 Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept**

Diese epistemologisch-ontologische Figur der gleichzeitigen Auf- und Abwertung des Traumes steht einer *prima facie* inkommensurable Verwendung des Traumbegriffes entgegen. Er leitet zu einer anderen Weise des ‚Aufwachens‘ über, die eine negative rhetorische Traumverwendung grundlegt. Indes

---

<sup>183</sup> Ebd.

<sup>184</sup> Dies formuliert auch App ohne philologische Erarbeitung. Vgl. App: Schopenhauers Kompass. S. 143-144.

<sup>185</sup> Der hier genannte „glückliche Traum des Bettlers“ wird als Traummetapher im folgenden Abschnitt analysiert.

greift diese im Gegensatz zur vorherigen Begriffskonstellation keinen indischen Traumtopos auf, sondern knüpft an eine aufklärerisch-rationalistische Verwendung an.<sup>186</sup>

In W I findet sich für diesen Prototyp früh die Verwendung des Begriffes „erträumt“; einmal als Kritik des Realismus wie des Atoms und auch in Bezug auf religiöse Vorstellungen:

Eine Realität aber, die keines von diesen Beiden wäre, sondern ein Objekt an sich [...] ist ein erträumtes Unding und [...] ein Irrlicht in der Philosophie. (W I, 31, §1)

[G]anz dieser Art ist [...] der [...] sich original dünkende, rohe Materialismus, welcher zunächst [...] die Erscheinungen des Lebens aus physikalischen und chemischen Kräften erklären, diese aber wieder aus dem mechanischen Wirkungen der Materie, Lage, Gestalt und Bewegung erträumter Atome entstehn [lässt] [...]. (W I, 169, §24)

Götter [...] schafft sich der Mensch nach seinem [...] Bilde [...]. Ihr Dienst verwebt sich überall mit der Wirklichkeit [...]. [Der Reiz der Täuschung S.P.] ist der Ausdruck [...] der doppelten Bedürftigkeit des Menschen theils nach Hülfe [...], und theils nach Beschäftigung [...]: [...] so dient er dem zweiten Bedürfnis [...] besser, durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt. (W I, 404, §58)

In allen drei Fällen verwendet der Sprecher den Traum adjektivisch als Metapher für eine illusionäre Erkenntnis und verweist hierzu auf das psychische Phänomen als wirklich wirkende Weltkonstruktion. (W I, 31, 169 u. 404, §1, §24 u. §58) Die ersten beide Male werden mit dieser Metapher ontologische Thesen des realistischen Materialismus als falsche Vorstellungen kritisiert, die letzte Verwendung hingegen polemisiert gegen die Metaphysik der Religionen. (Vgl. ebd.) Sie fungieren nicht als Traumphilosophie im engeren Sinne, sondern als kritische Metapher, die zwei prototypisch entgegengesetzte ontologische Gegenpositionen diskreditiert. Dadurch positioniert sich Schopenhauer zwischen einem wissenschaftlichen Realismus und einer metaphysischen Theologie als Unikum. Der Traum verweist auf eine Illusionsbildung, um die (Wach-)Wirklichkeit und auch typische Transzendenzvorstellung zugleich als irrealen Vorstellungen zu klassifizieren.

Diese lassen sich nicht reibungslos in den bisherigen Kontext einfügen, denn die ebenfalls negative Verwendung des Traumes fungierte vorher zur Abwertung der Wirklichkeit, nicht zur Kritik realistischer Philosopheme. (Vgl. W I, 31, 34, 44-47, 141, 169, 454 u. 507, §1, §3, §5, §17, §65 u. §71) Zwar ist diese Kritik mit der Selbstbeschreibung Schopenhauers als Idealist kongruent, und auch seine frühere Traumverwendung zielt auf die Diskreditierung der Wachwirklichkeit als illusionärer Konstruktion (Vgl. ebd.) Diese Fokussierung auf die Illusionarität des Traumes wendet der Sprecher in diesen Verwendungen rhetorisch: Nicht die Abwertung des Wirklichkeitsgrades des Beschriebenen ist das Ziel, sondern die Wahrheit der Philosopheme. Diese Rhetorisierung der Traum-Metapher wendet in schopenhauerschen Termini das, was in der intuitiven Vorstellung „Schein“ war auf den philosophischen „Irrtum“ im Urteil an. (Vgl. W I, 53-55, §6) Sie emuliert metaphorisch in der Dichotomie Wahrheit und Irrtum indessen eine rationalistische Traumverwendung, in der eine Wach-

---

<sup>186</sup> Vgl. hierzu den Punkt „Rationalist Theories“ in Engel: Towards a Theory of Dream Theories. S. 31-32.

wirklichkeit gegen den Traum als defizitären Wahrnehmungszustand ausgespielt wird.<sup>187</sup> In der konkreten Praxis dieser Metapher lassen sich Interferenzen mit jener transzendentalen Ebene aufzeigen: ‚Schein‘ und ‚Irrtum‘ der Beschreibung werden verwoben. Dieser rhetorisch-kritische Traumbegriff stellt eine idiosynkratische Wendung dar.

Neben den kurzen Einwürfen von „erträumt“ tritt die Begriffsverwendung des Traumes als Irrtum auch in der *Kritik der Kantischen Philosophie* auf. So stellt Schopenhauer die These auf, dass die „occidentalische Philosophie“ vor der kantischen Erkenntnistheorie „wie im Traume geredet“ habe.<sup>188</sup> (W I, 517) Kants erkenntniskritische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich „weckte sie plötzlich aus diesem; daher nannten die letzten Schläfer (Mendelssohn) ihn den Alleszermalmer“. (Ebd.) Dadurch, dass man die Wahrheit der Unterscheidung zwischen Erscheinung und ‚Ding an sich‘ nicht akzeptierte, diene der Realismus der Nicht-Kritizisten dazu

die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, die Schattenwelt des Plato, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben, sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge zu setzen, und die wirkliche Erkenntniß von diesem dadurch unmöglich zu machen: d.h., mit einem Wort, die Träumer noch fester einzuschläfern. (Ebd.)

In diesen Stellen bedient sich Schopenhauer Vergleichen und Metaphern, um eine philosophiehistorische These aufzustellen, in der Kants Denken als Revolution dargestellt wird. Der Traum evoziert als Zustand einerseits einen unzulänglichen Erkenntnismodus, der mit wahrhaftig Erkennenden („wie im Traum reden“) kontrastiert wird und metaphorisch eine Verfestigung der irrtümlichen Haltung („Träumer fester einschläfern“) bei den philosophischen Gegnern konstatiert. (Vgl. ebd.) In diesen bildlichen Verwendungen unterstreicht Schopenhauer dichotomisch die Wahrheit des idealistischen kantischen Kritizismus gegen den Realismus. Ihnen wirft er vor, durch die realistische Epistemologie und Ontologie in einem Zustand intendierten Irrtums zu verbleiben. Diese Verwendung des Aufwach-Motivs im Gegensatz zum ‚Einschläfern‘ fußt auf dem aufklärerischen Topos des Aufwachens als Rückkehr zur Rationalität der Wachwirklichkeit, also zur gesunden und vollständigen Verstandesfähigkeit.<sup>189</sup> Ihr gemäß geht Schopenhauer davon aus, dass die Einsicht in die Wahrheit von Kants kritizistischer Epistemologie einer Überwindung der mangelhaften Wahrnehmung des Irrtums als metaphorischem ‚Traum‘ gleichkommt.

Hier spielt zusätzlich seine epistemologisch-ontologische Traumreflexion eine Rolle, indem sie über die Analogie von Traum und Wirklichkeit eine Phänomenologie hervorbringt, die eine Grundlage für die vorliegende Rhetorik mitliefert. (Vgl. W I, 44-47 u. 517, §5) Das Verhaftet-Bleiben in der

---

<sup>187</sup> „[T]he dream merely provides us with a deficient, distorted view of the waking world.“ Ebd.

<sup>188</sup> In der ersten Version von W I aus dem Jahr 1819 wird zum Ende des lobenden Abschnittes zu Kant vor allem die scholastische Philosophie und ihr Theismus als „Reden wie im Traum“ spezifiziert. Diese Spezifizierung ist in der überarbeiteten Version jedoch gestrichen. Es ist denkbar, dass mit der Rehabilitierung der Religion als Volksmetaphysik beim späten Schopenhauer diese Polemik ihre Funktion eingebüßt hatte. (Vgl. P II, 360, §174) Auch meint Schopenhauer mit ‚scholastischer Philosophie‘ explizit „alle Europäischen Philosophien, von der des Kirchenvaters Augustinus an, bis auf Christian Wolf herab“, d.h. bis just vor Hume und Kant – damit fällt vieles das als aufklärerische Philosophie verstanden wird, unter die Scholastik. Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hg. von Arthur Hübscher. Band 7. Wiesbaden 1972. S. 105 u. 112.

<sup>189</sup> Vgl. Engel: Towards a Theory of Dream Theories. S. 31-32.

illusionären Wirklichkeitswirkung des Traumes fungiert als Grundlage für Schopenhauers Traum-Vergleich und -Metapher. (Vgl. ebd.) Sie deutet den Irrtum der philosophischen Gegner polemisch im Sinne seiner eigenen Traumdefinition und zeigt eine Verbindung zwischen Philosophemen und Schopenhauers Rhetorik. Überdies bietet sie zusätzlich an, dass der Vergleich und die Metapher im Lichte der Willensmetaphysik und Schopenhauers favorisierter Existenzweise der Überwindung des ‚Lebenstraums‘ als wörtliche Beschreibungen dieser Gegner verstanden werden könnten. (Vgl. W I, 141-142, 507 u. 517, §17 u. §71) Dies wäre eine emphatische wie extreme Verbindung der Traumverwendungen, die eine metaphysische Kritik der Gegner darstellte und sie als intellektuell und ethisch gescheiterte Individuen verstände.

Die rhetorischen Verwendungen nähern sich zudem Kants Konzeptionen des Traumes in *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* an: das ‚Träumen‘ als fälschliches Philosophieren.<sup>190</sup> Philosophen mit falschen Thesen versteht Kant metaphorisch wie polemisch als „Träumer[] der Vernunft“. (TG, 293) Dieses falsche ‚Spekulieren‘ definiert er als „sich [...] träumend [...] fortführen lassen“. (TG, 266) Insbesondere die Hervorhebung Schopenhauers des ‚im Traum reden‘ unterstreicht diese Nähe, die sich auch bei Kant rhetorisch auf die Ebene irrtümlicher Aussagen bezieht. Dieser Traumbegriff stellt sich plausibel als direkter Inspirator für die vorliegenden rhetorischen Invektiven dar, die in ihrer Reverenz des Vorgängers seine Verwendungsweise aufnahm. (Vgl. TG, 266 u. W I, 517) Sie bietet zudem einen plausiblen Einfluss des aufklärerischen Traumbegriffs auf Schopenhauer an, der durch den Kantfokus des Textes unter der Hand in der Diskussion seiner Epistemologie mithineingenommen wäre.

Diese Verwendung motiviert eine Metapher für die Wahrheit von Schopenhauers ethischer Philosophie in *Die Grundprobleme der Ethik*, in denen er diese kantische Traumverwendung ehrt:

Hiedurch aber giebt sie [die Akademie S. P.] deutlich zu erkennen, daß sie die Begründung der Moral durch irgend eine Thatsache, sei es des Bewußtseyns oder der Außenwelt, verlangt, nicht aber dieselbe aus den Träumen irgend einer Metaphysik abgeleitet zu sehn erwartet: daher würde die Akademie eine Preisschrift, welche die Frage auf diese Art gelöst hätte, mit vollem Rechte haben abweisen können. (E, 12)

Hier verwendet der Sprecher den Traum als Metapher für die Illusionarität metaphysischer Annahmen. (Vgl. ebd.) Er unterstreicht in seiner Reflexion über das Scheitern dieser Preisschrift, dass eine plausible philosophische Argumentation auf empirische – oder möglicherweise auch transzendente – Erkenntnisse zurückgehen müsse. In dieser Traummetapher aktualisiert er zudem Kants Metaphysikkritik, die lemmatisch nahezu identisch zum zweiten Teil des Titels von TG evoziert wird. (Vgl. TG, 293 u. E, 12) Sie zeigt, dass die rhetorische Strategie über die Selbstreferenz auf die Traumphi-

---

<sup>190</sup> Dafür, dass Schopenhauer diesen Text zu diesem Zeitpunkt rezipiert hat, gibt es Anzeichen. Ein erstes ist, dass sich mit dem rein empirisch-physiologischen Traumbegriff aus Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* eine solche Lesart nicht erklären lässt. Zugleich weist Schopenhauers Ausgabe von TG „Spuren mehrmaligen Lesens“ auf – obwohl eine Auseinandersetzung mit dem Text in Form von Anstreichungen nur in der später nachweisbar ist. (HN V, 97-98) Auch wenn die hier genannten Stellen in Kants TG nicht mit Markierungen versehen sind, kann eine Lektüre dieses Textes bei der Wichtigkeit Kants plausibel angenommen werden. Vgl. Kant Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Kant, Immanuel: *Kants Werke. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin 1907. S. 117-334. Hier S. 174-176; TG, 292 u. VG, 251.

losophie hinaus eine intertextuelle Referenzfunktion besitzt. Die Polemik mimt Kants Verwendungsweise und setzt Schopenhauer in ihrer Wortverwendung in eine Linie mit der aufklärerischen Tradition, die dieser Traumbegriff zumindest rhetorisch weiterführt.

Für diese durch Kant inspirierte negative Verwendungsweise des Traumes bei Schopenhauers lassen sich neben dem Anhang von W I und E auch andere Beispiele finden. Im Werk und im Nachlass motiviert seine kritische Auseinandersetzung mit der nachkantischen Philosophie solche Invektiven.<sup>191</sup> Diese für ihn gescheiterte Philosophie nennt er deckungsgleich mit Kant den „Dogmatismus“ (Vgl. W I, 518-519) Als einen Vertreter nennt er hier nur Leibnitz, an anderer Stelle treten aber auch Fichte, Schelling und Hegel als ‚Dogmatiker‘ auf. (Vgl. W I, 21-22, 65 u. 518-519, §7) Eine repräsentative Stelle für diese Traummetapher findet sich in den Studienheften von 1811-1818, in der Auseinandersetzung mit Schellings *Ideen zu einer Philosophie der Natur*:

[P] 78 spricht S[chelling] deutlich den Irrthum aus [...], nämlich daß die Philosophie in der absoluten Welt ist. [...] Der Zusatz zur Einleitung p 65 enthält den Kern des Schellingianismus und sein Verhältniß zum Fichtianismus. – [...] Auf die unverschämte Anmaaßung daß dies Alles ihm in intellektualer Anschauung gegeben sey, und seine Evidenz mit sich führe, gehört die Antwort daß Dies eine freche Lüge und sein System ein Märchen, eine Träumerey sey. (HN II, 317)

Auch findet wieder eine Parallelisierung von Schelling und Fichte statt, wenn Schopenhauer diese „transc[endentale] Betrachtungsart“ an anderer Stelle als „Traum oder Trug“ bezeichnet. (HN II, 333) Er wirft Schelling auch ein „höchst absurdes Faseln und Träumen über die Geschichte und Vorsehung“ vor.<sup>192</sup> (HN II, 338) Fichte wirft er „bleierne[] Märchen“ und das „[T]räumen“ in Bezug auf „das selige Leben“ vor. (HN II, 341 u. 346) Auch Jacobis Philosophie wird als „Reden eines noch halb Träumenden“ titulierte. (HN II, 370) Ähnlich hatte Kant in TG gegen die Thesen über die Existenz von Geistern von Seiten Emanuel Swedenborgs polemisiert. (TG, 312-335)

Man könnte Schopenhauers polemische Verwendung dieses Traumbegriffes als rein rhetorisch klassifizieren, aber sie spiegelt den theoretischen Übergang zur Metaphysik in ihrer argumentativen Funktion. Zudem korreliert diese Metapher für einen ‚Irrtum‘ mit dem induktivistischen Wahrheitsanspruch seiner Willensmetaphysik.<sup>193</sup> Dieser Wahrheitsanspruch bringt in seiner Unterscheidung zwischen Wahrheit und Traum nach einem aufklärerischen Muster Schwierigkeiten für die epistemologisch-ontologische Traummetapher mit sich.<sup>194</sup> So Birnbacher:

---

<sup>191</sup> In der *Kritik* beschreibt er diese verkürzt so: „Man fängt allgemein an, inne zu werden, daß die wirkliche und ernstliche Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwischen ihm und mir irgend etwas in derselben geschehn sei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe.“ (W I, 513).

<sup>192</sup> Auffällig ist, dass erst in der Erweiterung seines Hauptwerkes diese Nachlassstellen verwendet werden, wenn er von den „Träumereien der Schellingschen Naturphilosophie und ihrer Anhänger“ redet. Diese Formulierungen fallen früh, aber erst im Spätwerk erhalten sie als publizierte Aussagen polemische Relevanz. (W II, 370, 24)

<sup>193</sup> Birnbacher. Induktion oder Expression?. S. 15.

<sup>194</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Kant, Immanuel: Kants Werke. Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Band 4. Berlin, 1903. S. 376.

Weshalb [...] aber [...] die Polemik Schopenhauers etwa gegen den Materialismus? Weshalb dann die Kritik an *irgendeiner* konkurrierenden Metaphysik? [...] Schopenhauers Metaphysik scheint vielmehr darauf angelegt, seiner metaphilosophischen Hauptkonzeption einer induktiven, erfahrungsbasierten Welterklärung zu genügen als der Nebenkonzzeption einer expressiven Beschreibung [...]. Der Wahrheitsanspruch [...] geht weit über das Maß des metaphilosophisch Zulässigen hinaus. Und trotz der [...] Redeweise von einer bloß ‚approximativen‘ Wahrheit der Metaphysik vermag Schopenhauer den Gedanken einer apodiktischen, als schlechthin ‚richtig‘ erkennbaren Metaphysik offensichtlich viel weniger leicht aufzugeben [...].<sup>195</sup>

Dabei korrelieren alle von Birnbacher genannten Gebiete der Polemiken Schopenhauers mit der Verwendung des von Kant übernommenen rein negativen ‚Träumen der Vernunft‘. (Vgl. TG, 293; W I, 31, 169 u. 517, §1 u. §24 u. E, 12) Die kritische Strategie der Traummetaphern unterstreicht eine wahrheitsorientierte Praxis. (Vgl. ebd.) Hier bricht die Parallele zu seiner epistemologisch-ontologischen Konzeption. Sein Wahrheitsanspruch konfligiert mit der Sekundarität der Vernunft, die in ihrer Abhängigkeit vom Verstand durch den Traumillusionismus geschwächt wird. (Vgl. W I, 44-47 u. 89-92, §5 u. §12) Diese Haltung steht in Konflikt zu seinem Wahrheitsanspruch, der gemeinsam mit einer Welt-als-Traum-These nicht einfach behauptet werden kann.

Dies sieht er selbst, was sich an der Diskrepanz zur Traumverwendung Kants zeigt: Wieso benutzt Schopenhauer den Begriff aus TG nicht, wo doch Kant „Träumer[] der Vernunft“ von den „Träumer[n] der Empfindung“ abgrenzt und darin eine Grundlage für diese Traumrhetorik bietet? (TG, 293) Dies liegt in der epistemologisch-ontologischen Aufwertung des Traumes als erkenntnis-kritisches Konzept begründet, die mit einer rein negativen Konnotation des Träumens auf Seiten Kants unvereinbar ist. Die Parallelen zwischen der Argumentation der Welt-als-Traum-These bei Schopenhauer und Kants „wachender Träumer“ in TG unterstreichen diesen Konflikt:

Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen [...], welche seine [...] Einbildung aus-  
heckt, dermaßen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne Acht hat, [...] wird mit  
Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der  
Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen, und die vorigen  
Chimären werden wahre Träume sein. (TG, 293-294)

Diese Stelle konzipiert den ‚wachenden Träumer‘ als jemanden, dessen Phantasien mit der Wach-  
wirklichkeit konkurrieren. Diesen Prozess setzt Kant als Grundlage für das Träumen an, das dann  
eintritt, wenn durch den Schlaf die äußeren Sinneseinwirkungen ausbleiben.

Diese Stelle beschreibt einen Produktionsprozess, der auch bei Schopenhauer in G den Traum  
hervorrufen – als Übergang von „Phantasm[a]“ zu Traum –, um dann als Vorlage für den fließenden  
Übergang der Kausalketten von Wirklichkeit zu Traum in §5 zu dienen.<sup>196</sup> (TG 293-294; G, 104, §23

<sup>195</sup> Birnbacher. Induktion oder Expression? S. 15.

<sup>196</sup> Kant unterscheidet den „Geisterseher“ an dieser Stelle vom „wachenden Träumer“, als der Geisterseher im Wachen die Objekte aus seinem Innern in die „Sinnenwelt“ hinausprojiziert, nicht in seiner Phantasie gefangen bleibt. (TG, 288-291 u. 293-294) Schopenhauer nennt dieses Phänomen eine Vision. (VL IV, 247-248).

u. W I, 44-47, §5) Sie beschreibt aber überdies den allgemeinen Erkenntniszustand, in dem sich der Mensch in Schopenhauers Epistemologie und Ontologie befindet. (Vgl. ebd.) Dies führt in der solipsistischen Welt als Traum dazu, dass sich alle Wahrnehmung des Verstandes mit Kants ‚Träumen der Empfindung‘ deckt.<sup>197</sup> (Vgl. TG, 293 u. W I, 44, §5) Zudem führt Schopenhauers Vernunftverständnis dazu, dass die Irrtümer, nach Kants Rhetorik die ‚Träume der Vernunft‘, mit diesen ‚Träumen der Empfindung‘ verbunden sind, sofern die Begriffe immer schon auf der Anschauung fußen. (TG, 293 u. W I, 86-87, §10) Damit wäre alles ‚Träumen der Vernunft‘ konsequenterweise ‚Träumen der Empfindung‘, müsste doch die ‚träumende‘ Nutzung eines Begriffes auch eine Grundlage in den intuitiven Vorstellungen des Subjektes besitzen. Schopenhauers illusionistische Wendung Kants demotiviert eine Begriffsübernahme an dieser Stelle, da der Vorgänger dieses ‚wache Träumen‘ der Welt als unzulässige Epistemologie versteht.

Im Gegensatz zu Kants rein negativer Verwendung des Traumbegriffes findet sich sodann bei Schopenhauer nicht nur ein negatives ‚Träumen der Vernunft‘. Bei der Evokation der epochalen „revolutionäre[n]“ Wirkung von Kants Erkenntniskritik äußert er: „Sie [die Philosophen S.P.] sahen wohl ein, daß die ganze bisherige Philosophie ein fruchtloses Träumen gewesen, aus dem jetzt die neue Zeit erwachte [...]“ (W I, 523) Es scheint möglich, durch das Explizieren der ‚Fruchtlosigkeit‘, dass es ein ‚fruchtvoll‘es Träumen geben könne.<sup>198</sup> (Vgl. ebd.) Damit findet sich implizit auch die Möglichkeit eines positiv besetzten ‚Träumens‘, wenn es um sein Potenzial in der philosophischen Reflexion geht. Schopenhauer übernimmt von Kant das In-Verhältnis-Setzen der Philosophie mit dem Traum, ohne alle seine negativen Konsequenzen mitzutragen.

Da Kant bei Schopenhauer in der wiedermaligen Aufnahme der antiken Weisheit des Traumillusionismus seine Vorreiterrolle einnimmt, geht er zu solchen realistischen Tendenzen des aufklärerisch-rationalistischen Traumbegriffes auf Distanz. Hier zeigt sich, dass er sich dieser Verwendungsweise vornehmlich wegen ihrer polemischen Natur bedient, nicht aber wegen einer Kompatibilität von Kants Traumkonzeptionen mit seiner illusionistischen Epistemologie. Dass Schopenhauer die indische Weisheit der „heiligen Schriften der Hindu“ in ihrer Darstellungsweise für weniger „besonnen“ als die der kantischen Philosophie ansieht, täuscht nicht darüber hinweg, dass Kant seine epochale Wirkung nur inne hat, weil er ebenjene Weisheit aufs Neue ausspricht. (W I, 513 u. 516) Plato besitzt seine Stellung in dessen Werk ebenfalls, weil er die Wahrheit der indischen Weisheit bereits wieder ausgesprochen hatte.<sup>199</sup> (Vgl. W I, 516) Gerade, dass Kant die „traumartige[] Beschaffenheit“ der Welt entlarvt, gibt ihm nach Schopenhauer seine Stellung in der Philosophiegeschichte: nämlich sie aus ihrem dogmatischem ‚Schlaf‘ und dem „bestand- und wesenlose[n] Traum“ aufgeweckt zu haben.<sup>200</sup> (W I, 516, 518 u. 523) Dass dies schon die früheren Philosophien hätten

<sup>197</sup> „[W]eil sie etwas sehen, was kein anderer gesunder Mensch sieht, und ihre eigene Gemeinschaft mit Wesen haben, die sich niemanden sonst offenbaren [...]. Es ist auch die Benennung der Träumereien, wenn man voraussetzt, daß die gedachte Erscheinungen auf [...] Hirngespinnster auslaufen, insoferne passend, als die eine so gut wie die andere selbst ausgeheckte Bilder sind, die gleichwohl als wahre Gegenstände die Sinne betrügen [...]. (TG, 293).

<sup>198</sup> Dem Einwand, dass „fruchtloses Träumen“ einfach einen Pleonasmus wie bspw. ‚katastrophales Desaster‘ darstellt, sei entgegengehalten, dass die Schopenhauers Aufwertung des Traumes als epistemologisch-ontologisches Konzept zeigt, dass dem Phänomen Erkenntnispotenzial eignet; z.B. zur Einsicht in die Illusionarität der Welt.

<sup>199</sup> Vgl. „Dann wird man dem Plato beistimmen, wenn er nur den Ideen [...] Seyn beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, diese für das Individuum realen Welt, nur eine [...] traumartige Existenz zuerkennt.“ (W I, 235).

<sup>200</sup> Indes fällt auf, dass das geflügelte Wort des „dogmatischen Schlummers“ aus Kants Selbstzeugnis in den *Prolegomena* keine metaphorische Verwendung im Dogmatismus-Begriff Schopenhauers findet. „Ich gestehe frei: die Erinnerung



bewirken können und sich Schopenhauer selbst anschickt, Kant mit beiden Traditionen zu korrigieren, zeigt ihre Rolle als Vorreiter des Traumillusionismus an. (W I, 513 u. 516) Die schopenhauerische Kant-Rezeption ist sich in der *Kritik* einer Differenz zur Traumphilosophie des Vorgängers bewusst und fokussiert ihre transformative Lesart seiner erkenntniskritischen Unterscheidung.

Überdies eröffnet sich hier eine Perspektive darauf, dass Schopenhauer in seiner illusionistischen Auslegung Kants die Philosopheme dieser historischen Quellen vorzieht. Erst diese zeigen eine spätere Traumverwendung in ihrer vollen Polemik auf, die Kants Rationalismus zum Ziel hat. Die sprichwörtliche Verwendung „Von einer Intelligenz muß alle Zweckmäßigkeit ausgegangen seyn: daran zu zweifeln ist ihm noch nicht im Traume eingefallen.“ stellt eine Kritik an Kants Rationalismus dar. (W I, 625) Hier evoziert er den Traum als eine Grenze der Vorstellungskraft, die hyperbolisch Kants begrenzte philosophische Reflexion auszeichnet. Auch gewinnt sie durch den Kontext der Traumrhetorik eine weitere Dimension, in der Kant, obwohl ihm das philosophische ‚Erwachen‘ aus einem ‚traumartigen‘ Realismus zugeschrieben wurde, anteilig dieser Gruppe der ‚Schlafenden‘/‚Träumer‘ zuzurechnen wäre.<sup>201</sup> (Vgl. W I, 516-517) Diese Polemik entwickelt die metaphysische Wendung der Traumrhetorik gegen Kants Glauben an die „Intelligenz“ weiter, als würden die ‚Träume der Vernunft‘ ein positiverer Zustand sein, als noch die Kant mangelnde Imaginationskraft.<sup>202</sup> Hier wendet Schopenhauer nicht eine konsequente Traumrhetorik an, sondern lässt sich in seiner Polemik durch Kants Invektiven inspirieren.

---

des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felder der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.“ Diese implizite Verbindung ist motivisch plausibel, da die Dogmatiker die ‚Träumenden weiter einschläfern‘ und der Kritizismus sie aus dem ‚fruchtlosen Träumen aufweckt‘. Vgl. Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Kant, Immanuel: Kants Werke. Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Band 4. Berlin 1903. S. 260.

<sup>201</sup> Die beiden Attribute „mythisch“ und „poetisch“, die Schopenhauer zur Beschreibung der Wahrheit der indischen und platonischen Tradition benennt, enthalten zusätzlich eine Poesiologie des Denkens. (W I, 516) Der schopenhauerische Begriff der „Poesie“ bezeichnet nämlich die Darstellung der „Idee“ durch den Begriff, der in der Phantasie des erkennenden Subjektes diese Idee erfahrbar macht. (W I, 303 u. 306, §50 u. §51) Gerade das Verhältnis der Phantasie zum Traum, sofern er eine phantastische Bewusstseinstätigkeit ohne Daten der Sinneswelt ist, zeigt, dass Begriffe so etwas wie ‚philosophisches Träumen‘ induzieren könnten. (VL IV, 247) Calderóns *La vida es sueño* hatte er ebenfalls als „quasi metaphysisches Drama“ bezeichnet – das Trauerspiel, d.i. die Tragödie, sieht er als Eröffnung der metaphysischen Wahrheit des Traumillusionismus. (W I, 46 u. 318-321, §5 u. §51) Diese Vermittlung von Begriffen durch die Poesie erklärt, wie auch die hinduistische Philosophie und durch sie der Traum als erhöhter Erkenntniszustand denkbar sind. Die durch die Begriffe induzierten Phantasien sind zum traumartigen Erkenntniszustand im Wachen – ‚visionenhaften‘ Zustand – nur graduell unterschieden. Poesie weist in ihrer Definition für Schopenhauer immer schon eine Nähe zum Träumen auf. Schopenhauers Begriff der „ahndende[n] Anticipation“ unterstützt diese Theorie, insofern so die ideelle Darstellung von etwas, das noch nicht rational eingeholt werden kann, ermöglicht. (Vgl. W I, 284, §45) Auch wenn es Schopenhauer nicht äußert, operiert er mit dem Schema seiner ästhetischen Theorie, um die Vorläufer als Quasi-Künstler in direkter Verbindung zur ästhetisch geformten „besonnene Darstellung“ des Kritizismus zu setzen. (W I, 284 u. 516, §45).

<sup>202</sup> Man muss bei solch einer Stelle von einer Überinterpretation absehen. Die polemische Verwendung ist eindeutig. Was dieser nur hinzugefügt werden soll, ist, dass dem Sprichwort durch eine philosophische Ebene der Polemik hinzugefügt wird. Das in *Über den Willen in der Natur* aufkommende Phrasem ‚sich etwas träumen lassen‘ bespricht das Kapitel zu eben jenem Phrasem bei Nietzsche. Erst die Weiterentwicklung bei Nietzsche rechtfertigt die Perspektive auf jenes. Der hier gewählte Fokus auf die W I würde dieses nur unter das konstatierte philosophische Potenzial des Traumbegriffes subsumieren, wohingegen Nietzsches Verwendung desselben eine konzeptuelle Aufwertung sichtbar werden lässt. Vgl. das Kapitel „Spuren des Phrasems im Frühwerk“.

Worin die Synthese zwischen kantisch-aufklärerischer Traumrhetorik und indisch-platonischem Traumillusionismus bei Schopenhauer explizit führen soll, ist eine Grundlage zur Metaphysik der Welt als Wille zu liefern. (Vgl. W I, 141, §17) In dieser Perspektive lassen sich die schopenhauerischen Appropriationen vom indischen Konzept der Maya und kantischer Erscheinung und ihrer Verbindung mit dem Traum zusammendenken. (W I, 34, 44-47, 516-517 u. 523, §3 u. §5) Der Traum ist dabei positiv wie negativ: er ermöglicht das Denken über die kausal geschlossene Welt hinaus in das eigentliche Wesen der Welt als Wille, ist aber auch der Zustand, der die Scheinhaftigkeit der Welt als Vorstellung widerspiegelt. (W I, 34, 44-47, 141, 454, 483, 507, 516-517 u. 523, §3, §5, §17, §65, §68 u. §71) Er ist als ‚Lebenstraum‘ Hindernis und motivierendes Motiv der ethischen Überwindung. (Vgl. ebd.) Auf der nächsten Stufe ist die Scheinhaftigkeit auch des metaphysischen Willens als Weltgrund ein Motivator denselben als metaphysischen Traum zu überwinden. (Vgl. ebd.) Dabei deckt sich die jeweilige Quelle für Schopenhauers Traumkonzeption mit der Extension der illusionistischen These: mit Kant lässt sich der Traum ‚empirisch‘ als strukturelles Analogon zur ‚traumartig beschaffenen‘ Wirklichkeit verstehen, mit den Indern wird die Wachwelt und ihr metaphysischer Grund ‚spekulativ‘ mit einem ‚wesenlosen‘ Traum identifiziert. (Vgl. ebd.) Für Schopenhauers Hauptwerk W I zeigt sich der epistemologisch-ontologischen Traumillusionismus als ein hinduistisch gedeuteter Kantianismus. Diese Umdeutung Kants geht damit einher, dass der Traum, der bei ihm maximal eine erkenntniskritische Kategorie darstellt, in W I potenzierten Wert erhält, indem dessen Wendung ins Ästhetisch-Ethische weitergeführt wird. (Vgl. ebd.) Mit den Worten Schopenhauers findet hier eine ‚organische‘ Entwicklung der Traumphilosophie in alle Wissensbereiche statt.

Die kantische Verlagerung der Welt in das erkennende Subjekt erschließt das existenzielle Potenzial des Traumes für das Subjekt aus philosophischer Sicht. Zielt die schopenhauersche Erkenntnistheorie einerseits darauf die Wirklichkeit als Traum zu diskreditieren, ermöglicht dessen Konzept zugleich erkenntnistheoretische, ästhetische und ethisch-existenzielle Veränderung.

Schopenhauer macht diese Dimension des Traumbegriffes mit Analogien von Traum zu Leben und Tod als Erwachen auch metaphorisch produktiv. Bei seiner Glücksdefinition als Abwesenheit von Leid bemüht er den Traumbegriff, um dessen Wirklichkeit abzuwerten:

Alles was diese Betrachtungen deutlich machen sollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glückes, findet seine Erklärung in Dem [...]: daß nämlich der Wille, dessen Objektivation das Menschenleben [...] ist, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist. Das Gepräge dieser Endlosigkeit finden wir auch allen Theilen seiner [...] Erscheinung aufgedrückt, von [...] der Zeit und dem Raum [...], bis [...] Leben und Streben des Menschen. [...] Es ist [...] unglaublich, wie [...] bedeutungsleer [...] und wie [...] besinnungslos [...] das Leben der allermeisten Menschen dahinfließt. Es ist ein [...] Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode [...]. (W I, 401-402, §58)

Auf der metaphysischen Willenstheorie fußend, wird eine Anthropologie entwickelt, die das menschliche Leben als wertlos bezeichnet und alle eudämonistischen Bestrebungen als unmöglich abwertet. Die Existenz der meisten Menschen deutet er so fatalistisch als unentwegtes Scheitern.

Der Traum fungiert als adjektivische Metapher die mit der Taumelbildlichkeit gemeinsam die bedeutungslose Existenz des Menschen symbolisiert. (Vgl. ebd.) Hierzu evoziert die mangelhafte Be-

wegung des ‚Taumelns‘ gemeinsam mit der ‚träumerischen‘ Wahrnehmungsweise das Bild, in der sich Unsicherheit und Unwissenheit als die Hauptcharakteristika des Menschenlebens herausstellen. Der Traum wird über seine Illusionarität definiert und fungiert als Polemik gegen den Glauben, dass ein durchschnittlicher Mensch die Wirklichkeit durchschauen könne.

Infratextuell kommt dieser Traummetapher auch die epistemologische Komponente des Begriffes zu. (Vgl. W I, 34, 44-47, 401-402 u. 507, §3, §5, §58 u. §71) Die analogisch funktionierende Metapher des ‚träumerischen Taumelns‘ rahmt das Phänomen anhand von Schopenhauers Epistemologie. In ihrer Evokation der Illusionarität lässt diese Metapher auch die Welt-als-Traum-These mitanklingen. (Vgl. ebd.) Diese negative Konstellation beschreibt ein Leben, das in einem inadäquaten Verhältnis zur (metaphysischen) Wirklichkeit der Welt steht. (Vgl. ebd.) Im Fokus auf das individuelle Leben und seiner Weltsicht zielt der Traum auch hier auf die Existenzweise als Fluchtpunkt der transzendentalphilosophischen Epistemologie. Ihre pessimistische Beschreibung motiviert Schopenhauers buddhistische Ethik als Ausweg. Zudem wird die begriffliche Kohärenz durch formalrhetorische Beweglichkeit des Traumbegriffes ergänzt. Anhand des Traumes zeigt sich auch die metaphorische Vielfalt seines philosophisch-argumentativen Textes.

Hierauf folgt eine metaphysische Perspektivierung des Individuums:

Jedes Individuum [...] und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des [...] Willen zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und [...] diese [...] kleine Weile bestehn läßt, dann auslöscht [...]. (W I, 402-403, §58)

In seiner Diskussion des Willens zum Leben definiert der Sprecher das Individuum als Erscheinungsform desselben. Dieser Produktionsprozess beschreibt dasselbe als eine flüchtige phänomenale Formung dieses Willens, die vergänglich und existenziell bedeutungslos ist.

Der Traum erscheint hier als Metapher für das Individuum, das als Naturprodukt und als Vorstellung einer metaphysischen Naturinstanz beschrieben wird. (Vgl. ebd.) Hierzu evoziert der Sprecher über die Alltäglichkeit der illusionären Weltkonstruktion des Traumes die Fähigkeit des Willens, in einem Individuum eine temporäre Illusion vermeintlicher Wirklichkeit in der Welt hervorzubringen. (Vgl. ebd.) Dieser ‚Wille zum Leben‘ als ‚Naturgeist‘ und implizit ‚Träumer‘ erschafft den Menschen als Naturprodukt, das analog zum Traum in seinem Erkannt-Werden als Illusion vergeht.<sup>203</sup> (Vgl.

---

<sup>203</sup> Dies steht in der Diskrepanz zur Konzeption des Subjekts des Erkennens, das der Wille eigentlich erschaffen haben soll, um sich in ihm selbst zu erkennen. (Vgl. W I, 202, §27) Wohingegen dies noch den Willen als „erkenntnislos“ zu charakterisieren möglich macht, kippt die vorliegende Formulierung des „Naturgeist[es]“, der träumt, in eine subjektive Formulierung des Willens. (Vgl. W I, 158 u. 164, §23) In dieser Bildlichkeit des Willens zum Leben erscheint derselbe durchs die Tätigkeit Träumen als erkenntnisfähig auch wenn Schopenhauer hier kein Individuum imaginiert. (Vgl. W I, 158, 164 u. 202, §23 u. §27) Auch wenn Schopenhauer einzuwenden wüsste, dass dieser Wille als Konzept und Subjektiviertes nur eine Analogie darstellt, wovon der metaphysische Wille zum Leben nicht abhängig sei, ist die Subjektivierung des Willens als Träumer unauflösbar problematisch. Gerade die Vorstufe zu dieser gesamten Reflexion stellt die Subjekthaftigkeit des Willens explizit heraus: „Und warum sollte dies uns wundern: da das Subjekt des großen Lebenstraumes doch auch ein einziges: der Wille zum Leben.“ (HN III, 394, 28 u. W I, 200-204, §27). Dies erinnert an ein quasi-theistische Beschreibungen des Willens aus dem Nachlass, die ihm Schöpferkraft, „Allmacht“ und „magische Wirksamkeit“ zuschreiben; so erscheint dieses Konzept als Gottersatz, die in W I und später in TS als träumender Schöpfer auftritt. (Vgl. HN III, 623, 243; W I, 402, §51 u. TS, 242). Vgl.

ebd.) Damit erhält die Erkenntnisentwicklung dieser Naturphilosophie performativen Anteil am Prozess, der die Unwirklichkeit des Individuums entlarvt. Die Traummetapher zeigt sich darin als Knotenpunkt einer metaphysischen Positionierung des Menschen, die zugleich die später favorisierte Überwindung des Willens im Individuum mitbedenkt.

Durch Schopenhauers konstruktivistische Bindung der Welt an das erkennende Subjekt trägt diese Reflexion zugleich die Welt-als-Traum-These mit. (Vgl. W I, 44-47, 402-403, 483 u. 507, §5, §58, §68 u. §71) Denn die Illusionarität der jeweils subjektiv konstruierten Welt unterstreicht die metaphorische Irrealität des Individuums darin, dass dessen Glaube an die Wirklichkeit der Außenwelt analog zur Überschätzung der individuellen Existenz abzulehnen ist. (Vgl. ebd.) Im Skandalon des Traumillusionismus liegt auch die Flüchtigkeit des Individuums angelegt. Zusätzlich bietet die vorliegende Metaphorik eine Grundlage, mit der die Morgentraum- und Lebenstraummetaphern die Überwindung des Verhaftet-Bleibens in dieser epistemologischen Begrenzung durch die Traumwelt konzipieren. (Vgl. ebd.) Die pessimistische Weltsicht verbildlicht sich an dieser Stelle konsistent mit den traumphilosophischen Reflexionen Schopenhauers.

Auch greift die vorliegende Formulierung in der Wiederaufnahme der Blatt-Metapher das Amalgam von Welt-als-Buch-Allegorie mit der Welt-als-Traum-These aus dem §5 wieder auf. (Vgl. W I, 46 u. 402-403, §5 u. §58) Was in §5 noch als künstlerische Allegorie des Lebens agiert, arbeitet die vorliegende Stelle zur willensmetaphysischen Naturphilosophie aus. (Vgl. ebd.) Beide Abschnitte nutzen den Begriff des ‚Blattes‘: während diese Metapher im vorherigen Abschnitt die Wahrnehmungen des Subjektes während des Tages und des Träumens beschreibt, verbildlicht sie in §58 das Subjekt als Produkt des Willens. (Vgl. ebd.) Diese Gedankenentwicklung unterstützt zudem, dass Schopenhauer das Individuum in seiner Wahrnehmung parallel als Weltproduzenten versteht. (Vgl. ebd.) In beiden Analogien werden Produktionsprozesse phänomenaler und damit traumanaloger Wahrnehmungen beschrieben: Im Subjekt beschreibt Schopenhauer die Mikroebene von Wirklichkeitsproduktion, im Willen die Makroebene, mit dem letztlichen Ziel beide als überwindbare Illusionen zu klassifizieren. Sie zeigt in dieser Motiventwicklung Schopenhauers Ziel seiner Philosophie einen ‚organischen‘ Zusammenhang der Traummetaphern zu verleihen.<sup>204</sup>

Sie zeigt indes, dass Schopenhauer seine metaphysische Theorie konsequent mit einer Traummetaphorik durchsetzt, die seine philosophischen Reflexion zum Phänomen als Knoten- und Durchgangspunkt markieren. Nachträglich rahmt die vorliegende Traummetapher die epistemologisch-ontologische Traumreflexion als existenziell gerichtete illusionistische Philosophie.

Teil dieser existenziellen Reflexion ist auch eine Verbindung von Weisheit und Alter:

[U]nsere [...] Nachweisung [...] unumgänglichen Leidens [ist vom Vorwurf, eine Deklamation zu sein, S.P.] frei. [...] Jeder, welcher aus den ersten Jugendträumen erwacht

---

hierzu auch: Rommel, Gabriele: Romantik und Naturwissenschaft. In: Schranze, Helmut (Hg.): Romantik-Handbuch. Stuttgart 2003. S. 607-617. Bes. S. 607-611.

<sup>204</sup> Schopenhauer erscheint in dieser pantheistischen quasi-künstlerischen Variante der Willensmetaphysik als eigentümlicher Romantiker. Vgl. Quintes Analyse von Schuberts *Symbolik des Traumes* in der Poesie und Traum analoge Produktionsmechanismen zeigt einen Konsens romantischer Traumtheorien, der in Fällen verschieden unterfüttert ist. Vgl. Quintes, Christian: Traumtheorien und Traumpoetiken der deutschen Romantik. Würzburg 2019. Bes. 113-120. (Im Folgenden „Quintes: Traumtheorien und Traumpoetiken der deutschen Romantik“).

ist, eigene und fremde Erfahrung beachtet, [...] wird [...] erkennen daß diese Menschenwelt das Reich des Zufalls und des Irrthums ist [...]. (W I, 405, §59)

Schopenhauer bekräftigt, dass die Einsicht in die leidvolle Wirklichkeit im Verlauf des Menschenlebens unumgänglich ist. Ihre Negation sieht er allein in Unreife und Unwissen begründet.

Der Traum metaphorisiert als illusionäre Vorstellung ebenjene Ignoranz gegenüber dem Leiden in der Welt. (Vgl. ebd.) Die Nominalergänzung „Jugend“ symbolisiert die Unreife dieser Vorstellung durch das Übergangsstadium der menschlichen Entwicklung.<sup>205</sup> (Vgl. ebd.) Auf diese Weise unterstreicht er in seiner These pleonastisch die intellektuelle Begrenzung, die notwendig ist, um der pessimistischen Vorstellung vom ubiquitären Leid nicht zuzustimmen. Sie zeigt, dass über offenbar philosophische Traumverwendungen hinaus, Schopenhauer seine Rhetorik auch in topische Bereiche erweitert, um seine philosophische Theorie rhetorisch zu tragen.

Aber in der infratextuellen Erweiterung dieses Begriffes erscheint auch diese Verwendung durch die epistemologisch-ontologische Traumkonzeption erweiterbar. (Vgl. W I, 44-47, 405, 507 516-517 u. 523, §5, §59 u. §71) Denn über die prototypische Funktion der Polemik ergänzt die umliegende Traumrhetorik auch die erkenntniskritische Grundlage, die die Begrenztheit der ‚Jugendträume‘ mit der fehlenden Einsicht in den Traumillusionismus verbindet. (Vgl. ebd.) Auch diese erscheinen sodann als ein Zustand, der über den Glauben an die illusionäre Wirklichkeitserfahrung der Welt verhaftet bleibt. Die ‚Jugendträume‘ erkennen die Welt nicht als Traum.

Aber auch die Traumrhetorik um die Variante „erträumt“ – besonders der „erträumten Geisterwelt“ – zeigen gemeinsam mit den ‚Jugendträumen‘, dass sich bei Schopenhauer der prototypische wunschbasierte psychologische Traum auch wiederfindet. (W I, 31, 169, 404-405, §1, §24, §58 u. §59) Die Symbolfunktion zeigt jedoch, dass dies nicht auf eine Wunschpsychologie abzielt, sondern auf diese nur alludiert, um die Frage nach der Glücksfähigkeit des Lebens zu negieren. Solche Konzepte interessieren Schopenhauer nur prototypisch und nicht traumphilosophisch.

Hier zeigt sich eine vornehmlich rhetorisch motivierte Traummetaphorik, die innerhalb von W I aber zugleich die polemische Natur von Schopenhauers Reflexion aufzugreifen vermag. In ihr erscheint der Traum als Kritik, die als prototypisch symbolischer Verweis die Gegner abwertet.

Diese symbolische Dimension entwickelt er in einem allegorischen Konstrukt weiter:

Für die das *principium individuationis* durchschauende Erkenntniß ist ein glückliches Leben [...] vom Zufall geschenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger Andern, – doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuschung ihn von dem Leiden [...] getrennt hatte. (W I, 440, §63)

Schopenhauer sieht die Existenz des Glückes in der Erscheinungswelt als kontingentes Produkt, das durch die Ubiquität des Leidens zugleich als flüchtiges nur existiert.

Der Traum erscheint hier als Metapher innerhalb einer Allegorie, in der die illusionäre Weltbildung des psychischen Phänomens mit dem Glauben an die Möglichkeit des Glücks verbunden wird.

---

<sup>205</sup> Vgl. „Kind“ in Butzer/Jacob. Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 214-216.

(Vgl. ebd.) Die Allegorie, in der die typische soziale Stellung des Bettlers antithetisch zum König als höchster gesellschaftlicher Instanz steht, untermauert in dieser Aufstiegsvorstellung, dass das Leiden die allgemeine Erfahrung, das Glück eine ‚flüchtige‘ illusionäre Erfahrung ist. (Vgl. ebd.) Gemeinsam verbildlichen sie die anti-eudämonistische These Schopenhauers, die ihre Ablehnung des Glücksstrebens in einem allegorischen Traumtyp des ‚Bettlertraumes‘ bündelt.

Innerhalb dieser Allegorie erscheint der Traum auch wiederum prototypisch durch eine Wunschpsychologie untermauert. Sie fungiert aber auch hier nur als Bild für eine falsche Vorstellung von der Wirklichkeit, in der der Wunsch nach Glück das allumfassende Leiden der Menschen ausblendet. Schopenhauer verbindet die Einsicht mit einer metaphysischen Erkenntnisrichtung, in der die Überwindung der Erkenntnisformen des Subjektes mit dieser glücksablehnenden Einsicht zusammengedacht wird. (Vgl. ebd.) Sie rahmt diese These des Glücks als ‚Bettlertraum‘ nicht allein als thetisch-argumentative Überwindung, sondern als existenzielle Transformation.

Diese Allegorie greift mit dieser Traummetapher auf die epistemologisch-ontologischen Verwendungen Schopenhauers auch zurück, um diese metaphysische Dimension des Erwachens aus dem ‚Bettlertraum‘ konzeptuell zu tragen. (Vgl. W I, 34, 44-47, 440, 483 u. 507, §3, §5, §63, §68 u. §71) Gerade in der dort angelegten erkenntniskritischen Dimension des Traumes liegt die vorgelegte Verbindung der Überwindung des *principium individuationis* als Ausgang aus diesem allegorischen Traumtyp begründet. (Vgl. ebd.) Sie verbindet insbesondere die metaphysisch angehauchte Metaphorik des Erwachens mit der Vorstellungswelt als Traum, die §63 in einer illusionären sozialen Transformation widerspiegelt. (Vgl. ebd.) Die gesellschaftliche Antithese von Bettler und König unterstreicht hier gemeinsam mit der allegorischen Wunschpsychologie zugleich, dass das Verweilen in der Vorstellungswelt die Wunschvorstellung des Glücks aufrechterhält. Die philosophische Einsicht in die Vorstellungsstrukturen der Traumwelt hebt die Validität dieser Illusion auf.

Auch zeigt der ‚Bettlertraum‘ eine Affinität zum ‚Jugendtraum‘, der ebenfalls eine metaphorische Kritik an der Verleugnung des Leidens in der Welt darstellt. (Vgl. W I, 405 u. 440, §59 u. §63) In beiden Fällen nutzt er prototypisierte Figuren, um die Traummetaphern mit negativ bewerteten Situationen zu verbinden, die Schopenhauers ethisches Projekt attraktiv werden lassen. Sie zeigen eine Lehrdimension, die er seinen Philosophemen durch diese Traumtypen beilegt.

Diese Verwendung zeigt, dass der Traum im Rahmen der Allegorie auf die Philosopheme Schopenhauers zurückgreifen kann, ohne seine erkenntniskritische Grundlage zu verlieren. Vielmehr zeigen die diese lehrallegorischen Formen, dass das Schreiben des Philosophen beim Traumbegriff über die Grenzen philosophischer Begriffsbildung hinausgeht.

Diese unterstreicht er im Wiederaufgriff dieses Traumtypus in der Diskussion des Bösen:

Der große ethische Unterschied der Charaktere hat Bedeutung, daß der Böse unendlich weit davon entfernt ist, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht [...]; indem auch der etwan gegenwärtige glückliche Zustand seiner Person nur eine durch das *principium individuationis* vermittelte Erscheinung und Blendwerk der Maja, der glückliche Traum des Bettlers ist. (W I, 492, §68)

Der Sprecher verbindet das ethisch Böse mit der Willensmetaphysik und behauptet, dass ein böses Individuum nicht die Negation der Vorstellungswelt und des Willens unternehmen kann.

Dies erweitert die Allegorie des ‚Bettlertraumes‘, indem dem ‚bösen Charakter‘ ein Glück zugesprochen wird, das aus dessen Verhaftet-Bleiben in der illusorischen Vorstellungswelt entspringt. (Vgl. ebd.) Dadurch verbindet diese Lehr-Allegorie den metaphorischen Trauminhalt der Königsfigur mit einem Glückskonzept, das bei diesem ‚Bösen‘ aus dem Leid anderer entspringt. (Vgl. ebd.) Da aber dieser ‚böse Charakter‘ nunmehr mit dem ‚Bettler‘ dieser Traumallegorie identifiziert wird, führt zu einer polemischen Beschreibung dieses Charaktertypus, die den menschlichen Egoismus als eine Form philosophischer und ethischer Armut metaphorisiert. (Vgl. ebd.)

Hiergegen führt Schopenhauer die Überwindung eines Glaubens an das partielle individuelle Glück als metaphysische Einsicht in die makroskopische Bösartigkeit der durch den Willen grundierten Welt an. (Vgl. ebd.) Die Referenz auf die Bettlerfigur fungiert dazu, das Leid aller Menschen durch die metaphysische Erkenntnis zu repräsentieren, die der ‚böse Charakter‘ durch seine illusorische Selbstkonstruktion als ‚König‘ verstellt. (Vgl. ebd.) In dieser monarchischen Selbsterhöhung des Individuums sieht Schopenhauer überdies das ethisch Böse manifestiert.

Nicht nur verweist auch diese Definition auf den epistemologisch-ontologischen Traumbegriff, indem der ‚Schleier der Maya‘ explizit als zu überwindendes „Blendwerk“ aufgerufen wird. (Vgl. W I, 34, 44-47, 141-142, 492 u. 507, §3, §5, §17, §68 u. §71) Insbesondere greift die Stelle auf Schopenhauers Diskussion des Bösen als jemanden zurück, der den ‚täuschenden Traum‘ überwinden muss, um zur wahren Metaphysik zu gelangen. (Vgl. W I, 454 u. 492, §65 u. §68) Die vorliegende Stelle rhetorisiert diese metaphysischen Thesen. Überdies ruft er auch den ‚Jugend-‘ und ‚Bettlertraum‘ auf, um seine Ablehnung der Möglichkeit des individuellen Glücks mit seiner Theorie des Bösen zu verbinden. (Vgl. W I, 405, 440 u. 492, §59, §63 u. §68) Damit macht Schopenhauer seine Kritik am Eudämonismus attraktiv, indem er mit ihr das Böse als ethische Bewertung assoziiert. Der Traum als Metapher und Allegorie für die Vorstellungswelt erhält einen ethischen Motivator, von dem aus die Überwindung der Welt und des Willens als das Gute erscheint.

Diese – auf basaler Ebene – künstlerisch angelegten Analogien mit Lehrintention sind in W I die rhetorisch produktiven Formationen des Traumes, die seiner Theorieproduktion beistehen. Dass Schopenhauer hier nicht das von ihm selbst zu Tage geförderte Erkenntnispotenzial des Traumes ausschöpft, hängt möglicherweise damit zusammen, dass der Traum in der Diskreditierung der als wahr genommenen Wirklichkeit eine zentrale Rolle spielt.<sup>206</sup> Dieses philosophische Potenzial des Traumes, das er mit Rückbezug auf die antiken Inder in der Weiterentwicklung eines negativ besetzten aufklärerischen Traumbegriffes entwickelt, ist in seiner Vielschichtigkeit eine der Neuerungen seines Denkens. Dass diese Ausprägung in der Forschung noch nicht gesehen worden ist, mag an der vornehmlich negativen Verwendung des Traumes an zahlreichen Stellen liegen. Sie kann aber auch darin wurzeln, dass der Traumbegriff als durchgängig gleich angenommen worden ist, ohne ihm jedoch genauere philologische Aufmerksamkeit zu schenken.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Vor allem in der TS zeigt Schopenhauer dann die Möglichkeit auf, wie der Traum die Gewissheit des Schicksals eröffnet. (TS, 223) Die hier postulierte Aussage ist auch schon anhand mancher Nachlassfragmente vertretbar. (Vgl. HN I, 72, 9) Schopenhauers Wahrheitsanspruch im Zuge der induktivistischen Aspekte seiner Metaphysik lässt ihn die Träume im Gegensatz zu Erkenntnissen der Naturwissenschaft und der Psychophysiologie als wenig zuverlässig abwerten Vgl. auch Birnbacher, Dieter: Induktion oder Expression? S. 9-11 u. 15-16.

<sup>207</sup> Weder App, Atzert, Primer noch Schulte sehen das große traumtheoretische Geflecht. Vgl. App: Schopenhauers Kompass. S. 223; Atzert: Zur Rolle des Traumes.; Primer, Helmut R.A.: Das Problem des Materialismus in der Philosophie Schopenhauers. Frankfurt a.M. 1984. S. 74-76 u. Schulte, Günter: Gehirnfunktion und Willensfreiheit.

Traum-Leben-Analogie und Welt-als-Traum-Metapher besitzen zudem beide die von Schubbe herausgestellten Funktionen für die Kommunikation von intuitiven Erkenntnissen mittels Analogie und Metapher.<sup>208</sup> Er hebt heraus, dass diese Mittel von Schopenhauer da verwendet werden, wo er Abstraktionen formuliert, aber über diese kontingente intuitive Erfahrungen zu vermitteln versucht.<sup>209</sup> Der Versuch des Philosophen besteht darin das Intuitive als ursprüngliche Erfahrung einer Fragwürdigkeit der Welt aufzurufen, wodurch der selbstverständliche Verweis Schopenhauers auf den Traum besonderen Wert erhält. Im Traum als Phänomen, das eine intuitive Infragestellung der Wirklichkeit der Außenwelt anbietet, offenbart sich ein grundlegendes Denkmotiv Schopenhauers, das intuitive und abstrakte Erkenntnis miteinander zu vermählen sucht.<sup>210</sup> Dass gerade Traumanalogien und -metaphern hierzu verwendet werden, zeigt, dass der Traum sich typisch innerhalb des vorgestellten Denksystems verhält. Seine Prominenz zeigt überdies, seine Zentralität für die intuitive Basis von Schopenhauers Epistemologie und Ontologie auf. Diese Dimension weist nicht nur auf die Wichtigkeit des Traumes auch im folgenden Werk des Philosophen hin, sie unterlegt den Verweis auf das Phänomen mit seiner Systematik des ‚organischen‘ Systems, die über eine simple Lehr- und Kommunikationsintention hinausgeht. Im Traum zeichnet sich ein Knotenpunkt des schopenhauerischen Systems in seinen vielfältigen Formen ab.

Dass der Traum selbst für die schopenhauerische Weltdeutung eine Herausforderung darstellt, zeigt einen Fluchtpunkt und zugleich eine unbewusste Unsicherheit seines Denkens seinem Traumillusionismus gegenüber, die er durch seinen philosophisch-theoretischen Zugriff immer wieder abzusichern sucht. Diese Absicherung übernimmt im Folgenden auch die TS, die in ihrer Anknüpfung an einige der entwickelten Probleme eine konsequente Erweiterung darstellt.

Wollte man schlussendlich Schopenhauer über ihn hinausdenken, könnte man unter Rückbezug auf seine expressiv-hermeneutische Metaphysikkonzeption, d.i. Metaphysik als interpretierte Bedeutung der Welt, weiterdenken. Folgte man ihm in der Annahme, dass man in der Welt nur einen ‚langen Traum‘ zu sehen habe und es keine Differenz zwischen der Wirklichkeitserfahrung von Nachträumen und dem ‚Lebenstraum‘ gibt, so wäre Metaphysik in letzter Konsequenz die Interpretation dieser Wirklichkeit oder eben ‚Traumdeutung‘. Diese ‚Traumdeutung‘ wäre nicht mit der Interpretation von Nachträumen zu verwechseln, wie sie klassisch verstanden worden ist:

---

Schopenhauers neurophilosophische Wende. Teil I: Die Frage nach der Realität der Außenwelt. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 88 (2007). S. 51-70. Bes. S. 52-58 u. 66-68.

<sup>208</sup> Vgl. Schubbe: Philosophie des Zwischen. S. 113-122 u. 135-137.

<sup>209</sup> Schubbe nennt sogar die Traum-Metapher punktuell als Teil der aporetischen Erkenntnislehre Schopenhauers, elaboriert diese aber nicht weiter: „Der entfaltete Dualismus von Subjekt und Objekt ist über die Metapher des Bildes oder des Traumes auf eine Erfahrung gerichtet, in der die Welt und nichtssagend – gleich physisch erklärbar – an uns vorüberzieht“ Ebd. S. 143.

<sup>210</sup> Vgl. „[...] [D]ie Frage nach dem Wesen der Welt [wird S.P.] zwar abstrakt gestellt [...], ihre Beantwortung [wird S.P.] aber nur in Bezug auf ein ursprüngliches Sich-finden des Menschen der Welt gedacht [...]. [...] Der Unterschied zwischen intuitiver und abstrakter Erkenntnis ist damit nicht ein formaler, wie er es im Fall des nahtlosen Übergangs wäre; vielmehr verdankt sich der wesenhaften Kluft zwischen Intuition und Begriff ein Freiraum der begrifflichen Ausgestaltung des Intuitiven, die im günstigsten Fall die Phänomene offenlegt, im ungünstigsten verdeckt. [...] Die Metapher ist [...] derjenige Zwitter, der sowohl Anknüpfungspunkte in der Intuition als auch in der Abstraktion besitzt, und damit das Potenzial hat, zwischen den beiden Bereichen zu vermitteln. [...] Durch sie wird eine intuitive Erkenntnis artikuliert, die kein direktes Pendant im abstrakten Begriff hat. [...] Dabei ist die Metapher eine Denkfigur, die Begriffe nicht fixiert und festlegt wie die Definition, sondern in ein Assoziationsgefüge öffnet, und damit gerade die Figur der Analogie unterstützt.“ Ebd. S. 135-137.



Ich sage daher, daß die Lösung des Räthsels der Welt aus dem Verständniß der Welt selbst hervorgehn muß; daß also die Aufgabe der Metaphysik nicht ist, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, [...] allerdings die Hauptquelle aller Erkenntnis ist [...] wiewohl auch so nur innerhalb gewisser Schranken, [...] mithin so, daß wir zum richtigen Verständniß der Welt [...] gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebenden Erklärung ihres Daseyns zu erreichen. (W I, 526)

Das Deuten des ‚Lebenstraumes‘ eines jeden Individuums, so wie das Gleichnis vom Träumen als Lesen des Lebensbuches in §5 es selbst angedeutet hatte, wäre das, was Metaphysik beanspruchen dürfte zu tun. (W I, 46, 507 u. 526, §5 u. §71) Eine solche letzte Konsequenz auch wenn Schopenhauer sie aus Gründen seines Wahrheitsanspruches als philosophisches Problem nicht gewagt hätte zu tätigen, wäre doch in seiner Konzeption des Traumes verankert. ‚Traumdeutung‘ in dieser Bedeutung hieße, dass der ‚Lebenstraum‘ des Menschen seine einzige Quelle wäre, um ein Verständnis der Welt zu erreichen. Der Mensch wäre notwendig ein Traumdeuter, der im Traum selbst versuchen würde, dessen Inhalt zu verstehen. Entgegen Schopenhauers Beharren auf Wahrheit wäre alle Metaphysik kein Aufwachen aus dem Traum, sondern nur ein Deuten desselben. Was die Deutung dieses ‚täuschenden Traumes‘ zuletzt für einen lebensbezogenen oder philosophischen Unterfangens zu leisten vermöge, steht als letzte Verunsicherung von Schopenhauers illusionistischen Traumidealismus im Raum. (Vgl. W I, 454, §65) Mit dieser geht diese Studie nun zu seinem Versuch diese Traumontologie in TS deterministisch abzusichern.

### **3.2.3 Die Erweiterung der Welt-als-Traum-Metapher im Spätwerk und in *Transcendentale Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen***

*Parerga und Paralipomena* I ist Schopenhauers spätes Addendum zu seinem System der W I, das außerdem durch einen zweiten Band seines Werkes *Die Welt als Wille und Vorstellung II* erweitert wird. Was er in seinem, als organischem Ganzen angelegten, System nicht hatte unterbringen wollen, veröffentlicht er hier. Kants Begriff des Parergon ist hier titelgebend, sodass diese Texte optionale Ergänzungen darstellen.<sup>211</sup> Im Folgenden fokussiert die Studie erst TS, um dann die Erweiterungen der Welt-als-Traum-These in W II hinzuzunehmen. Dieser Band zeigt, dass der Systemphilosoph losere Themenverbindungen in Essays versammelt. Entgegen seines Systembaus in den Bänden der W I und W II finden sich hier eine „Skizze“, „Fragmente“, „Spekulation“, „Versuch“, Aphorismen und

---

<sup>211</sup> Vgl. „Selbst was man Zierathen (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandsstück innerlich, sondern nur äußerlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrößert [...]: wie Einfassungen der Gemälde, oder Gewänder an Statue [...].“ Kant, Immanuel: Kant's gesammelte Schriften. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilkraft. Band 5. Berlin 1908. Hier S. 226.

sogar Gedichte.<sup>212</sup> (P I, 6 u. P II, 710) Dabei exponiert die ‚Spekulation‘ TS, welche thetische Freiheit hier gestattet ist:

Obgleich die hier mitzutheilenden Gedanken zu keinem festen Resultate führen, ja, vielleicht eine bloße metaphysische Phantasie genannt werden könnten; [...] weil sie Manchem, wenigstens zum Vergleiche mit seinen eigenen, über den selben Gegenstand gehenden, willkommen seyn werden. Auch ein Solcher jedoch ist zu erinnern, daß an ihnen zweifelhaft ist, nicht nur die Lösung, sondern sogar das Problem. [...] Wenn ich dabei dennoch bisweilen in den positiven, oder gar dogmatischen Ton gerathen sollte; so sei hier ein für alle Mal gesagt, daß dies bloß geschieht, um nicht durch stete Wiederholung der Formeln des Zweifels [...] weitschweifig und matt zu werden; daß es mithin nicht ernstlich zu nehmen ist.<sup>213</sup> (TS, 221)

Diese Zurücknahme der metaphysischen Spekulation muss bei Schopenhauers Entwicklung eines „transscendenten Fatalismus“ von den Lesenden mitbedacht werden, die für die Entwicklung der Welt-als-Traum-These grundgelegt wird. (TS, 224-225) Deswegen erläutert auch die Analyse präliminarisch zum Traumkonzept diesen metaphysischen Determinismus. Das Besondere an ihm ist, dass er nicht durch die „eigentlich theoretische[] Erkenntniß“ erwächst, sondern sich „aus den Erfahrungen des eigenen Lebenslaufs allmähig“ herleitet. (TS, 224) Die Rücknahme des Status des ‚transzendentalen Fatalismus‘ steht in Kontrast zum Nimbus seiner Ontologie:

---

<sup>212</sup> In welchem Verhältnis sie jedoch zu W II stehen, kann mit Berechtigung gefragt werden, hatte doch dieser Band bereits das philosophische System Schopenhauers ergänzt. Seine „Textpolitik“ bricht seine organizistische Systemvorstellung auf. Stephan Kammer zeigt in seinem Aufsatz zur „Textpolitik“ Schopenhauers auf, wie das Schreiben über seine Konzeption des Systems hinausgeht, indem „ein endloses Überarbeiten der intentional kontrollierten Werke zu konstatieren [ist S.P.], wodurch das fertige Werk stets wieder in ein vorläufiges verwandelt und ein permanenter Entwurfsprozess konstituiert wird.“ Auch wenn im Folgenden der Anspruch Schopenhauers ernstgenommen wird, eine systematisierte organizistische Philosophie vorzulegen, bringt ein solcher Prozess notwendig Transformation mit sich. Zusätzlich unterstützt der Begriff der ‚Paralipomena‘, der so etwas wie „Übriggebliebenes“ bedeutet, Kammers These, dass er den Anspruch an ein abgeschlossenes System vorzulegen, durch sein eigenes Schreiben unterläuft. Vgl. Kammer, Stephan: Das Werk als Entwurf. Textpolitik und Schreibpraxis bei Arthur Schopenhauer. In: Krauthausen, Karin/Nasim, Omar W.: Notieren, Skizzieren. Schreiben und Zeichnen als Verfahren des Entwurfs. Zürich 2010. S. 27-60. Bes. S. 51-53 u. 60.

<sup>213</sup> Der Ton des Textes erinnert auffällig an die großen idealistischen Systementwürfe von Schopenhauers Lehrern Fichte und Schelling. Auch der Begriff der Spekulation lässt einen in diese Richtung hellhörig werden. Auch wenn man in der Schopenhauerphilologie längst nicht mehr seinen Invektiven gegen beide vertraut, scheint der Gedanke, dass die Spekulation im fichteschen oder schellingschen Sinn verwendet wird, nicht fehlgehend – weiter kann er in der Arbeit nur nicht verfolgt werden. Auch in diese Richtung weist eine Markierung Schopenhauers in Hegels *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* in der er folgende Aussage mit Bleistift unterstreicht: „[D]enn die Vernunft, die das Bewusstsein in Besonderheiten befangen findet, wird allein dadurch philosophischen Spekulation, dass sie sich zu sich selbst erhebt, und allein sich selbst und dem absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut“. Diese Stelle muss nicht affirmativ gemeint sein (auch wenn die Ausrufezeichen, die an kritisch wahrgenommenen Stellen notiert sind, an dieser Stelle nicht vorkommen), sie weist jedoch in die Richtung eines Spekulationsbegriffes, der entgegen seiner Polemiken auch positive Aspekte aufweist. Diese Perspektive stellt das beispielhafte Vertrauen Atzerts in Schopenhauers Beteuerungen seiner kritischen Grundhaltung gegenüber der Spekulation als vorschnell heraus. Vgl. Atzert: Die Rolle des Traumes. S. 187. Vgl. auch. Vgl. zu Schelling und Schopenhauer App, Schopenhauers Kompass. S. 63-75 u. zu Schopenhauers Hegelsrezeption Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft. Jena 1801. S. 19.

Wer aber erst nach der Vollendung hinzuträte [...], müßte so einen Lebenslauf anstauen als das Werk des überlegensten Vorhersicht, Weisheit und Beharrlichkeit. [...] Von diesem Gesichtspunkt aus könnte man den sehr transscendenten Gedanken fassen, daß diesem *mundus phaenomenon* [dieser Erscheinungswelt], in welchem der Zufall herrscht, durchgängig und überall ein *mundus intelligibilis* [eine Verstandeswelt] zum Grunde läge, welcher den Zufall selbst beherrscht. [...] Allein, was wir hier als wirkend voraussetzen wäre [...] das [...] Metaphysische, welches in jedem Individuo ganz und ungetheilt existirt, dem daher Dieses Alles gilt.“ (TS, 228)

Diese an die Scholastik anknüpfende Formulierung wird durch Schopenhauers an den Commonsense appellierende Formulierung „eine[r] geheime[n] und unerklärliche[n] Macht“ aus der philosophischen in eine ungenauere, aber üblichere, Formulierung gebracht. (TS, 230) Im Folgenden, gemäß der Stellung dieses Theorems als Spekulation, bringt er Analogien zur Plausibilisierung desselben ins Spiel. Dass er sich nicht hinreißen lässt, diese als Beweise zu titulieren, zeigt, dass er trotz der Veröffentlichung einer Spekulation die kantische Erkenntnisgrenze und den Bereich des philosophisch rational Beschreibbaren vollends zu verlassen, nicht bereit ist.<sup>214</sup>

Zwei Analogien bietet der nachkantische Philosoph seinen Lesenden: einerseits eine Doxographie des Schicksalsbegriffes und die Plausibilisierung durch (prophetische) Träume.<sup>215</sup> (Vgl. TS, 223, 231-234 u. 238-242) Die erste Analogie für das „Walten jener Macht“ ist „die Teleologie der Natur“, die die Naturzusammenhänge als deterministisches Ganzes auf das Einzelleben des Menschen überträgt. (TS, 234) Da aber die Welt des Willens als Ding an sich frei von kausaler Notwendigkeit sein muss, fungiert diese Analogie nur als heuristische Übertragung der Notwendigkeit der Natur auf die metaphysische Notwendigkeit des Lebenslaufes. (TS, 234-236) Hierzu formt diese „Macht“ den Zufall in „Ketten von Ursachen und Wirkungen“, um umzusetzen, was sie als „das Schicksal gewollt hat“. (Vgl. TS, 236-237) Diesen kausalen Gesamtzusammenhang, nennt Schopenhauer die „mythische[] Weltregierung“, die er am Werke sieht, weil

nichts absolut zufällig ist, vielmehr Alles nothwendig eintritt und sogar die Gleichzeitigkeit selbst, des kausal nicht Zusammenhängenden, die man den Zufall nennt, eine nothwendige ist, in dem ja das jetzt Gleichzeitige schon durch Ursachen in der entferntesten Vergangenheit als ein solches bestimmt wurde. (TS, 237)

Diese Notwendigkeit des kausalen Gesamtzusammenhangs ist die strukturelle Vorbedingung dafür, dass Schopenhauer im Vorbeigehen das „zweite Gesicht“ und „die Träume des gewöhnlichen

<sup>214</sup> In der W II versucht er die Notwendigkeit und die Schwierigkeit einer Metaphysik dadurch zu lösen, dass sie zwar betrieben werden muss, aber „die wirkliche [...] Lösung des Räthsels der Welt etwas seyn [müsste S. P.], das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist [...]“. (W II, 216-217, 17).

<sup>215</sup> Er leitet diese Schicksalskonzeption aus den Begriffen der *εἰμαρμενὴ* und des Fatums, wie zugleich des *δαίμων* und des Genius ab. (Vgl. TS, 231-234) Dass das *δαίμων* von Schopenhauer als ‚Genius des Lateiner‘ aufgefasst wird, scheint für Schopenhauers Rezeption von Platons Sokrates – gelesen durch seine Genius-Theorie – noch einer angemessen komplexen Analyse zu harren. (Vgl. ebd.) Diese Perspektive beleuchtet die vielrezipierte Theorie des Genius aus der Perspektive seiner Schicksalskonzeption, die hier vom Analysethema wegführt.

Schlafs, [die S.P.] das Zukünftige geradezu und genau vorher verkünden“ als für ihn evidente Beispiele der Vorherbestimmtheit der Welt und des Lebenslaufs anbringen kann. (TS, 223 u. 238) Dass der prophetische Traum als plausibilisierender Grundpfeiler auserkoren ist, bezeugt frühzeitig eine Fußnote, die zur Diskussion des ‚transzendentalen Fatalismus‘ hinleitet.<sup>216</sup> (TS, 223) Diese anekdotische Ergänzung bereitet nicht nur die Traumreflexion vor, sondern ermöglicht unvermittelt zu den Visionen von Somnambulen überzugehen: dies zeugt von Schopenhauers Überzeugung, hier ein stichhaltiges Beispiel geliefert zu haben. (TS, 223-225)

Dabei birgt der von Schopenhauer zitierte Artikel plausibilisierendes wie auch unterwanderndes Potenzial und zeigt, wie der Denker im Zuge des Versuches seine These einer Vorherbestimmtheit des Lebenslaufes zu untermauern, nur nach Bestätigungen seiner Intuitionen sucht. (Vgl. TS, 223) Den Bericht von zwei prophetischen Träumen, in denen die Todesursache und die Leiche eines toten Mannes von seinem Bruder gefunden wird, kommentiert Schopenhauer emphatisch.<sup>217</sup> Diese beiden Träume sind nicht nur anekdotische Evidenz und grundsätzlich ein schwacher Indikator für die Evidenz einer These. Bei dieser Geschichte kommt jedoch hinzu, dass sie selbst aus dem Blickwinkel der schopenhauerschen Moralphysikologie mehr als wenig glaubwürdig erscheint. (Vgl. W I, 414-416, §61 u. TS, 223) Schopenhauer hatte als primäre Triebfeder des menschlichen Handelns den Egoismus angesetzt und auch hinsichtlich der Wahrhaftigkeit der Menschen ist der Philosoph eindeutig ein Pessimist. (Vgl. ebd.)

Wollte man im Lichte des Egoismus als primärem Movens des menschlichen Handelns die Validität dieses Berichtes hinterfragen, würden sie sich auch als Geschichte eines verschleierte Mordes lesen lassen. (Vgl. ebd.) Die Elemente der Träume, die zur Auffindung des Bruders führten und die sie für Schopenhauer zu fatidiken Träumen machen, wären aus dieser Sicht für den Mörder desselben, der wusste, wo er die Leiche abgelegt hatte und welche Fische dort beheimatet sind, leicht als Traum inhalte simulierbar. (Vgl. TS, 223) Gerade dadurch, dass das psychische Traumphänomen nicht external nachprüfbar ist, könnte sich der Täter dieses zunutze machen, gleichzeitig um seinen Bruder besorgt zu wirken, wie auch an der Auffindung desselben mitzuwirken. Der Glaube an prophetische Träume ermöglichte, den unterstützenden Träumer als Verdächtigen auszuschließen. (Vgl. ebd.) Diese hier (spekulierte) Perspektivierung zeigt nicht, was wirklich stattgefunden hat, da für eine Deutung aus Sicht der schopenhauerschen Moralphysikologie der Artikel kein plausibles egoistisches Motiv liefert. (Vgl. W I, 414-416, §61 u. TS, 223) Diese Neuperspektivierung der prophetischen

---

<sup>216</sup> Die Fußnote lautet: „In den Times vom 2. Dezember 1852 steht folgende gerichtliche Aussage: Zu Newent in Gloucestershire wurde vor dem Coroner, Mr. Lovegrove, eine gerichtliche Untersuchung über den im Wasser gefundenen Leichnam des Mannes Mark Lane abgehalten. Der Bruder des Ertrunkenen sagte aus, daß er, auf die erste Nachricht vom Vermissen seines Bruders Markus, sogleich erwidert habe: ‚Dann ist er ertrunken, denn dies hat mir diese Nacht geträumt und daß ich, tief im Wasser stehend, bemüht war, ihn herauszuziehen.‘ In der nächstfolgenden Nacht träumte ihm abermals, daß sein Bruder nahe bei der Schleuse zu Oxenhall ertrunken sei und daß neben ihm eine Forelle schwamm. Am folgenden Morgen gieng er in Begleitung seines andern Bruders, nach Oxenhall: daselbst sah er eine Forelle im Wasser. Sogleich war er überzeugt, daß sein Bruder hier liegen müsse, und wirklich fand die Leiche sich an der Stelle. – Also etwas so Flüchtliges, wie das Vorübergleiten einer Forelle, wird um mehrere Stunden, auf die Sekunde genau, vorhergesehen!“ (TS 223).

<sup>217</sup> So schreibt er nebensächlich in einer Fußnote: „Demnach ist schon bei der Geburt des Menschen sein ganzer Lebenslauf bis ins Einzelne, unwiderruflich bestimmt; so daß eine Somnambule in höchster Potenz ihn genau vorherzusagen könnte.“ (TS, 225) Die Nebensächlichkeit erklärt sich hier daraus, dass Schopenhauer erst in VG seine Theorie der somnambulen Vorsehung formulieren will. Zugleich ist aber herauszustellen, dass er, um dies mit Sicherheit konstatieren können, die entwickelte kausale Vorherbestimmtheit der Welt benötigt.

Träume als Lüge zeigt nur, wie vorschnell Schopenhauer gewillt ist, Zweifel auf Grundlage seiner pessimistischen Moral-Psychologie zu suspendieren, um die Existenz dieses Traumtyps zu validieren.<sup>218</sup> Der Glaube an die schwache Anekdote zeigt indes, dass der Denker das Suspendieren der Zweifel auch bei den Lesenden erwartet.<sup>219</sup> Die prophetischen Träume, die die ‚Spekulation‘ in TS grundieren, stellen ein idiosynkratisches Diktum dar.

Anders lagert Schopenhauer die Analogie des Träumens zum vorherbestimmten Lebenslauf, indem er sie über sein epistemologisches Traumtheorem entwickelt. Dabei referiert er auf seine Analogie von Leben und Traum in *Kritik der Kantischen Philosophie*: (Vgl. 514-523, §5)

Der Traum [gibt eine zweite Analogie zum transzendenten Fatalismus S.P.], mit welchem [...] das Leben eine längst anerkannte [...] Aehnlichkeit hat; so sehr, daß sogar Kants transscendentaler Idealismus aufgefaßt werden kann als die [...] Darlegung dieser traumartigen Beschaffenheit unsers bewußten Daseyns; wie ich Dies in meiner Kritik seiner Philosophie auch ausgesprochen habe. (TS, 238)

Die Traum-Leben-Analogie ist jedoch selbst eine „Analogie“ in der Sphäre der Vorstellungswelt für den ‚transzendentalen Fatalismus‘, der metaphysischer Natur ist. (Ebd.) Diese These bereitet den Verweis auf den Traum als Paradigma vor, um anhand des psychischen Phänomens die kausale Bedingtheit der Vorstellungswelt als Produkt ebenjener Fatalismus darzustellen. (Vgl. ebd.) Er verweist in seinem Analogiebegriff auch auf seine Entwicklung dieser ‚Ähnlichkeit‘ in W I §5, die aber hier entgegen der Wortverwendung auch die modal verschiedene metaphorische Welt-als-Traum-These integriert. (Vgl. W I, 44-47, §5 u. TS, 238) Der Fokus Schopenhauers liegt beim Traum auf der unbekannten Quelle, die die illusorische Weltkonstruktion verursacht:

Und zwar ist es diese Analogie mit dem Traume, welche uns [...] absehn lässt, wie die geheime Macht, welche die [...] Vorgänge [...] beherrscht und lenkt, doch ihre Wurzel in der Tiefe unsers eigenen [...] Wesens haben könnte. Auch im Traume nämlich treffen die Umstände, welche die Motive unserer Handlungen daselbst werden, als äußerliche und [...] rein zufällige zusammen; dabei aber ist dennoch zwischen ihnen eine [...] Verbindung; indem eine verborgene Macht, welcher alle Zufälle im Traume gehorchen, auch diese Umstände [...] lenkt und fügt. (Vgl. TS, 238)

Diese ‚Analogie‘ referiert auf die Struktur des Traumphänomens, die als Wirklichkeit wirkt, aber keinem bewussten Willen des träumenden Individuums entspricht. In dieser Struktur sieht er ein Vorbild für seine metaphysische Reflexion bezüglich des ‚transzendentalen Fatalismus‘, in dem der metaphysische Grund für die vorherbestimmte Welt vergleichbar gedacht wird: auch ihr unterliegt

---

<sup>218</sup> Auch die Zeitung *The Leader* berichtet auf der Seite 8 von diesem Tod und erklärt zudem, dass er einem Ertrinken in Folge von Trunkenheit geschuldet sei. Dies zeigt, dass Schopenhauer mit seiner Evidenz prophetischer Träume auch auf historische Selbstverständlichkeiten seiner Zeit aufbauen kann. Vgl. [https://ncse.ac.uk/periodicals/1/issues/cld\\_04121852/page/8/](https://ncse.ac.uk/periodicals/1/issues/cld_04121852/page/8/) (zuletzt aufgerufen 04.12.2023. 17:15).

<sup>219</sup> Diese Fußnote stellt eine von zwei Stellen im veröffentlichten Werk dar, in denen er Evidenzen für seinen Glauben an prophetische Träume liefert. Die andere ist die Diskussion eines Traumes in VG. (Vgl. VG, 277).

eine Ursache, die aber wie auch der Träumer sie nicht erkennen kann, nur postuliert und spekuliert werden kann. Obwohl auch hier eine Parallele zwischen Vorstellungswelt im Stil von §5 aufgeworfen wird, fokussiert der Sprecher die Verursachung des Traumes, die als Mysterium die Analogie stützt. (Vgl. W I, 44-47 u. 516, §5 u. TS, 238) Diese gleicht aber zudem nicht der in W I §17 an der Welt-als-Traum-These explizierten Willensmetaphysik; Schopenhauer stellt eine Denkfigur vor, die das Mysterium der Traumverursachung zur Plausibilisierung aufrecht erhält. (Vgl. W I, 141, §17 u. TS, 238) Dies fungiert einerseits, um die Spekulation vage zu halten und nicht frühzeitig das kantische Paradigma der kritischen Grenzziehung zur Metaphysik fallen zu lassen – insbesondere auch wegen Schopenhauers Referenz auf seine Neuinterpretation Kants. (Vgl. ebd.) Zugleich zeigt sich in dieser analogischen Fokussierung auf die Traumverursachung, dass er trotz seiner Trennung von metaphysischen Willen und Vorstellungswelt, ebenjenen transzendenten Grund der Welt (später auch explizit) als Verursacher der traumartigen Wirklichkeit denkt. (Vgl. TS, 238 u. 242) Indem Schopenhauer den Träumer als Konstituent des (Nacht-)Traumes fokussiert, aber die Differenz zwischen ihm und dem „eigene[n] Willen“ als Erschaffer der Traumwelt betont, formuliert er das Analogon zu seiner Metaphysik, in der das subjektive „träumende[] Bewußtseyn“ der Wachwirklichkeit durch etwas Ungleiches zu ihm vorherbestimmt ist.<sup>220</sup> (TS, 238)

Hier decken sich die Wirklichkeitskonstruktion des ‚träumenden Bewusstseins‘ und die Konstitution einer kausal geschlossenen Welt durch den Verstand. Diese Welt-als-Traum-These entwickelt Schopenhauer in TS weiter, indem er die Widerständigkeit der Wirklichkeit in Traumbeispielen wiederfindet, die unbewusst ‚gewollte‘ negative Affekte beim Träumer hervorrufen:

[...] daher es kommt, daß die Vorgänge des Traums so oft ganz gegen unsere Wünsche [...] ausschlagen, uns in Erstaunen, in Verdruß, ja, in Schrecken und Todesangst versetzen, daß das Schicksal, welches wir doch heimlich selbst lenken, zu unserer Rettung herbeikäme; imgleichen, daß wir begierig nach etwas fragen, und eine Antwort erhalten, über die wir erstaunen, oder auch wieder, – daß wir selbst gefragt werden, wie etwan in einem Examen, und unfähig sind die Antwort zu finden, worauf ein Anderer, zu unserer Beschämung, sie vortrefflich giebt; während doch [...] die Antwort immer nur aus unsern eigenen Mitteln kommen kann. (TS, 238-239)

Diese Traumbeispiele argumentieren gegen die Intuition, dass dieses Phänomen als imaginäre Wunscherfüllung zu verstehen wäre. Sie richten sich zudem gegen die Folge einer solchen Intuition für eine Welt-als-Traum-These, in der man meinte, eine solche würde sich in reiner Wunscherfüllung erschöpfen. Dass Schopenhauer aber gegen so eine Intuition argumentiert, zeigt, dass dies aus seiner Sicht das populäre Traumwissen auszeichnet, d.i. ihn als kompensierende imaginäre Wunscherfüllung

---

<sup>220</sup> Im Nachlass findet sich ein Notat, dass selbige Analogie in Termini des kantischen Idealismus fasst. Das Notat zeigt dabei, dass Schopenhauer konsequent die Deutung Kants über Applikation des Traumes auf die Theorien seines Vorgängers vornimmt. Analog zur träumenden Psyche wird das erkennende Subjekt skizziert: „Wenn wir träumen verliert das *K[ant]sche*: „Das ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten“ seine Gültigkeit; indem meine Träume sich von meinem Gedanken und Phantasiebildern dadurch unterscheiden, daß sie als Nicht-Ich auftreten, so gut wie die Außenwelt.“ (HN III.1, 305, 162).

lung zu denken.<sup>221</sup> Nicht nur argumentiert er hier gegen eine solche Traumverwendung, sondern argumentiert über die Beispiele, die Konflikte und Scheitern in der illusionären Traumwelt aufzeigen, dass sie beispielhaft die Welt-als-Traum-These unterstützen. (Vgl. ebd.) Zudem unterstützen sie die vorgelegte Vorstellung eines „Schicksals“, das gegen die bewusst gewollten Pläne des Menschen seinen Lebenslauf durch Hindernisse in die jeweilige ‚vorgesehene‘ (und in somnambulen Zuständen hellseherisch vorhersehbare) Bahn lenkt. (TS, 239-240) Die Traumbeispiele unternehmen dadurch indes auch eine Erweiterung und Plausibilisierung seines Traumillusionismus, der auch die Widerständigkeit der Wirklichkeit zu inkludieren vermag.

Indes zeigt sich zusätzlich, dass in den Traumgehalten, die Schopenhauer als Veranschaulichung aufzählt, ein philosophisches Grundmotiv dominiert.<sup>222</sup> (Vgl. ebd.) Dass in diesen Träumen die Tätigkeiten des Fragens und des Wissensgewinns motivisch dominieren, unterstreicht wie auch die Traumreflexion um die philosophische Tätigkeit der Befragung und Beantwortung kreisen. (Vgl. ebd.) Sie holt implizit den fragenden Modus des Textes in den jeweiligen Traummotiven ein und geriert sich als Kommentar zum schreibenden Philosophen Schopenhauer. Dessen Reflexion vermag nämlich ebenfalls nur durch sein ‚träumendes Bewusstsein‘ in der Welt als Traum, die Mechanismen des Träumens zu durchleuchten und über den Grund der Welt zu ‚spekulieren‘. Die Traumbeispiele mutieren zu einer performativen wie reflektiven Darstellung des Philosophierens und erscheinen als Poeseologie der Befragung der traumartigen Wirklichkeit.

Nicht nur den Modus, sondern auch seine Wahrheitstheorie – ein sekundäres Produkt der Vernunft auf Basis der Daten des Verstandes – spiegeln diese Traumbeispiele wider. (Vgl. W I, 71 u. 89-92, §9 u. §12) In der Art und Weise, wie der Träumer die ‚Traumwelt‘ befragt, obwohl er sie selbst konstituiert, funktioniert auch das Auffinden der Wahrheit in der traumartigen Wachwelt: Die induktivistischen und expressiv-hermeneutischen Metaphysiken des Willens sind interpretierte Produkte dieses Prozesses; einzig in ihrem Anspruch differieren sie. Schopenhauers angebrachte Traumbeispiele greifen, trotz ihres unauffälligen Charakters, in den Kern seiner Ontologie, indem sie den Modus seiner Philosophie im Lichte des Traumillusionismus präzise beschreiben.

Somit kulminiert Schopenhauer mit dem Verhältnis von Traum und Welt wieder in einer metaphysischen Zielsetzung: Diesmal mit dem Ziel die Lesenden für eine prädestinierte kausale Geschlossenheit ihres Lebenslaufes empfänglich zu machen. Dabei verwischen sich die Grenzen, die sich in W I zwischen dem Vergleich der Welt mit dem Traum und der Metapher ‚Welt-als-Traum‘ noch ziehen ließen. (Vgl. W I, 44-47, §5 u. TS, 238) Durchweg spricht Schopenhauer von der „Ähnlichkeit des Lebens mit dem Traume“, da er aber – in seinem Sprachgebrauch von §5 verbleibend – die ‚spekulativen‘ Konsequenzen dieses Theorems auslotet, stellt die Konsequenz in TS durchweg die ‚Welt-als-Traum‘-These dar. (Vgl. ebd.) Trennte er in §5 der W I noch beide Sphäre,

---

<sup>221</sup> Vgl. den Abschnitt zu „träumen“ im Grimm-Wörterbuch: „träumen als auf die zukünftige wirklichkeit bezogenes denken und vorstellen; vgl. auch II C 3 b u. III 1. 1) an etwas zukünftiges beglückt und sehnsuchtsvoll denken, es lustvoll ausmalen, vielleicht aber nichtiger- und törichterweise; hoffen, wünschen, planen, vielleicht aber vergeblich.“; traumen“, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Erstbearbeitung (1854–1960). digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/wb/dwb/tr%C3%A4umen>. (abgerufen am 05.12.2023, 05.12.2023).

<sup>222</sup> Eine Vorstufe der TS unterstützt den Fokus auf diese ‚Frageträume‘, da dort als Beispiel für die Träume, die keine Wünsche erfüllen, nur Alpträume mit negativen Affekten aufgezählt werden. (HN III, 393, 280). Die ‚Frageträume‘ werden in TS hingegen extensiver besprochen und zeigen ein höheres Interesse an denselben an.

verdeutlicht TS, dass zwischen diesen wiederum auch ein analogisches Verhältnis besteht, das nicht explizit entfaltet wurde. Seine Perspektivenverschiebung zeigt, wie die Denkfigur des Vergleichs ebenfalls analog zur metaphorischen Welt-als-Traum-These aufgefasst wird.<sup>223</sup>

Schopenhauer liefert zudem ein Beispiel für die Wunscherfüllung, das das in TS kritisierte Verständnis von imaginärer Erfüllung verdeutlicht, aber auch verkompliziert. So bespricht er erotische Träume – sog. Pollutionsträume – die zur Erfüllung des Wunsches nach Sexualität mit dem Ziel der „Ausleerung der überfüllten Saamenbläschen“ „schlüpfrige Szenen“ zeigen. (TS, 239) Damit schließt er nicht aus, dass Träume imaginäre Wunscherfüllung sein können. Durch den Zusatz aber, dass „dasselbe [...] aber mitunter auch andere Träume [tun S.P.], die jenen Zweck gar nicht haben, noch erreichen“, wird klar, dass er das Beispiel als ein besonderes und eindeutiges konzipiert. (Ebd.) Das Beispiel eines erotischen Traumes mit Samenerguss fungiert sodann als zugespitzte teleologische Antithese zu den Träumen fingierter Hindernisse, die der Träumer seinem Bewusstsein in den Weg stellt.<sup>224</sup> Deswegen reduziert er solche Träume nicht teleologisch auf die physiologische Funktion; ergänzt sogar, dass auch nicht-erotische Varianten diese ‚Ausleerungsfunktion‘ übernehmen können.<sup>225</sup> (Vgl. ebd.) Im Lichte einer Zweckmäßigkeit von Träumen kann Schopenhauer nichtsdestoweniger, vom Konkretum abstrahierend, schlussfolgern,

daß auf analoge Weise, wie Jeder der heimliche Theaterdirektor seiner Träume ist, so auch jenes Schicksal, [...] zuletzt von jenem Willen ausgehe, der unser eigener ist, welcher jedoch hier, wo er als Schicksal aufträte, von einer Region aus wirkte, die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewußtseyn hinausliegt [...]. (TS, 240)

Diese theatralische Metapher für das Leben führt die dramatische Kunstform als Analogon zur Weltkonstruktion ein.<sup>226</sup> (TS, 240) Sie zeigt, dass die Illusionarität der nächtlichen und wachen Welten analog zur fiktionalen gedacht wird und die Kunst hier als Prototyp fungiert. Den Traum konzipiert er überdies implizit szenische visuelle Darstellung von Handlungen. Nur dass der Träumer in dieser Kunstanalogie ‚Schauspieler‘ und ‚Direktor‘ ist, ohne dass dies dem ‚träumenden Bewusstsein‘

---

<sup>223</sup> Zur Analogie: vgl. Schubbe: Philosophie des Zwischen. S. 113, 117 u. 130.

<sup>224</sup> Schon 1815 werden die Pollutionsträume im Rahmen des Magnetismus besprochen. (Vgl. HN I, 341, 509).

<sup>225</sup> Selbst der Pollutionstraum, der plakativ auf seine Zweckmäßigkeit reduziert wird, zeigt im Nachlass auch eine Perspektive aus der Sicht der idealistischen Erkenntnistheorie: „So gewiß zwischen dem Leben und dem Traum kein spezifischer und absoluter, sondern nur ein formeller und relativer Unterschied ist, so gewiß ist eigentlich und im Ernst gar kein wesentlicher Unterschied zwischen einer Pollution und einem Coitus. Beide geben ein verfliegendes Traumbild und einen Ergießung des Saamens; d.h.: bei beiden hat der Wille die Befriedigung deren er fähig ist und die Vorstellung hat alles dessen sie empfänglich ist, nämlich ein Bild, eine Erscheinung. Nach beiden fühlen wir, daß wir nach einem wesenlosen Schatten gehascht haben.“ (HN III, 146, 10) In diesem Notat verbindet sich die Traumtheorie der Pollutionsträume mit Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe. (Vgl. W II, 621-664, §44) Das Notat veranschaulicht Schopenhauers Fokus auf die Metaphysik.

<sup>226</sup> Diese Überzeugung äußert Schopenhauer in seinem Nachlass verhältnismäßig früh, was zeigt, dass trotz der späten Publikation der P I, die Eigenschaft der Theatralität für ihn wesentlich zum Lebens- und dem Nachtraum dazugehört. (Vgl. bspw. HN I, 309, 192 u. HN III, 129, 53) Auch in W I finden sich theatrale Metaphern für den Lebensverlauf, in dem der Mensch seine Unfreiheit darin wahrnimmt, dass er „die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß“. (W I, 159) Zum Theatertopos in der Literatur bietet Manfred Engel auch ein Beispiel aus dem 18 Jhd. an; nämlich Joseph Addison. Vgl. Engel, Manfred: Jeder Träumer ein Shakespeare? Zum poetogenen Potential des Traumes. In: Zymner, Rüdiger/Engel, Manfred (Hg.): Anthropologie der Literatur. Poetogene Strukturen und ästhetisch-soziale Handlungsfelder. Paderborn 2004. S. 102-120. Hier S. 106.



ersichtlich ist.<sup>227</sup> Schopenhauer fokussiert die epistemologisch-ontologische Perspektive der Welt als zu überwindendem ‚Theater‘: die Welt erscheint als Fiktives, die in ihren Realitätseffekt durch die Einsicht in ihre Konstruiertheit zu verlieren vermag.<sup>228</sup>

Die Spekulation endet aber nicht bei den individuellen Konsequenzen, die diese Analogie von Leben und Traum in metaphysischer Hinsicht eröffnet. Neben der Willensmetaphysik spekuliert Schopenhauer von dieser Basis aus über eine ontologische Perspektive des Sozialen. Die solipsistische Nivellierung des qualitativen Unterschieds zwischen Traum und Leben W I klingt im folgenden Konzept an, in dem Schopenhauer versucht zwischen den „Lebensträumen“ der Individuen eine intersubjektive Form der Realität zu etablieren: (Vgl. W I, 44-47 u. 507, §5 u. §71)

Wenn wir nun [...] die [...] Aehnlichkeit des individuellen Lebens mit dem Traume zu Hülfe genommen haben; so ist [...] auf den Unterschied aufmerksam zu machen, daß im bloßen Traume das Verhältniß einseitig ist, nämlich nur ein Ich wirklich will und empfindet, während die Uebrigen nichts, als Phantome sind; im großen Traume des Lebens hingegen ein wechselseitiges Verhältniß Statt findet, indem nicht nur der Eine im Traume des Andern [...] figurirt, sondern auch dieser wieder in dem seinigen; so daß, vermöge einer wirkliche *harmonia praestabilita*, Jeder doch nur Das träumt, was ihm, seiner eigenen metaphysischen Lenkung gemäß, angemessen ist, und alle Lebensträume so künstlich in einander geflochten sind, daß Jeder erfährt, was ihm gedeihlich ist und zugleich leistet, was Andern nöthig; wonach denn eine [...] Weltbegebenheit sich dem Schicksale vieler [...], Jedem auf individuelle Weise anpaßt. (TS, 241-242)

Schopenhauer ist nicht willens die Welt-als-Traum-These aufzugeben, auch im Angesicht seiner Kritik des ‚theoretischen Egoismus‘ und legt hier eine Versöhnung derselben mit einer intersubjektiv erfahrenen Welt vor. (Vgl. W I, 148, §19 u. TS, 242) Die Tatsache, dass für ihn der jeweilige ‚Lebenstraum‘ individuell erlebt wird, aber zugleich eine Intersubjektivität zwischen diesen jeweiligen Träumern hergestellt werden muss, nötigt ihn zu einem behelfsmäßigen Konstrukt einer prästabilierten Harmonie.<sup>229</sup> (Vgl. TS, 242) Diese begründet er durch eine Paraphrase der ersten Analogie der ‚Teleologie der Natur‘ – im „objektiven kausalen Zusammenhange des Naturverlaufs“ – unterstreichend, dass es sein Ziel ist, einen naturwissenschaftlichen Objektivismus mit dem subjektiven Idea-

---

<sup>227</sup> Schon hier legt er die Idee einer unbewussten Kunstproduktion im Traum an, die einerseits auf eindeutige romantische Vorläufer zurückgreift, zugleich aber in spätere Konzeption des Traums als Proto-Kreativem bei Nietzsche kulminiert. Zu den Grundlagen der romantischen Grundlagen von Schopenhauers zeitgenössischem Diskurs siehe: Engel, Manfred: The Theory of the Dream in Romantic Anthropology. In: Dickson, Sheila /Ward, Mark G. (Hg.): Romantic Dreams. Proceedings of the Glasgow Conference. April 1997. Glasgow 1998. S. 1-15.

<sup>228</sup> In einem Notat aus den Jahren 1831/32 nennt Schopenhauer den Träumer auch den „Souff[er]leur und Directeur aller Personen und Begebenheiten“. (HN III, 108, 73) Im Notat ist diese Reflexion hingegen auf die Plausibilität des Hellsiehens gemünzt, nicht auf die metaphysische Fragestellung die in TS an dieser Stelle im Vordergrund steht. Auch zeigt die biographische Anekdote, wie Schopenhauer in seinen Notaten als erkennendes Individuum auftritt: „wenn es Nachts an meiner Thür klopft [,] weiß ich es auch einen Augenblick vorher.“ (Ebd.).

lismus zusammenzudenken, für den der Traum das hier privilegierte Phänomen darstellt.<sup>230</sup> (TS, 234 u. 242) Andererseits ruft er auch den „subjektiven Zusammenhänge, der nur in Beziehung auf das sie erlebende Individuum vorhanden und so subjektiv wie dessen eigene Träume ist“ auf, der die prästabilisierte Harmonie als logische Konsequenz des Idealismus darstellt. Die Welt-als-Traum-These spiegelt dichotomisch die Traumbeispiele, die physiologischen (Pollutionsträume) und idealistischen („Frageträume“), ontologisch wider.

Dieses Ziel und die Überzeugtheit der Formulierung kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sein Versöhnungsversuch der entgegengesetzten Perspektiven einen Begriff benutzt, den er in seinen Invektiven gegenüber Leibniz als „monstrose[] Absurdität“ diskreditiert. (P I, 15) Dessen Konzept des *harmonia praestabilita* postulierte – so Schopenhauer – eine „Körperwelt“ und eine „Geisterwelt“, die durch dieselbe Harmonie perfekt verbunden gedacht werden. (P I, 15-16) An den cartesianischen Materiedualismus hatte sich das Problem angeschlossen, wie die ausgedehnte Materie mit der geistigen interagieren konnte; Leibniz prästabilisierte Harmonie sollte dieses Problem lösen. (Vgl. P I, 12-14) Vor allem kritisiert Schopenhauer, dass es eine „Harmonie“ verbleibe, die aus dem Materiedualismus notwendig werde, den er als „überflüssige“ Verdopplung der Welt titulierte. (P I, 15-16) Dieses Dogma wollte er selbst mit der Doppelung der Welt als Vorstellung und Wille gelöst haben. (P I, 28-29) So ließe sich Leibniz’ Konzept, nach Schopenhauer,

durch die Vergleichung mit der Bühne faßlich machen, als woselbst [...] der *influxus physicus* nur scheinbar vorhanden ist, indem Ursache und Wirkung bloß mittelst einer vom Regisseur prästabilisierten Harmonie zusammenhängen, z.B. wann der Eine schießt und der Andere *a tempo* fällt. (P I, 15)

Trotz Schopenhauers Überzeugung, dass sein in W I vorgestelltes System die Lösung des Materiedualismus in der Tradition nach Descartes darstellen solle, finden sich Parallelen zwischen dem kritisierten Konzept der prästabilisierten Harmonie und Schopenhauers Applikation derselben zwischen individuellem und kollektivem Lebenstraum.<sup>231</sup> (Vgl. P I 15-16 u. TS, 241-242) Wenn er betont, dass die Menschen in der individuellen Welt durch ein vorgefertigtes Eingreifen der anderen Lebensträume in derselben auftauchen, nähert er sich Leibniz’ Vorstellung einer materiellen (Vorstellung) und einer ‚Geisterwelt‘ (Wille) an, die er ihm gegenüber kritisch angebracht hatte. (Vgl. ebd.) Mehr noch als diese implizite Parallele ist seine Rede vom Träumer als „Theaterdirektor seiner Träume“ und dem Individuum als „Held seines eignen, zugleich aber auch [...] [als S.P.] Figurant im fremden Drama“ analog zur Theatermetaphorik seiner Leibniz-Kritik. (P I, 15 u. TS, 240 u. 242) So kritisiert er mit dieser zwar das Postulat Leibniz, nutzt dann diese Metaphorik selbst, um die Welt als notwendigen Ablauf nach „Art, wie die Succession der Scenen eines Drama’s, durch den Plan des Dichters“ zu beschreiben. (TS, 242) Nicht nur zeigt dies, dass die konstruierte Welt bei Schopenhauer in TS in

<sup>230</sup> In einer Vorstufe zu TS steht dem Naturverlaufsargument eine Konzeption einer „Traum-Natur des Lebens“ entgegen. Die Analogien, die in der TS als zwei verschiedene aufgeführt werden, sind in der Vorstufe komplementär als Natur-Analogie und Traum-Natur-Analogie über den Naturbegriff verbunden. (HN III, 394, 280).

<sup>231</sup> Auch dadurch unterstrichen, dass Schopenhauer in einem Nachlassnotat zur prästabilisierten Harmonie selbst zugibt, sich auf ihn zu beziehen: „Leibnitz selbst hat schon die *harmonia praestabilita* in diesem Sinne angewandt [...]. (HN III, 580, 186). Das Weglassen dieser Einsicht im veröffentlichten Text ist möglicherweise dem Versuch geschuldet, die Diskrepanz zwischen seiner Leibniz-Kritik und der eigenen Konzeption zu verschleiern.

die Nähe zum Kunstwerk gerückt wird. In der Theatermetaphorik aus der Leibniz-Kritik eröffnet sich zusätzlich ein neues Philosophem.<sup>232</sup>

Die Kritik, die Schopenhauer dem 'Theismus Descartes' und Leibniz' angedeihen lässt, trifft ihn selbst, wenn er im Rahmen seiner Spekulation in das Fahrwasser einer ähnlichen Konzeption zwischen metaphysischer Welt als Wille und illusionärer Welt der Vorstellung unterscheidet. Ähnlich wie Leibniz sieht sich Schopenhauer dadurch gezwungen, die angenommene vollkommene Verschiedenheit der Welten durch die Kongruenz einer spekulierten ‚Harmonie‘ zu tilgen.<sup>233</sup>

Zudem zeigt sich hier neben der Parallele der theatralischen Metaphern auch die der musikalischen.<sup>234</sup> So wie Schopenhauer bei Leibniz die Harmonie durch die Parallelität der Takte beschreibt, so spricht er bei den Lebensträumen und deren In-Einander-Greifen von einem „*concentus*“ und einer „Harmonie [...] wie [sic S.P.] der Komponist den vielen, scheinbar durch einander tobenden Stimmen seiner Symphonie zu geben weiß“ und parallelisiert seine und Leibniz' Konzeption der *harmonia praestabilita* endgültig. (Ebd.) Das Fundament von Schopenhauers Idealismus erscheint hier unfreiwillig kritisiert und zeigt einen klaffenden Unterschied zwischen seiner Kritik an seinen Vorgängern und der Diskrepanz im Anspruch an die eigenen Theoreme. Auch der Einwand, Schopenhauer würde durch den Beginn der TS zu einer solchen Spekulativität einladen, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass seine Leibniz-Kritik sich auf seine Konzeption übertragen lässt. Es zeigt, dass er an einem Dualismus festhält, für den er ein Repertoire der Kritik besessen hätte: eines, dass er seinen Vorgängern gegenüber in Anschlag bringt.<sup>235</sup>

In W II zeigt sich in seiner Interpretation der Metempsychose-Lehre des Hinduismus und von Platon, dass er diese Konzeption nicht nur synchron, sondern auch diachron weiterentwickelt:

[D]er Wille aber [ist S.P.] der ewige, die Substanz: demgemäß ist zur Bezeichnung dieser Lehre das Wort Palingenesie [...] richtiger, als Metempsychose. Diese steten Wiedergeburten machten dann die Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens aus, bis er [...] sich selbst aufhobe. (W II, 589, §41)

Auch hier dominieren die dualistischen Begriffe der klassischen Metaphysik („ewig“, „Substanz“), die anhand des Lebenstraumkonzeptes zu einer quasi-theistischen Konzeption übergehen. (Vgl. ebd.) Dass sie zusätzlich das metaphysische Konzept der Metempsychose partiell ins Recht setzen

---

<sup>232</sup> Das Nietzsches frühe Philosophie dominiert. Vgl. das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“

<sup>233</sup> Das Problem, dass der metaphysische Wille ein gänzlich freier sei, im Gegensatz zur kausal notwendig geschlossenen Vorstellungswelt, löst er dabei, indem er den leiblichen Willen als Analogon zum metaphysischen Willen postuliert, dass der individuelle Lebenstraum sich wiederum kongruent zu den anderen Lebensträumen verhält durch eine prästabilisierte Harmonie. Zur Freiheit des metaphysischen Willens vgl. W I, §23, 157-159.

<sup>234</sup> „[...] uns zwei gänzlich verschiedene Welten [liefert S.P.], jede unfähig, auf die andere irgend zu wirken [...] jede die völlig überflüssige Doublette der andern, welche nun aber doch ein Mal beide daseyn, genau einander parallel laufen und auf ein Haar mit einander Takt halten sollen; daher der Urheber beider, gleich Anfangs, die genaueste Harmonie zwischen ihnen stabilirt.“ (P I, 15)

<sup>235</sup> Im Nachlass findet sich ein ähnlich problematisch ambivalente Positionierung: In Hinsicht auf Leibniz, nennt Schopenhauer 1836 die prästabilisierte Harmonie eine „absurde Hypothese“, wohingegen er sie in seiner Konzeption 1829 noch für das Verhältnis des freien Willens und der notwendigen Vorstellungen als „Wunder aller Wunder“ bezeichnet. (HN III.1, 215, 145 u. HN III, 580-581, 186).

sollen, zeigt, dass Schopenhauer durch den epistemologisch-ontologischen Traumbegriff eine klassische Konstruktion der Metaphysik wiederauferstehen lässt.

Auch resultiert Schopenhauers Vorstellung von Geschichte als einer Succession der individuellen Lebensträume aus dieser Konzeption: „Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.“ (W II, 521, §38) Hierin steckt nicht nur eine Weiterführung seiner Ontologie, sondern auch eine Abwertung der Geschichtswissenschaft. (Vgl. ebd.) Als ‚Erzählung‘ über die traumartige Vorstellungswelt durchschaut die Geschichte nach Schopenhauer nicht die illusionäre Kausalwelt, die er selber mit einer metaphysisch orientierten Philosophiegeschichte als Übersteigbare darstellt. (Vgl. TS, 240-242 u. W II, 521 u. 589, §38 u. §41) Damit zeigt sich, dass sich TS als Spekulation in ihrer systematischen Überschreitung an einer metaphysischen Methodik des späten Schopenhauer orientiert. In ihr behält er den Idealismus als Traumillusionismus bei, um dann auf den metaphysischen Kern der Welt hinzuzeigen.

Eine Weise, in der Schopenhauer diese Spekulationen rechtfertigen gedenkt, ist seine zweite Bezugnahme auf den Hamlet, in der er den Satz vom Ende des ersten Aktes methodisch für sich in Beschlag nimmt: „*there are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy.*“<sup>236</sup> (TS, 243) Dieses Zitat, das Schopenhauer dazu nutzt das „Ominöse“ als Teil der Mantik an seine Reflexionen zu prophetischen Träumen zurückzubinden, hat einen ähnlich poeseologischen Charakter, wie sie die Traumbeispiele bereits besessen hatten. (TS, 238-239 u. 243) Dieser – in *Hamlet* metaphorische – Traumbegriff steht für sich innerhalb der auf wenigen Seiten ausgebreiteten Traum-Analogie und ihrer analogen Plausibilisierung einer Notwendigkeit des Lebenslaufs. (Vgl. ebd.) Die phraseologische Verwendung nach Art „sich nicht träumen lassen“ erscheint als durch Shakespeare autorisierte Wendung des Traumkonzeptes in die Richtung einer positiven wie kreativen Methodologie der Spekulation. Sie bleibt im Andeutungsweisen, scheint aber an das anzuknüpfen, was in der kreativen Implikation des Traumbegriffes aus *Kritik der Kantischen Philosophie* bereits entwickelt worden ist.<sup>237</sup> (Vgl. W I, 516-517 u. 523 u. TS, 243) Das Hamlet-Zitat scheint diese Facette des kreativen Traumbegriffs nicht nur vom Aspekt der spekulativen Kreativität her einzuholen, sondern auch und vor allem das Philosophische an der Spekulation darzustellen. Gerade dass Schopenhauer damit eine philosophische Erklärung der Mantik zu liefern gedenkt, scheint dies zu bestätigen. (Vgl. TS, 243) Die Verbindung von Traum und Kreativität bindet sich zurück an die Analogie von ‚träumenden Bewusstsein‘ und ‚Träumer‘ mit dem ‚Helden‘ und dem ‚Theaterdirektor‘. (Vgl. TS, 243) Hamlet als Held von Shakespeares Drama inszeniert ein jenes träumende Bewusstsein, dass sich des Lebenstraumes bewusst wird und die Spekulation inszeniert sich selbst als Drama, dass dessen geniali-

---

<sup>236</sup> Dieselbe Formulierung nutzt er auch in seinen naturphilosophischen Ausführungen in *Der Wille in der Natur*, wo er in der Manier der TS versucht die Wahrheit des animalischen Magnetismus als Teil des „Naturverlaufs“ zu plausibilisieren. (G, 300ff und vgl. TS, 242) Dass er in TS dies nur noch postuliert, zeigt wie jeweils beide Untersuchungen in einer komplementären Art diese metaphysische Zielsetzung verfolgen. Über die Verwendung dieses Zitats wird Schopenhauers organistisches Systembestreben wiedermalig deutlich. (Vgl. hierzu W I, 7). Vgl. zu seiner Analyse das Kapitel „Spuren des Phrasems im Frühwerk (N, HL, M, FW)“ u. Shakespeare, William, Shakespeare's dramatische Werke. Julius Cäsar. Was ihr wollt. Der Sturm. Hamlet, Prinz von Dänemark. Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Vierter Band. Berlin 1854. S. 365.

<sup>237</sup> Obwohl Schopenhauer in seinem Aufgriff des kantischen Traumbegriffs explizit nur die negative Facette einer kreativen Traumtätigkeit expliziert hatte, besaß dieser als „fruchtloses Träumen“ eine *ex negativo* positive Wendung dieser Kreativität. Vgl. hierzu das Kapitel „Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept“.

sche Bewusstwerdung als Vorbild inkludiert. Der Sprecher von TS erscheint dadurch selbst als Hamlet, der den Lebenstraum überwindet.

Auch wird er evoziert, wenn die Welt als Traum und der Schlaf als Tod analogisiert werden:

Der Tod, in subjektiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewußtseyn. Was nun das Schwinden dieses sei, kann Jeder [...] aus dem Einschlafen beurtheilen: noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher Uebergang nicht so allmählig, noch durch Träume, vermittelt ist, sondern [...] die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt [...]. [...] Eines Tages ist dann ein Schlummer der letzte und seine Träume sind – – – Es sind die, nach welchen schon Hamlet fragt, in dem berühmten Monolog [III, I]. Ich glaube, wir träumen sie eben jetzt.“ (W II, 549-550, §41)

Hamlet fungiert nicht nur als Vorbild für die methodische Grundlage von Schopenhauers Erkenntnissen, sondern liefert als intellektuell autoritäres Drama die existenzielle Dimension der Welt-als-Traum-These. Der Philosoph sieht in der figuralen Rede Hamlets eine Bestätigung seiner phänomenologischen Herleitung der Analogie von Schlaf und Tod. Hamlets Todessehnsucht, die seine Analogie von Schlaf und Tod stützt, wie auch seine Diagnose, dass die Todesangst das leidvolle Leben allein zu motivieren vermag, spiegeln sich in W II wider.<sup>238</sup> Hingegen dass die dramatische Figur den Traum als Bewusstseinszustand nach dem Tod für möglich hält, verändert Schopenhauer, indem er schon das Leben als einen solchen Traum versteht. (Vgl. ebd.) Damit verbindet er seine pessimistische Weltsicht mit dem existenziellen Hadern Hamlets, das als Kunstwerk quasi-philosophisch das schopenhauersche Denken inspiriert, autorisiert und präfiguriert.

In dieser Bezugnahme zeigt sich auch, dass die autoritative Funktion des Dramas Schopenhauers Philosophie ins Poetische kippen lässt. In der Metaphorisierung der traumhaften Welt als den Träumen des Todes aus *Hamlet* greift der Philosoph das poetisierte existenzielle Hadern der Hauptfigur auf. (Vgl. ebd.) Er lässt sich zu einer bildlichen Äquivokation von Welt-als-Traum und dem Traum als illusionärem Bewusstseinszustand nach dem Tod hinreißen, die das Leben selbst als einen Grenzzustand des Todes aufzeigen. In der Darstellung seines Pessimismus zeigt Schopenhauer damit die Affinität von Traumreflexion und Rhetorizität, die das Philosophem in der Nähe einer Metapher verortet, um den Tod-Leben-Dualismus verschwimmen zu lassen.

Schopenhauer verweilt indes strukturell mit seinem Denken immer in dieser abgewerteten Welt als Traum, deren Grenze er nur andeuten kann. Um die metaphysische Stoßrichtung zu rechtfertigen werden Mantik und Philosophie angenähert: denn obwohl er seine Philosophie im zweiten Band der *Parerga & Paralipomena* als „Rationalismus“ charakterisiert, deutet diese auf den „Illuminismus [...] hin[]“ und bringt die Mystik als das positive Pendant zur rationalen Negativität seiner Philosophie ins Spiel. (Vgl. TS, 243 u. P II, §10, 17) Indem das Hamlet-Zitat eine metaphysische Stoßrichtung

---

<sup>238</sup> „Seyn oder Nichtseyn, das ist hier die Frage: [...] Sterben — schlafen —/ Nichts weiter! — und zu wissen, daß ein Schlaf/ Das Herzweh und die tausend Stöße endet/ Die unsers Fleisches Erbtheil — 's ist ein Ziel/ Aufs innigste zu wünschen. Sterben — schlafen —/Schlafen! Vielleicht auch träumen! — Ja, da liegts:/ Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,/ Wenn wir den Drang des Ird'schen abgeschüttelt,/ Das zwingt uns still zu stehn. Das ist die Rücksicht,/ Die Elend läßt zu hohen Jahren kommen.“ Shakespeare, William, Shakspeare's dramatische Werke. Julius Cäsar. Was ihr wollt. Der Sturm. Hamlet, Prinz von Dänemark. Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Vierter Band. Berlin 1854. S. 399.

nur andeutet, wird sein Anspruch an die eigene Philosophie nicht offen überstiegen, nämlich „ von dem Allen Gemeinsamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erscheinung, [...] [auszugehen S.P.].<sup>239</sup> (W II, 716, §48) Die Spekulation, die Schopenhauer in TS unternimmt, öffnet diese Schranken, die er der Philosophie zu setzen versucht. Sie stellt eine radikale Version seiner expressiv-hermeneutischen Metaphysik-Konzeption dar.<sup>240</sup> Das Traumumfeld mobilisiert Schopenhauers philosophische Kreativität, die seine „Auslegung des Lebens“ motiviert, wie auch die Überschreitung zum ‚Illuminismus‘.<sup>241</sup> (TS, 242-243 u. P II, 360, §174)

Das ‚Welttheater‘ entspringt aus der Analogie der Welt als Traum wie auch dem Willen als seinem Direktor. (Vgl. TS, 240) So bindet Schopenhauer die Welt an eine subjekthafte Entität:

[W]ir [...] erinnern [uns S.P.], daß das Subjekt des großen Lebenstraumes [...] nur Eines ist, der Wille zum Leben, und daß alle Vielheit der Erscheinungen durch Zeit und Raum bedingt ist. Es ist ein großer Traum, den jenes Wesen träumt: aber so, daß alle Personen ihn mitträumen. (TS, 242)

Diese Ontologie konzipiert den metaphysischen Willen zum Leben als ‚Träumer‘.<sup>242</sup> Damit personalisiert Schopenhauer sein Philosophem von der Welt als „Selbsterkenntniß des Willens“ und kombiniert diese Idee mit der Welt-als-Traum-These. (Vgl. W I, 506, §71 u. TS, 242) Der Wille, der sich die Welt als Selbsterkenntnis erschafft, ‚träumt‘ sie. (Vgl. ebd.) Auch die typische ethische Konsequenz betrifft diesen neuen Willen als ‚Träumer der Welt‘: Denn dies führt, wie alle anderen Reflexionen zum Willen dazu, dass die Verneinung desselben höchstes Ziel wird. (TS, 245) So hält Schopenhauer an der Abwertung der Welt durch ihren Traumcharakter weiterhin fest, weil für ihn alles „bloßes Bild für mich und Staffage meines Lebenstraumes, bloß in Bezug auf mich geschehend und existierend, oder auch als bloßer Widerschein und Widerhall meines Thuns und Erlebens“ ist und bleibt. (TS, 243) Auch bleibt trotz subjekthafter Entität der Weltkreation der Lebenstraum des Individuums eine zu überwindende Welt des Leidens. Diese Einsicht grundiert auch alle Spekulationen in W II, in denen der Traum implizit eine subjekthafte metaphysische Entität andeutet, deren negative Seite in den Vordergrund gerückt wird. (Vgl. W II, 521, 577 u. 587, §38 u. §41) Gerade eine dieser andeu-

---

<sup>239</sup> Diese Stelle und die vorher zitierte zum Illuminismus müssten auf ihre subtile Verschiebung der Mystiker-Kritik im Gesamtwerk untersucht werden, was hier nicht passieren kann. Der Traum spielt in der Verschiebung keine explizite Rolle, scheint nur die Tendenz unterstützen, mit der er die Zentralität des mystischen Gedankenguts für seine Metaphysik zu akzeptieren vermag. (Vgl. P II, 16-17, §10) Vgl. hierzu auch App, Schopenhauers Kompass.

<sup>240</sup> Damit ist Atzerts Betonung der Zurückhaltung Schopenhauers zu kontrastieren, dass der Spekulation eine befreiende und zur Metaphysik hinführende Bewegung eignet. Vgl. Atzert: Die Rolle des Traumes. S. 186-187.

<sup>241</sup> Die Stelle zeigt auch, wie das analogische Verfahren der TS durch die Stelle in P II ausdrücklich zur Systematik dieser ‚Auslegung‘ gehört: Denn die Menschen bedürfen schlechterdings einer Auslegung des Lebens, und sie muß ihrer Fassungskraft angemessen seyn. Daher ist sie allemal eine allegorische Einkleidung der Wahrheit und leistet, in praktischer und gemüthlicher Hinsicht [...], vielleicht eben so viel, wie die Wahrheit, wenn wir sie besäßen, selbst leisten könnte.“ (P II, 360, §174) Im Kontext der Ausführungen grenzt Schopenhauers Spekulation in der TS auch an die von ihm beschriebene Religion als „Volksmetaphysik“ an. (Ebd.)

<sup>242</sup> Wie schon in W I, wo der Wille als ‚Träumer‘ bereits konkretisiert als „Naturgeist[]“ auftrat. (W I, 402, §58) Die Subjektivierung des Willens erscheint so als textübergreifender Topos bei Schopenhauer, trotz der systemischen Probleme, die sie verursacht. Vgl. hierzu das Kapitel „Der Traumbegriff Schopenhauers im Verhältnis im Verhältnis zu Kants aufklärerischem Traumkonzept und dessen Wegbereitung zur Willensmetaphysik“.

tungsweisen Formulierungen wird durch eine metaphysischen Subjekthaftigkeit des Willens aus TS verständlich:

[...] [H]ier [liegt S.P.] der Anknüpfungspunkt der Transcendentalphilosophie an die Ethik. Wenn man dies berücksichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, daß mit demselben auch sein ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber ist sein Organ selbst, der Intellekt, [...] als mit welchem der Traum sich ins Unendliche fortspinnen würde [...]. Das, was ihn eigentlich träumte, ist doch noch davon verschieden und bleibt allein übrig. Hingegen ist die Besorgniß, es möchte mit dem Tode Alles aus seyn, Dem zu vergleichen, daß einer im Traume dächte, es gäbe bloße Träume, ohne einen Träumenden. (W II, 577, §41)

Diese Verwendung des Traumes innerhalb der Abhandlung *Über den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens* greift auf das erarbeitete Konzept des die Welt ‚träumenden Wesens‘ zurück. Aber die Formulierung bleibt alludierender, als es die Spekulation von TS zulässt „Das, was ihn eigentlich träumte“, die sich den gleichen Artikel mit dem in TS verwendeten Wort „Wesen“ teilt. (W II, 577, §41 u. TS, 242) Dabei stellt auch diese Hypothese eines ‚Träumers der Lebensträume‘ die objektive Welt als illusionäres Produkt einer Quelle dar, wie P II herausstellt:

Jene Gleichmäßigkeit ihres Laufes [der Schaubühne der objektiven Welt S.P.] in allen Köpfen beweist mehr, als irgend etwas, daß wir Alle in den selben Traum versenkt sind, ja, daß es Ein Wesen ist, welches ihn träumt. (P II, 50)

So verwendet Schopenhauer diese Argumentationslinie eines metaphysischen Grundes, eines ‚Träumers‘ – ähnlich der prästabilierten Harmonie – zur Synthese einer solipsistischen Welt-als-Traum-These mit einer intersubjektiven Wirklichkeit. Sein Festhalten an dieser Kombination, zwingt ihn dazu, die metaphysischen Argumente, die er aus einer empirischen Grundlage heraus entwickelt hatte, zur Stütze der Verlässlichkeit der Empirie zurückzuwenden. Deswegen gilt diese subjekthafte Konzeption des Willens zum Leben als Garant einer zwar illusionären aber einer verbindlich strukturierten Vorstellungswelt. Sie soll zugleich ihre Überwindung motivieren:

Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und gränzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. [...] Alles im Leben giebt kund, daß das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden. (W II, 670, §46)

Die Kombination des subjekthaften Willens, der im Individuum sich selbst bewusst wird, und die Verneinung jeglicher Glücksmöglichkeit verbindet er in einem adjektivisch erweiterten Vergleich der Welt mit dem Traum. (Vgl. ebd.) Nicht nur betont das „bang“ Schopenhauers pessimistische Verbindung von Illusionarität und Glücksstreben. (Vgl. W I, 440 u. 492, §63 u. §68 u. W II, 670, §46) Sie zeigt auch, dass in der Weise, wie sich der Wille im Subjekt individualisiert, eine Spiegelung dieser Individualisierung in die Metaphysik übergeht. (Vgl. ebd.) Das träumende Subjekt wird das primäre

Analogon der metaphysischen Weltkonstruktion, die sich in TS und W II darin spiegelt, dass der Wille zum Leben wie ein träumendes Subjekt gehandelt wird.<sup>243</sup> In der gleichen Weise, in der das Subjekt quasi ‚träumend‘ die Welt in seiner Vorstellung erschafft, stellt sich dieser Wille ebenjene gesamte Welt vor und erschafft diese Individuen als Illusionen. Diese Verbindung von Welt-als-Traum-These und eine Kritik am Glück findet sich in *Zur Heilsordnung* wieder:

Wirklich ist was unserm Leben seinen [...] zweideutigen Charakter giebt Dieses, daß darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Daseyn, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind [...]; und der des Schicksals, [...] gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält. (W II, 749, §49)

In dieser Reflexion fungiert das Adjektiv „traumartig“ wiederum als Vergleich der Welt mit dem Traum, die hier aber durch das „täuschend“ zum Traumillusionismus tendiert. (Vgl. ebd.) Im Gegensatz zu den bisherigen Verwendungen zeigt diese Stelle weniger die Subjektivierung des metaphysischen Willens. Sie verdeutlicht jedoch, dass der späte Schopenhauer in der Unmöglichkeit des Glücks als ‚schicksalhafter‘ Konstitution des menschlichen Daseins die zweite Stufe der Überwindung des ‚Lebenstraumes‘ und seiner Befangenheit durch den Willen motiviert sieht. (Vgl. W I, 507-508, §71 u. W II, 749, §49) Der subjekthafte Wille zum Leben intendiert in dieser metaphysischen Konstruktion die Überwindung seines eigenen Träumens, indem die Unmöglichkeit des Glücks Überwindung der Traumwelt und des Willens zugleich leiten soll. (Vgl. ebd.) Dies verbindet überdies die Diskussion des ‚Schicksals‘ aus TS mit diesem Gedankengang, der auch den Willen als Subjekt und Träumer des kausalen Gesamtzusammenhanges und des einzelnen Lebenslaufs stark macht. (Vgl. W I, 507-508, §71, TS, 238-243 u. W II, 749, §49) Indem W II §49 das Schicksal als etwas rahmt, das die Überwindung der Welt durch die Unmöglichkeit des Glückes motiviert, referenziert diese Stelle die ‚Spekulation‘ TS, die das Schicksalskonzept aus der Analogie von Welt und Traum entwickelt. (Vgl. ebd.) Damit liefert die subjektive Willenskonzeption als Träumer das Bindeglied für die Verbindung des „zweideutigen Charakter[s]“ des Lebens in W II, die Schopenhauer wiederum als Motivation einer asketischen Überwindung der Welt und des individuellen Willens wendet. (Ebd.) Dieses ethische Ziel kann jedoch nicht die pessimistisch diagnostizierte Grundnatur der Welt als einem Kreislauf des Leids verändern.

Sie erhält auch eine Formulierung mit Rückgriff auf den Traumbegriff, die in der Kulmination der Reflexion über den Tod diesem ‚Wesen‘, das träumt, einen doppeldeutigen Titel verleiht:

Wenn daher nicht im Willen die eigentliche Realität läge und nicht das moralische Daseyn das sich über den Tod hinaus erstreckende wäre; so würde, da der Intellekt und

---

<sup>243</sup> Birnbachers Diskussion dieser Stelle zeigt auf, wie die Traummetaphorik an solchen Stellen keine eigens philosophische Analyse einlädt, sondern auf prototypischer Ebene Schopenhauers pessimistische Philosophie verdichtet ausdrückt. So sind die Traumreflexionen kompatibel, machen aber auf den ersten Blick keine Begriffsarbeit nötig. Vgl. Birnbacher, Dieter: Schopenhauer. Zur Einführung. Stuttgart 2020. Hier. S. 118.



mit ihm seine Welt erlischt, das Wesen der Dinge überhaupt nichts weiter seyn, als eine endlose Folge kurzer und trüber Träume, ohne Zusammenhang unter einander [...]. Also ein, ohne Ziel und Zweck, meistens sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist wäre dann Alles in Allem. (W II, 587, §41)

Diese Stelle alludiert mit dem epistemologischen Traumbegriff implizit auf den Lebenstraum, der als solipsistisch Einzelwelt zu verstehen wäre, wenn Schopenhauer nicht metaphysisch eine stabilisierende Instanz einführen würde. Parallel zur vom Traum getragenen Denkrichtung in W I, führt auch die Welt-als-Traum-These zur Abwertung der Welt als eines ‚wesenlosen Traumes‘. (Vgl. W I, 141, §17 u. W II, 587, §41) Der Unterschied zwischen den Formulierungen ist indes die Neubeschreibung der Träumerinstanz in W II: der ‚träumende Weltgeist‘. (Vgl. ebd.) Wie W I fokussiert diese Konzeption die erste epistemologischen Stufe des Erwachens aus dem Lebenstraum.<sup>244</sup>

Der Terminus „Weltgeist“ aus W II als einzigem Titel des Subjekts dieser Träume im veröffentlichten Werk besitzt besondere Brisanz, kommt doch dem Geiststerminus im hegelschen Diskurs eine tragende Rolle zu. Den Begriff des „Weltgeistes“ hätte Schopenhauer zum einen in seiner Berliner Zeit über die Vorlesungen Hegels wahrgenommen haben können. Auf der Spurensuche nach einer hierfür inspirierenden Lektüre in Schopenhauers Nachlass ist man mit einer problematischen Konstellation konfrontiert. Seine Lektüre der hegelschen Werke ist, trotz der Selbstsicherheit seiner Invektiven, eine wenig ausführliche: Neben der Differenz-Schrift Hegels und der nur wenig annotierten *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* hat er ein Werk des Philosophen Heinrich Christoph Sigwart mit einer größeren Zahl an Annotationen versehen: *Kritik von Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*.<sup>245</sup> In diesem hätte Schopenhauer an zwei Stellen in der kritischen Rekapitulation hegelscher Thesen den ‚Weltgeist‘ auffinden können.<sup>246</sup> Eine Stelle hiervon bleibt von ihm unannotiert, die andere hingegen, die er unterstrichen hat, entwickelt passend zu seinen Aussagen in W II das Verhältnis bei Hegel von Weltgeschichte, Weltgeist und der Entwicklung desselben zum absoluten Geist. (Vgl. W II, 521 u. 587, §38 u. §41) Wollte man eine erste Berührung mit dem Konzept des Weltgeistes hier annehmen, wäre man jedoch mit dem Problem konfrontiert, dass im Nachlass im Reisebuch der Jahre 1819-1822 der „schwere Traum des ewigen Weltgeistes“ zu früh auftaucht. (HN III, 53, 129) Es ist nicht klar, wann Schopenhauer sich mit diesem Konzept vertraut gemacht hat und ob es seiner Hegel-Lektüre entstammt. Allerdings ermöglicht eine unklare Datierung der späteren Notate des Reisebuches aufgrund ihrer Schrift, dass er diese nach seiner Hegellektüre verfasst hat, obwohl dies nach Hübscher unwahrscheinlich ist.<sup>247</sup> Diese Diskussion zeigt,

---

<sup>244</sup> Die zweite Stufe, in der der Wille selbst noch als Traum verstanden werden muss, aus dem es hin zum Nirwana zu ‚erwachen‘ gilt, wird weder in W II noch in TS explizit über den Traumbegriff angeführt. (Vgl. TS, 245).

<sup>245</sup> Das Notat Nr. 238 aus dem Jahr 1827 belegt die Lektüre. (Vgl. HN III, 363-364, 238) Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm: *Kritik von Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Tübingen 1831.

<sup>246</sup> Die erste nicht annotierte der Stellen lauten bei Sigwart so: „Die Hegelsche Philosophie wird vielleicht erwiedern, jene Individuen sein die Werkzeuge des Weltgeistes; allein diese Concentration des Weltgeistes ist mit der Idee und mit der Erfahrung auf gleiche Weise und in gleichem Grade unvereinbar.“ Die zweite: „Endlich ist es sehr auffallend, daß auch diese Lehre von der Weltgeschichte, von der Entwicklung des allgemeinen Weltgeistes zu denjenigen Theilen der Geisteslehre gerechnet ist, die den endlichen Geist befassen. Dich wird von hieraus der Uebergang gemacht zu der Lehre von dem absoluten Geist, mit welcher das Ganze schließt.“ Das Wort „absoluten Geist“ ist von Schopenhauer hier unterstrichen, für den der Weltgeist eine Basis darstellt. Ebd. S. 227 u. 231.

<sup>247</sup> Vgl. hierzu die von Hübscher artikulierten Unsicherheiten der Datierung im Anhang I. (Vgl. HN III, 696).

dass der Nachlass das Interesse am „Weltgeist“-Terminus beweist, obwohl dessen Ursprung nicht festlegbar ist: die Publikation in W II ist Konsequenz einer längeren Auseinandersetzung.

Das Ziel dieser Metapher des ‚träumenden Weltgeistes‘ könnte damit eine implizite Invektive gegen Hegel sein. Schopenhauer setzt hierzu diese grundlegende Instanz der hegelschen Philosophie mit der illusionären Phänomenwelt gleich. (Vgl. W I, 487-492 u. 507-508, §68 u. §71 u. W II, 587, 41) Die Offenheit des hegelschen Systems macht er sich zunutze, indem er die subjekthafte Struktur des „Weltgeist[es]“ an die Stelle des negativ bewerteten metaphysischen ‚Träumers‘ setzt und Hegel als oberflächlichen Philosophen impliziert. (Vgl. ebd.) Indem er diesen Terminus in sein Vokabular integriert, gliedert er sich den hegelianischen Diskurs der Zeit ein und wertet diesen durch die Einsetzung desselben als Produzenten der illusionären Welt ab. Damit zielt er auf eine Subversion des Diskurses. Für den Traumbegriff birgt dies Komplikationen, indem die Konzepte des Willens und Weltgeistes austauschbar erscheinen. (Vgl. TS, 242; W II, 587, 41 u. P II, 50) Sind sie Synonyme oder ist der Weltgeist Produkt des träumenden Willens?

Das Konzept bleibt indefinit und die Deutung als anti-hegelsche Invektive eröffnet eine Deutungsproblematik anstelle einer konsequenten Weiterentwicklung seiner Metaphysik. Schopenhauer scheint sich eine Veranschaulichung derselben von der negativen Wendung des „Weltgeistes“ als Metapher zu versprechen.<sup>248</sup> (W II, 587, 41) Die Komplikation im metaphysischen Vokabular löst er jedoch nicht auf. (Vgl. TS, 242; W II, 587, 41 u. P II, 50) Auf die Weise wie die TS durch ihre Öffnung hin zur Spekulation verkompliziert, was im kritizistischen Rahmen formuliert werden darf, scheint die Philosophie von W II diese Tendenz weiterzutreiben. Der „träumende[] Weltgeist“ steht exemplarisch als Konzeption eines träumenden metaphysischen Subjektes.<sup>249</sup>

So wie sich in W I viele metaphysische Konsequenzen des Traumbegriffes nur angedeutet hatten, vor allem aber der Traum als negatives Pendant zum Materialismus und Realismus zum Vorschein kam, zeigt sich vor allem in der späten Denkentwicklung der TS die positive Wendung des Traumbegriffes in der Weiterentwicklung der Frühphilosophie. Hatte Schopenhauer die positiven Aspekte seines epistemologisch-kritischen Traumbegriffes in W I noch nicht hervorgehoben, so deuteten sich nichtsdestoweniger in diesen Verwendungen Potenziale an, wie die prophetischen Träume und die Kreativität der metaphysischen Denkfiguren, die die Traummetaphorik inspiriert. Indem die Spekulation als Textgattung mehr Freiheit erlaubt, kann der Philosoph in TS von dieser rigiden Konzeption Abstand nehmen: dies führt zu einer aufgewerteten epistemologischen Stellung des Traumes im philosophischen Vokabular als ‚Analogie‘ für das Schicksal.

Die TS stellt dabei die positive Wendung der epistemologisch-ontologischen Dimension der früheren Traumbegriffe dar. Die Vernetzung der Traumkonzepte auf diese Art produziert ein Ge-

---

<sup>248</sup> Was die Arbeit im Folgenden nicht leisten kann, aber zu der sie einige grundlegende Gedanken zu liefern vermag, ist zu einer Analyse der Begriffe „Geist“ und „Phantom“, die bei Schopenhauer in einer ähnlichen Weise wie der Traum einen ambivalenten Status haben, aber zentral zum Topos der Illusionarität des vermeintlich Realen gehören. Der „Weltgeist“ erhält in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, indem er im Kontext dieses Topos die metaphysische Zuspitzung einer illusionären, ‚geisterhaften‘ Welt wäre.

<sup>249</sup> Zuletzt gehört in die Diskussion dieses Begriffes auch der Vergleich mit dem Begriff des „Naturgeist[es]“, der in W I die Welt ‚träumt‘. (W I, 402, §58) Auch wenn dieser hier nicht detailliert angestrebt wird, erscheint W I vornehmlich auf einen romantisch inspirierten metaphysischen Naturbegriff zu fokussieren, während W II hier auf einen philosophisch neutraleren Weltbegriff zu rekurrieren scheint, der zusätzlich anti-hegelisch funktionieren kann. Diese Nuancen auszututieren, wäre Teil einer ontologisch fokussierten Analyse.

flecht, in dem die differenten Verwendungsweisen die metaphysische Position verschieden performativ umsetzen und argumentativ einholen sollen. Dies zeugt zuletzt nicht nur von der konzeptuellen, sondern auch textuellen Kreativität des Traumes, die Schopenhauer in W I aktiv vermeidet und in der TS ideell und textuell aus dem Traum zu gewinnen vermag. Eine weitere Dimension dieser Kreativität ist die Doppelfunktion, die der Traum erhält, indem er nicht nur die sensuell-empirische Welt abwertet, sondern in der prästabilierten Harmonie und im die Welt träumenden Wesen eine metaphysische Sicherung der sensuellen Objektivität kreieren soll.

Diese einmal gewonnene Offenheit im Blick auf den Traumbegriff überträgt sich auf die Reflexionen in W II und P II. Im Spätwerk kann eine Bewegung zur Öffnung hin zum Potenzial des Traumes konstatiert werden, die zugleich eine Abwendung von der rigideren Konzeption des Kritizismus darstellt. So wie der Traum bereits in der Frühphilosophie die Rezeption und Weiterentwicklung Kants mitbestimmt hatte, so tut sie dies ein weiteres Mal, in dem sie den selbst in W I bereit gelockerten Rahmen desselben mithilfe des Traumes stufenweise verlässt. Darin rückt Schopenhauer *nolens volens* – seinen eigenen Invektiven entsprechend – in die Nähe des Deutschen Idealismus und des kritisierten Hegel. Seine Verwendung des Begriffes Traum im Spätwerk ist dabei eines der konzeptuellen Geflechte, die diese Tendenz tragen. Indem Schopenhauer Kant mit dem Traum verbindet, ebnet er die Bahn über die vom Kritizismus gesetzten Grenzen hinauszugehen. Erst durch die Einsicht in die Vielschichtigkeit des Traumkonzeptes bei Schopenhauer, kann beleuchtet werden, dass dies das Produkt eines terminologischen Geflechtes darstellt. Dieses umfasst nicht nur eine philosophisch-thetische Diskussion des psychischen Traumphänomens, sondern entwickelt dessen epistemologisch-ontologische Begriffsverwendung zu Vergleichen und Metaphern sogleich weiter. Sie motiviert zentrale metaphysische Konzeptionen des Willens aus dieser erkenntniskritischen Perspektive. Diese wichtige metaphysische Plausibilisierungsfunktion teilt sie sich mit der folgenden physiologischen Traumkonzeption aus VG, die eine komplexe physiologisch-metaphysische Erweiterung desselben darstellt.

### **3.3 Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt: die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation**

Dem Text *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*, der in der Ausgabe der P I direkt auf TS folgt, ist in der Forschung zu Schopenhauers Traumbegriff die meiste Aufmerksamkeit gewidmet worden. Dies hängt damit zusammen, dass im Gegensatz zu seinen sonst episodischen Rückgriffen auf den Traum als Philosophem die Forschung hier den explizitesten und einen philosophisch entwickelten Traumbegriff im Werk hat lokalisieren können. Dabei ist vor allem fokussiert worden, wie Schopenhauer – trotz seiner Selbstcharakterisierung als epistemologischer Idealist – auf Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften seiner Zeit zurückgreift, um eine Traumtheorie aufzustellen.<sup>250</sup> In der Forschung ist deswegen von einem „materialistischen“ Schopenhauer gesprochen

---

<sup>250</sup> Dies heben Atzert speziell in Bezug auf die auf die Traumtheorie und Birnbacher als allgemeine Tendenz der Spätphilosophie Schopenhauers heraus. Vgl. Atzert: Im Schatten Schopenhauers. S. 187; Ders.: Die Rolle des Traumes. S. 188-189 u. Birnbacher, Dieter: Schopenhauer und die moderne Neuropsychologie. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 91 (2005). S. 133-148. Hier S. 135.

worden, der im Spätwerk gegen seine eigene Überzeugung von der Naturwissenschaft ‚verführt‘ wird.<sup>251</sup> Anhand der Traumphysiologie in VG muss nach einer Lektüre der Status der Physiologie im Gegensatz zu dieser Position genauer bestimmt werden.

Die Textsorte von VG als ‚Versuch‘ wird durch den Philosophen indes nicht näher definiert. Auf den ersten Blick erscheint der ‚Versuch‘ ähnlich wie die ‚Spekulation‘ eine lose Form der Reflexion anzudeuten.<sup>252</sup> Was diesen Text indes von der ‚Spekulation‘ und ihren Traumverwendungen unterscheidet, wird im Anschluss der Lektüre zu klären sein. VG beginnt – dies bestätigend – *in medias res* mit einem Gedankengang, der nach einleitenden Sätzen an den Diskurs über die Existenz von Geistern anschließt, der von seinen Prämissen her skizziert wird. (Vgl. VG, 249)

Schopenhauer kritisiert, dass die Theorie des Geistersehens an die realistische Prämisse der Körperlichkeit von Geistern gebunden wurde. Über den epistemologischen Idealismus sieht er eine Lösung des Problems: „Denn es kommt darauf an, zu begreifen, daß eine Einwirkung gleich der von einem Körper nicht nothwendig die Anwesenheit eines Körpers voraussetze.“ (VG, 250) Mit Rückgriff auf „philosophisches und physiologisches Wissen“ soll im Verlauf des Versuchs das Phänomen erklärt werden: Der „transscendentale Standpunkt“ ermögliche eine Erklärung der „Körperwelt“, wie auch die Einsicht, „daß der Geistererscheinung nicht mehr noch weniger Idealität anhängt, als der Körpererscheinung“. (VG, 250 u. 251) In der Unterscheidung zwischen spiritualistischer und idealistischer Geistertheorie versucht er eine Trennung aufrecht zu erhalten, um Kants TG als eine valide Kritik an der spiritualistischen Auffassung der Geistererscheinungen beizubehalten.<sup>253</sup> (VG, 251) In TG wurde die räumliche und materielle Existenz von Geistern zwar angegriffen, aber in ihrem kritischen Impetus noch nicht die konstitutive Leistung der kantischen Epistemologie seines späteren Werkes geleistet: Schopenhauer will von diesem späterem idealistischen Grund aus eine Geistertheorie entwickeln.<sup>254</sup> (Vgl. ebd.)

---

<sup>251</sup> So die Formulierung bei Birnbacher: „Schopenhauers Philosophie kann sich nie so recht entscheiden zwischen Idealismus und Realismus, intuitionistischer und empirisch-induktiver Methodik. Seiner transzendentalphilosophischen Selbstdeutung nach ist Schopenhauer Idealist, aber die Verlockungen des Materialismus lassen den naturwissenschaftlich gebildeten Schopenhauer besonders in seiner späteren Schaffenszeit zunehmend zum Verräter am kantischen Erbe werden. Ludwig Feuerbach bezeichnete Schopenhauer einmal als einen ‚von der ‚Epidemie‘ des Materialismus angesteckten Idealisten‘ [...]“. Birnbacher, Dieter: Schopenhauer und die moderne Neuropsychologie. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 91 (2005). S. 133-148. Hier S. 135.

<sup>252</sup> So argumentiert Atzert: Die Rolle des Traumes. S. 187. Die Essayform lässt aber mehr Freiheiten zu, die sich Schopenhauer in der metaphysischen Grundlegung der Phänomene des animalischen Magnetismus zugesteht.

<sup>253</sup> Gegenteilig dazu spricht sich der jüngere Schopenhauer für eine Versöhnung einer materialistisch akzentuierten Willen-zum-Leben-Theorie mit dem Spiritualismus aus. (HN III, 227 u. 310, 92 u. 167). VG stellt aus der Sicht der Notate aus dem Zeitraum der 20er Jahre den Versuch einer Synthese zwischen Schopenhauers Kantianismus und seiner Überzeugung der Existenz von Geistern dar. (Vgl. HN III, 184, 188 u. 225, 112, 4 u. 88). Schon der junge Schopenhauer ist davon überzeugt, dass der tierische Magnetismus eine Erklärung benötige und bereits 1815 hatte er einen Versuch der Erklärung mit Rückbezug auf das Cerebral- und Gangliensystem reilscher Prägung unternommen, in dem der Traum noch keine systemische Relevanz aufweist. (Vgl. HN I, 338, 502).

<sup>254</sup> Die Annotationen in Schopenhauers Ausgabe der TG zeigen, dass er sich vor allem für dessen Potenzial hinsichtlich der metaphysischen Grundlage von VG interessiert hat. (HN V, 97-99) Nicht nur deutet er an einer Stelle den kantischen Begriff der „inneren Tätigkeit“ als „Wille“, sondern markiert sich auch Kants Definition der Geistererscheinung und eine Möglichkeit ihres Wirkens. (TG, 267, 288-289 u. 290) Entgegen der kritischen Tendenz von Kants Text sympathisiert Schopenhauer auch mit Zitaten von Swedenborg und trägt ihre bibliographischen Daten nach. (Vgl. TG, 327, 331 u. 333) Die Definition der Geistererscheinung bei Swedenborg markiert er sich auch, als Ergänzung und Kritik von Kants Konzeption wie er auch in die Semantik des Textes von Kant eingreift, um sie seiner eigenen Theorie nach zu korrigieren. (TG, 329 u. 341-342) Damit zeigt sich, dass Kant als Mittler Swedenborgs für

Grundlegend ist für diese Theorie, dass in ihr die Phänomene des animalischen Magnetismus nicht debattiert werden, sondern diese als wahrhafte vorausgesetzt werden:

Denn theils ist mein Fach nicht das erzählende, also auch nicht die Darlegung von That-sachen, sondern die Theorie zu denselben; theils müßte ich ein dickes Buch schreiben, wenn ich alle die magnetischen Krankengeschichten, Traumgesichte, Geistererscheinungen u. s. w., die unserm Thema als Stoff zum Grunde liegen und bereits in vielen Büchern erzählt sind, wiederholen wollte; endlich auch habe ich keinen Beruf den Skepticismus der Ignoranz zu bekämpfen [...]. Wer heut zu Tage die That-sachen des animalischen Magnetismus und seines Hellsehens bezweifelt, ist nicht ungläubig, sondern unwissend zu nennen. (Vgl. ebd.)

Im Gegensatz zum Beginn von TS, der noch die Skepsis im Hinblick auf die spekulativ erarbeitete Theorie der geschlossenen Notwendigkeit des einzelnen Lebenslaufes legitimierte, verweist Schopenhauer nicht nur auf die extensive Natur eines Projektes den animalischen Magnetismus in Gänze zu behandeln, sondern setzt darüber hinaus eine apodiktische Grundlage der Wahrhaftigkeit dieser Phänomene voraus. (Vgl. TS, 221 u. VG, 251) Auch fehlt nicht das Bekenntnis der eigenen Glaubwürdigkeit und der Validität der von ihm gewählten Quellen. (Vgl. VG, 252) Diese Basis fungiert als verkürzte Grundlegung des Essays und der in ihm aufgestellten Hypothesen. Seine problematisch-apodiktische Natur steht der Unsicherheit der im Text aufgestellten Theorien entgegen, wie dies noch im Folgenden zu veranschaulichen sein wird.

Die Grundfrage, von der Schopenhauer die Geistererscheinungen her zu belegen gedenkt, ist,

ob denn wirklich in unserm anschauenden Intellekt, oder Gehirn, anschauliche Bilder, vollkommen [...] gleich denen, welche [...] die auf die äußeren Sinne wirkende Gegenwart der Körper veranlaßt, ohne diesen Einfluß entstehn können. (VG, 252)

Das Grundproblem gestaltet sich für ihn auf Basis der Frage, wie eine Erscheinung als Teil der Außenwelt angesehen werden kann, ohne dieser als sinnlich Erfahrenes anzugehören. Der Traum funktioniert als „sehr vertraute Erscheinung“ und Brückenphänomen, ebenfalls ohne äußeren sinnlichen Reiz. (Ebd.) Dichotomisch stellt er dem Traum die „Phantasiebilder“ entgegen. (Vgl. ebd.) Die Phantasie sei schwächer in ihrer konstitutiven Kraft als derselbe, denn selbst, wenn die Sinne nur wenig durch die Außenwelt beansprucht würden, vermöge erstere nicht die Qualität des Traumes zu imitieren. (Ebd.) Ihn nämlich zeichnet seine „handgreifliche Wirklichkeit“ aus:

---

Schopenhauer fungiert und letzterer mit einer eigenen Grundstellung an die Position des vorkritischen Kant herangeht. Die Begriffe zum Träumen sind von Schopenhauer nicht markiert, sie sind für ihn als dezidierte Traumtheorien zum Zeitpunkt der VG wohl obsolet, möglicherweise für Kants System auch zu episodisch. (Vgl. TG, 292-295) Sie sind, obwohl sie für die epistemologisch-ontologische Variante des Traumbegriffes eine klärende Ergänzung in der Lektüre darstellten, für VG irrelevant; die Geisterthematik ist von stärkerer Relevanz, so dass der ‚Versuch‘ in seinem Traumbegriff keine Inspiration aus TG bezieht.

Unsere Darstellungsfähigkeit im Traum übertrifft die unserer Einbildungskraft so himmelweit; jeder anschauliche Gegenstand hat ihm Traum eine Wahrheit, Vollendung, konsequente Allseitigkeit bis zu den zufälligsten Eigenschaften herab, wie die Wirklichkeit selbst [...]. Der Traum [...] steht da, als ein völlig Fremdes, sich, wie die Außenwelt, ohne unser Zuthun, ja wieder unsern Willen Aufdringendes. Das gänzlich Unerwartete seiner Vorgänge, selbst der unbedeutendsten, drückt ihnen den Stempel der Objektivität und Wirklichkeit auf. (VG, 252-253)

Dieser Status des Traumes, als befangen nehmende Realität des träumenden Bewusstseins im Schläfe, durchzieht das Oeuvre. (Vgl. W I, 44-47, §5; TS, 238-242 u. VG, 252-253) An dieser Stelle dreht Schopenhauer die Richtung der früheren Reflexion um: statt eines Vergleiches der Welt mit dem Traum wird nun derselbe auf seine Welthaftigkeit untersucht. Auch dieser Vergleich wertet indes den Wirklichkeitsstatus des Traums auf. (Vgl. ebd.) Schopenhauers Fokus auf die Gegenstände im Traum, und dass diese „bestimmt [erscheinen S.P.] und deutlich, wie die Wirklichkeit“, zeigt die epistemologische Stoßrichtung seiner Beschreibung, die ihm auch hier für seine Argumentation der Theorie der intellektual konstituierten ‚Körperwelt‘ dienlich ist. (VG, 253) Auch hier dominiert somit die epistemologisch-ontologische Perspektive zu Beginn von VG. Die Welt fasst Schopenhauer hierzu als Konfrontation des erkennenden Subjektes mit den Dingen auf, um wiederum konsequent die Analogie von Welt und Traum zu untermalen.

Der Fokus der Forschung auf VG kann auch deswegen nachträglich verständlich erscheinen, weil an dieser Stelle die philosophischen Entwicklungen seines Traumbegriffes aus TS nachhallen. (Vgl. TS, 238-242 u. VG, 253) Die wirklich wirkende Widerständigkeit von Trauminhalten führt er als Beweis ihrer Wirklichkeit auf. (Vgl. ebd.) Jedoch fehlen die Ausführungen, die in TS das träumende Bewusstsein vom Träumer als Instanz abgetrennt hatten. (Vgl. ebd.)

Nichtsdestoweniger ist die Aufwertung der Traumillusion evident: denn auch nimmt er die Theatermetapher aus TS auf. (Vgl. TS, 240 u. VG, 253) Diesmal mit der topischen Addition: „[...] überhaupt in der rein objektiven dramatischen Richtigkeit der Charaktere und Handlungen, welche die artige Bemerkung veranlaßt hat, daß jeder, während er träumt, ein Shakespeare sei.“<sup>255</sup> (VG, 253) Die kunstartige Konstruktion der dem Traum analog illusionären Wachwelt evoziert er wiederum, um die Wirklichkeitserfahrung als Fiktionalitätswirkung infrage zu stellen.

Der in W I aufgestellte Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit, der bereits dort nicht als absoluter, sondern als unsichere Unterscheidung definiert wurde, wird nun zur Beschreibung des Traumeindrucks reformuliert. (Vgl. W I, 45-47, §5 u. VG, 253) Bereits im Frühwerk hatte Schopenhauer herausgestellt, dass starke Eindrücke aus Träumen die Wachwirklichkeit überlagern könnten. (VL VI, 249 u. VG, 253) Dieses Argument autorisiert er nunmehr in einem späteren Werk, um

---

<sup>255</sup> Bei Wagner findet sich dies in der Konzeption Shakespeares als Geisterseher und folglich des Dramas als geisterseherisch-somnambuler Tätigkeit, wie bei Nietzsche in GT als Aussage über den nach-antiken Träumer und der verfallenen Traumfähigkeit. (BE, 91-92 und GT 2, KSA 1, 31) In Schopenhauers Nachlass findet sich eine Vorstufe dieser Formulierung bereits im Jahr 1820: „Man kann sagen, der ganze *Shakespeare* ist weiter nichts, als ein Mensch, der sogar wachend thun kann, was wir Alle träumend können –: Menschen nach Ihrem Charakter reden lassen.“ (HN III, 13, 36) Im Nachlass Schopenhauers wird Shakespeare überdies der „hellschend[en] Pythia“ angenähert. (HN IV 1, 85, 23) Diese Stellen gehen noch von der Besonderheit Shakespeares als wachenden Bildner aus – die Universalisierung seiner Fähigkeiten ist die implizite Konsequenz, die in VG gezogen wird.

die Stärke der Wirklichkeitswirkung des Traumes im Gegensatz zur Phantasie zu betonen. (Vgl. ebd.) Zusätzlich elaboriert er die Differenz der beiden Vermögen weiter und ultimativ, wenn er argumentiert, dass die Phantasie als psychisches Vermögen auch im Traum Verwendung finden kann, so dass sie „also nicht [...] selbst das Medium, oder Organ, des Traumes sei.“ (VG, 254) Diese dem wachen Menschen bekannte Bewusstseinstätigkeit trennt er nicht nur von der illusionären Weltkonstruktion des Traumes ab, da sich diese aus der grundlegenden Verstandestätigkeit speist, sondern liefert zudem mit den Phantasiebildungen Kontrastphänomene zur beschriebenen wirklichkeitsnahen Gegenständlichkeit im Traum. Damit stellt sich Schopenhauer in eine epistemologische Konfliktstellung zur Philosophiegeschichte und untermalt durch die Diskussion illusionärer Bewusstseinsinhalte der Phantasie die Besonderheit der Traumillusion.<sup>256</sup>

Nach dieser Differenz vergleicht er den Traum mit dem Wahnsinn. (VG, 253) Er eröffnet mit beispielhaften Traumgehalten, die später mit seiner Definition des Wahnsinns verbunden werden:

Wir träumen uns in wunderliche, ja unmögliche Lagen und Verhältnisse, ohne daß es uns einfiel, nach den Relationen derselben zum Abwesenden und den Ursachen ihres Eintritts zu forschen; wir vollziehn ungereimte Handlungen, weil wir des ihnen Entgegenstehenden nicht eingedenk sind. Längst Verstorbene figuriren noch immer als Lebende in unsern Träumen; weil wir im Traume uns nicht darauf besinnen, daß sie todt sind. Oft sehn wir uns wieder in den Verhältnissen, die in unserer frühen Jugend bestanden, von den damaligen umgeben, Alles beim Alten; weil alle seitdem eingetretenen Veränderungen und Umgestaltungen vergessen sind. (Ebd.)

Die zwei verschiedenen Phänomene – das Potenzial der Bizarrheiten des Traumes, d.i. sein konstruktives Potenzial, wie auch die temporäre Restitution vergangener Begebenheiten – werden als Grundlage dafür verwendet, dass der Traum auf einem „Mangel an Gedächtnis“ basiere und auf eine temporäre „Zerrüttung des Erinnerungsvermögens“ fuße. (Ebd.) Diese Eigenschaften schreibt Schopenhauer auch dem Wahnsinn zu: „der Traum [ist S.P] als ein kurzer Wahnsinn, der Wahnsinn

---

<sup>256</sup> Aus dieser Sicht erscheint Atzerts Kritik an dieser Position eine Vermischung verschiedener Aspekte vorzunehmen, deren analytische Trennung notwendig ist. Atzert sieht in der Abgrenzung zwischen Traum und Phantasie mehr eine „methodisch[e]“ Unterscheidung. Falle die Phantasie doch, so Atzert, in die Vorstellungswelt und der Traum in die Willenswelt. Schopenhauer wolle „Einwände umgehen, die die bewußte Steuerung von Phantasie oder mindestens deren Abhängigkeit von äußeren Sinneseindrücken und Gedanken betonen“. Diese Aussage enthält keinen Beleg im vorliegenden Text und ist philologisch wie konzeptuell als falsch zu bewerten. Die Grundlage dieser problematischen Erkenntnis ist ebenfalls philologischer und philosophischer Natur. Nicht nur vermengt Atzert vorschnell gegenwärtige Einsichten der Traumforschung aus Neurowissenschaft und luziden Träumen mit dem Schopenhauer zugänglichen Wissen, sondern evaluiert auf dieser Grundlage dessen Distinktion ohne textnah ihre Funktion auszuarbeiten. Auf dieser problematischen Basis erscheint das Missverständnis Atzerts hinsichtlich dieses Vergleichs darauf begründet, dass er diese frühe Distinktion von der letztendlichen Diskussion der Willensmetaphysik und ihrer Erklärung für prophetische Träume her versteht; worin er den Fehler begeht, die vorliegende Diskussion von bizarren Nachträumen mit den später zentrierten abbildetheoretisch konzipierten Wahrträumen zu verwechseln. Zuletzt muss eingewendet werden, dass Atzerts Unterscheidung in Hinsicht des Traumes, er falle nicht in die „Vorstellungswelt“, im System Schopenhauers keinen Sinn ergibt: gerade in der Diskussion der vollwertigen Welthaftigkeit des Traumes ist notwendig der Aspekt des Vorstellungscharakters der Außenwelt integriert. Schopenhauers Grundproblem ist zu erklären, wie der dem Traum zukommende Vorstellungscharakter zustande kommen kann, wenn die hierfür notwendigen Sinnesdaten des Wachebewusstseins fehlen, was Atzert übersieht. Atzert: Zur Rolle des Traumes. S. 188-189.

als ein langer Traum zu bezeichnen“. (Ebd.) Seine Pointierung des Traumes auf seine Theorie des Wahnsinns hin funktioniert parallel zu seiner Differenzierung desselben von der Phantasie, indem ein Wachphänomen ins Verhältnis zum Traum gesetzt wird, um diesen zu bestimmen. Im Gegensatz zur Phantasie jedoch, bietet sich der Wahnsinn als Phänomen an, das die wache Vorstellungswelt bizarr verformt, ohne deren Wirklichkeitswirkung zu reduzieren.<sup>257</sup>

Der Traum wird von Schopenhauer in seiner „gegenwärtigen Realität“ als „ganz vollkommen und selbst minutiös“ beschrieben, worin die Wirklichkeitserfahrung des Traumes betont ist. (Ebd.) Zu dieser emphatischen Hochschätzung kommt eine Defizienz des Traumes hinzu, die er mit dem Wahnsinn teilt: die Beschränkung des „Gesichtskreis[es]“. (Ebd.) Der ‚Gesichtskreis‘ umfasst hier das „Abwesende und Vergangene“ – und das von Schopenhauer nur nebenbei bemerkte „[F]ingierte“. (Ebd.) Er präzisiert damit nachträglich die kausaltheoretische Diskussion aus W I §5, indem die bizarren Traum Inhalte als notwendige Folgen mangelhaften Kontextes erscheinen. (Vgl. W I, 44-47, §5 u. VG, 253) Allein können der Traum temporär und der Wahnsinn dauerhaft das kausale Wahrnehmen nicht mehr in einen Gesamtzusammenhang der Welt einfügen, so dass ihre Konstruktion intersubjektiv schwieriger nachzuvollziehen ist. Der Wahnsinn stellt den Traum als eine alltägliche Form mangelhafter Kausalwahrnehmung dar.<sup>258</sup>

An dieser lässt sich eine erste Tendenz der Theoretisierung des Traumes in VG ablesen, sofern Schopenhauer in der Herausstellung der im Traum lebendig erfahrenen Erinnerung das Verifizierbare und das von Sinnesdaten Verursachte unter der Hand als wesentliches Element auszeichnet. Dies wird nicht nur durch die Vereindeutigung des Fiktionsraumes des Traumes hin zu der einstmals gegenwärtig erfahrenen Vergangenheit im ersten Teil des Absatzes vollführt, sondern auch über die Sperrung der Begriffe „Abwesende[s]“ und „Vergangene[s]“, die im Gegensatz zu „fingiert[]“ emphatisch hervorgehoben werden. (Ebd.)

Ein Exkurs zu Schopenhauers Fiktionalitätsvorstellung beleuchtet die systemisch ambivalente Reduktion des Traum-Fiktionsraumes, denn der Begriff des ‚Fingierten‘ ist doppeldeutig. In ihm kollidiert, dass einerseits der Traum über die Erinnerung hinaus einen Fiktions-Raum besitzen muss („wunderliche und unmögliche Lagen und Verhältnisse“), dieser andererseits angesichts der rigiden Kunstkonzeption des Fiktionalen als „reine[s] Erkennen“ der Ideen nicht eigentlich artistisch zu charakterisieren ist. (Vgl. W I, 236, §35 u. 243, §36 u. VG, 254) Die Verbindung zwischen Wahnsinn und Fiktionsfähigkeit ist auch deswegen nicht zufällig, weil Schopenhauer den Abschnitt aus W I, der seine Diskussion dieses Verhältnisses enthält, an dieser Stelle in VG referenziert und als Bestätigung seiner Theorie einzuwenden gedenkt. (Vgl. ebd.) Er diskutiert in W I den Wahnsinn als Konsequenz des Martyriums genialer Menschen und parallelisiert die Genialität und Wahnsinn in ihrer über das Kausalitätsprinzip hinausgehenden Erkenntnisweise: Seine Unterscheidung zwischen Genius und Wahnsinniger/Narr entspricht dabei einer künstlerischen Fiktion, die die Ideen schaut und einem, dem Kausalitätsprinzip enthobenen, (fixen/sprunghaften) wahnsinnigen Fingieren, das kein Verhältnis zu den Ideen aufweist. (Vgl. W I, 248, §36) So müsste man die Erkenntnis des Wahnsin-

---

<sup>257</sup> Auch in W II bespricht er den Wahnsinn und nennt den Traum als angrenzendes Phänomen. (W II, 472, §32).

<sup>258</sup> Diesem affirmativen Vergleich steht beispielsweise der von ihm postulierte Defizienzcharakter des Wahnsinns entgegen, wenn Schopenhauer physische und psychische Varianten im Nachlass diskutiert und die Wirklichkeit seiner Wahrnehmungen vollständig abwertet. (HN III, 373-374, 252) Eine solche Pointierung gegen den Wahnsinn nimmt er im Interesse seiner Traumkonzeption und seiner Hypothese vom Traumorgan hier nicht ein.



nigen/Narren als Vision – verstanden als Wahrnehmung ohne Sinnesdaten im Wachen – verstehen, die Schopenhauer aber als Fiktionen aus der fehlenden „gleichmäßig zusammenhängende[n] Rück Erinnerung [...] [an die S.P.] Vergangenheit“ hervorgerufen sehen will und nicht aus der künstlerischen Ideenschau. (Ebd.) Der Wahnsinn und implizit der Traum genügen der Kunstfiktion in ihrer Ideenrepräsentation nicht, die ihre Imaginationen einerseits abwertet, andererseits mit der Fähigkeit versetzt, über die verstandestypische Weltkonstruktion hinauszugehen und ihre Grenzen aufzuzeigen.

Psychologisch steht für ihn die Fiktionsbildung allgemein immer in einem vorhandenen (graduell zwischen kontinuierlichem oder „zerrüttete[m]“, schwankenden) Verhältnis zum Erinnerten: mit der definitorischen Grundlage, dass das Gedächtnis an anderer Stelle bei Schopenhauer als nur ein von Sinnesdaten eingeübtes Reproduktionsvermögen gedacht wird und Fiktion auf diesen Sinnesdaten basierend verstanden werden muss.<sup>259</sup> (Vgl. G, 164, §45; W I, 236, §35 u. 243, §36 u. VG, 254) Auch wenn Schopenhauer über diese eingeübten kausalen Verhältnisse das (geniale) Potenzial der Fiktion als Ausbruch aus der kausalen Notwendigkeit in der Kombinatorik verstanden haben will – denn die Genies haben wegen der „großen Menge neuer Gedanken und Kombinationen“ kein „vorzügliches Gedächtniß“ –, muss diese Produktionslogik der Fiktion bei ihm zur Erkenntnis der Idee führen, um des Begriffes Kunst würdig zu sein. (Vgl. G, 165, §45 u. W I, 239, §36) Eine geträumte Fiktion, wie sie dem ‚träumenden Bewusstsein‘ als Welt präsentiert wird, ist damit Generierung einer nächtlichen Wirklichkeit, in dem sie einer Kombination, nicht durch das wache Gedächtnis geordneter, Erinnerungen entspringen muss. Zugleich aber denkt er das Produkt als „wunderlich“ und „unmöglich“ – gerade letztere Formulierung lässt hier aufhorchen. (VG, 254) Denn obwohl der Nachtraum das Potenzial künstlerischer Konstruktion erhält, bewirkt die Annäherung an den Wahnsinn, dass ihm das künstlerische Verhältnis zu den Ideen entzogen wird. Er ist einerseits mit dem Moment des Nicht-Vorher-Gesehenen, Nicht-Erinnert-Wirkenden der kausalen Verhältnisse der Welt versehen. Andererseits findet er nur statt, weil das dysfunktionale Gedächtnis die geträumte Wirklichkeit nicht mit einer angemessenen Kausalitätsdarstellung durch die Erinnerungstätigkeit der Vernunft kritisch zu hinterfragen vermag. Schopenhauer schwankt hier zwischen einer genialischen Kreativität der träumerischen nächtlichen Fiktion und ihrer als real wirkenden geträumten Inhalte, während er ihren Ursprung psychologisch reduziert und damit erklärbar macht. Dieses Schwanken zwischen kreativem Potenzial, das der Traum hat, und der Reduktion auf verifizierbare Kausierung wird für das Verhältnis von Nachtraum und Wahrtraum im Folgenden entscheidend. Denn sein Erkenntnisinteresse an der wissenschaftlichen Fundierung des animalischen Magnetismus auf Kausalverhältnisse über die mechanistische Physik hinaus lässt ihn die verifizierbaren Kausalrelationen und ihr Pendant

---

<sup>259</sup> Vgl. hierzu die Formulierungen: „Die Eigenthümlichkeit des erkennenden Subjekts, daß es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d.h. seine Uebungsfähigkeit, ist das Gedächtniß. [...] Die willkürliche Wiederholung gegenwärtig gewesener Vorstellungen, wird durch die Uebung so leicht, daß, sobald ein Glied einer Reihe von Vorstellungen uns gegenwärtig geworden ist, wir alsbald die übrigen, selbst oft scheinbar gegen unsern Willen, hinzurufen. [...] Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, eben so das Vorstellungsvermögen. Keineswegs ist, wie die gewöhnliche Darstellung es annimmt, eine Erinnerung immer die selbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältniß wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besonderer Leichtigkeit durch die Uebung: daher kommt es, daß Phantasmen, welche wir im Gedächtniß aufzubewahren glauben, eigentlich aber nur durch öftere Wiederholung üben, unvermerkt sich ändern, was wir inne werden, wenn wir einen alten bekannten Gegenstand nach langer Zeit wiedersehen und er dem Bild, das wir von ihm mitbringen, nicht vollkommen entspricht.“ (G, 163-164, §45).

in der Traumtypologie gegen seine erstere illusionär-kreative Variante privilegieren. Auch wenn hier eine Psychologie der genialischen Kunst im Traum ablesbar wird, bleibt sie unausgesprochen.<sup>260</sup>

Dieser Zwiespalt wird auch in der Nachlassstelle und Vorstufe dieser Stelle der P I eindeutig vorgeführt, die sich auch mit dem Verhältnis von Wahnsinn und Traum auseinandersetzt. (Vgl. VG, 254 u. HN III, 261-262, 140) Nicht nur wird die Argumentation aus VG fast wortwörtlich nachgezogen, ihr ist auch eine wesentlich emphatischere Beigabe zur Kreativität des Traumes hinzugefügt: „Und zugleich sind wir im Traum große Genies, nämlich dichterisch zumal dramatisch, lassen die Personen charakteristisch reden wie *Shakespear* und erfinden wundervolle Katastrophen.“ (Ebd.) Diese Fähigkeit parallelisiert er mit der von Somnambulen und sagt, dass die Parallele zwischen Wahnsinn und Genie der zwischen Wahnsinn und Traum entspreche.<sup>261</sup> (Vgl. ebd.) Den Konflikt zwischen seiner restriktiven Auffassung von Kunst in ihrer philosophischen Aufgabe und seiner Parallelisierung von Genie mit Originalität und Kreativität löst er jedoch nicht auf. Auch zeigt sich, dass Schopenhauer im Zuge seines Erkenntnisinteresses den Begriff des ‚Unmöglichen‘ auf kausale Unmöglichkeit im Verhältnis zur Wachwelt vereindeutigt. (Vgl. ebd.) Diese ‚Unmöglichkeit‘ trägt dazu bei, dass Tote, die im Traum noch leben, prototypisch schon als Bizarriheiten ausreichen, um die gesamten Strukturunterschiede des Traumes von der Wachwelt repräsentativ darzustellen – d. i. die sprunghafte Verformung der wachweltlichen Begebenheiten durch mangelhaft erinnertes Wissen um eine tote Person. Gerade weil Schopenhauer spezifische Träume nur zitiert, wenn sie theorematischer Natur sind oder sie nur prototypisch in ihrem Inhalt wiedergegeben werden, ist die Entscheidung schwer, bis zu welchem Grad an möglichen Traumbizarriheiten sein Begriff des ‚Unmöglichen‘ und ‚Fingierten‘ wirklich reichen. Eindeutig ist, dass diese illusionären Träume für ihn, trotz eminent kreativem Potenzial, als eigentlich unwirkliche zweitrangig in Deskription und Explikation eingeordnet werden.<sup>262</sup> (Vgl. TS, 238-239; VG, 254 u. 277; HN III, 236, 102 u. HN IV.I, 74, 75) Die emphatische Betonung ihrer Kreativität verbleibt im Nachlass, weil sie mit der wissenschaftlichen Kausalerklärung, die VG anstrebt, konfligiert.

Die Parallelisierung zwischen Traum und Wahnsinn fungiert dabei als ein im Wachen wahrnehmbares Analogon. Können für den Wahnsinn im Wachen Sinnesdaten für dessen illusionären Ausformungen der Welt angenommen werden, ist trotz der Parallelisierung zwischen den beiden für den Traum noch keine Quelle solcher Daten gefunden, die für das ähnlich dysfunktionale Erinnerungs- und damit Weltbildungsvermögen die Grundlage liefern könnten. Diese Frage pointiert Schopenhauer in der fehlenden Sinnesdatenquelle der Weltkonstruktion des Traumes:

---

<sup>260</sup> Renate Lachmann hat gezeigt, dass VG gerade wegen seiner Ambivalenzen künstlerische Auseinandersetzung motiviert hat. Vgl. Lachmann, Renate: *Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte.* Frankfurt a.M. 2002. Bes. S. 300-311.

<sup>261</sup> Vgl. „Dies geht dem parallel, daß wir im somnambulen, also ungleich tieferen Schlaf in einem uns sonst fremden erhabenen Stil reden, tiefe Kenntnisse zeigen, die wir wachend nicht haben, ja zu Fernsehern und Propheten, wie dort zu bloßen Dichtern werden. Indem also der Traum mit dem Wahnsinn verwandt ist [.] ist er es auch mit dem Genie und giebt daher einen neuen Beweis der Verwandtschaft dieser 2 zu einander.“ (HN III, 262, 140).

<sup>262</sup> Von hier aus lassen sich auch die spekulativen Fragen formulieren, ob dies auch mit biographisch Schopenhauer als Träumer oder von der speziellen Epoche abhängt und wie bizarr Träume zu dieser Zeit eigentlich wahrgenommen wurden. Entwicklungen wie das Fernsehen und Computerspiele, die wesentlich zum Potenzial der Träume der sie Konsumierenden beigetragen haben, zeigen, dass es eine – spekulative und kaum erschließbare – historisch-kulturelle Dimension der Beschaffenheit von Träumen gibt, die hier mithineinspielt, aber nicht oder nur schwerlich beantwortet werden kann. Deswegen soll hier der Verweis auf solche möglichen Fragen genügen.

Wie jede Veränderung in der realen Welt schlechterdings nur in Folge einer ihr vorhergegangenen andern [...] eintreten kann; so ist auch der Eintritt aller Gedanken und Vorstellungen in unser Bewußtseyn dem Satze vom Grunde überhaupt unterworfen; daher solche jedesmal entweder durch äußern Eindruck auf die Sinne, oder aber nach dem Gesetzen der Association [...] durch einen ihnen vorhergängigen Gedanken hervorgerufen seyn müssen [...]. Diesem Satze vom Grunde [...] müssen nun auch die Träume, hinsichtlich ihres Eintritts, irgendwie unterworfen seyn: allein auf welche Weise sie ihm unterliegen, ist sehr schwer auszumachen. (VG, 255)

Schopenhauer verbindet dieser Ursachensuche mit seiner, der Äquipotenztheorie entnommenen, Theorie des Gehirns, um eine für sein System plausible Kausierung des Nachtraumes zu finden. Das Gehirn hatte er in VG zu Beginn als Konstruktor der als real wahrgenommenen Welt auf Basis der Sinnesdaten definiert: ganz im Sinne seiner physiologischen Variante des kantischen Idealismus. (Vgl. VG, 250) Gemäß der Physiologen, die Schopenhauer rezipiert, konzipiert er hierfür das ganze Gehirn als ein gesamt singulär tätiges Organ.<sup>263</sup> (Vgl. ebd.) Nach dieser Theorie soll der Schlaf als vollkommene „Ruhe des Gehirns“ verstanden werden, da in dieser Zeit keine Sinnesdaten zu Welt verarbeitet werden. (VG, 255) Er ist deswegen mit der Problematik konfrontiert, dass die Träume inmitten dieser eigentlichen Untätigkeit des Gehirns stattfinden und nicht exoterisch entstanden sein können. Er diskutiert zwar äußere Sinnesreize während des „leichte[n] Schlummer[s]“ als „specielle Ausnahmen“, diese sind für seine Theoretisierung des durchschnittlichen Traumes nicht relevant, da er eine eigentlich körperinterne Kausierung sucht. (VG, 255)

Auch den Gesetzen mentaler Kausierung („Gedankenassociattion“) kann der Traum nach Schopenhauer nicht entsprechen, sofern in diesem Zustand der Mensch kein, dem Wachzustand gleiches, Bewusstsein aufweise. (Ebd.) Die Möglichkeit, dass im Übergangsstadium zwischen Wachsein und Schlaf die „Traumbilder des Einschlafenden“ durch Gedanken hervorgerufen sein könnten, schließt er konsequent aus. (Ebd.) Dies geht von einer Beobachtung zu denselben aus, dass die heutzutage sog. hypnagogischen Bilder „ohne irgend einigen Zusammenhang mit den Gedanken“ beim Einschlafen stehen, sogar „auffallend heterogen [sind S.P.], daß es aussieht, als hätten sie absichtlich unter allen Dingen auf der Welt gerade Das ausgewählt, woran wir am wenigsten gedacht haben“. (Ebd.) Dieser unbelegten These folgt eine von Karl Friedrich Burdachs *Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft* autorisierte Einsicht, nach der diese Bilder

---

<sup>263</sup> Gerade hinsichtlich Brunners Rekonstruktion von Schopenhauers Theorie soll erläutert werden, wieso im Folgenden keine vollends neuartige quellentheoretische Auffächerung dieses Textes stattfindet; und dies obwohl eingangs die Einflussforschung als Perspektive dieser Arbeit stark gemacht worden ist. Das Geflecht der physiologischen Quellen Schopenhauers, in dem Johann Christian Reil und Pierre Jean Georges Cabanis als Hauptbezugspunkte heraustreten, wird durch Brunner bereits angemessen charakterisiert. Diese Tatsache steht im starken Kontrast zu seiner philologisch problematischen Erarbeitung dieser Theorie in VG, die bei Brunner mit Nachlasszitaten vermennt wird, die die Stoßrichtung des autorisierten Werkes überschatten. Zwar kann eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zu den Zitaten, die Brunner anbringt, stattfinden, aber erst im Anschluss an die Analyse von VG erfolgen. Ehe keine genaue Analyse von VG vorliegt, ist es nicht möglich einfluss-theoretische Sachverhalte zu erläutern. Vgl. hierzu und zur Äquipotenztheorie der von Schopenhauer rezipierten Physiologen: Brunner. Die Materialisierung bewußter und unbewußter psychischer Phänomene. S. 89-109.

keine zusammenhängende Begebenheit darstellen und wir auch meistens nicht selbst als handelnd darin auftreten, wie in den andern Träumen; sondern sie sind ein rein objektives Schauspiel, bestehend aus vereinzelt Bildern, die beim Einschlafen plötzlich aufsteigen, oder auch sehr einfache Vorgänge. (VG, 255-256)

Schopenhauer wendet auch ein, dass gerade die Möglichkeit, vom hypnagogischen Zustand ohne Weiteres wieder ins Wachen zu gelangen, aufzeigt, wie diese Bilder aus dem wachen Kausalzusammenhang der Welt herausbrechen. (VG, 256) Aus dieser Spontaneität folge, dass sie eine andere Grundlage haben müssten. (Ebd.) Diese skizzierte Grundlegung der Problematik führt ihn zu seiner Theorie der Verursachung des Traumes aus dem „Inneren des Organismus“. (Ebd.)

Auffällig erscheint in der Argumentation der Passage jedoch die Rezeption und Verwendung des physiologischen Werkes von Burdach, aus dem Schopenhauer für diesen Zustand einen Begriff hätte finden können: dem Begriff der „Schlumberbilder“. <sup>264</sup> Auch wenn keine Vergleichsstudie zwischen den Theoretisierungen des Traumes vorgenommen werden kann, besteht doch eine Nähe zwischen beiden Annahmen. Nicht nur die von Schopenhauer mit einem Zitat versehene Stelle, sondern auch die Aufwertung der Welt des Traumes zur erfahrenen Wirklichkeit finden sich beim Physiologen. <sup>265</sup> Zusätzlich lässt sich die originell wirkende Theatermetaphorik in den Werken von P I mit Burdachs weniger aufgeladene Beschreibung des Träumenden als „Schauspieler[s]“ parallelisieren. <sup>266</sup> (Vgl. TS, 240) Die Differenzen zeigen aber auch, dass Schopenhauer theoretische Fundierung besitzt, die Assoziation mit Burdachs Traumphysiologie zu scheuen. So beerbt die Ursprungsthese des Physiologen, der Traum entspringe – Novalis zitierend – der Phantasie die romantische Naturwissenschaft:

Der Traum ist die Naturtätigkeit der Seele, welche nicht durch die Macht der Individualität beschränkt, nicht durch Selbstbewußtseyn gestört, nicht durch Selbstbestimmung gerichtet wird, sie ist mit einem Worte die in freiem Spiele sich ergehende Lebendigkeit der sensiblen Centralpunkte, als des Urorganes. <sup>267</sup>

Diese stichpunktartige Positionierung Burdachs belegt die Differenz, da Schopenhauer der Ursprungssetzung des Traumes in der Phantasie explizit widerspricht. <sup>268</sup> (Vgl. VG, 254) Auch weist die vergleichsweise geringe Zitation und kontextlose Diskussion des Nachtraumes darauf hin, welchen Schwerpunkt der Essay hat: nämlich die Grundlegung des animalischen Magnetismus. In der Diskussion von dessen Phänomenen und derer Erklärungen ist das Ausmaß der Zitation auffällig um Quantität und damit Wissenschaftlichkeit bemüht. (Vgl. VG, 301 u. 306-307) Diese Gewichtung zeigt auch, dass der Traum hier zwar grundlegend theoretisiert wird, aber dies nur eine präliminari-sche Arbeit darstellt: der Traum soll als Erklärungsgrundlage dienen und ist der Gewissenhaftigkeit der späteren Diskussion von Seiten des Philosophen nicht gleich würdig.

---

<sup>264</sup> Burdach, Karl Friedrich: Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft. 3. Band. Leipzig 1830. S. 463.

<sup>265</sup> Vgl. ebd. S. 467-468.

<sup>266</sup> Vgl. ebd. S. 472.

<sup>267</sup> Vgl. ebd. S. 486 u. 488; zur romantischen Naturwissenschaft auch Engel, Manfred: The Dream Theory of Romantic Anthropology. In: Dickson, Sheila/Ward, Mark G.: Romantic Dreams. Glasgow 1998. S. 1-15. Hier 8-12.

<sup>268</sup> Auch zeigt bspw. das Nachlassnotat 228 der *Adversaria* wie ablehnend Schopenhauer der Bewusstseinsphilosophie Burdachs gegenüberstand, was zusätzlich die fehlende Bezugnahme erklärt. (Vgl. HN III, 612, 228).

Im Sinne von Schopenhauers Kausalismus sucht er im Folgenden nach einem Grund für die Zufälligkeit der hypnagogischen Bilder. (Vgl. VG, 256) Er unterscheidet zwar in seinem Begriff „Traumgestalten“ nicht zwischen den hypnagogischen Bildern und den Träumen des fortgeschrittenen Schlafes, sucht aber für beide jeweils distinkte Verursachungen:

Nothwendig muß irgend eine Ursachen vorhanden seyn, welche jene Traumgestalten herbeiführt und sie durchgängig bestimmt; so daß aus ihr sich müßte genau erklären lassen, warum z.B. mit, den bis zum Augenblick des Einschlummerns ganz andere Gedanken beschäftigten, jetzt plötzlich ein blühender, vom Winde leise bewegter, Baum, und nichts Anderes sich darstellt, ein ander Mal aber eine Magd, mit einem Korbe auf dem Kopf, wieder ein ander Mal eine Reihe Soldaten, u. s. f. (Ebd.)

Jedes Bild mit seiner eigenen Verursachung stellt die wissenschaftliche Erklärung derselben vor eine Herausforderung und hier tritt die physiologische Hypothese der Traumursachen hinzu:

Da nun also bei der Entstehung der Träume, sei es unter dem Einschlafen, oder im [...] Schlaf, dem Gehirne diesem [...] Organ aller Vorstellungen, sowohl die Erregung von außen, durch die Sinne, als die von innen durch die Gedanken abgeschnitten ist; so bleibt uns keine Annahme übrig, als daß dasselbe irgend eine rein physiologische Erregung dazu, aus dem Innern des Organismus, erhalte. Dem Einflusse dieses sind zum Gehirne zwei Wege offen: der der Nerven und der Gefäße. (Ebd.)

Die „Nerven“ entsprechen dabei den „animalischen Funktionen“ und die Gefäße dem „organischen Leben“. <sup>269</sup> Der Schlaf müsse physiologisch die Funktion übernehmen, innerhalb der Organe/„Gefäße“ die „Nutrition“ und auch die „Heilung“ zu ermöglichen. <sup>270</sup> (VG, 256-257) Er unterscheidet zwischen einem innerem Nervenapparat, dem plastischen Nervensystem, das sich in Nervenstränge der „großen sympathischen Nerven“ wie auch Ganglien (Nervenknoten) unterteilt und einem äußeren Nervenapparat, der das Gehirn mit seiner auf die Sinnesnerven ausgerichteten Tätigkeit ist. (VG, 257) Die Trennung zwischen innerem und äußerem „Nervenheerd“ führt er ein, um sie sogleich wieder zu relativieren. (Ebd.) So ist einerseits das innere Nervensystem seinem Ver-

---

<sup>269</sup> Eine Dichotomie, die Schopenhauer repräsentativ dem in seiner Bibliothek enthaltenen Werk *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* von Xavier Bichat hätte entnehmen können und dessen Ausführungen sich mit denen in VG decken. Vgl. hierzu Bichat, Xavier: *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris 1805. Hier S. 2-7.

<sup>270</sup> Im Spätwerk wird in W II anhand der Nutritionsthese ein Versatzstück einer physiologischen Reflexion zu Traum und Schlaf als durch das Einschlafen eindeutig getrennte Phasen getätigt: „Es ist diese, daß die Nutrition [...] des Gehirns [...], während des Wachens nicht vor sich gehen kann [...]. Hieraus erklärt sich, daß der Schlaf nicht ein rein negativer Zustand, [...] sondern zugleich einen positiven Charakter zeigt. Dieser giebt sich schon dadurch kund, daß zwischen Schlaf und Wachen kein bloßer Unterschied des Grades, sondern eine feste Gränze ist, welche sobald der Schlaf eintritt, sich durch Traumbilder ankündigt, die unsern dicht vorhergegangenen Gedanken völlig heterogen sind. Ein fernerer Beleg desselben ist, daß wann wir beängstigende Träume haben, wir vergeblich bemüht sind, zu scheinen, oder Angriffe abzuwehren, oder den Schlaf abzuschütteln; so daß es ist, als ob das Bindeglied zwischen dem Gehirn und den motorischen Nerven, oder zwischen dem großen und kleinen Gehirn (als dem Regulator der Bewegungen) ausgehoben wäre [...]. (W II, 283, 19). An dieser Stelle zeigt sich, dass Schopenhauer im Angesicht physiologischer Erkenntnisse in seinem Spätwerk seine Theorie vom Differenzierungsmerkmal zwischen Wachen und Traum reaktualisiert und stärker formuliert. (Vgl. W I 45, §5 u. W II, 283, 19).

ständnis nach von dem äußeren „ganz gesondert und isolirt“ – was die großteilig fehlende Interozeption von Tätigkeit wie der meisten Organtätigkeiten oder Nerventätigkeit beschreibt. (Ebd.) Der von Schopenhauer deklarierten Trennung der Funktion beiden Nervensysteme steht entgegen, dass er, der ersten absoluten These entgegengesetzt, das Cerebralsystem durch „anastomosierende [verbindende] Nerven“ „mittelbar[] und schwach[]“ doch mit dem plastischen Nervensystem verbunden anzusehen gewillt ist. (Ebd.) Obwohl normalerweise keine Verbindung zwischen beiden Systemen bestehe, könne „bei abnormen Zuständen oder gar Verletzungen der innern Theile jene Isolation in gewissem Grade durchbrochen [werden S.P.], wonach solche [...] als Schmerz ins Bewußtseyn eindringen.“ (Ebd.) Von den Tätigkeiten der „komplirten und thätigen Werkstätte des organischen Lebens“ dringt, Schopenhauer nach, über diese ‚anastomosierenden Nerven‘ „ein äußerst schwacher Nachhall ins Sensorium“. <sup>271</sup> (Ebd.) Im Wachen, als dem Normalzustand der Tätigkeit jenes Sensoriums können diese schwachen Einflüsse „höchstens einen geheimen und unbewußten Einfluß“ ausüben, den er über Stimmungsschwankungen des wachen Menschen erklären will, die nicht durch in der Umwelt befindliche Ursachen erklärt werden könnten. (VG, 257-258) Mit diesen Thesen baut Schopenhauer die Brücke eines sensorischen Esoterischen für seine Bewusstseinstheorie.

Im Gegensatz zum Wachzustand, in dem die Tätigkeit des nach außen gerichteten Sensoriums diese Eindrücke großteilig überschattet, sind im Schlafzustand die Sinne keine Hindernisse für diesen Einfluss aus dem ‚Innern des Organismus‘. (VG, 258) Seine Hypothese des Ursprunges der hypnagogischen Bilder verortet diese er damit physiologisch bei internen Leibreizen:

Beim Einschlafen jedoch, als wo die äußern Eindrücke zu wirken aufhören und auch die Regsamkeit der Gedanken, im Innern des Sensoriums, allmählig erstirbt, da werden jene schwachen Eindrücke, die aus dem Innern Nervenheerde des organischen Lebens, auf mittelbarem Wege, heraufdringend, imgleichen jede geringe Modifikation des Blutumlaufes da sie sich den Gefäßen des Gehirns mittheilt, fühlbar [...]. Eindrücke, die viel zu schwach sind, als daß sie auf das wache, d.h. thätige, Gehirn wirken könnten, vermögen, wann seine eigenen Thätigkeit ganz eingestellt wird, eine leise Erregung seiner einzelnen Theile und ihrer vorstellenden Kräfte hervorzubringen [...] Hier muss also die Ursache der Entstehung und, mittelst ihrer, auch die durchgängige nähere Bestimmung jener beim Einschlafen aufsteigenden Traumgestalten liegen, und nicht weniger die der, aus der absoluten mentalen [...] Ruhe des tiefen Schlafes sich erhebenden, dramatischen Zusammenhang habenden Träume; nur daß zu diesen, da sie eintreten, wann das Gehirn schon in tiefer Ruhe und gänzlich seiner Nutrition hingegeben ist, eine bedeutend stärkere Anregung von innen erfordert seyn muß; daher es eben auch nur diese Träume sind, welche, in einzelnen, sehr seltenen Fällen, prophetische, oder fatidike [...] Bedeutung haben [...]. Denn die letzten Morgenträume verhalten sich, in dieser Hinsicht, denen beim Einschlafen gleich, sofern das ausgeruhete und gesättigte Gehirn wieder leicht erregbar ist. (Ebd.)

---

<sup>271</sup> Anastomosen sind Verbindungsglieder, die Blut- und Lymphgefäße, wie auch Nerven ausbilden. Vgl. <https://www.psychyrembel.de/Anastomose/K02B8> (zuletzt aufgerufen 20.12.2023. 14:38).

Schopenhauer formuliert eine Typologie des Träumens, die er primär über die Stärke der sie verursachenden Reize im Verhältnis zur Aktivität des Gehirns setzt. So kann er die hypnagogischen Bilder (oder ‚Traumgestalten beim Einschlafen‘) mit den späteren Morgenträumen parallelisieren. (Vgl. ebd.) Beide entsprechen schwacher übermittelter Reize ans Gehirn, das, in einem Schwellenzustand des Schlafes oder des Aufwachens sich befindend, auch von geringen Reizen zur Tätigkeit der Weltkonstruktion angeregt werden kann. Für die Träume im „tiefen Schlaf“ muss Schopenhauer dieser Typologie nach eine starke Anregung aus dem ‚Innen des Organismus‘ zur Gehirntätigkeit zuschreiben: denn dieses wird hier angeregt, obwohl es seine Aktivität der „Nutrition“ halber unterlassen sollte. (Ebd.) Zu der Kategorie der Träume, die durch starke Reize angeregt werden, zählen auch die prophetischen Träume, die unvermittelt eingeführt werden. (Vgl. ebd.) Dass diese Träume später im Vordergrund stehen, wird durch die Selbstverständlichkeit, mit der sie Thema werden, angedeutet. Die schopenhauersche Typologie fokussiert sich dichotom auf schwache vs. starke Reize als Verursacher von weltbildender Gehirnaktivität, die je nach Stärke des Reizes die Komplexität und den Wahrheitsgrad des Traumphänomens steigert.

Dieses Verhältnis zwischen Stärke und Komplexität des Traumes scheint intuitiv, auch wenn die Annahme von Gehirnaktivität die These verkompliziert. Dass Schopenhauer betont, dass das „leicht erregbare“ Hirn bei schwachen Reizen aktiviert würde und das weniger ‚erregbare‘ starke benötige, um komplexere, dramatisch versiertere, Traumgestalten zu produzieren, ist in der energetischen Denkweise nicht notwendig schlüssig. (Ebd.) Müsste ein leicht erregbares Hirn nicht bei schwachen Reizen einfacher die dramatische Komplexität der Welt im Traum imitieren, als es das untätige – von der Außenwelt abgetrennte – Gehirn bei starken Reizen täte? Das noch/wieder partiell wache Hirn müsste nicht nur weniger Energie zur Herstellung überhaupt, sondern zudem zu einer vollständigen Weltkonstruktion benötigen, da es dieser Konstruktion der Wirklichkeit im Wachen vom Erregungsgrad näher ist. Zudem dürfte die Komplexität der Traumbilder nicht variieren. Die energetische Denkweise legt nahe, dass die verschiedenen Grade an Aktivierungsenergie das gleiche Produkt zur Folge haben müssten, wenn schwache und starke Reize als skalierende Aktivierungsenergie des defizitär tätigen Gehirns zu verstehen wären. Diese Einwände verdeutlichen, dass Schopenhauer mit seiner energetischen Traumphysiologie vor allem wissenschaftliche Topoi aufruft, die zugleich Inkohärenzen mit sich bringen. Seine Proto-Physiologie des Traumes verlässt sich auf die intuitive Plausibilität einer solchen Formulierung.

Im vorherigen Zitat der physiologisch-traumtypologischen Passage wurde zugunsten der Lektüerichtung der von Schopenhauer zitierte Horaz-Spruch „post mediam noctem, cum somnia vera“ ausgelassen, weil sich dieser auf den ersten Blick als Fremdkörper im Text ausnimmt.<sup>272</sup> (Ebd.) Dieser soll wieder aufgenommen werden, um ein Stilistikum der philosophischen Essayistik von VG hier *en passant* in den Blick zu nehmen. Bemerkenswert ist Schopenhauers Bezug auf diesen Vers aus

---

<sup>272</sup> Die vollständige Strophe des lateinischen Textes aus Schopenhauers Bibliothek lautet: „Atqui, ego cum Graecos facerem, natus mare citra/Versiculos, vetuit me tali voce Quirinus/Post mediam noctem visus, cum somnia vera:/In silvam non ligna feras insanius, ac si/Magnas Graecorum malis implere catervas“ und wird folgendermaßen für die im Haupttext folgende Interpretation übersetzt: „Als ich im Griechischen einst, ein Geborener diesseits des Meeres,/Verselchen schrieb, da verbot es mit solcherlei Rede Quirinus,/Der nach Mitte der Nacht mir erschien, wann Träume gewiss sind:/Nicht in Waldungen trügest Du Holz unsinniger, als wenn anmerk./Griechischer Chör' Unzahl noch mehr anschwellen du wolltest.“ Vgl. Horatius Flaccus: Opera Omnia. Recensuit et illustravit Fridericus Guil. Doering. Lipsiae 1824. S. 107 u. HN V, 387-388.

einer Strophe, die innerhalb der zehnten Satire Horazens vorkommt, die sich mit der Dichtung des Licilius auseinandersetzt und im polemischen Ton eine normative Poetik diskutiert.<sup>273</sup> Die vollständige Strophe beginnt mit einem Kommentar zur griechischen Metrik und setzt sich mit ihrer Unangemessenheit für Horazens Lyrik – und damit repräsentativ für die römische Dichtung – auseinander.<sup>274</sup> Nachdem der Sprecher in der horazischen Ode nämlich angibt, nicht dem griechischen Boden zu entstammen, spricht er von der Wahrheit des Traumes in der fortgeschrittenen Nacht und einem konkreten Traumbild, das ihn zu dieser Annahme seiner Poetik drängt.<sup>275</sup> Das Traumbild enthält den altrömischen Kriegsgott Quirinus, der im Traum das Tragen von Holz in den Wald mit dem Dichten griechischer Verse vergleicht und damit andeutet, dass ein Römer zur Masse der griechischen Dichter quantitativ (Menschlich beschränktes tragbares Holz *versus* übermäßige Anzahl von Holz im Wald) und qualitativ (getötetes nutzbar gemachtes Holz *versus* lebendes wachsendes, sich vermehrendes Holz im Wald) nichts beizutragen hat.

Was Schopenhauer eindimensional als philosophisch-thetischen *appeal to authority* konzipiert, eröffnet sich als ein Text mit drei allegorischen Ebenen: Zuallererst die Allegorie vom Holz im Wald, die vom geträumten Gott selbst noch aufgelöst wird, indem er sie auf das Verhältnis von römischem Lyriker, der griechisch dichtet, zu den dichtenden Griechen hin konkretisiert. Die zweite ist auf der Ebene des Trauminhaltes und dem römischen Kriegsgott selbst, der als Traumsymbol für den poetischen Konflikt zwischen Griechenland und Rom steht und diesen Dichterkrieg nicht nur in seiner lateinischen Namensversion (im Gegensatz zum griechischen Ares), sondern auch mit seinem quasi-religiösen Verbot, das er dem Dichter auferlegt, unterstreicht. Auch ist auf dieser allegorischen Ebene der prophetische, gottgesandte Traum dem römischen Sprecher vorbehalten. Er bleibt den Griechen und den griechisch dichtenden Römern als Einsicht verschlossen: dies unterstreicht das Privileg einer genuin römischen Versdichtung. Die dritte Ebene unternimmt eine Referenz auf den Traum als wahrhafte Allegorie und als prototypische Form der Kunst mit Verweis auf die Tradition, die der allegorische Traum in der griechischen Dichtung besitzt. Dies eröffnet eine kritische Aufnahme der griechischen Traumtradition, die sich auch in der negativ symbolisierten Nacht spiegelt: „als er mir nach Mitternacht erschien, weil Träume Wahrheiten sagen“.<sup>276</sup> Sie symbolisiert im Schlaf einen Zustand fehlender geistiger Tätigkeit und allegorisiert darin die Fehlerhaftigkeit eines griechisch dichtenden Römers. Diese performative Nutzung der abgelehnten Aufnahme der griechischen Kunst steht im Gegensatz zu Schopenhauers traumtheoretischer Reduktion dieses Verses. So bedient sich Horaz dem Topos des prophetischen Traumes, um mit poetischen Mittel über die Griechen hinaus zu gehen und die poeseologische Reflexion zeigt auf, dass er nicht eine vom Text isolierbare Aussage über prophetische Träume tätigt. Vielmehr setzt sich in der Wahrhaftigkeit seines Traumbildes durch, dass die griechische Tradition der Traumallegorie in der Kunst abzulehnen ist.

In dem Schopenhauer den Vers seinem strophischen und textlichen Zusammenhang entreißt, isoliert er sie als quasi-philosophische These; dass er einen Punkt ans Ende des Verses setzt, der bei Horaz eigentlich mit einem Doppelpunkt in die Beschreibung des Trauminhaltes übergeht, formiert den Vers erst zur These. (Vgl. ebd.) Damit transformiert er den horazischen Vers zur traumphiloso-

---

<sup>273</sup> Vgl. ebd.

<sup>274</sup> Vgl. ebd.

<sup>275</sup> Vgl. ebd.

<sup>276</sup> Ebd.



phischen These, um seine eigene Argumentation mit einer antiken Autorität zu untermauern. Sie eröffnet sogleich den Blick auf zwei wesentliche Aspekte seiner energiebezogenen Typologie des Nachtraumes. Denn sie ist vornehmlich auf die prophetischen Träume hin konstruiert und trotz der hypothetischen Natur seiner Aussagen, sucht Schopenhauer nicht nach Autoritäten für die hier fokussierte spekulative Physiologie des Nachtraumes, sondern für die später zentralen Wahrträume. (Vgl. VG, 258 u. 261) Damit bereitet er den Rezipienten vor, seinen späteren Fokus auf dieses Phänomen als ideengeschichtlich autorisierten zu betrachten, als es durch seine Traumphysiologie argumentationslogisch notwendig ist. Zum Zweiten zeigt es, dass Schopenhauer seinen Text mit philosophisch wertigen poetischen Zitaten anreichert, die zugleich die Argumentationsstruktur stilistisch erweitert, den Text in einer intellektuellen Tradition verortet und zukünftige Themen andeutet. Obwohl er Horaz Vers auf eine philosophische These zuspitzt und aus der komplexen poeseologischen Struktur der zehnten Satire herausnimmt, integriert er sie gemäß seiner philosophischen Poeseologie gerade ob ihres grundsätzlich poetischen Charakters und ihrer philosophischen Lesbarkeit. Diese wichtige Einsicht ist nur eine punktuelle und zeigt das Feld für eine umfassendere Reflexion zur Poeseologie der philosophischen Texte Schopenhauers und ihrer Verhältnisse zu Intertexten an. Andererseits beleuchtet sie, wie eine Abhandlung ebenfalls eine ästhetische Ebene besitzt.

Im Folgenden wiederholt Schopenhauer wesentliche Punkte, um das sog. ‚Traumorgan‘ verdichtet darzustellen. Hierfür wiederholt er seine These vom Gehirn als Produktionsorgan der Welt. Diese Wiederholung dient dazu, die eigentliche Annahme, das Gehirn konstruiere die Welt auf Basis von Sinnesdaten zu erweitern; um die These, dass auch „auf einem ungewöhnlichen Wege und von einer anderen Seite“ – d.i. das ‚Innere des Organismus‘ – die Produktion von Welt angeregt werden kann, auch wenn diese „Anregungen [...] so heterogen [...] auch [...] seyn mögen“. (VG, 258-259) Um seine Annahme, dass das Gehirn äußere und innere Reize in jedem Fall zur Welt verarbeitet, zieht Schopenhauer die Analogie zum Magen heran:

[...] [W]ie also alle Sinnesnerven sowohl von innen, als von außen, zu ihren [...] Empfindungen erregt werden können; auf gleiche Weise kann auch das Gehirn durch Reize, die aus dem Innern des Organismus kommen, bestimmt werden, seine Funktion der Anschauung raumerfüllender Gestalten zu vollziehn; wo denn die so entstandenen Erscheinungen gar nicht zu unterscheiden seyn werden von den durch die Empfindungen in den Sinnesorganen veranlaßten, welche durch äußere Ursachen hervorgerufen werden. Wie nämlich der Magen aus Allem, was er bewältigen kann Chymus [...], und die Gedärme aus diesem Chylus [...] bereiten, dem man seinen Urstoff nicht ansieht; eben so reagiert auch das Gehirn auf alle zu ihm gelangende Erregungen, mittelst Vollziehung der ihm eigenthümlichen Funktion. (VG, 259)

Diese analogische Beziehung stützt zwei Aspekte der bisherigen Argumentation. Zum einen verbindet die Analogie mit der Verdauung die intellektuale Weltkonstruktion mit dem Prozess, der der Schlaf definitorisch bei Schopenhauer ist: die „Nutrition“. (VG, 257) Sie unterstützt den Eindruck eines biologischen Verhältnisses von Ernährung wie Weltkonstruktion als einzelner teleologischer Prozesse im Körper, die für ihn in einer „unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organischen Naturprodukte“ fußt und zugleich argumentativ hinausläuft. (W I, 205) Diese teleologische Geschlossen-

heit kann dadurch zum anderen an seine bisherige Naturphilosophie anschließen, so dass er die Analogie textlich unvermittelt einführen und als gerechtfertigt anzusehen vermag.

Schopenhauers Definition der Tätigkeit des Gehirns fasst dieselbe als „Entwerfen von Bildern im Raum, [...] nach allen drei Dimensionen; sodann im Bewegen derselben in der Zeit und am Leitfaden der Kausalität“ zusammen. (VG, 259) Dies nennt er die „Sprache“ des Gehirns, in die es die schwachen inneren oder die starken äußeren „Eindrücke“ zu „interpretier[en]“ gezwungen ist. (Ebd.) Diese „Eindrücke“ sind ihm „Stoff zu Bildern“; auch wenn sofort hinzugefügt wird, dass zwischen inneren und äußeren Reizen sonst „kaum irgend eine Aehnlichkeit“ bestehe. (Ebd.). Die hierauf folgenden Vergleiche untermauern die unzureichende Natur der inneren Reize zu einer kohärenten Weltbildung analogisch: Einmal im Bild des „Tauben“, der eine gesprochene „Phrase“ falsch wiedergibt, aber auch die Analogie von Traum und Wahnsinn im Bild des „Verrückten“ evokiert er wieder, den ein „zufällig gebrauchtes Wort auf wilde, seiner fixen Idee entsprechende Phantasien bringt.“ (VG, 259-260) Hierauf folgt seine traumtheoretische Konsequenz dieser wachen Analoga: die belegte Möglichkeit der „schwachen Nachhülle gewisser Vorgänge im Innern des Organismus“ den „Anlaß“ zu den Träumen des Gehirns darzustellen. (VG, 260) Im Sinne einer dysfunktionalen Kommunikation deute das Gehirn diese Leibreize zu Traumbildern aus; in dieser Beziehung postuliert er, dieser Bildern müssten distinkte Reize zugeordnet sein: „diese werden daher auch durch die Art jener Eindrücke spezieller bestimmt, indem sie wenigstens das Stichwort von ihnen erhalten haben“. (Ebd.) Trotz der Differenz zu wachen Sinneseindrücken müssten sie zudem „doch ihnen irgendwie analogisch, oder wenigstens symbolisch entsprechen“. (Ebd.) So vermittelt Schopenhauer seine monofunktionale Theorie des Gehirns mit einer distinkten Kausierung des Traumes als einer ähnlichen, aber wegen ihrer Bizarrheit zu unterscheidenden, Weltkonstruktion.

Diese, sich im nächsten Absatz durch das Eingeständnis, die Kausierung bleibe „Geheimniß“, als Spekulation entlarvende, These zeigt vor allem das analogische Verfahren, das sich durch die Philosophie Schopenhauers und auch VG zieht. (VG, 260) Diese Hypothese erhält nämlich keine weitere Plausibilisierung; sie folgt vielmehr aus der kausalitätstheoretischen Notwendigkeit des Postulates distinkter Ursachen für ebenso distinkte Folgen. Dadurch erklärt sich Schopenhauers ungenaue Wahl der verschiedenen Charakteristika der Traumkausierungen. Die „Stichwort“-Metapher entspringt bspw. dem Kontext der ‚eigenen Sprache des Gehirns‘. (VG, 259-260) Überdies folgt das Konzept der ‚analogischen Entsprechung‘ dem naturphilosophischen Postulat seiner zeitgenössischen Naturwissenschaft und seinem Konzept der Natur-Teleologie. (Vgl. VG, 260) Der Begriff der ‚symbolischen Entsprechung‘ fungiert als der Versuch ein letztes mögliches Distinktionsmerkmal von Reizen-Trauminhalt-Beziehungen anzugeben, der sich die Offenheit des Symbolbegriffes zwischen Kunst und allen Zwischenformen kreativer Weltdeutungen (Aberglaube, Allegorien prophetischer Träume) zunutze macht. (Vgl. ebd.) Diese Offenheit geht mit der Konsequenz einher als Distinktionsmerkmal am unklarsten zu verbleiben. Hinsichtlich der im folgenden Absatz aufkommen- den Relativierung dieser Hypothese, muss dies als terminologisches Angebot angesehen werden, das vor allem durch seine Unsicherheit hervorsticht. Die terminologische Schwäche zeigt diesen Versuch als letzte Konsequenz einer vorangestellten Spekulation, die unter der Bedingung der Distinktheit von Verursachungen für jeweils verschiedene Wirkungen eine leibreiztheoretische Grundierung von Träumen zu plausibilisieren gedenkt.

Schopenhauer betont diese These vor allem für das „genaueste“ Entsprechungsverhältnis der Leibreize, „die während des tiefen Schlafes das Gehirn zu erregen vermögen“. (Ebd.) Sie zeigt seine

Privilegierung des Tiefschlafs aufgrund der Annahme, dass keine hindernden Sinneseindrücke die Kommunikation zwischen dem ‚Innern des Organismus‘ und dem Gehirn zu stören vermöge und sich in ihm das klarste Entsprechungsverhältnis von Reiz und Traumbild finden lasse. Dieser Zustand erhält seine Rolle deswegen, weil er durch die Reduktion möglicher Störfaktoren das für Schopenhauer schwer zu charakterisierende Kausalverhältnis in Reinform darstellt. Für eine Erklärung stellt dies intuitiv eine sinnvolle These dar; verkompliziert wird sie jedoch durch das Postulat der notwendig stärkeren Reize für die Aktivierung des Gehirns im Tiefschlaf. Der Zusammenhang zwischen dem Begriff der ‚Stärke von Reizen‘ und dem Widerstandskonzept in der Idee, dass eine höhere ‚Aktivierungsenergie‘ im Reiz für das Gehirn des Tiefschlafs vorhanden sein müsse, verkompliziert diese These. Wenn der Widerstand, der eine höhere Reizstärke in der Aktivierung des Gehirns fordert, ein Problem darstellt, bestände berechtigter Zweifel an diesem ungestörten Repräsentationsverhältnis von Reiz und Trauminhalt. Das Postulat der Genauigkeit dieser Entsprechung ist nicht ohne Weiteres mit der Idee eines vermindert reizbaren Gehirns im Tiefschlaf zu versöhnen. Seine Reiztheorie des Gehirns stehen einer kausalitätstheoretischen Auffächerung von Reiz und Trauminhalt entgegen. Hier zeigt das Konvolut der Thesen Schopenhauers seine Inspiration durch materialistisch-physiologistische Theorieangebot an, es eröffnet aber auch den Blick auf die argumentationslogisch problematische Verbindung einzelner naturwissenschaftlicher Theorieaspekte.<sup>277</sup>

Nicht zuletzt zeigt sich hier die Zentralität, die dem Zustand des ‚tiefen Schlafes‘ zukommt. Aus der ihm zugeschriebenen Ermangelung der Störfaktoren kann er für die Spekulation über die Traumverursachung als der theoretisch unproblematischste Zustand konzipiert werden. Die möglichen Einflüsse, die schon prototypisch beim Einschlafen und den Morgenträumen mitgedacht werden müssen, machen ein klares Ursache-Wirkung-Verhältnis für die von Schopenhauer favorisierten Erkenntnisse schwierig und unplausibel. Dies stellt die Weichen für die später wieder mit Sinnesdaten agierenden Erklärungen der Wahrträume und der Plausibilisierung der Willensmetaphysik als Hypothese für diese Phänomene. (VG, 259-260 u. 263) Die von Schopenhauer postulierte Klarheit kausaler Entsprechung zwischen Reiz und Traumbild für die illusionären Nachträume in diesem Zustand ist nicht nur innerhalb seines Theorieagglomerates problematisch, sondern bleibt zudem Postulat. Über dieses Problem hinaus zeigt sich, dass die Konzeption der Nachträume nicht in sich geschlossen eine theoretische Schlüssigkeit zu erzielen versuchen, sondern instrumentalisiert werden, um das metaphysische Projekt zu tragen, das im Folgenden für seine Plausibilität nur noch auf abildtheoretische Varianten der Träume vertrauen wird.

Aus dieser Perspektive nimmt sich auch der argumentative Sprung Schopenhauers, der zum Ende dieses Absatzes aufkommt, nicht mehr irritierend heraus. Zwar rekurriert er kurz vorher auf das „Einschlafen und [...] Wiedererwachen“ und stellt die Hypothese auf, die Differenz zwischen Leibreiz und dem Sinnesapparat bewirke das „[U]nerwartete“ der sog. hypnagogischen Bilder und der Morgenträume, die in der Erinnerung als bizarr erscheinen. (VG, 260) Dieser argumentative Einschub gestaltet sich als kontingenter theoretischer Zusatz, der den Versuch unternimmt aus der

---

<sup>277</sup> So soll die Verwendung des Begriffes der Aktivierungsenergie durch den Verfasser als lose Beschreibung im Sinne einer common-sense-Chemie verstanden sein und nicht als Fachbegriff. Der Synkretismuscharakter macht das Desiderat einer wissenschaftshistorisch sensiblen Lektüre der physiologischen Quellen Schopenhauers mit besonderem Blick auf seine Hochachtung der chemischen Studien zu Anfang bis Mitte des 19. Jhd. deutlich, die sein Bild der Kausierung innerhalb des Körpers mit hoher Wahrscheinlichkeit mitgeprägt haben.

Prämissenmenge zum Nachtraum mögliche hypothetische Erklärungen anzubieten. Weder für die folgende Diskussion über den Wachtraum, noch für die vorher herausgestellten Hypothesen zum Verhältnis von Leibreiz und Trauminhalt stehen diese Vermutungen in systemischen Zusammenhang. Als Hypothese bleibt sie als theoretische Möglichkeit und Potenzial essayistisch angedeutet, aber wird zugunsten des eigentlichen Themas fallen gelassen

Die nun folgende ultimative Einschränkung der gesamten Diskussion zum Nachtraum in VG bereitet diese Hypothesenansammlung nicht explizit vor – auch wird die Infragestellung aller dieser Versuche konstatiert, ohne dass sie das Projekt Schopenhauers argumentativ bremste:

Diese ganze Auseinandersetzung lehrt uns vor der Hand weiter nichts kennen, als die nächste Ursache des Eintritts des Traumes, oder die Veranlassung desselben, welche zwar auch auf seinen Inhalt Einfluß haben, jedoch an sich selbst diesem so sehr heterogen seyn muß, daß die Art ihrer Verwandtschaft uns ein Geheimniß bleibt. Noch räthselhafter ist der physiologische Vorgang im Gehirn selbst, darin eigentlich das Träumen besteht. Der Schlaf nämlich ist die Ruhe des Gehirns, der Traum dennoch eine gewisse Thätigkeit desselben: sonach müssen wir [...] jene für nur relative und diese für eine irgendwie limitirte und nur partielle erklären. In welchem Sinne nun sie dieses sei, ob den Theilen des Gehirns, oder dem Grad seiner Erregung, oder der Art seiner innern Bewegung nach, und wodurch eigentlich sie sich vom wachen Zustande unterscheide, wissen wir wieder nicht. (VG, 260)

Diese Stelle ist von der Schopenhauerforschung übersehen worden.<sup>278</sup> Ihr selbstkritischer Impetus und die Tatsache, dass sie zwischen der Diskussion des Nachtraumes und der im folgenden Absatz vorkommenden Konzeption des ‚Traumorgans‘ steht, verschleiert ihre Gravität für eine klassische Traumtheorie in VG. In ihr steht der Wichtigkeit der extensiven Traumverursachungsdiskussion entgegen, dass Schopenhauer sie relativiert, indem er diese als „Geheimniß“ beschreibt. (Ebd.) Diesem allgemeinen Problem lässt Schopenhauer zwei spezifische folgen. Dies scheint zwar die Zurückhaltung, die er in Hinsicht einer Deskription des Nachtraumes äußert, konkretisieren zu wollen, relativiert aber seinen Impetus der Aufgabe einer Traumtheorie nicht.

Schopenhauers folgende Einschränkung der Postulate der Äquipotenztheorie lässt ihn die Möglichkeit einer besseren Beschreibung in Form von Graden der Gehirntätigkeit annehmen. (Vgl. ebd.) Nicht nur ist er gewillt ihre These einzuschränken, dass das Gehirn als ein gesamtes seine Funktion übernehmen müsse, sondern auch die hieraus folgende Schlafdefinition einer allumfassenden „Ruhe des Gehirns“. (Ebd.) Diese charakterisiert er wegen der Traumtätigkeit als „relative“, da das Träumen eine „partielle“/„limitierte“ Tätigkeit des Gehirns darstellen muss. (Ebd.) Diese Aufgabe des Postulates der Äquipotenztheoretiker Cabanis’ und Reils zwingt zu einer Relativierung ihres Einflus-

---

<sup>278</sup> So findet sich in keinem der aufgeführten Texte, die sich *in extenso* mit VG auseinandersetzen, eine Problematisierung dieser Stelle. Jedes Diskussion von VG wird impliziert, dass Schopenhauer gerade an der Diskussion der Traumverursachung gelegen sei, während der Philosoph diese frühzeitig aufgibt. Hier zeigt eine mangelnde textuelle Präzision, die sein Interesse an einer Leibreiztheorie des Traumes verkennt. Vgl. Atzert: Zur Rolle des Traumes. S. 192 u. Brunner: Die Materialisierung bewußter und unbewußter psychische Phänomene. S. 94-95.

ses. Seine Auseinandersetzung mit dem Traum und die theoretischen Komplikationen, zwingen ihn zur Distanz zu seinen physiologischen Quellen.<sup>279</sup>

Hierauf folgend bietet Schopenhauer an, dass eine lokalisationstheoretische Deutung des Träumens eine Erklärung zu liefern vermöge. (Vgl. ebd.) Diese Möglichkeit folgt auch indes wiederum eine favorisierte äquipotenztheoretische Lösung, die über die Reizstärke oder von einer „inneren Bewegung“ des Organs argumentiert. (Vgl. ebd.) Letztendlich gesteht er sich ein, dass alle Theoretisierung hypothetisch verbleibt und hier kein Wissen formuliert werden kann. Dieses explizite Eingeständnis des Unwissens schließt die kritische Einwendung gegen die Diskussion möglicher Ursachen des Nachttraumes ab.<sup>280</sup> Sie belegt, dass der Philosoph diese präliminarische Arbeit nicht mit dem Ziel einer letztgültigen Traumtheorie des nächtlichen psychischen Phänomens formuliert. Vielmehr als das plausibilisieren sie seine spekulativen Weiterführungen unter dem Vorwand, dass das psychische Phänomen an die Grenzen der empirischen Erkenntnis gerät; diese Grenze markiert die folgende Einführung des ‚Traumorgans‘ als Konzeption.

Schopenhauer erwähnt vorherig nochmal die Vollwertigkeit der Wirklichkeitserfahrung des Träumers unter Einbezug der Einschränkung von „Urtheilskraft“ und „Gedächtniß“. <sup>281</sup> (VG, 260) Diese Wendung von der kritischen Zurückhaltung hin zur positiven Definition des Traumes kann die Grundlage für die Definitionsarbeit eines Vermögens vorbereiten, das zu einer vielfältigen Rezeption und mannigfaltigen Missverständnissen angeregt hat. Die Rede ist von dem bisher alludierten ‚Traumorgan‘, das Schopenhauer hier in die Diskussion einführt:

Hinsichtlich auf unsern Hauptgegenstand bleibt die Thatsache stehn, daß wir ein Vermögen haben zur anschaulichen Vorstellung raumerfüllende Gegenstände und zum Vernehmen und Verstehn von Tönen und Stimmen jeder Art, Beides ohne die äußere Anregung der Sinnesempfindungen, welche hingegen zu unserer wachen Anschauung die Veranlassung, den Stoff, oder die empirische Grundlage, liefern, mit derselben jedoch darum keineswegs identisch sind; da solche durchaus intellektual ist und nicht bloß sensual [...]. Jene [...] ist das Urphänomen, auf welches alle unsere ferneren Erklärungen zurückweisen, indem sie nur die sich noch weiter erstreckenden Thätigkeit des bezeichneten Vermögens darthun werden. Zur Benennung deselben wäre der be-

---

<sup>279</sup> Dies ist besonders gegen Brunner einzuwenden, der vorschnell eine Identität von Schopenhauers Theorien mit der Äquipotenztheorie annimmt. So erscheint seine These insoweit zu relativieren zu sein, dass der Philosoph mit diesen Theorien sympathisiert und ihre Anknüpfungsfähigkeit an den transzendentalen Kritizismus wertzuschätzen weiß, die Theoretisierung des Traumes aber auch die Schwächen der Theorien offenbart. Eine genaue Lektüre von VG vermag es, Schopenhauers Kenntnis der Äquipotenztheorie um die Perspektive seiner kritischen Auseinandersetzung mit ihr zu erweitern. Hier wird sein Beitrag zu den Theorieproblemen dieser anachronistischen Theorie ersichtlich, der noch nicht gewürdigt worden ist und weitere Beforschung rechtfertigt. Vgl. Brunner: Die Materialisierung bewußter und unbewußter psychische Phänomene. S. 89-90 u. 94-95.

<sup>280</sup> Damit ist auch Brunner noch einmal zu widersprechen, wenn er Schopenhauer ausschließlich als Äquipotenztheoretiker darstellt. Schopenhauer böte keine lokalisationstheoretische Möglichkeit an, wenn er diesen Theoriezweig der Hirnforschung unkritisch affirmierte. Sein Angebot zweier, mit der Äquipotenztheorie zu vereinbarender, Erklärungen zeigt mehr seine Sympathie, denn seine wirkliche theoretische Affiliation. Er scheint hier letztendlich gewillt die bessere Variante der Erklärung zu wählen. Vgl. ebd.

<sup>281</sup> Es gibt keine Geisteskraft, die sich im Träume nie thätig erwiese: dennoch zeigt der Verlauf desselben, wie auch unser eigenes Benehmen darin, oft außerordentlichen Mangel an Urtheilskraft, imgleichen, wie schon oben erörtert, an Gedächtniß. (VG, 260).

zeichnendste Ausdruck der, welchen die Schotten für eine besondere Art seiner Aeüßerung oder Anwendung sehr sinnig gewählt haben [...] den die eigenste Erfahrung verleih: er heißt: *second sight*, das zweite Gesicht. Denn die hier erörterte Fähigkeit zu träumen ist in der That ein zweites, nämlich nicht, wie das erste, durch die äußern Sinne vermitteltes Anschauungsvermögen, dessen Gegenstände jedoch, der Art und Form nach, die selben sind, die des ersten; woraus zu schließen, daß es, eben wie dieses, eine Funktion des Gehirns ist. Jene Schottische Benennung würde daher die passendste seyn, um die ganze Gattung der hier gehörigen Phänomene zu bezeichnen und sie auf ein Grund-Vermögen zurückzuführen: da jedoch die Erfinder derselben sie zur Bezeichnung einer besondern, seltenen und höchst merkwürdigen Aeüßerung jenes Vermögens verwendet haben; so darf ich nicht, so gern ich es auch möchte, sie gebrauchen, die ganze Gattung jener Anschauungen, oder genaue, das subjektive Vermögen, welches sich in ihnen allen kund giebt, zu bezeichnen. Für dieses bleibt mir daher keine passendere Benennung, als die des Traumorgans, als welche die ganze in Rede stehende Anschauungsweise durch diejenige Aeüßerung derselben bezeichnet, die Jedem bekannt und geläufig ist. Ich werde mich also derselben zur Bezeichnung des dargelegten, vom äußern Eindruck auf die Sinne unabhängigen Anschauungsvermögens bedienen. (VG, 261)

Die Basalität dieser Stelle ist in der Rezeption von VG erkannt worden. Ihre komplexe Argumentation und die Konstellation der Einführung des Konzeptes vom „Traumorgan[]“ wurde jedoch an keiner Stelle einer näheren Diskussion gewürdigt.<sup>282</sup> Der Begriff fungiert als Ersatzlösung für ein Konzept des ‚zweiten Gesichtes‘, das nach Schopenhauers Ansicht zu Missverständnissen hätte führen können – in fehlender Voraussicht des Potenziales, das der Begriff des ‚Traumorgans‘ ebenfalls besitzt. Und dies, trotz einer wörtlichen Definition desselben als dem allgemeinen „Anschauungsvermögen[]“, dem kein ‚äußerer Eindruck‘ zugrunde liegt. (Ebd.)

Hierfür muss das Konzept des ‚zweiten Gesichtes‘, das als eigentlicher Favorit und Synonym des ‚Traumorgans‘ aufkommt, als ‚Vermögen‘ begriffen werden: ein Begriff, der vor allem bei Kant eine besondere Bedeutung für sich beanspruchen kann und die hier ob der fehlenden Definition desselben von Seiten Schopenhauers mitschwingt. Über das Vermögen weiß das Kant-Handbuch zu berichten: „Beim Vermögensbegriff ist zu beachten, dass es die Übersetzung von *facultas* aus der Schulmetaphysik ist, also aktive Kraft, Befähigung, Geschicklichkeit, Begabung zu etwas bedeutet im Gegensatz zu *receptivitas* als passiver Empfänglichkeit.“<sup>283</sup> Dieser Vermögensbegriff vermag allein nicht vollständig zu beschreiben, wieso Schopenhauer den kantischen Kritizismus verwendet, um die physiologische Funktion des Gehirns zu denken. Denn zuletzt geht es ihm um eine transzendentalphilosophische Beschreibung im Verbund von Physiologie und Philosophie. Die Besonderheit des

<sup>282</sup> So können Atzert und Brunner hierfür kritisiert werden. Vgl. Atzert: Zur Rolle des Traumes. S. 192 u. Brunner: Zur Materialisierung unbewußter und bewußter psychischer Phänomene. S. 89 u. 94-95.

<sup>283</sup> Ebenfalls erwähnt Gerd Irrlitz, dass die Vermögenspsychologie als unzureichend zu qualifizieren sei. Das Argument stammt von Peter Strawson. Irrlitz, Gerd: Kant-Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart 2015. Hier S. 200 u. 433. Vgl. auch Land, Thomas: Erkenntnisvermögen. In: Willaschek, Marcus/Stolzenberg, Jürgen/Mohr, Georg/Bacin, Stefano (Hg.): Kant-Lexikon. Studienausgabe. Berlin/Boston 2017. S. 117-120. Hier S. 119-120.

Begriffes ‚zweites Gesicht‘ rührt von seiner epistemologischen Diskussion des ‚Gesichtes‘ aus G als umfassender Konzeption der bildgebenden Konstruktion von Welt her; dort fungiert der Begriff des „Gesicht[s]“ zur Beschreibung des Sehsinnes.<sup>284</sup> (G, 69, §21 u. VG, 261) In diesem Sinne kann das ‚Vermögen des zweiten Gesichtes‘ als Wunschbegriff Schopenhauers als eine Form des ‚Sehfähigkeit‘ verstanden werden, die das Gehirn besitzt, aber unabhängig von äußeren Sinneseindrücken funktioniert. (Vgl. VG, 261) Seine Vorbehalte gegen diesen Begriff, wegen seiner spezifischen Konnotation für die später relevanten somnambule Phänomene, zeigen, wie die Voraussetzung der Kenntnis der Schriften Schopenhauers für ihn die Argumentations- und Definitionsarbeit verkürzt. (Vgl. G, 69, §21 W I, 9 u. VG, 261 u. 308-309) Im Folgenden muss das ‚Traumorgan‘ für dieses zweite Wahrnehmungsvermögen eintreten.

Dieses umfasst explizit und allgemein die „anschauliche Vorstellung raumerfüllende[r] Gegenstände [...] ohne die äußere Anregung der Sinnesempfindungen“. (VG, 261) Als Definition des Traumorgans wählt sie im ersten Teil des Kompositums den „Traum“ um dieses Vermögen über das psychische Phänomen prototypisch zu definieren. (Ebd.) Der Terminus beschreibt nicht das Phänomen, sondern funktioniert es in eine synekdochische Metonymie im Verhältnis „der Art auf die Gattung“ um.<sup>285</sup> Eine Missinterpretation dieses Vermögens als Grundlage der Traumfähigkeit im Speziellen würde diese prototypische Natur des Begriffes verkennen.<sup>286</sup>

Auch im zweiten Teil des Kompositums ist dem Potenzial für Missverständnisse weder durch Schopenhauer noch durch die Forschung die angemessene Aufmerksamkeit gewidmet worden. Pointiert ist dies an der intuitiv erscheinenden Formulierung Brunners zu veranschaulichen: „Um die Erregung des Gehirns im Traum durch Impulse aus dem Innern des Organismus plausibel zu machen, konstruierte Schopenhauer ein ‚Traumorgan‘, das er im Bauchgangliengeflecht (*cerebrum abdominale*) lokalisierte.“<sup>287</sup> Das semantische Feld des Begriffes Organ wird in der gegenwärtigen Forschung vor allem über dessen Bezeichnung einzelner Teile des Körpers von Lebewesen definiert, dem bestimmte Funktionen zukommen: z.B. das Herz oder die Leber.<sup>288</sup> Diese Definition des Or-

<sup>284</sup> Die Formulierung des ‚zweiten Gesichtes‘ muss als Vermögen auch in ihrem Verhältnis zu Begriff des Gesichtes vor Missverständnissen bewahrt werden, denn ihm kommt – im Gegensatz zum Gesicht als Sehsinn in G – auch die Fähigkeit vom „[V]erstehen von Tönen und Stimmen jeder Art“ zu. (G, 69, §21 u. VG, 261) Durch die Kompatibilität mit G verunkelt Schopenhauer seine Begrifflichkeit durch die konzeptuelle Weiterentwicklung.

<sup>285</sup> Vgl. Groddeck: Reden über Rhetorik. S. 212 u. 233-236.

<sup>286</sup> Dies muss betont und als Kritikpunkt an die gesamte bisherige Forschung zu VG angebracht werden. Allen Beschreibungen kommt zu, die Tatsache übersehen zu haben, dass Schopenhauer in dieser Definition nicht auf den Traum als spezifisches, sondern als prototypisches Phänomen abzielt. Die synekdochisch-metonymische Funktion des Traumes, die er explizit artikuliert, steht der Verwendungsweise in den Forschungstexten gänzlich entgegen. Atzert stellt in dieser Hinsicht den kuriosen Fall dar, dass er in seinem Aufsatz *Zum Verhältnis von Vorstellung und Traum* diese Definition zitiert und im folgenden Satz ihren Wortlaut ignoriert, indem er das ‚Traumorgan‘ wieder speziell auf den Traum zurückbezieht. Das Problem, das allen diesen Texten inhärent ist, ist ihr Heranziehen der nachgelassener Notate, in denen Schopenhauer Traumtheorien im engeren Sinne formuliert. Erst aus der nachträglichen Vermischung dieser Notate mit dem autorisierten Text von VG entspringt der Eindruck, Schopenhauer würde hier auf eine Theorie des Nachtraumes im eigentlichen Sinne abzielen. Vgl. Hier Atzert: *Zum Verhältnis von Vorstellung und Traum*. S. 24 aber auch Atzert: *Zur Rolle des Traumes*. S. 192 u. Brunner: *Zur Materialisierung unbewußter und bewußter psychischer Phänomene*. S. 89 u. 94-95.

<sup>287</sup> Die Problematik, dass in diesem Satz, das Bauchgangliengeflecht/*cerebrum abdominale* dieses Traumorgan sei, wird später diskutiert. Brunner: *Zur Materialisierung unbewußter und bewußter psychischer Phänomene*. S. 94.

<sup>288</sup> „Aus Zellen und Geweben zusammengesetzte funktionelle Einheit des Körpers.“ Vgl. hierzu Fanghänel, Jochen (Redaktion): „Organ“. In *Psychembel Online* 2016. Link: <https://www.psychembel.de/Organ/K0FST> [zuletzt aufgerufen 23.12.2023. 14:48].

gan-Begriffes erscheint aber mit Schopenhauers Verwendung des ‚Traumorgans‘ nicht kompatibel: nur das Gehirn, dessen Vermögen das ‚Traumorgan‘ explizit beschreibt. Einerseits aber nennt Schopenhauer das ‚Traumorgan‘ eine Funktionsweise des Gehirns, das zusätzlich seine wache Weltkonstruktion im ‚Verstand‘ als Funktion besitzt. Überdies widerspricht der kantische ‚Vermögensbegriff‘ der Idee, das damit ein distinktes zelluläres Organ gemeint sein könnte. (Ebd.) Über den Begriff des ‚Vermögens‘ kann zur Klärung die etymologische Referenz auf den Begriff des „Organons“ hinzugezogen werden – im aristotelischen offeneren Sinne als eines „Werkzeuges“.<sup>289</sup> Das komplexe Verhältnis der Konzeption von kantischem Vermögen und dem aristotelischen Begriff des *organon* erscheint zwar vielfältig, es erklärt aber die Verwendung des Wortes „Organ“ hier präziser, als es die physiologische Variante tut. Als mögliches ‚Werkzeug‘ des Gehirns kann dieses Vermögen auf eine untypische Weise Welt hervorbringen, wie man sie prototypisch, aber nicht ausschließlich, im Traum findet. Damit liegt nahe, dass Schopenhauer in der vermögenspsychologischen Weise Kants argumentiert, die ein solches als aktive Fähigkeit *a priori* konzipiert.<sup>290</sup> Im Lemma ‚Organ‘ wird so ein Amalgam von Aristotelismus und Kantianismus in VG sichtbar.<sup>291</sup> Dieses ‚Traumorgan‘ stellt eine aktive Tätigkeitsform des Gehirnes dar.

Dieses Konzept fungiert im Folgenden, trotz der von Schopenhauer explizierten Problematik die Traumverursachung zu klären, als Grundlage, um alle folgenden Phänomene grundlegend zu erklären. Damit dies funktionieren kann, muss der Philosoph die Tatsache aufgeben, den (Nacht-)Traum selbst vollständig zu erklären, aber über seine Definition als Gattungskonzept ähnliche Phänomene anvisieren. Indem er die Beschreibung der Physiologie des Traumes aufgibt – zugunsten des minimalen Postulates, der Traum werde nicht aus äußeren Sinnesdaten, sondern aus verschiedenen inneren organischen Reizen hervorgerufen – kann er nicht mehr annehmen, als dass der Körper in sich eine Ursache für dem Traum ähnelnde Zustände bereithalten muss.

So ist das folgende Phänomen, das Schopenhauer anvisiert, zwar selbst ein Traumzustand: aber als Spezialfall zum Gros der „illusorisch zu betrachten[den]“ Träume nicht mehr durch die Schwie-

---

<sup>289</sup> Im Vergleich zum mittlerweile üblichen Organbegriff, ist der Begriff bei Aristoteles nicht ausschließlich auf die separierten Teile des Körpers anwendbar: der Körper selbst ist in seiner Konzeption selbst ein ‚Organ‘/‚Werkzeug‘. Vgl. zum Organon-Begriff bei Aristoteles: Brockmann, Christian: *Organe*. In: Rapp, Christoph/Corcilus, Klaus (Hg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2011. S. 286-291. Hier S. 287-290 u. Malink, Marko: ‚Organon‘. In: Rapp, Christoph/Corcilus, Klaus (Hg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2011. S. 65-74. Hier S. 65-66.

<sup>290</sup> So zeigt sich an dieser Stelle auch, dass die fälschliche Physiologisierung dieser Stelle zu einer Vereinfachung des komplexen Verhältnisses von Materialismus und kantischem Idealismus bei Schopenhauer führen. Die Tendenz den Materialismus im Spätwerk als dominante Stoßrichtung zu sehen, steht entgegen, dass hier eine idealistische Vermögenspsychologie gegen eine physiologische Determination ausgespielt wird. Birnbachers und Brunners These muss dadurch nicht widersprochen werden, vielmehr kann ihr die Nuance hinzugefügt werden, dass Schopenhauer offenbar da auf die kantische Theorie zurückgreift, wo die materialistische Physiologie Ergänzungsbedarf und Klärung (noch) nicht anzubieten vermag. Der kantische Idealismus wäre so ein Grundkonstrukt, das bei Schopenhauer durch die Evidenz empirischer Forschung bestätigt werden soll und da ohne Weiteres grundgelegt wird, wo diese Evidenz noch nicht vorhanden ist. Es ist zugleich Ziel der epistemologischen Reflexion und grundiert diese zugleich. Vgl. hierzu stellvertretend: Birnbacher: *Schopenhauer und die Neuropsychologie* S. 135 u. Brunner: *Zur Materialisierung unbewußter und bewußter psychischer Phänomene*. S. 108-109.

<sup>291</sup> Eine solche Verbindung ist auch deswegen plausibel, da Philosophen wie Ottfried Höffe in der Auseinandersetzung mit Kants Ethik auf die Parallelen zwischen Aristoteles und Kant eingegangen sind. So bespricht Höffe nicht den Vermögensbegriff im Speziellen, zeigt aber anhand vieler Punkte Parallelen zwischen beiden Philosophien, die die hier vorgestellte These unterstützen. Vgl. Höffe, Ottfried: *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. München 2012. Bes. S. 198-207.



rigkeit charakterisiert, für seine Bilder ein nicht festzustellendes Verhältnis von innerem Reiz und Trauminhalt zu benötigen. (VG, 262) Dieses Phänomen, das als „Schlafwachen“ bezeichnet wird, fokussiert er und definiert den Traumtyp desselben als „Wahrträumen“. (VG, 262-263) Beide Bezeichnungen betonen Aspekte desselben, die Schopenhauer für die physiologische Traumverursachung und seine Theorie des Traumorgans fruchtbar machen will, denn dieses Beispiel funktioniert abbildtheoretisch und umgeht die bisherigen Theorieprobleme:

Es giebt nämlich einen Zustand, in welchem wir zwar schlafen und träumen; jedoch eben nur die uns umgebende Wirklichkeit selbst träumen. Demnach sehn wir alsdann unser Schlafgemach, mit Allem, was darin ist, werden auch etwan eintretende Menschen gewahr, wissen uns selbst im Bett. Alles richtig und genau. Und doch schlafen wir, mit fest geschlossenen Augen: wir träumen; nur ist was wir träumen wahr und wirklich. Es ist nicht anders, als ob alsdann unser Schädel durchsichtig geworden wäre, so daß die Außenwelt nunmehr, statt durch den Umweg und die enge Pforte der Sinne, geradezu und unmittelbar ins Gehirn käme. (VG, 262)

Der Fokus Schopenhauers entspringt der Identität von Trauminhalt und Außenwelt. In dem das Problem der Reiz-Bild-Relation für diesen Modus nicht mehr gilt, können an ihm andere Eigenschaften dieser Wahrnehmungsweise besprochen werden, die eine Grundierung des Traumorgans ermöglichen. Hierfür muss er mit dem speziellen Problem dieses Traumtypus fertigwerden; dass die Differenz von Wachen und Schlafen wegen der Identität von Trauminhalt und Außenwelt aporetisch ist: „Dieser Zustand ist vom wachen viel schwerer zu unterscheiden, als der gewöhnliche Traum; weil beim Erwachen daraus keine Umgestaltung der Umgebung, also gar keine objektive Veränderung vorgeht.“ (Ebd.) In diesem Lichte bleibt die minimale Differenzierung zwischen Traum und Wachwirklichkeit über das „Erwachen“. (Ebd.) Die einzige Veränderung der Wahrnehmungsweisen bleibt eine „subjektive“ im anderen „Organ[] der Wahrnehmung“, die „leicht unbemerkt bleib[t]“. <sup>292</sup> (Ebd.) Für das träumende Individuum könne nur dann das Aufwachen wahrgenommen werden, wenn sich in diesen ‚Wahrtraum‘ „Gestalten eingemischt haben, die derselben nicht angehören und daher beim Erwachen verschwinden“; d.h. erst wenn dieser Typ sich mit der Eigenart des illusionären Traumes vermischt, offenbart er sich. (Ebd.)

Diese Mischform zwischen ‚Wahrtraum‘ und illusionärem Traum bleibt für Schopenhauer uninteressant, auch wenn sie eine mögliche Grundlage der Infragestellung seiner abbildtheoretischen Interpretation dieser Trauminhalte andeutet. So ist die Beschreibung des Philosophen in seinen Formulierungen – verdichtet aufzeigbar in der Ellipse „Alles richtig und genau.“ – tendenziös, denn dass ein Träumer seine Umwelt träumt, macht diesen nicht notwendig ein Abbild des realen Raumes

---

<sup>292</sup> Diese Stelle könnte zwar ebenso wie obig als eine Stelle ausgelegt werden, in der wieder von einem zellularen physiologischen Organ die Rede sei. Aber wiederum kann ein singuläres ‚Organ der Wahrnehmung‘ im klassischen Sinne bei Schopenhauer nicht lokalisiert werden; weder die Augen, noch die Nerven oder das Gehirn sind hier Einsetzungen, die nicht widersinnig erscheinen. Andererseits können die wache Wahrnehmung des Gesichtes und das Traumorgan an dieser Stelle eingesetzt werden, da sie einmal die Wahrnehmung basierend auf äußeren Sinneseindrücken und eine unabhängig von denselben beschreiben, die im Fall des ‚Schlafwachens‘ zu Abbildungen der Wirklichkeit führen. Zudem legt der Singular von Organ nahe, dass Schopenhauer wachwirkliche Sinnesreizorgane als ein gesamtes *organon* konzipiert, als Ansammlung von ‚Werkzeugen‘ zur Weltkonstruktion.

(Ebd.) Es wäre denkbar, dass das Träumen auch diesen Raumes eine illusionäre Reproduktion des Schlafplatzes darstellte, ohne dass hier eine Abbildrelation im wachwirklichen Sinne existieren müsse. Allein aufgrund der Hypothese des Traumorgans in der es eine Wahrnehmungsweise ohne äußere Sinnesreize geben könne, kommt ein solcher Traumtyp infrage.

Für das träumende Individuum bleibt es indes innerhalb von Schopenhauers Epistemologie aporetisch, ob die Umwelt geträumt war oder nicht. Ohne eine intersubjektive Bestätigung des Schlafes kann dieser im Angesicht der kausalen Geschlossenheit wie Wirklichkeitswirkung von Traum- und Wachwelt nicht eindeutig als ‚Wahrtraum‘ charakterisiert werden. (Vgl. W I, 43-47, §5 u. VG 262) Aber gerade diese intersubjektive Ebene ist in dieser illusionistischen Epistemologie selbst Teil der insgesamt unwirklichen Wachwelt. Vielmehr zeigt sich über das Problem dieser Mischform hinaus, dass dies grundsätzlich jedem Traum eignet, ob er nun ausschließlich wachwirklich-realistische Geschehnisse darstellt – auch in dieser reduzierten Form der reinen Erkenntnis der Umwelt – oder illusionäre Elemente. (Vgl. ebd.) Schopenhauers Rückbezug auf das Erwachen als (traum-)idealistischen minimalen Unterschied für die Grenze zwischen Traum und Wachwelt steht hier im Konflikt mit seinem Verweis auf eine distinkt abbildtheoretisch konstruierte Außenwelt im Bewusstsein des Träumers. Im Gegensatz zum Traum-Illusionismus in §5 in W I muss er hier in VG von einem Quasi-Realismus ausgehen.<sup>293</sup> (Vgl. ebd.) Damit Schopenhauer einen ‚Wahrtraum‘ annehmen kann, relativiert er seine vorherige Nivellierung der Differenz von Traum- und Wachwelt und formuliert eine Abbildepistemologie, die er nicht expliziert.<sup>294</sup>

Letztlich zielt er über diese einfach abbildenden Träume darauf, auf Phänomene einzugehen, die „noch höhere Potenzierung erhalten“ haben, womit er auf abbildende Verhältnisse von Traum und durchschnittlich nicht wahrnehmbaren, aber verifizierbaren, Sachverhalten referiert. (VG, 262) Da für Schopenhauer der Begriff des ‚Schlafwachens‘ die Konnotation eines möglicherweise fehlerhaft erkennenden Zwischenzustandes mitbringt, bietet er das ‚Wahrträumen‘ als Konzept an, um diese Tätigkeit des ‚Traumorgans‘ durch die abbildtheoretische Verifizierbarkeit vom illusionären Träumen des ersten Diskussionsteils abgrenzen zu können. (Vgl. VG 262-263) Durch die Annahme einer Abbildfunktion dieser Traumtätigkeit ist es ihm (potentiell) möglich ohne die Probleme einer Traumtheorie das ‚Traumorgan‘ näher zu bestimmen.

Auch die Unterscheidung der leicht erinnerbaren ‚Morgenträume‘ und der für die Erinnerung schwieriger zugänglichen Träume „des tiefen Schlafes“ wird hierzu instrumentalisiert. (VG, 263) Die Seltenheit der Erinnerung an die letzteren sei daran beteiligt, dass das in ihnen weitaus wahrscheinlichere ‚Wahrträumen‘ oft nicht bemerkt werde; eine These, die überdies durch den Somnambulismus plausibilisiert werde. (Vgl. ebd.) Hier werden die ‚Wahrträume‘ gleichzeitig als Tätigkeit des ‚Traumorgans‘ angenommen und durch die somnambulen Phänomene plausibilisiert, zu deren Erklärung dieser Traumtyp wie auch das Erkenntnisvermögen ohne äußere Sinnesreize beitragen sollte. In dieser zirkulären wie lückenhaften Erklärungsstruktur zeigt sich, dass diese systematischen Entwicklungen Schopenhauers im Anschluss an den Fehlschlag einer Traumtheorie des nächtlichen psychischen Phänomens einer synkretistischen Evidenz des Philosophen folgen. Schopenhauer evoziert

---

<sup>293</sup> Vgl. das Kapitel „Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept“.

<sup>294</sup> Diese Schwierigkeit wird dadurch verstärkt, dass diese Argumentation eine Welt-als-Traum-These vorbereitet, die alle abbildtheoretischen Konzeptionen verneint. (Vgl. VG, 324-325).

entgegen seiner Ontologie nicht nur eine quasi-realistische Außenwelt, um einen Traumtyp zu denken, der den Somnambulismus überzeugend darstellen soll. Er übergeht hierzu überdies seine früheren epistemologisch-ontologischen Traumverwendungen, die sein Erkenntnisinteresse von seinem Glauben an den Magnetismus gezeichnet zeigen.

Hierauf folgt bestätigend der unumwundene Sprung von den ‚Wahrträumen‘ des unmittelbaren Umfeldes zu denen mit ‚höherer Potenzierung‘, der diese Schwierigkeiten ignoriert:

Diese Art des Traumes nun ferner, deren Eigenthümliches darin besteht, daß man die nächste gegenwärtige Wirklichkeit träumt, erhält bisweilen eine Steigerung ihres räthselhaften Wesens dadurch, daß der Gesichtskreis des Träumenden sich noch etwas erweitert, nämlich so, daß er über das Schlafgemach hinausreicht, – indem die Fenstervorhänge, oder Läden aufhören Hindernisse des Sehns zu seyn und man dann ganz deutlich das hinten ihnen Liegende, den Hof, den Garten oder die Straßen mit den Häusern gegenüber, wahrnimmt. Unsere Verwunderung hierüber wird sich mindern, wenn wir bedenken, daß hier kein physisches Sehn Statt findet, sondern ein bloßes Träumen: jedoch ist es ein Träumen Dessen, was jetzt wirklich daist, folglich ein Wahrträumen, also ein Wahrnehmen durch das Traumorgan, welches als solches natürlich nicht an die Bedingung des ununterbrochenen Durchgangs der Lichtstrahlen gebunden ist. Die Schädeldecke selbst war [...] die erste Scheidewand, durch welche zunächst diese sonderbare Art der Wahrnehmung ungehindert blieb: steigert nun diese sich noch etwas höher; setzen auch Vorhänge, Thüren und Mauern ihr keine Schranken mehr. Wie nun aber Dies zugehe, ist ein tiefes Geheimniß: wir wissen nichts weiter, als daß hier wahr geträumt wird, mithin eine Wahrnehmung durch das Traumorgan Statt findet. So weit geht diese [...] elementare Thatsache. (VG, 263)

Diese erhöhte Fähigkeit des ‚Wahrträumens‘ konzipiert er als Extension des sonst sinnesabhängigen Wahrnehmungsraumes. Das Traumbeispiel, das hier ausschließlich auf die erweiterte spatiale Wahrnehmungsfähigkeit fokussiert ist, unterstreicht die Abbildungsfähigkeit der Außenwelt in diesem Zustand. Dies zeugt überdies davon, dass die ‚elementare Tatsache‘ dieses ‚Traumorgans‘ als Erkenntnisvermögen nicht nur dasselbe Ziel wie die wache Wahrnehmung besitzt, sondern über die durch Sinnesdaten gesetzte Grenzen hinauszugehen vermag.

Freilich erscheint diese Beschreibung des ‚Wahrträumens‘ noch schwerer von dem eigentlich illusionären Traum unterscheidbar, als noch dieselbe, das nur auf die unmittelbare Umwelt bezogen war. Die Schwierigkeit ist hier, dass die Faktizität des über den „Gesichtskreis“ der wachen Wahrnehmung hinausgehenden Erkennens eine nahezu unverifizierbare Kategorie darstellt, die durch die rhetorisch suggerierte Sicherheit Schopenhauers nicht überschattet wird. (Ebd.) Wieso diese Erweiterung des ‚Gesichtskreises‘ nicht eine dem Traum typische Illusion darstellte, befragt der Philosoph nicht – ganz im Stil seines Quasi-Realismus des ‚Wahrträumens‘. Insbesondere wenn er die Unsicherheit – „tiefes Geheimniß“ – artikuliert, wie dieses Phänomen zustande zu kommen vermag, scheint die Möglichkeit auf, dass hier illusionäre Nachträume fälschlicherweise als Abbilder der Wachwelt angenommen werden. Ein solcher Zweifel kommt aber nicht auf, weil Schopenhauer schon am Wahrträumen auf Basis des Somnambulismus keine angebracht hatte.

Zentral ist für das ‚Traumorgan‘ als Weise des Erkennens – das hier erstmals grammatikalisch fälschlicherweise suggeriert, es handle sich um eine Zelleinheit im Körper –, dass es für seine Wahrnehmungsweise nicht auf Lichtstrahlen als visuelle Data angewiesen ist, um eine Welt zu konstruieren. (Vgl. ebd.) In dieser *ex negativo*-Definition des ‚Traumorgans‘ findet sich zwar keine Klärung der Grundlage seiner Abbildfähigkeit der Wirklichkeit. (Vgl. ebd.) Sie zeigt aber, dass Schopenhauer in diesem Vermögen ein esoterisch basiertes Spiegelbild zur Wahrnehmung auf Basis der Außenwelt verstehen will. Er baut hier auf der idealistischen Grundeinstellung auf, die er versucht über die Binarität Innen-Außen weiterzuentwickeln. Sie nimmt überdies Schopenhauers Abwertung der Sinnesdaten als Motivator der Konstruktionsleistung des Gehirns ernst („ärmliche[r] Stoff“). (G, 95, §21 u. VG, 263) Dies macht sie nicht weniger hypothetisch.

Mit dieser Grundlage und trotz seines explizierten Unwissens um die Verursachung des ‚Wahrträumens‘ katalogisiert Schopenhauer im Folgenden Phänomene, die er auf das Vermögen des Traumorgans zurückführt, um dieses zu bestimmen, wie auch – problematischerweise – zu verifizieren. (Vgl. VG, 264) Hierzu zählen der „spontane[], eigentliche[] Somnambulismus, oder das Nachtwandeln.“ (Ebd.) Diese Phänomene basieren auf dem ‚Wahrträumen des Traumorgans‘, und der Philosoph verfolgt ihre Erklärung zu einer Hypothese über die Entstehung der Wahrnehmung in demselben. So diskutiert er die These, dass

der somnambule Zustand [...] im gänzlichen Depotenzieren [Entkräften] des Gehirns und Ansammeln der Lebenskraft im sympathischen Nerven [bestehe S.P], dessen größere Geflechte, namentlich der *plexus solaris* [das Sonnengeflecht], jetzt zu einem Sensorio umgeschaffen würden und also vikarirend [stellvertretend], die Funktionen des Gehirns übernehmen, welche sie nun ohne Hülfe äußerer Sinneswerkzeuge und dennoch ungleich vollkommener als dieses ausübten. (VG, 265)

Im Folgenden tritt Johann Christian Reil als Urheber dieser Theorie auf und demonstriert intertextuell ihr wissenschaftliches Prestige. (Ebd.) Diese These nimmt an, dass im Zustand des somnambulen Hellschens nicht das Gehirn aktiv sei, sondern das Bauchgangliengeflecht als Wahrnehmungsapparat und weltbildendes Organ zugleich agiere. (Vgl. ebd.) Zudem fungiere diese Erkenntnisweise besser als die durchschnittliche wache Weltkonstruktion. Diese Theorie könnte für Schopenhauer an dieser Stelle des Essays insofern interessant sein, als sie nicht nur das ‚Wahrträumen‘, sondern auch seine Potenzierungsfähigkeit erklären könnte.

Und obwohl diese These aus den Erfahrungsberichten der Somnambulen entspringt, die der Philosoph zu Beginn des Essays verteidigt hatte, wendet er gegen sie physiologische Gründe ein:

Dennoch halte ich die Sache für unmöglich. Man betrachte nur das Sonnengeflecht, dieses sogenannte *cerebrum abdominale* [Bauch-Gehirn]: wie so gar klein ist seine Masse und wie höchst einfach seine, aus Ringen von Nervensubstanz nebst einigen leichten Anschwellungen bestehende Struktur! Wenn ein solches Organ die Funktionen des Anschauens und Denkens zu vollziehn fähig wäre; so würde das sonst überall bestätigte Gesetz *natura nihil facit frustra* [...] umgestoßen seyn. (Ebd.)

Schopenhauer verneint, dass das Bauchgangliengeflecht „Anschauen[]“ und „Denken[]“ vollziehen könnte, und bringt hierfür den lateinischen Grundsatz des Aristoteles und die organische Verfasstheit des Gehirns als Beleg: die Masse und der Aufbau desselben seien sonst überflüssig.<sup>295</sup> (Ebd.) Die Wahrnehmung durch das ‚Traumorgan‘ des Gehirns kann deswegen nicht durch das Bauchgangliengeflecht verursacht sein.<sup>296</sup> Dass Schopenhauer das Vermögen des ‚Traumorgans‘ gegen eine einzelne organische Einheit im Körper absondert, zeigt sich auch wenn er die Wahrnehmung des Nachtwandlers aus demselben entspringen sieht.<sup>297</sup> (Vgl. ebd.) Auch in diesem besonderen Falle stellt er fest, dass das Bauchgangliengeflecht als physiologische Grundlage nicht die Fähigkeiten besäße, wie es das Vermögen des ‚Traumorgans‘ nötig macht. (Vgl. VG 265-266) Er hält daran fest, dass das Bauchgangliengeflecht nicht der Sitz der Träume sein kann, sondern das Gehirn es sein muss. Auch vertritt er in der Folge die These, dass die somnambulen Phänomene demgemäß dort grundiert sein müssen. (Vgl. VG, 266-267) Nur in einer Fußnote fügt er die Hypothese zu, dass die fehlende Fähigkeit im Traum „zu schreien, oder die Glieder zu bewegen“ darauf hinweise, dass er „als Sache bloßer Vorstellung, eine Thätigkeit des großen Gehirns allein“ sei. (VG, 267) Wenn das „kleine Gehirn“ als Sitz der Bewegungsfähigkeit integriert werde, entstehe Somnambulismus. (Ebd.) Nicht nur erweitert Schopenhauer hier seine Theorie des Gehirns, er unterstreicht überdies in diesen Hypothesen seine Ablehnung des Bauchgangliengeflechtes als Fokus der physiologischen Theorien des Magnetismus. Er amalgamiert seine physiologisch-idealistische Epistemologie und das somnambule Erkennen.

Auch die Modifikation, der Solarplexus liefere die Reize fürs ‚Traumorgan‘, negiert er:

Man könnte indessen die hier bestrittene Hypothese dahin modificiren, daß das Bauchgangliengeflecht nicht selbst das Sensorium würde, sondern nur die Rolle der äußern Werkzeuge desselben, als der hier ebenfalls gänzlich depotenzirten Sinnesorgane übernehme, mithin Eindrücke von außen empfinde, die es dem Gehirn überlieferte, welches solche seiner Funktion gemäß bearbeitend, nun daraus die Gestalten der Außenwelt eben so schematisirte und aufbaute, wie sonst aus den Empfindungen in den Sinnesorganen. Allein auch hier wiederholt sich die Schwierigkeit der blitzschnellen Ueberlieferung der Eindrücke an das von diesem innern Nervencentro so entschieden isolirte Gehirn. Sodann ist das Sonnengeflecht seiner Struktur nach, zum Sehe- und Hörorgan eben so ungeeignet, wie zum Denkorgan [...].“ (Ebd.)

Als Empfänger von Sinnesreizen lässt er das Bauchgangliengeflecht aufgrund physikalischer Begebenheiten nicht gelten.<sup>298</sup> Auch eine schwächere Variante der Vertreter des animalischen Magnetis-

---

<sup>295</sup> Diese Stelle ist eine direkte Einwendung Schopenhauers gegen Atzerts und Brunners These, dass das Traumorgan das Bauchgangliengeflecht sei. Vgl. Atzert: Zur Rolle des Traumes. S. 188 u. Brunner: Zur Materialisierung unbewußter und bewußter psychischer Phänomene. S. 94.

<sup>296</sup> Dabei fehlt es dem Spätwerk nicht an anders gelagertem Interesse an der Schlafphysiologie. (Vgl. W II, 283, 19).

<sup>297</sup> Vgl. „Zweitens ist zu erwägen, daß die Schritte und Bewegungen eines Nachtwandlers sich mit der größten Schnelle und Genauigkeit den von ihm nur durch das Traumorgan wahrgenommenen nächsten Umgebungen anpassen; so daß er, auf das Behendste und wie kein Wacher könnte, jedem Hinderniß augenblicklich ausweicht, wie auch mit der selben Geschicklichkeit, seinem einstweiligen Ziele zueilt.“ (VG, 265).

<sup>298</sup> Vgl. „Denn, wenn wir auch die Nervensensibilität solcher Theile noch so hoch gesteigert uns denken wollen; so bleibt ein Sehn [...], d.h. durch Vermittelung der Lichtstrahlen, in Organen, die jedes optischen Apparats entbehren, selbst wenn sie nicht, wie doch der Fall ist, mit dicken Hüllen bedeckt, sondern dem Lichte zugänglich wären,

mus ist für Schopenhauer nicht qualifiziert, seine Theorie vom Vermögen des ‚Traumorgans‘ zu ersetzen oder zu grundieren.<sup>299</sup> Darüber hinaus scheitert die Zusammenfassung aller „Somnambulen-Aussagen“ und die schwächere Variante der Erklärung des Somnambulismus aus der Tätigkeit des Solarplexus an seinen Differenzen zu den hochkomplexen Sinnesorganen. Das Bauchgangliengeflecht scheidet damit als Grundlage des ‚Traumorgans‘ aus.<sup>300</sup>

Diese differenzierende Diskussion erhält nach allen kritischen Zurücknahmen durch Schopenhauer ihre hypothetisierende konstruktive Stoßrichtung – und dies im Anschluss an die Kritik der bisherigen Forschung zum Somnambulismus. (Vgl. VG, 268-270) So bietet der Philosoph dazu sein eigenes Theorieangebot feil. (Vgl. VG, 270) Gegen die üblichen Somnambulismus-Theorien deutet er dieses Phänomen des „Wahrträumen“ durch das „Traumorgan“ als genuin eigene Wahrnehmungsweise im Gegensatz zu der „sinnlichen“. (Ebd.) Gegen die Theorie, die Gegenstände würden über die „Magengrube“, d.h. das Bauchgangliengeflecht wahrgenommen, bietet Schopenhauer an, dass „die Somnambule“ durch „ihre ausgepreizten Fingerspitzen“ auf sie richtend sie zum „Thema [ihres S.P.] Wahrträumens“ macht, sie dadurch diese „Objekte träumt“. (Ebd.) In dieser Beschreibung ist der Traumbegriff seiner üblichen Verwendungsweise entfremdet, aber konsequent im Sinne der vermögenstheoretischen Theorie des ‚Traumorgans‘ transformiert. (Vgl. ebd.) Dieses Träumen beschreibt hier *ex negativo* einen Zustand, in dem die Wahrnehmung nicht über die wachen Sinnesorgane verläuft. Sie zeugt von einem Bewusstsein für das Unzureichende bisheriger Ideen und von seinem Versuch ein neues Theoriefeld zu erkunden.

---

durchaus unmöglich. Es ist ja nicht bloß die hohe Sensibilität der Retina, welche sie zum Sehn befähigt, sondern eben so sehr der überaus künstliche und complicirte optische Apparat im Augapfel.“ (VG, 268).

<sup>299</sup> Engel hat eine Skizze dieser Tradition vorgelegt. Vgl. Engel, Manfred: Naturphilosophisches Wissen und romantische Literatur – am Beispiel von Traumtheorie und Traumichtung der Romantik. In: Danneberg, Lutz/Vollhardt, Friedrich (Hg.): Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert. Tübingen 2002. S. 65-91. Hier S. 70-74.

<sup>300</sup> Dieses hartnäckige Missverständnis in der Forschung hält sich aufgrund von methodischen Mängeln in der Erarbeitung von Schopenhauers Traumtheorie in VG. Dieser Methodenfehler stellt die Vermischung von Nachlass und veröffentlichtem Text dar. Auch wenn dieser auf den ersten Blick nicht gravierend erscheint, als Schopenhauer seinen Nachlass autorisiert hat, lässt sich an dieser Stelle konkretisieren, wie die Forschung prominente Stellen des Nachlasses verwendet hat, um die Argumentation des veröffentlichten Parergons zu verfälschen. Eine kurze Skizze zeigt, dass beispielhaft Atzert und Brunner zwei verschiedene Zitate im Zeitraum von 1831, verwenden, um ihre Thesen zu belegen. Atzert zitiert aus den *Cogitata* von 1831 und Brunner zusätzlich aus den *Adversaria* des Jahres 1829. (Vgl. HN III, 524-529. Bes 529, 104 u. HN IV 1, 41, 46, 66-67 u. 84-87, 69, 74, 111 u. 23) Beide Nachlassnotate unterstützen ein Verständnis des Traumes, in dem das Gangliengeflecht als Quelle für Träume im Allgemeinen und der des Somnambulismus im Besonderen angeboten werden kann. Mit Blick auf die Ausgabe der schopenhauerschen Werke von Paul Deussen, die in dessen Version die handschriftlichen Zusätze zu VG expliziert, müssen dieser Nachlassnotate kritisch reflektiert und als Schlüssel zur Interpretation des Textes verworfen werden. Die von Deussen vermerkten Zusätze entstammen vornehmlich den *Spicilegia* aus den Jahren 1837-1852, wie aber auch den *Senilia* von 1852-1860 und *Philosophari*. Die infragestehenden Aufzeichnungen entstammen Vorstufen, die in die Ausgabe des HN zwar nicht aufgenommen worden sind, aber Deussen vermerkt aus welchen Manuskriptheft dieselben Aufzeichnungen stammen. Vergleicht man ein Notat von 1848 kommen nur Artemidor und den somnambulistischen Phänomenen entlehnte Formulierungen vor; Ganglien nicht. (Vgl. HN IV 1, 298-299 u. 302, 147 u. 150) Aus der Tatsache, dass Schopenhauer ausschließlich spätere Notate als die *Adversaria* verwendet hat, obwohl er diese zur Verfügung gehabt hätte, legt nahe, dass diese Notate nicht seiner Intention entsprechen. Ein Vergleich zwischen den traumtheoretischen Notaten der *Adversaria* und VG muss diese Tatsache in einer kontrastierenden Lektüre ernst nehmen und darf keine vorschnellen Vereindeutigungen vornehmen. Atzert und Brunners aus den Nachlassnotaten folgenden Deutungen müssen damit kritisiert und verneint werden. Vgl. Atzert: Zur Rolle des Traumes S. 190 u. 192; Brunner: Die Materialisierung bewußter und unbewußter psychischer Phänomene. S. 94, 96, 97 u. 98. u. Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hrsg. von Paul Deussen. Vierter Band. München 1913. Hier S. 256, 259, 271, 276, 342.

Auf diese Beschreibung folgt ein Beispiel, in dem die von Schopenhauer abgelehnte Theorie der Verursachung des Somnambulismus im Bauchgangliengeflecht und das ‚Traumorgan‘ verwoben aber erweitert scheinen. Die angeführte „Selbstanschauung nach innen, vermöge welcher solche Somnambulen alle Theile ihres eigenen Organismus deutlich und genau wahrnehmen“, so argumentiert er, entstehe „wahrscheinlich unter Vermittelung des Gangliensystems auf das Gehirn“. (VG, 271) Auch konstatiert Schopenhauer, dass hier das Gehirn „einen fremden Stoff in seine ihm selbst eigenen und gewöhnten Formen gießend“ – analog zu seiner Annahme, dass dies bei Nachträumen stattfinden müsse. (Ebd.) Der Philosoph korrigiert den Fokus auf das Bauchgangliengeflecht, indem er hypothetisiert, dass das gesamte Gangliensystem an dieser Wahrnehmungsweise teilhaben könnte: „Demnach ist jegliches Schauen durch das Traumorgan die Thätigkeit der anschauenden Gehirnfunktion, angeregt durch innere Eindrücke, statt, wie sonst, durch äußere.“ (Ebd.) Ehe diese Aussage jedoch zu einer eigentlich physiologischen Theorie des ‚Wachträumens‘ leiten könnte, gibt er diese Reflexionsrichtung auf. Dies zeigt, dass Schopenhauer sich theoretisch absichert, die physiologische Seite hypothetisch inkludiert zu haben, aber zugleich kein Vertrauen in eine naturwissenschaftliche Erklärung des ‚Wachträumens‘ setzt.

Diese Reflexion bleibt nur hypothetisch und geht zu einer metaphysischen Erklärung über:

Daß eine [...] [Thätigkeit der anschauenden Gehirnfunktion durch das Traumorgan S.P.] dennoch, wenn sie äußere, [...] Dinge betrifft, objektive Realität und Wahrheit haben könne, ist eine Thatsache, deren Erklärung jedoch nur auf metaphysischem Wege, nämlich aus der Beschränkung aller Individuation und Abtrennung auf die Erscheinung, im Gegensatz des Dinges an sich, versucht werden könnte [...]. (VG, 271)

Die wiederkehrende Problematisierung und letztendliche Ablehnung physiologischer Verursachungen für das Träumen löst eine Metaphysik auf Basis der kantischen Erkenntnisunterscheidung auf. (Vgl. VG, 260, 263 u. 270) Sie unterstreicht die hypothetische Natur seiner Physiologie, aber überdies verschmelzen hier zwei Schritte der Argumentation, die unterschieden gehören, ehe seine metaphysische Erklärung beleuchtet wird. Zum einen sei das Gangliengeflecht im Zusammenhang mit dem ‚Traumorgan‘ ausschließlich in der „Selbstanschauung nach innen“ als aktiv einzuschätzen. (VG, 271) Als ein zentrales Nervensystem in Schopenhauers Theoriekonzeption lässt es sich für dieses Phänomen als mögliche Ursache anbringen. Andererseits geht er von dieser Verursachung – die eine allumfassende Verbindung von Nerven und Organen für ihre Plausibilität in Anspruch annehmen könnte – zurück auf seine allgemeine Formulierung der ‚inneren Eindrücke‘, die keine Sicherheit artikuliert, sondern auf eine physiologische Minimalthese der Verursachung aus dem ‚Inneren des Organismus‘ zurückverweist. (VG, 272)

Dies entspricht nicht der in der Forschung dominanten These, der Philosoph sähe im Bauchgangliengeflecht die Ursache für die Nacht- oder Wahrträume.<sup>301</sup> Vielmehr als das übersehen sie, dass die letztendlich favorisierte metaphysische Erklärung gänzlich ohne vorstellungsbasierte empirische Grundlage aufkomme. Schopenhauer arbeitet hier mit Minimalthesen, die in ihrer Vagheit seine Überzeugung artikulieren, dass die Physiologie letztlich die einzig plausible Quelle einer Traumver-

---

<sup>301</sup> Vgl. ebd.

ursachungstheorie herzugeben vermöge. Sein essayistische Versuch verschließt sich der abzulehnenden wie der nicht zu beweisenden Theorien nachdrücklich:

Der physiologische Hergang bei der somnambulen Wahrnehmung ist ein schwieriges Räthsel, zu dessen Lösung jedoch der erste Schritt eine wirkliche Physiologie des Traumes seyn würde, d.h. eine deutliche und sichere Erkenntniß, welcher Art die Thätigkeit des Gehirns im Traum sei, worin eigentlich sie sich von der im Wachen unterscheide, – und endlich von wo die Anregung zu ihr [...] ausgehe. (Ebd.)

Dieses Projekt sieht Schopenhauer nicht in der geforderten ‚Sicherheit‘ als möglich. (Ebd.) Zwei Grundlagen setzt er fest: das Gehirn müsse das träumende Organ sein, wie auch, dass dessen „Erregung“ aus dem „Innern des Organismus aus geschehn müsse.“ (Ebd.) Er unternimmt im Folgenden keine „Lösung“ des Problems der Verursachung des Somnambulismus im Träumen, sondern bietet eine auf „Wahrscheinlichkeit“ basierende Möglichkeit an. (Ebd.) Diese Wahrscheinlichkeit führt dazu, dass Schopenhauer die Konsequenzen dieser physiologischen Minimalthese austariert, ehe er sich einer metaphysischen Perspektivierung des Traumes widmet.

Diese Physiologie sieht die Umkehrung der Richtung von sinnlichen Data und Weltkonstruktion vor, indem von „ändern Theilen“ eine Erregung des Gehirns stattfindet, die von ihm in die Sinneskanäle dringe. (VG, 272-273) Hierfür spreche nach Schopenhauer nicht nur die fehlende Erinnerung an somnambule Zustände, sondern auch die räumliche Desorientierung bei dem Aufwachen „nach dem ersten Einschlafen“. (VG, 273) Der letztere Fall belege analog, dass die Umkehrung der Konstruktion von Welt auch die räumlichen Verhältnisse dementsprechend umkehre. (Vgl. ebd.) Das „Getast“ sei nötig, um diese Desorientierung der räumlichen Konstruktion aufzulösen. (Ebd.) Neben diesen theoretischen Konsequenzen vermöge diese These aber die „merkwürdige Lebendigkeit der Traumanschauung“ zu erklären. (Ebd.) So könne die empfundene Wirklichkeitserfahrung des Traumes durch seine neurologische Produktion erklärt werden:

Besonders aber läßt, durch unsere Hypothese, jene so merkwürdige Lebendigkeit der Traumanschauung, jene oben geschilderte scheinbare Wirklichkeit und Leibhaftigkeit aller im Traume wahrgenommenen Gegenstände sich begreiflich machen, nämlich daraus, daß die aus dem Innern des Organismus kommende und vom Centro ausgehende Anregung der Gehirnthätigkeit, welche eine der gewöhnlichen Richtung entgegengesetzte befolgt, endlich ganz durchdringt, also zuletzt sich bis auf die Nerven der Sinnesorgane erstreckt, welche nunmehr von innen, wie sonst von außen, erregt, in wirkliche Thätigkeit gerathen. Demnach haben wir im Traume wirklich Licht-, Farben-, Schall- Geruchs- und Geschmacks-Empfindungen, nur ohne die sonst sie erregenden äußern Ursachen, bloß vermöge innerer Anregung [...]. (Ebd.)

Die hier geäußerte Hypothese übernimmt die Minimalthese über die Traumverursachung und plausibilisiert sie über die Funktionsweise des Träumens. Schopenhauers idealistische Theorie der Konstruktion der Welt über Sinnesdaten im Gehirn soll hier intuitiv eine ‚umgekehrte‘ Produktionsweise plausibilisieren. Die wache Wirklichkeitserfahrung, wie sie der Mensch im – an den Solipsismus grenzenden – schopenhauerschen Idealismus erfahren kann, besitzt die Möglichkeit im Traum den-



selben Grad zu erreichen. So aktualisiert er die Unterscheidung zwischen Phantasie und Traum, indem er sie im Rahmen der physiologischen Minimalhypothese rahmt:

Das Phantasiebild (im Wachen) ist immer bloß im Gehirn: denn es ist nur die, wenn auch modificirte Reminiscenz einer frühern, materiellen, durch die Sinne geschehenen Erregung der anschauenden Gehirnthatigkeit. Das Traumgesicht hingegen ist nicht bloß im Gehirn, sondern in den Sinnesnerven und ist entstanden in Folge einer materiellen, gegenwärtig wirksamen, aus dem Innern kommenden und das Gehirn durchdringenden Erregung derselben. (VG, 273-274)

Wiedermalig wird der partielle Eindruck der Phantasie vom Traum und seiner vollständigen Wirkung auf Gehirn und Sinnesnerven geschieden. Diese Phantasiecharakteristik ist darüber hinaus mit der These Schopenhauers, dass diese auch im Traum tätig werden könne, kompatibel (VG, 260 u. 273-274) Auch wenn er es nicht expliziert, gibt es zudem einen plausiblen systemischen Zusammenhang: Wenn nämlich die Reizkette vom ‚Inneren des Organismus‘ zum Gehirn und wiederum in Sinnesnerven den Traum produziert, könnten die in die Sinnesnerven geleiteten Reize wieder zurück im Gehirn ‚Phantasiebilder‘, wie sie Schopenhauer versteht, generieren. Hier zeigt sich die systemische Kohärenz seiner Unterscheidung von Traum und Phantasie explizit.

So versteht er das von ihm vorher als Vermögen konzipierte ‚Traumorgan‘. (Vgl. VG, 274) Dass dieses sich überschneidend mit der wachen Tätigkeit des Gehirns aktiv werden kann, will er über ein letztes Beispiel hinsichtlich der wieder aufgenommenen Nachträume plausibilisieren:

[...] [D]ie Sinnesnerven, welche in beiden [Ordnungen, im Sinne der Richtung der Tätigkeit des Gehirns S.P.] fungiren, können, sowohl von ihrem innern, als von ihrem äußern Ende aus in Thätigkeit versetzt werden [...]. Weil, bei diesem Hergange, die Sinnesnerven das Letzte sind, was in Thätigkeit geräth; so kann es kommen, daß diese erst angefangen hat und noch im Gange ist, wann das Gehirn bereits aufwacht, d.h. die Traumanschauung mit der gewöhnlichen vertauscht: alsdann werden wir, soeben erwacht, etwan Töne, z.B. Stimmen, Klopfen an der Thüre, Flintenschüsse u.s.w. mit einer Deutlichkeit und Objektivität, die es der Wirklichkeit vollkommen und ohne Abzug gleichthut, vernehmen, und dann fest glauben, es seien Töne der Wirklichkeit, [...] in Folge welche wir sogar erst erwacht wären, oder auch, was [...] seltener ist, wir werden Gestalten sehn, mit völlig empirischer Realität [...]. (Ebd.)

Die vorgestellte Theorie bietet die Grundlage, Vermischungen zwischen Traumgestalten und der Wirklichkeit beschreibbar zu machen. In der gleichzeitigen Reizung der Sinnesnerven durch die Tätigkeit des Traumorgans und der wachwirklichen Konstruktion von Welt können Phänomene der Überlappung von Traumgeschehen und Wachwirklichkeit verständlich gemacht werden.

Diese theoretische Erläuterung hat zwei Stoßrichtungen, eine in Bezug auf W I und die dortige Grundlegung einer Analogisierung von Traum und Welt und eine spezifisch auf die Fragestellung von VG bezogene. (Vgl. W I, 45, §5 u. VG, 274) Die Klärung der Frage aus W I findet nicht explizit aber in traumtheoretischer Hinsicht statt: dort war die ‚Vermengung von Traum und Wirklichkeit‘ das erste Mal aufgeworfen worden: „Traum fließt mit Wirklichkeit zusammen und wird mit ihr ver-

mengt.“. (Ebd.) Eine hypothetische physiologisch argumentierte Ursache desselben bietet er erst in VG unter kritischer Zurückhaltung an. (Vgl. ebd.) Ein Phänomen, das Schopenhauer in W I noch als Grundlegung eines epistemologisch-ontologischen Traumbegriff beschrieb, plausibilisiert er in VG auf Basis einer physiologischen wie ontogenetischen Befragung. Dies findet aber nur implizit statt. Diese Fragestellung hat nämlich innerhalb der Argumentation von VG den allgemeineren Zweck eine Beschreibung von Geistern als Tätigkeit des Traumorgans während des Wachens zu grundieren. (VG, 274 u. 297-299) Auch die Beispiele der Töne und der seltener auftretenden visuellen Erscheinungen legen diese Grundlage.<sup>302</sup> (Vgl. ebd.)

Die Wiederkehr zu dieser Argumentation führt hier zu ihrem Abschluss: Die Hypothese, unter Vorbehalt ihrer Unbewiesenheit, stellt eine der letzten Thesen Schopenhauers zum Nachtraum dar. Dass sie an dieser Stelle – und nicht in W II – auftritt, hängt mit seinem Interesse an der Plausibilisierung der These zum ‚Wahrträumen‘ aus VG zusammen, dessen „Erweiterung des Gesichtskreises“ als Erklärungsgrundlage für den Somnambulismus fungieren soll. (VG, 274-275) Die extensive Diskussion des ‚Traumorgans‘ und dessen durchschnittlicher Traumtätigkeit grundiert die folgenden argumentativen Sprünge über das ‚Wahrträumen‘ hinweg, ohne wieder allein in einer Aporie der Unerklärbarkeit zu enden. (Vgl. VG, 263 u. 274-275) Die Plausibilisierung der Funktionsweise des ‚Traumorgans‘ und des ‚Wahrträumens‘ leiten nämlich zur Erklärung des Somnambulismus über. Das Potenzial der Hypothese verstärkt sich dadurch, dass das Abbildverhältnis somnambulen ‚Hellschens‘ zur Illusionarität des Traumes in genauem Gegensatz steht:

Denn alles Hellsch, [...] ist [...] ein Wahrträumen[...]. Wir haben inzwischen an diesen Phänomenen [...] einen sichern Beweis, daß auch jene geheimnißvolle, durch keinen Eindruck von außen bedingte, uns durch den Traum vertraute Anschauung zur realen Außenwelt im Verhältniß der Wahrnehmung stehn kann; obwohl der vermittelnde Zusammenhang mit derselben ein Räthsel bleibt. Was den gewöhnlichen, nächtlichen Traum vom Hellsch, oder dem Schlafwachen überhaupt, unterscheidet, ist erstlich die Abwesenheit jenes Verhältnisses zur Außenwelt, also zur Realität; und zweitens, daß sehr oft eine Erinnerung von ihm ins Wachen übergeht, während aus dem somnambulen Schlaf eine solche nicht Statt findet. (VG, 275)

Die Unterscheidung zwischen Traum und ‚Wahrtraum‘ versucht trotz der Analogie ihrer Verursachungen, den letzteren Wahrnehmungszustand als wahrheitsfähigen zu charakterisieren, der den Somnambulismus grundiert. Die zweite These von der schwierigeren Erinnerbarkeit von ‚Wahrträumen‘ im Gegensatz zu nächtlichen Träumen wird aufgrund von schlafphysiologischen Argumenten unterstrichen, fungiert aber wiederum als Plausibilisierung für die fehlende Häufigkeit derselben in der alltäglichen Erinnerung. (Vgl. VG, 275-276) Die These verbleibt indes Postulat, in dem die illusionären Träume einer teilweisen Tätigkeit des ‚Traumorgans‘ und dem ‚leichten Schlaf‘ zugeschrieben werden, während die ‚Wahrträume‘ bei voller Tätigkeit desselben im

---

<sup>302</sup> Auf das Beispiel des „Flintenschusses“ als einer von vielen möglichen Quellen des Kanonenschuss-Topos in Nietzsches MA und GD wird erst in der dortigen Diskussion eingegangen. Vgl. die Kapitel „Zur Rekonfiguration des Traumes in *Menschliches, Allzumenschliches*“ u. „Der Irrtum der imaginären Ursachen: die späte Physiologiekonzeption und ihre Konsequenzen in *Götterdämmerung*“.

‚Tiefschlaf‘ eintreffen. (Vgl. ebd.) Aber auch diese Unterscheidung hält Schopenhauer nicht durch, da er hierzu widersprechend annimmt, dass manchmal Erinnerung an die prophetischen Träume möglich sei und davon abhängen „daß wir unmittelbar aus einem solchen Traum erwachen.“ (VG, 276) Wie ein direktes Aufwachen aus dem Tiefschlaf möglich sei, erklärt er jedoch nicht, und insbesondere im Angesicht der vorherigen Thematisierung des ‚leichten Schlafes‘ und der ‚Morgenträume‘ findet hier ein Verschwimmen des Schlafphasen-Vokabulars und der Traumtypen statt. (Vgl. VG, 263 u. 275-276) Die argumentative Unschärfe dieser Typologie zeigt, dass die vorgelegte Erklärung des Somnambulismus einerseits auf den Traum referiert, um einen seltenen und intern motivierten Zustand als Basis zu nehmen, aber zugleich derselbe überhaupt erinnert werden muss, um als Erklärung zugelassen werden zu können. In der typologischen Unschärfe zeigt sich Schopenhauers Ringen mit dem Traum als Erklärungsgrundlage.

Der historische Aufriss, der auf diese Typologie folgt, unterstreicht, dass Schopenhauer ob seinem essayistischen Ringen die geistesgeschichtlichen Autoritäten als plausibilisierender ansieht, als seine Traumphysiologie. (Vgl. VG, 276-277) Nicht nur bemüht er die prototypische Traumallegorie aus der Odyssee als Analogie zu den Farben der Hirnmassen, sondern auch Inkubations- und Katastrophenträume.<sup>303</sup> (Vgl. ebd.) Hier sucht Schopenhauer einen Plausibilisierungseffekt zu erzielen, der über die historische Geltung der prophetischen Träume auf seine Erklärungsversuche des Somnambulismus ausstrahlen soll. Auch an dieser Stelle verstärkt sich der Eindruck, dass dem Philosoph vor allem an der essayistische Auffächerung von Plausibilisierungsmöglichkeiten primär gelegen ist und an der Konsistenz der Argumente sekundär.

Diesem historischen Abriss folgt die einzige Stelle in Schopenhauers veröffentlichtem Werk, die ihn als Individuum im Verhältnis zum Träumen auftreten lässt. Indes präsentiert er sich nicht als Träumer, wodurch er sich der Schwierigkeit aussetzte, ein rein subjektives Phänomen als Beweis anzubringen, sondern als äußerer Beobachter einer sich erfüllenden Traumprophetie:

Endlich aber werden auch andere, mitunter ziemlich geringfügige Begebenheiten von einigen Menschen haarklein vorhergeträumt, wovon ich selbst, durch eine unzweideutige Erfahrung, mich überzeugt habe. Ich will diese hersetzen, da sie zugleich die strenge Nothwendigkeit alles Geschehenden, selbst des allerzufälligsten, in das hellste Licht stellt. An einem Morgen schrieb ich mit großem Eifer einen langen und für mich sehr wichtigen, englischen Geschäftsbrief: als ich die dritte Seite fertig hatte, ergriff ich, statt des Streusands, das Tintenfaß und goß es über den Brief aus: vom Pult floß die Tinte auf den Fußboden. Die auf mein Schellen herbeigekommene Magd holte einen Eimer Wasser und scheuerte damit den Fußboden, damit die Flecke nicht eindringen. Während dieser Arbeit sagte sie zu mir: „Mir hat die Nacht geträumt, daß ich hier Tintenflecke aus dem Fußboden ausriebe.“ Worauf ich. „Das ist nicht wahr.“ Sie wiederum: „Es ist wahr, und habe ich es, nach dem Erachten der andern, mit mir zusammen schlafenden Magd erzählt.“ – Jetzt kommt zufällig diese andere Magd, etwan 17 Jahre alt,

---

<sup>303</sup> „Dieserhalb hat, zu allen Zeiten und bei allen Völkern, die Annahme gegolten, daß es Träume von realer, objektiver Bedeutung gebe, und werden in der ganzen alten Geschichte die Träume sehr ernstlich genommen, so daß sie eine bedeutende Rolle darin spielen; dennoch sind die fatidiken Träume immer nur als seltene Ausnahmen, unter der zahllosen Menge leerer, bloß täuschender Träume, betrachtet worden.“ (VG, 276).

herein, die scheuernde abzurufen. Ich trete der Eintretenden entgegen und frage: „Was hat der da diese Nacht geträumt?“ – Antwort: „Das weiß ich nicht.“ – Ich wiederum: „Doch! Sie hat es Dir ja beim Erwachen erzählt.“ – Die junge Magd: „Ach ja, ihr hatte geträumt, daß sie hier Tintenflecke aus dem Fußboden reiben würde.“ – Diese Geschichte, welche, da ich mich für die genaue Wahrheit derselben verbürge, die theorematistischen Träume außer Zweifel setzt, ist nicht minder dadurch merkwürdig, daß das Vorhergeträumte die Wirkung einer Handlung war, die man unwillkürlich nennen könnte, sofern ich sie ganz und gar gegen meine Absicht vollzog, und sie von einem ganz kleinen Fehlgriff meiner Hand abhieng: dennoch war diese Handlung so strenge nothwendig und unausbleiblich vorherbestimmt, daß ihre Wirkung, mehrere Stunden vorher, als Traum im Bewußtseyn eines Andern dastand. Hier sieht man aufs Deutlichste die Wahrheit meines Satzes: Alles was geschieht, geschieht nothwendig. (VG, 277)

Die argumentative Schwäche dieser Anekdote, die als Evidenz konstruiert wird, steht in krassem Kontrast zum Anspruch, den Schopenhauer hinsichtlich ihrer Beweisfähigkeit konstatiert. Der Anekdotencharakter, die fehlende Nachprüfbarkeit und narrative Ausgestaltung sind Elemente, die jede mögliche Beweisfähigkeit selbst im Lichte einer basalen Skepsis zunichtemachen.<sup>304</sup>

Im Folgenden soll jedoch gezeigt werden, wie dieser spätere handschriftliche Zusatz Schopenhauers im Zusammenhang mit seiner Artemidor-Referenz und der ebenfalls nachträglichen Fußnote zu Goethes *Dichtung und Wahrheit* ein größeres Netz textästhetischer Plausibilisierungsstrategien darstellt, die am prekären Objekt des Traumes offenbar werden.<sup>305</sup> Hierzu soll die Lektüre des folgenden Texts zwischengeschaltet werden, um anhand desselben und eines nachgelassenen Beispiels eines allegorischen Traumes die Strategie dieser Ergänzung zutage zu fördern. In der Folge dieser Passage wird der prophetische Traum nämlich nicht nur über die Entwicklung des Traumes im Tiefschlaf zum „somnambulen Hellsehn“ entwickelt, sondern auch – in der Terminologie von Artemidoros von Daldis – die Unterscheidung von theorematistischen prophetischen Träumen gegensätzlich zu allegorisch prophetischen angewendet.<sup>306</sup> (VG, 287) Diese allegorischen Träume versteht er als Produkte der Transformation vom ‚Wahrträumen‘ des Tiefschlafes in einen Traum des leichteren Schlafs, der der Erinnerbarkeit halber sich in eine Allegorie formt. (Vgl. ebd.) Diese These fungiert als Plausibilisierung für die Seltenheit von theorematistischen Träumen, die sich nunmehr auch in allegorischen verstecken können. (Vgl. ebd.) Sie führt überdies zu seiner These einer menschlich natürlichen Veranlagung zur „Oneiromantik“ – die Schwierigkeit in der schopenhauerschen Variante dieser Konzeption ist, dass er postuliert, dass die gewählte Allegorie für den vormals im Tiefschlaf theorematistischen Traum immer individualisiert ist:

---

<sup>304</sup> Es wäre möglich, dass Schopenhauer sich an dieser Stelle auf die Plausibilisierungsstrategien der Texte verlässt, die sich mit den Phänomenen des animalischen Magnetismus auseinandersetzen. Hier eröffnet sich die Perspektive auf ein Studie, die sich mit den textuellen Techniken von Wahrheitskonstruktion in diesem wissenschaftlich längst anachronistischen Bereich auseinandersetzt. Argumentativ ist diese Strategie nichtsdestoweniger schwach.

<sup>305</sup> Dass dieses Beispiel nachträglich eingefügt ist zeigt Deussen: Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hrsg. von Paul Deussen. Vierter Band. München 1913. S. 282-283.

<sup>306</sup> Theorematistische Träume beschreiben Prophetien, die bildlich identisch im Traum vorhergesagt werden, allegorische Träume hingegen enthalten das Prophezeite in symbolischer Form. Artemidor liefert ein Symbolkompendium für die letzteren. Vgl. hierzu von Daldianos, Artemidoros: Oneirokritika. Leipzig 1805. S. 5-14.

Daher eben ist die Auslegung der allegorischen fatidiken Träume größtentheils so schwer, daß wir sie meistens erst, nachdem ihre Verkündigung eingetroffen ist, verstehn, dann aber die ganz eigenthümliche, dem Träumenden sonst völlig fremde, dämonische Schalkhaftigkeit des Witzes, mit welchem die Allegorie angelegt und ausgeführt worden, bewundern müssen. (VG, 278-279)

Die Erinnerbarkeit des allegorischen Traumes wird durch seine notwendige Interpretation konterkariert – im Gegensatz zum prophetisch abbildenden theorematischen Traum. Diese Verbindung der These von Erinnerbarkeit, Allegorie und Prophetie ist auffällig, sie scheint ein Amalgam aus rhetorischer Theorie, Artemidors Traumtheorie und Symbolkompendium wie auch der emphatischen Bewertung des Tiefschlafes auf Seiten des Hinduismus darzustellen.<sup>307</sup> Die allegorischen Träume geraten zu einer Art selbstbildendem Projekt „unsere träumende Allwissenheit [bedient sich dieser Methode S.P.] [...], wo möglich, [um S.P.] unserer wachenden Unwissenheit Einiges beizubringen“, wie auch so die allegorischen Träume von „alten griechischen Orakeln“ erklärt werden. (Ebd.) Schopenhauers Konklusion folgt wieder im Anschluss eines historischen Abrisses: „Dem oben Gesagten zufolge sind die theorematischen fatidiken Träume der höchste und seltenste Gard des Vorhersehens im natürlichen Schläfe, die allegorischen der zweite, geringere.“ (VG, 280) Interpretiert man Schopenhauers Ringen um Plausibilisierung als Grund für den Wechsel zwischen konzeptueller Argumentation und historischer Evidenzkonstruktion, wird offenbar, welche Stellung das selbsterlebte Beispiel eines theorematischen Traumes besitzt. In ihm evoziert er ein Erlebnis, wo er als Beobachter einem seltenen empirischen Auftreten und Beweis der Fähigkeit des ‚Wahrträumens‘ beiwohnt, und die die Schwierigkeiten der allegorischen Prophetien umgeht. Zwar gibt er als Ergänzung auch Beispiele für allegorische Träume in den Weissagungen der delphischen Pythia, aber, im Gegensatz zum berichteten theorematischen Traum, fehlt in VG ein seinerseits Erlebtes Beispiel für dieselben.<sup>308</sup> (Vgl. ebd.) Dies folgt der Logik, dass Schopenhauer das Wahrträumen präzise als Abbildrelation verstehen will, die durch eine allegorische Prophezeiung nicht adäquat widergespiegelt wird. Der Philosoph wirft sich durch das extensiv als authentisch konstruierte Beispiel als Beobachter in den Ring, die Möglichkeit und Wirklichkeit eines theorematischen Traumes zu belegen, die eine direkte Validierung seines ‚Versuchs‘, wie auch seiner später hinzugezogenen Metaphysik sein soll.

Die allegorischen Träume bleiben aber nicht außen vor, sondern werden über eine zeitgenössische geistige Autorität wiederaufgegriffen; nämlich Goethe. Schopenhauer ergänzt nachträglich hierzu eine Fußnote zu Beispielen aus *Dichtung und Wahrheit*.<sup>309</sup> (Vgl. VG, 279) Diesen eignet, im Gegen-

---

<sup>307</sup> Die Erinnerbarkeit der Allegorie verdeutlicht sich in der allegorischen Darstellung der Entstehung der Mnemotechnik in der Sage von Kastor und Pollux. Eine Untersuchung zum Allegoriebegriff und Schopenhauers Lektüren zur Rhetorik steht in einem fokussierten Maße noch aus. Vgl. Groddeck: Reden über Rhetorik S. 110-114.

<sup>308</sup> Vgl. Deussen: Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hrsg. von Paul Deussen. Vierter Band. München 1913. S. 279-280.

<sup>309</sup> „Was jedoch die Ehrfurcht, die wir für diesen würdigen Greis empfanden, bis zum Höchsten steigerte, war die Überzeugung, daß derselbe die Gabe der Weissagung besitze [...]. [...] [W]ir alle wußten doch, daß er durch bedeutende Träume von dem, was sich ereignen sollte, unterrichtet werde. So versicherte er z.B. seiner Gattin, zur Zeit als er noch unter die jüngern Ratsherren gehörte, daß er bei der nächsten Vakanz auf der Schöffenbank zu der erledigten Stelle gelangen würde. Und als wirklich bald darauf einer der Schöffen vom Schläge gerührt starb, verordnete er am Tage der Wahl und Kugelung, daß zu Hause im Stillen alles zum Empfang der Gäste und Gratulanten solle einge-

satz zur allgemein historischen Dimension der lange vergangenen Träume des delphischen Orakels, die Eigenschaft des persönlichen Berichtes und damit eine auf Goethe, als zuverlässigem Berichtenden, lastende Autorität des Wahrsprechens. In der Sicht auf die ungenaue Beschreibungsweise Goethes, die zwei allegorische Träume erzählt und sie aus dem nachträglich Eintretenden als prophetische deutet, bleibt zudem ein textuell dramatisierender Novellen-Charakter enthalten – der goetheschen Definition einer ‚unerhörten Begebenheit‘ nach.<sup>310</sup> In ihnen spiegelt er präzise seine Definition der nachträglichen Evidenz allegorischer Prophetien wider, ohne dies in der Fußnote auszuführen. Die En-Passant-Natur der goetheschen Ausführungen rechtfertigen ihre fehlende genauere Erwähnung bei Schopenhauer. Sie zeigen vielmehr, dass letzterer vor allem die intellektuelle Autorität Goethes für sich verwenden will, um die Schwierigkeit der allegorischen Träume durch die Wahrfähigkeit Goethes zu konterkarieren.

Über diese nebensächliche Funktion zeigt der Vergleich zwischen Goethes und Schopenhauers Traumberichten eine Nähe wie auch eine erkenntnisreiche Differenz auf. Goethes Ausführungen fungieren als Bericht: sie haben narrativen Charakter, aber erzählen die Träume auf wenig Raum und setzen sie sofort in den Kontext ihrer prophetischen Funktion.<sup>311</sup> Demgegenüber wird die dialoglas-tig-dramatische und von verschiedenen narrativen Wendungen durchzogene Anekdote Schopenhauers als ästhetisierter Teil des argumentierenden Textes deutlich. (Vgl. VG, 277) Die verhältnismäßige Länge, auch der ausgiebig in Szene gesetzte Dialog und nicht zuletzt die Rolle Schopenhauers als ungewollt partizipierender, beobachtender und verifizierender Teil der Auflösung der Prophetie tragen zu einer Goethe ähnlichen Beobachterfunktion des Ich-Sprechers bei. (Vgl. ebd.) In Schopen-

---

richtet werden, und die entscheidende goldne Kugel ward wirklich für ihn gezogen. Den einfachen Traum, der ihn hievon belehrt, vertraute er seiner Gattin folgendermaßen: Er habe sich in voller gewöhnlicher Ratsversammlung gesehen, wo alles nach hergebrachter Weise vorgegangen. Auf einmal habe sich der nun verstorbene Schöff von seinem Sitz erhoben, sei herabgestiegen und habe ihm auf eine verbindliche Weise das Kompliment gemacht, er möge den verlassen Platz einnehmen, und sei darauf zur Türe hinausgegangen. Etwas Ähnliches begegnete, als der Schultheiß mit Tode abging. Man zaudert in solchem Falle nicht lange mit Besetzung dieser Stelle, weil man immer zu fürchten hat, der Kaiser werde sein altes Recht, einen Schultheißen zu bestellen, irgend einmal wieder hervorrufen. Diesmal ward um Mitternacht eine außerordentliche Sitzung auf den andern Morgen durch den Gerichtsboten angesagt. Weil diesem nun das Licht in der Laterne verlöschen wollte, so erbat er sich ein Stümpfchen, um seinen Weg weiter fortsetzen zu können. ‚Gebt ihm ein ganzes‘, sagte der Großvater zu den Frauen, ‚er hat ja doch die Mühe um meinetwillen.‘ Dieser Äußerung entsprach auch der Erfolg: er wurde wirklich Schultheiß; wobei der Umstand noch besonders merkwürdig war, daß, obgleich sein Repräsentant bei der Kugelung an der dritten und letzten Stelle zu ziehen hatte, die zwei silbernen Kugeln zuerst herauskamen, und also die goldne für ihn auf dem Grunde des Beutels liegen blieb. Völlig prosaisch, einfach und ohne Spur von Phantastischem oder Wundersamem waren auch die übrigen der uns bekannt gewordenen Träume. Ferner erinnere ich mich, daß ich als Knabe unter seinen Büchern und Schreibkalendern gestört, und darin unter andern auf Gärtnerei bezüglichen Anmerkungen aufgezeichnet gefunden: ‚Heute Nacht kam N. N. zu mir und sagte ...‘ Name und Offenbarung waren in Chiffren geschrieben. Oder es stand auf gleiche Weise: ‚Heute Nacht sah ich ...‘ [...] Bemerkenswert bleibt es hiebei, daß Personen, welche sonst keine Spur von Ahnungsvermögen zeigten, in seiner Sphäre für den Augenblick die Fähigkeit erlangten, daß sie von gewissen gleichzeitigen, obwohl in der Entfernung vorgehenden Krankheits- und Todesereignissen durch sinnliche Wahrzeichen eine Vorempfindung hatten. Aber auf keines seiner Kinder und Enkel hat eine solche Gabe fortgeerbt; vielmehr waren sie meistens rüstige Personen, lebensfroh und nur aufs Wirkliche gestellt.“ Zitiert nach der Ausgabe, von der Schopenhauer Bände besaß, auch wenn Dichtung und Wahrheit dieser Ausgabe selbst nicht in der Bibliothek angeführt ist. Da er aber dieses Werk namentlich zitiert, ist hiermit eine ihm bekannte Version referenziert. (Vgl. HN IV, 406-407) Vgl. Deussen: Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Hrsg. von Paul Deussen. Vierter Band. München 1913. S. 279-280 u. Goethe, Johann Wolfgang: Vollständige Ausgabe letzter Hand. Dichtung und Wahrheit. Erster Theil. Band 24. Stuttgart/Tübingen 1830. S. 57-59.

<sup>310</sup> Vgl. ebd.

<sup>311</sup> Vgl. ebd.

hauers Beschreibung wird im Gegensatz zu Goethe extensiver über den Sachverhalt des theorematishen Traumes diskutiert. (Vgl. ebd.) Die zweite Magd, der der Traum erzählt wurde, muss an diesen erinnert werden; das fehlende Bewusstsein für prophetische Träume inszeniert sich hier, das der Philosoph mit als Grund für die fehlende Einsicht in die Wahrhaftigkeit dieses Phänomens artikuliert hatte. (VG, 251-251 u. 277) Die anekdotische Natur dieses Passus wird so durch seine ästhetische Funktion kompensiert, die er in Anlehnung an ein Erkenntnissubjekt einer goethianischen Form ästhetisierter Wissenschaft vollzieht.<sup>312</sup>

Im Vergleich mit einem allegorischen Traumbeispiel, das in einem Nachlassnotat prophetisch gedeutet wird, erscheint die Rolle Schopenhauers als Akteur in dieser Anekdote deutlich:

Und um der Wahrheit in jeder Gestalt [...] zu dienen, schreibe ich auf, daß ich in der Neujahrsnacht zwischen 1830 und 1831 folgenden Traum gehabt, der auf meinen Tod im gegenwärtigen Jahr deutet. – Von meinem 6<sup>ten</sup> bis zu meinem 10<sup>ten</sup> Jahr hatte ich einen Busenfreund und steten Spielkameraden [...], der hieß Gottfried Jänisch, und starb, als ich in meinem 10<sup>ten</sup> Jahr in Frankreich war. In den letzten 30 Jahren habe ich wohl höchst selten seiner gedacht. – Aber in besagter Nacht kam ich in ein mir unbekanntes Land, eine Gruppe Männer stand auf dem Felde und unter ihnen ein erwachsener, schlanker, langer Mann, der mir, ich weiß nicht wie, als eben jener Gottfried Jänisch bekannt gemacht worden war, der bewillkommnete mich./ Dieser Traum trug viel bei, mich zu bewegen, beim Eintritt der Cholera 1831 Berlin zu verlassen: er mag von hypothetischer Wahrheit, also eine Warnung gewesen seyn: d.h. wenn ich geblieben, wäre ich an der Cholera gestorben. (HN IV 1, 46-47, 75)

Die in der Notiz von einer Geistererscheinung Schopenhauers begleitete Erzählung fällt ins Jahr 1831 und ist umgeben von traumtheoretischen Überlegungen und Geistertheorien. (Vgl. HN IV 1, 46-47, 74 u. 76) Wie auch beim theorematishen Traum aus VG ergänzt er mehrere Absicherungen: nicht nur betont er seinen philosophischen Dienst an der Wahrheit, sondern auch die Irritation über die im Traum verarbeitete Erinnerung. (Vgl. ebd.) Mit seiner Deutung des Traumes, in dem ein toter Freund ihn bei einer ihm sonst unbekannten Gruppe willkommen heißt, als Gefährdung seines Lebens, würde Schopenhauer nicht nur seine Theorie bezeugen können, dass Träume Todesfälle ankündigen. (Vgl. VG, 279 u. HN IV 1, 46-47, 74 u. 76) Die darstellende Funktion, die dieses Beispiel hätte einnehmen können, hätte den theorematishen Traum analog ergänzt. (Vgl. VG, 277) Denn, dass Schopenhauer seinen „Busenfreund Gottfried Jänisch“ vorstellen muss, um im Folgenden die Bedeutung des Traumes über die ehemals enge Beziehung zu dem toten Jungen anzudeuten, zeigt die interpretatorische „Schwierigkeit“ der allegorischen fatidiken Träume, die stark individualisiert figurieren, paradigmatisch auf. (Vgl. VG, 278-279 u. HN IV 1, 46-47, 75) Jedoch würde im Gegen-

---

<sup>312</sup> Vgl. hierzu „Gemeinsam ist den Methoden von Goethe und Schopenhauer, dass sie darauf beruhen, aus Ähnlichkeitsbeziehungen wissenschaftliche Vergleichbarkeit abzuleiten. Die Beziehungen beruhen allerdings nicht auf funktionalen Zusammenhängen, die sich mathematisch darstellen lassen, sondern auf einem jeweils intuitiven Erkenntnis-schritt. [...] Das Erkenntnis-subjekt in Form des Beobachters, Forschers oder Wissenschaftlers ist [...] entscheidend.“ Lange, Steffen W.: Goethe und Schopenhauer. Wissenschaftliche Erkenntnis durch Metapher, Ähnlichkeit und Analogie. In: Schubbe, Daniel/ Fauth Søren R. (Hg.): Schopenhauer und Goethe. Biographische und philosophische Perspektiven. Hamburg 2016. S. 184-198. Hier. S. 197.

satz zur Reproduktion des theorematischen Traumes die interpretative Schwierigkeit aufkommen, dass seine Interpretation synkretistisch wie kontingent ist. Denn er setzt als notwendige Bedingung einer bestätigten Prophezeiung des schwierig interpretierbaren, allegorischen Traumes, dass das Verkündete zum Zeitpunkt dieser Interpretation eingetroffen ist. (Vgl. VG, 277 u. HN IV 1, 46-47, 75) Bei dem notierten Traum in HN IV 1 ist das von Schopenhauer angenommene Zukunftsgeschehen aber durch denselben verhütet worden. (Vgl. HN IV, 47, 75) So verhinderte die Deutung eine Plausibilisierung allegorischer Prophetien, die die Schwierigkeit einer Verifikation überhaupt verdeutlicht.

Im Vergleich mit der von Schopenhauer beobachteten Traumprophetie in VG, in der er zudem Teil der vorhergesagten Kausalkette ist und weder Vorhersehender noch Deuter, kommt die Problematik des Prophezeiungsverhältnisses in diesem Notat ans Licht. (Vgl. VG, 277 u. HN IV 1, 46-47, 75) Das Beispiel für den Wahrtraum könnte als anekdotische Evidenz angezweifelt werden, aber in ihm wäre durch den Abbildcharakter des theorematischen Traumes die interpretatorische Schwierigkeit, ob überhaupt eine Prophezeiung vorliege, nicht vorhanden.<sup>313</sup> Im allegorischen Traum ist dieses Problem jedoch virulent. Deswegen erinnert dieses Traumphänomen an Schopenhauers Schwierigkeit mit dem illusionären Traum. Schopenhauers Argumentation in VG muss die allegorische Prophetie diskutieren, aber auch hier fungiert dieses Beispiel nur als Grenzphänomen, dass keine Verifikation verspricht. In seiner Evidenzkonstruktion legt er folglich das Augenmerk auf den ‚Wahrtraum‘, da dieser das folgende Amalgam von Willensmetaphysik und Somnambulismus auf eine abbildtheoretische Evidenzgrundlage fußen lassen kann. Der Essay besitzt somit nur grenzwertig eine Form der ‚Traumtheorie‘ als Erklärung des Somnambulismus: vielmehr verbirgt sich im Traum der Versuch eine noch nicht erforschte psychische Phänomene zu instrumentalisieren und so zu formen, dass ihm Evidenz zugesprochen werden könnte.

Auf dieser Basis konstruiert Schopenhauer die „Grundwahrheit“ seiner Traumtheorie:

Der magnetische Schlaf ist nur eine Steigerung des natürlichen [...]. Diesem entspricht das Hellsehn nur eine Steigerung des Träumens: es ist ein beständiges Wahrträumen, welches aber von außen gelenkt und worauf man will gerichtet werden kann. (VG, 281-282)

Die folgenden Ausführungen sehen sich gesichert somnambule Phänomene mit dieser Basis zu interpretieren. (VG, 282-323) Nicht nur sieht Schopenhauer den kantischen Idealismus durch den Somnambulismus belegbar, sondern auch eine Theorie der Magie als *actio in distans*. (Vgl. VG, 287-291) Im Sinne seiner Willensmetaphysik versteht er den animalischen Magnetismus als „praktische Metaphysik“ und vergleiche sie mit der „Magie“ – mit der prospektiven Aussage, dass der Magnetismus und die Philosophie die Wahrheit über die Welt zu enthüllen vermögen. (VG, 292)

---

<sup>313</sup> Atzert bringt dieses Nachlassnotat als Beispiel für den Zusammenhang von „Träumen unterschiedlicher Art, Hellsehen und Geistererscheinungen, die alle auf der ungewöhnlichen Verbindung der Innenwelt zur Außenwelt über das Gangliensystem, dem materiellen Repräsentanten des Willens, beruhen“ an. Diese ins Abstrakte sich verlaufende These steht in starkem Kontrast zur fehlenden Veröffentlichung des Nachlassnotates und der vielen Probleme, die dem allegorischen Traum als solchen, zusätzlich zu den systemischen Schwierigkeiten in Schopenhauers Text, beikommen. Vgl. Atzert: Zur Rolle des Traumes. S. 193-194.



In der folgenden Ausarbeitung der Unterschiede zwischen Halluzination, Wahnsinn und Vision, die durch die vorgelegte Hypothese des Traumorgans neu beschrieben werden soll, geht Schopenhauer auf das Verhältnis von Traum und Außenwelt ein. (VG, 296) Die Explikation dieses vorher impliziten Verhältnisses dient hier nicht zur traumtheoretischen Definition, sondern wird im Rahmen einer „Analogie [der S.P.] Fortschreitung“ grundgelegt, um über die sukzessive Steigerung Traum – ‚Wahrtraum‘ – ‚Hellsehen‘ das letzte Phänomen zu privilegieren.<sup>314</sup> (VG, 296) Dieser Zusammenhang beleuchtet keine neue Erkenntnis zum Traum oder seiner argumentationslogischen Position. Er expliziert das, was sich in den vorher der Traumtheorie gewidmeten Teilen zeigte: die Instrumentalisierung des Traumes für eine Theorie des Somnambulismus. (Vgl. ebd.) Die Theorie des Nachtraums dient dazu, die im Wachen auftretenden somnambulen Phänomene – denen ebenso die intersubjektive Grundlage abgeht, wie dem Traum – verständlich zu machen. (Vgl. VG, 297) Wie beim ‚Traumorgan‘ im Allgemeinen sucht er für diese Phänomene Ursachen aus dem ‚Inneren des Organismus‘ anzugeben und an dieser Stelle begnügt sich Schopenhauer nicht damit, diesen Terminus als grobe Quelle zu verstehen:

Von allen dergleichen, im wachen Zustande eintretenden Anschauungen mittelst des Traumorgans, welche uns völlig objektive und den Anschauungen mittelst der Sinne gleich kommende Erscheinungen vorhalten, muß, wie gesagt, die nächste Ursache stehts im Innern des Organismus liegen, wo dann irgend eine ungewöhnliche Veränderung es ist, welche mittelst des, dem Cerebralsystem schon verwandten vegetativen Nervensystems, also des sympathischen Nerven und seiner Ganglien auf das Gehirn wirkt: durch welche Einwirkung nun aber dieses immer nur in die ihm natürliche und eigenthümliche Thätigkeit der objektiven, Raum, Zeit und Kausalität zur Form habenden, Anschauung versetzt werden kann, gerade so wie durch die Einwirkung, welche von außen auf die Sinne geschieht, daher es diese seine normale Funktion jetzt ebenfalls ausübt. [...] Diese dargelegte nächste Ursache solcher im Gehirn von innen aus erregten Anschauungen muß aber selbst wieder eine haben, welche demnach die entferntere Ursache jener ist. Wenn wir nun finden sollten, daß diese nicht jedesmal bloß im Organismus, sondern bisweilen auch außerhalb desselben zu suchen sei; so würde [...] jenem Gehirnphänomene, welches, bis hieher, also so subjektiv wie die bloßen Träume, ja, nur als ein wacher Traum sich darstellt, die reale Objektivität, d.h. die wirkliche kausale Beziehung auf etwas außer dem Subjekt Vorhandenes, von einer ganz andern Seite aus, wieder gesichert werden [...]. (VG, 299-300)

---

<sup>314</sup> „Ich habe bereits darauf aufmerksam gemacht, daß Traum, somnambules Wahrnehmen, Hellsehn, Vision, zweites Gesicht und etwaniges Geistersehn, nah verwandte Erscheinungen sind. [...] Was sie hingegen von einander unterscheidet, ist die Verschiedenheit ihrer Beziehung zu der durch die Sinne wahrnehmbaren, empirisch-realen Außenwelt. Diese nämlich ist beim Traum, in der Regel, gar keine, und sogar bei den seltenen fatidiken Träumen, doch meistens nur eine mittelbare und entfernte, seht selten eine direkte: hingegen ist jene Beziehung bei der somnambulen Wahrnehmung und dem Hellsehn, [...] eine unmittelbare und ganz richtige; bei der Vision und dem etwanigen Geistersehn eine problematische. – Nämlich das Schauen von Objekten im Traum ist anerkannt illusorisch, also eigentlich ein bloß subjektives, wie das in der Phantasie: die selbe Art der Anschauung aber wird, im Schlafwachen und im Somnambulismus, eine völlig und richtige objektive; ja, sie erhält im Hellsehn gar einen, den des Wachenden unvergleichbar weit übertreffenden Gesichtskreis.“ (VG, 296).

Auch hier tritt wieder die physiologische Minimalhypothese Schopenhauers auf. (Vgl. VG, 267-269, 275 u. 299-300) Nichtsdestoweniger entsteht ein Widerspruch zwischen der vorherigen Zurückhaltung, ‚innere Ursachen‘ zu lokalisieren – und besonders virulent, wegen der Präsupposition äußerer Verursachung. Im Kalkül des Textes jedoch erscheint in der Zwischenzeit die Weichenstellung zu dieser These unternommen, indem Schopenhauer durch das „Polaritätsgesetz[]“ des animalischen Magnetismus und des „Rapports“ zwischen „Magnetiseur“ und „Magnetisierter“ eine solche Möglichkeit versichert. (VG, 286) Dort wird für dieses Verhältnis erstmals wieder der allgemeine Terminus ‚sympathische Nerven‘ als physiologische Grundlage des Phänomens angeboten. (VG, 287) Diese zwischenzeitliche Kehrtwende zurück zu einer gesicherten Physiologie wird durch die willensmetaphysische Selbstversicherung Schopenhauers zu einem Faktum.<sup>315</sup> (Vgl. VG, 299-300) Was er allein für den Traum nicht als physiologische Basis zu plausibilisieren vermag, kann über die Postulate des animalischen Magnetismus und der Willensmetaphysik zur Sicherung dieses Einflussweges und für die wache Aktivität des Traumorgans eingesetzt werden.

Diese neue Grundlage vermöchte es zwar, diese Spezifikation der intrakorporalen Kausierung durch die Nerven zu rechtfertigen, indem sie die Postulate des animalischen Magnetismus integriert. Für den Nachtraum und das nächtliche ‚Wahrträumen‘ als für sich genommene Phänomene bleibt die Tatsache, dass sich Schopenhauer einer Erklärung explizit verwahrt, bestehen.<sup>316</sup> (Vgl. VG 263 u. 275) Über das magnetistische Theoriekonvolut kann sich die Argumentation nun an einer über den Organismus hinausgehenden Ursachenklärung der einzelnen Phänomene versuchen. (Vgl. VG, 300-323) Dem Traum begegnen die Lesenden in einer Neu-Positionierung im Verhältnis zu Vision, die nicht mehr, wie im Frühwerk, im Gegensatz zum Traum als waches non-intersubjektives Phänomen verstanden wird, sondern als Tätigkeit des Traumorgans in der Überschreibung der Sinnesdaten der Außenwelt. (Vgl. G, 105, §23; VL IV, 247, W I, 53, §6 u. VG, 302-304) Dieser Grundidee lässt Schopenhauer Spezifikationen dieser Funktionsweise folgen, die auch das, vorher als Terminus abgelehnte, ‚zweite Gesicht‘ und die Geistererscheinungen aus dieser Sicht näher beleuchten und diese als ‚Wahrträumen im Wachen‘ deuten. (Vgl. VG, 304-323, bes. 306) Im Zusammenhang mit der Geis-

---

<sup>315</sup> Schopenhauers transformiert hier seine Willensmetaphysik zu einer wissenschaftlichen Hypothese und vermischt dieses eigentlich über die kausale Vorstellungswelt hinausgehende Konzept mit der kausalen Form der Welt.

<sup>316</sup> Dadurch soll zuletzt die Rechtmäßigkeit der Lektüren von bspw. Atzert und Brunner widersprochen werden, die die Traumverursachung im Gangliengeflecht als These aus VG zu beschreiben versuchen. Für die Nachlassnotate, für die eine solche These zu verteidigen wäre, steht eine angemessen komplexe Lektüre noch aus, aber für VG als autorisiert publiziertem Text kann eine traumtheoretische These im eigentlichen Sinne nicht aufrechterhalten werden. Wenn im Folgenden die These vertreten werden soll, dass es eine Kausierung durch das allgemeine Gangliengeflecht für die Tätigkeit des ‚Traumorgans‘ gäbe, müsste sie die gesamte Theorie des animalischen Magnetismus als Kern annehmen – nicht eine gesicherte Traumtheorie. Dies hätte zur Folge, dass das Einsetzen der Willensmetaphysik als vermittelndes Glied zwischen physiologischen Unauflösbarkeiten und der geglaubten Validität der Phänomene des animalischen Magnetismus übersehen würde. In dieser Lektüre wäre VG nicht so sehr der Versuch eine physiologische Traumverursachung zu konzipieren, sondern ihre Aporetik für eine metaphysisch fundierte Theorie zu instrumentalisieren. Die fehlende Explizitheit eines solchen Schrittes jedoch zeigt, dass dem Text mehr entsprochen wird, wenn die einzelnen Argumentationsfragmente separiert und die einzelnen Stufen der Theoretisierung des Traumes präzise beschrieben und gewürdigt werden. Vgl. Atzert: Zum Verhältnis von Vorstellung und Traum. S. 22-31; Ders.: Zur Rolle des Traumes. S. 189-196. u. Brunner: Die Materialisierung bewußter und unbewußter psychischer Phänomene bei Schopenhauer. S. 92-99 u. 103-106.

tererscheinung nimmt er die Eigenschaften des illusionären Nachttraums in einer kritischen Weise zu Hilfe, indem die Einbildungskraft zum grundlegenden Vermögen des ‚Traumorgans‘ ergänzt wird:

Demnach war die Seherin selbst [...] der Souffleur jener ihr erscheinenden Gestalten, wobei ihre Einbildungskraft in derjenigen Art unbewußter Thätigkeit war, womit wir, im gewöhnlichen bedeutungslosen Traum, die Begebenheiten lenken [...], ja auch wohl bisweilen den Anlaß dazu von objektiven, zufälligen Umständen, etwan einem im Bette gefühlten Druck, oder einem von außen zu uns gelangenden Ton, oder u. s. w. nehmen, welchem gemäß wir sodann lange Geschichten träumen. (VG, 311)

Diese *en passant* formulierte Theorie einer leibreizfundierten Theorie der Verursachung narrativer Träume taucht so kurz auf, wie sie wieder einer Kritik von *Die Seherin von Prevorst* von Justinus Kerner weicht. (Vgl. ebd.) Schopenhauer alludiert mit der Rede vom Souffleur und der ‚Fügung der Träume‘ auf seine theatrale Theorie der unbewussten Konstruktion einer widerständigen Welt im Traum. (Vgl. TS, 243 u. VG 311) Diese theoretische Einsicht fungiert nicht als eigens wichtige Erkenntnis, sondern vielmehr als diagnostische Kritik an der individualistischen Traum-Kreativität der – Objektivität beanspruchenden – Visionen aus Kerners Beschreibungen. (Vgl. VG, 310-311) Schopenhauers Konzept des ‚Wahrträumens‘ forderte von der Somnambulen reine abbildende Beschreibungen durch ihre Visionen. Der nachweisbare Traumcharakter fungiert deswegen an dieser Stelle als Einwand gegen die Objektivität des dort Dargestellten und zeigt das doppelte argumentative Spiel Schopenhauers aus VG auf. Die Grundlage der Traumtheorie für eine Theorie des Somnambulismus und die immer wieder herausgestellte Bevorzugung des abbildenden ‚Wahrtraumes‘ unterstreichen die Abwertung des alltäglichen Nachttraumes durch Schopenhauer weil die philosophische Suche nach Wahrheit an ihm scheitert. Der Verwendung des Traumes in Schopenhauers System eignet nichtsdestoweniger eine Janusgesichtigkeit, weil er ihn zugleich für diese Wahrheitssuche zu instrumentalisieren bereit ist. Die Eigenschaften, die der Traum aufweisen kann, werden von ihm an darauffolgender Stelle bezeichnenderweise nur als Zitat erwähnt und aus Desinteresse nicht weiter diskutiert: „Die scheinbare Zerspaltung der eigenen Persönlichkeit in drei verschiedene, wie dies im Traum gewöhnlich ist, gieng hier so weit, daß ich die Schlafende damals gar nicht davon überzeugen konnte, sie mache alle drei Personen selbst.“ (VG, 311) Einerseits versucht er sich an einer Charakterisierung und Kritik, der Weltkonstruktion des Traumes, aber sie interessiert ihn nur reduktiv um Kerners Darstellungen zu kritisieren. Der Philosoph fokussiert eine Plausibilisierung der Willensmetaphysik durch den animalischen Magnetismus und zielt auf eine Diskreditierung dieser Vorstellungen.<sup>317</sup> (VG, 311-312 u. 316) Auch hier meidet er eine eigene Nachttraumtheorie gezielt.

Schopenhauer wählt zuletzt für den gesamten Zusammenhang „das Metaphysische“ in Betracht zu ziehen, um die abbildende Fähigkeit des ‚Wahrträumens‘ zu erklären. (Vgl. VG, 323) In dieser

---

<sup>317</sup> „Offenbar also entstehn die Visionen dieser Art, so täuschend und leibhaftig sich auch in ihnen die erscheinende Person darstellt, keineswegs mittelst Einwirkung von außen auf die Sinne, sondern vermöge einer magischen Wirkung des Willens Desjenigen, [...] auf den Andern, also auf das Wesen an sich eines fremden Organismus, der dadurch, von innen aus, einer Veränderung erleidet, die nunmehr, auf sein Gehirn wirkend, daselbst das Bild des solchermaßen Einwirkenden eben so lebhaft erregt, wie eine Einwirkung mittelst der, von dessen Leibe auf die Augen des Andern zurückgeworfenen Lichtstrahlen es nur irgend könnten.“ (VG, 316-317).

referiert er – ohne extensivere Diskussion und für eine Abbildungstheorie radikal problematisch – auch auf seine Welt-als-Traum-These, die schon in W I die metaphysische Reflexion grundiert hatte.<sup>318</sup> (Vgl. W I, 141, §17 u. VG, 324-325) Im Zusammenhang mit dem Fokus Schopenhauers auf abbildende Verhältnisse im ‚Wahrträumen‘ ist dieser Verweis auf die Welt als Traum in krassem Widerspruch zu der gesamten Hypothesenbildung für die Erklärung des Somnambulismus.<sup>319</sup> Wenn die gesamte Welt ein Traum wäre, fände sich im ‚Wahrträumen‘ weder ein konsistentes abzubildendes Korrelat, noch könnte ein Unterschied zu den illusionären Träumen ausgemacht werden. Die hierauf folgende Metaphysik erscheint als typische Wendung Schopenhauers, die synkretistisch Idealismus, Kritizismus und die Willensmetaphysik kombiniert.<sup>320</sup> (Vgl. VG, 325-327) Dieser emphatischen, metaphysischen Selbstbestätigung folgt eine Zusammenfassung des ‚Traumorgans‘, der die ultimative Ablehnung einer Physiologie des Traumes folgt, da diese niemals das Phänomen des Somnambulismus zu erklären vermöge: „denn eine Leistung solcher Art ist nur metaphysisch begreiflich, physisch ist sie eine Unmöglichkeit.“ (VG, 327)

Wenn eine Anregung des Gehirnes aus dem ‚Inneren des Organismus‘ stattfinde, „von welchem die Anschauung erregt“ werde, könne sich eine solche „empirisch durchaus nicht nachweisen“. (VG, 328) Sie sei „physisch nicht mal denkbar“, so müsse sie „nur metaphysisch zu verstehn und [...] seyn“ (Ebd.) Damit mutiert die Zurückhaltung in der physiologischen Traumverursachung zu einer expliziten Verneinung einer Traumphysiologie. Die metaphysische Selbstbestätigung Schopenhauers lässt ihn diesen Strang aporetischer Stufen der Reflexion und ihre ‚Rätselhaftigkeit‘ für die Gewissheit aufgeben, dass hier metaphysische Spekulation gegen hypothetische Empirie auszuspielen sei.

---

<sup>318</sup> „Die materielle Wirklichkeit der auf unsere Sinne von außen wirkenden Körper kommt freilich der Geisterscheinung so wenig zu, wie dem Traum, durch dessen Organ sie ja wahrgenommen wird, daher man sie immerhin einen Traum im Wachen [...] nennen kann: allein im Grunde büßt sie dadurch ihre Realität nicht ein. Allerdings ist sie, wie der Traum, eine bloße Vorstellung und als solche nur im erkennenden Bewußtseyn: aber das Selbe läßt sich von unserer realen Außenwelt behaupten; da auch diese zunächst und unmittelbar uns nur als Vorstellung gegeben und [...] ein bloßes, durch Nervenreiz erregtes und den Gesetzen subjektiver Funktionen (Formen der reinen Sinnlichkeit und des Verstandes) gemäß entstandenes Gehirnphänomen ist.“ (VG, 324-325).

<sup>319</sup> Die Problematik, die diese, immer wieder im Zusammenhang mit der metaphysischen Perspektive wiederkehrenden, Traumkonzeption im Verhältnis zu der auf Abbildrelationen bauenden Theorie verursacht, sind eine extremere Variante der Analogie-Metapher-Problematik aus dem vorherigen Werk, die dort vor allem hinsichtlich der Geltungsgrundlage der Metaphysik und der ethischen Implikationen derselben ausgebreitet wurde. Es wäre möglich die uneindeutige Formulierung an der Stelle als analoge Verhältnis zwischen Traum und Welt zu verstehen – was immer dann von Schopenhauer verwendet wird, wenn er noch empirische Fakta als Grundlage seiner Metaphysik unterlegen will. Wie dies aber mit der illusionistischen Aussage, dass die Welt ein „bloßes [...] Gehirnphänomen“ sei, zusammengehen soll, erscheint nicht aufzulösen. (Vgl. VG, 324-325).

<sup>320</sup> „Wie aber jedenfalls das Ding an sich, welches in der Erscheinung einer Außenwelt sich manifestiert, *toto genere* [...] von ihr verschieden ist; so mag es sich mit Dem, was in der Geisterscheinung sich manifestiert, analog verhalten, ja, was in Beiden sich kund giebt vielleicht am Ende das Selbe seyn, nämlich Wille. Dieser Ansicht entsprechen finden wir, daß es, hinsichtlich der objektiven Realität, wie der Körperwelt, so auch der Geistererscheinungen, einen Realismus, einen Idealismus, einen Skepticismus giebt, endlich aber auch einen Criticismus. [...] Erst in der neueren Zeit allmählig herangereiften Idealismus führt uns auf den Standpunkt, von welchem aus wir über alle jene Dinge, also auch über Visionen und Geistererscheinungen, ein richtiges Urtheil erlangen können. Zugleich hat andererseits, auf dem empirischen Wege, der animalische Magnetismus die zu allen frühen Zeiten in Dunkel gehüllte und sich furchtsam versteckende Magie an das Licht des Tages gezogen und eben so die Geistererscheinungen zum Gegenstand nüchtern forschender Beobachtung und unbefangener Beurtheilung gemacht. Das Letzte in allen Dingen fällt immer der Philosophie anheim, und ich hoffe, daß die meinige wie sie aus der alleinigen Realität und Allmacht des Willens in der Natur die Magie wenigstens als möglich denkbar und, wenn vorhanden, als begreiflich dargestellt hat, so auch, durch die entschiedene Ueberantwortung der objektiven Welt an die Idealität, selbst über Visionen und Geistererscheinungen einen richtigeren Ansicht den Weg gebahnt hat. (VG, 325-326).

Eine letzte Wendung, die zeigt, dass der metaphysische Wahrheitsdrang aller hypothetische Potenzialität zuletzt vorgezogen wird.<sup>321</sup> Für den Traum bedeutet dies, dass er von physiologische Theoretisierten an der entscheidenden Stelle zur Metaphorizität der Welt-als-Traum-These wechselt, wo Schopenhauer seine Metaphysik konsequent ansetzt.

Das Essay VG kann damit mit einer Vielfalt und Dichte des Traumdiskurses bei Schopenhauer aufwarten, die berechtigterweise Aufmerksamkeit erhalten haben. Aber die partielle, essayistische Zurückhaltung gepaart mit einer metaphysischen Spekulation formieren eine Art Trial-and-Error-Prinzip, die anhand des Traumes aufzeigen, wie notwendige argumentative Zurücknahme mit einem thetischen Sprung in die Willensmetaphysik quittiert wird. Dem Essay eignet dadurch eine stärker spekulative Struktur, die hinsichtlich des Traumbegriffes zu einzelnen Segmenten argumentativer Entfaltung führt, die über die lemmatische Identität eine falsche Homogenität suggerieren.<sup>322</sup> Zuletzt gibt der Philosoph diese zirkuläre Struktur für die metaphysische Perspektive auf – eine der konstanten Wendungen der Traumreflexionen Schopenhauers. VG stellt nicht nur einen typischen Weg dieses Theoretisierens dar, sondern einen im veröffentlichten Werk einmaligen: in Umfang, Komplexität und Paradigmengrundlage des Nachdenkens über den Traum. Das Einmalige und Typische an diesem Essay vermag nicht nur der Komplexität der schopenhauerschen Reflexion gerecht zu werden, sondern rückt darüber hinaus ihre Eigenwilligkeit ins Licht. Damit steht er nicht mehr in einem von der romantischen Naturwissenschaft besetzten physiologischen Theoriefeld, sondern übersteigt dieses durch die Einsicht in dessen Mängel mit einer ihm eigenen Theorieentscheidung.<sup>323</sup>

Der Traum ist in diesem Zusammenhang zugleich Hauptgrundlage – zwischen Sicherung und Verunsicherung variierendes Theorieversatzstück – und immer wieder zur Seite geschobenes Sekundäres. Eine Traumtheorie besitzt Schopenhauer in VG nur in einem reduzierten Sinne. Ihr Beschreibungspotenzial wird darauf verringert, was sie für das ‚Traumorgan‘ als Grundlage zu liefern vermag, welches selbst nur vom Traum als prototypischer Gattung von Phänomenen für seine Benennung zehrt. Die Traumtätigkeit bedient sich zwar dieses Vermögens, aber weder für die Verursachung noch für die Trauminhalte kann diese Theorie Hypothesen, Erklärungen oder eine empirische Basis liefern. Theoretisch entsteigt der Traum nie seiner Rolle als skizzierter Prototyp. Die Zurückhaltung nach der großangelegten Rhetorik-Offensive für die Willensmetaphysik beendet Schopenhauer in Hinsicht des Somnambulismus mit folgender Einschränkung:

Wenn es mir [...] gelungen seyn sollte, auch nur ein schwaches Licht auf eine sehr wichtige [...] Sache zu werfen, hinsichtlich welche, seit Jahrtausenden, zwei Parteien einander gegenüberstehn, davon die eine beharrlich versichert „es ist!“ während die andere hart-

---

<sup>321</sup> Es erscheint aus dieser Sicht für die Lektüre eine poetische Signifikanz zu besitzen, dass Schopenhauer in Kants TG den folgenden Passus markiert: „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu seyn, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann, leistet zweierlei Vortheile.“ (TG, 335).

<sup>322</sup> Deswegen ist Atzerts Einschätzung und der, bei weitem nicht nur ihm, eignenden Vorannahme zu widersprechen, man hätte es in VG oder im Gesamtwerk Schopenhauers mit einem homogenen Traumbegriff zu tun. Vgl. stellvertretend: Atzert: Zur Rolle des Traumes. S. 187-188.

<sup>323</sup> Zu der Strömung und ihrer Traumforschung vgl. auch. Engel, Manfred: Naturphilosophisches Wissen und romantische Literatur – am Beispiel von Traumtheorie und Traumdichtung der Romantik. In: Danneberg, Lutz/Vollhardt, Friedrich: Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert. Tübingen 2002. S. 65-91. Bes. 66-77

näckig wieder „es kann nicht seyn“; so habe ich Alles erreicht, was ich mir davon versprechen und der Leser billigerweise erwarten durfte. (VG, 335)

Dies gilt möglicherweise für die spekulativen Erläuterungen zum Somnambulismus. Für diese Erwartung, die von Seiten der Lesenden an die Traumtheorie von VG immer wieder angebracht worden ist, lässt sich nach einer dezidierten Lektüre die Existenz einer solchen bezweifeln. Die verschiedenen instrumentalisierten Versatzstücke einer solchen Theorie dienen zuletzt nur dazu einen illusionären Traumbegriff zu verschleiern. Trotz der Neuerungen der Traumphysiologie bleibt Schopenhauer damit seinem Traumillusionismus und der Willensmetaphysik treu.

### 3.4 *La vida es sueño* als Avant-la-lettre-Dramatisierung von Schopenhauers metaphysischer Traumtheorie

Das auto sacramental *La vida es sueño* von Pedro Calderón de la Barca bietet für Schopenhauer Anknüpfungspunkte, die sich in seinem Denken niederschlagen. Hier ist prominent die christliche moralische Frage nach Schicksal und freiem Willen zu nennen, wie auch die epistemologische Grundlegung dieser Fragestellung in der Parallelisierung von Traum und Welt.<sup>324</sup>

Dass der Exkurs zur unerforschten Quelle für Schopenhauers Traumbegriff im Anschluss an die Analysen seines Werkes stattfindet, hat zwei Gründe. Der systematisierende Duktus Schopenhauers nötigt den Interpreten dazu den Traumbegriff zu entwickeln, ehe eine angemessene Analyse der Rezeption stattfinden kann. Des Weiteren findet sich das Stück nur in Andeutungen im veröffentlichten Werk wieder. Eine auf Quellen fokussierte Lektüre muss zuallererst die aufzufindenden Andeutungen sondieren. Diese finden sich für VS nur im Frühwerk.

In dieser Phase knüpft Schopenhauer an die Sündenthematik bei Calderón an. (HN I, 310, 470) Dort findet er seine Ablehnung der Welt und des Lebens vorgebildet: „Calderón ‚Denn des Menschen größte Sünde/Ist, daß er geboren ward.‘ – Das Leben ein Traum“. (Ebd.) Dieses Nachlassnotat entwickelt das Calderón-Zitat zur Diskussion des Trauerspiels im veröffentlichten Werk weiter: konkret die Besprechung des „Trauerspiels“ als „Gipfel der Dichtkunst“. (HN I, 310, 470 u. W I, 318-319, §51) Schopenhauers spätere Besprechung desselben wird durch sein frühzeitiges Lob von VS als „gewissermaßen metaphysische[m] Drama“ präfiguriert und zeigt wiederum, wie der philosophische Inhalt der Kunst seine Bewertung derselben grundiert. (W I, 46, §5) Dass VS eine Art Dramatisierung der in §5 stattgefundenen Diskussion darstellt, wird impliziert: zwei der in seiner

---

<sup>324</sup> Texte, die sich einer solchen Lektüre von VS widmen und die Handlung des Stückes hinsichtlich dessen im größeren Rahmen nacherzählen sind: Poppenberg, Gerhard: Traumleben – Traumpolitik. Calderóns Konzeption des Traum in ‚La vida es sueño‘. In: Schmidt, Peer/Weber, Gregor (Hg.): Traum und *res publica*. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock. S. 147-164 u. Vollet, Matthias: Ist das Leben Traum? Vier Personen auf der Suche nach der Wirklichkeit: Don Quijote, Sancho Pansa, Descartes und Segismundo Príncipe de Polonia. In: Gerok-Reiter, Annette/Walde, Christine (Hg.): Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven. Berlin 2012. S. 235-258. Bes. S. 244-258. Besonders hervorzuheben sind auch Jacinto Rivera de Rosales Parallelisierung von Calderón mit Kant, bei der die Nähe zu Schopenhauers Argumenten nachvollziehbar wird: de Rosales, Jacinto Rivera: El idealismo práctico de Calderón: de Descartes a Kant. In: *Signos Filosóficos*. Vol. X. Nr. 19 (Januar-Juni 2008). S. 41-67. Bes. S. 48-50. u. 53.

Ausgabe von VS angestrichene Passagen in der *Jornada II* und *Jornada III* unterstreichen dies.<sup>325</sup> (VS, 17 u. 22-23) Anhand der Verbindungslinien zwischen seiner Philosophie und Calderóns Stück sollen die Überschneidungen herausgestellt werden, die er nie vollends expliziert. Nach der sog. Palastepisode der *Jornada II* in der der Prinz Segismundo wirklich als Regent eingesetzt wurde und sich seiner sozialen Depravierung wegen als Tyrann verhalten hatte, wird er in dem Glauben gelassen, es habe sich um einen Traum gehalten. (Vgl. VS, 8-17) Die Ausführungen zum epistemologischen Traumbe-griff des Stücks folgen als Konsequenz seiner Reue und seiner Neubewertung der Welt:

Clotaldo: [...] / Mas en sueños fuera bien / Honrar entonces á quien / Te crió en tantos  
 empeños / Segismundo; que aun en sueños / No se pierde el hacer bien / Segismundo:  
 Es verdad; pues reprimamos / Esta fiera condicion, / esta furia, esta ambicion, / Por si  
 alguna vez soñamos: / Y sí haremos, pues estamos / En mundo tan singular, / Que el vi-  
 vir solo es soñar; / Y la experiencia me enseña, / Que el hombre que vive sueña / Lo que  
 es, hasta despertar.<sup>326</sup> (VS, 17)

Der seitens seines Lehrers forcierte Moralismus lässt Segismundo seine Wirklichkeitswahrnehmung infrage stellen: Im Vergleich mit der empfundenen Wirklichkeit der Palastepisode, bewertet er auch seine ihm sonst bekannte Realität nun als Illusion. (Ebd.) Nicht nur wird an dieser Stelle der Traumillusionismus als epistemologisch-ontologisches Konzept benutzt, um einen radikalen Mora-lismus zu vertreten, sondern es findet auch eine Konjunktion von Traum/Erwachen mit der Dichotomie von Leben/Tod statt. (Vgl. ebd.) Auch beim Philosoph finden sich beide Positionen. Immer wieder wird die moralische Freiheit als im Metaphysischen grundgelegte Eigenschaft – in Schopenhauers kantisch inspirierten ‚intelligiblen Charakter‘ – aufgerufen, wie auch ‚Lebenstraum‘ und der Tod als Erwachen einander gegenüberstehen. (Vgl. E, 216-218, §10 u. W I, 402-403, §58) Segis-mundo durchlebt paradigmatisch die ethische Entwicklung, die Schopenhauer von §5 von W I bis zu seiner Idee einer Verneinung und Überwindung des Lebenstraumes in §71 entwickelt. (Vgl. W I, 41-47, 441-444 u. 507, §5, §63 u. §71) Um die Welt zu verneinen, bringt sich der Protagonist Calderóns dieselbe Idee an einer Reihe von Beispielen vor Augen, die sich von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe sozioökonomischer Positionen durcharbeitet:

Sueña el Rey, que es Rey, y vive / Con este engaño mandando, / Disponiendo y gober-  
 nando, / Y este aplauso, que recibe / prestado, en el viento escribe, / Y en cebuzas le  
 convierte / La muerte; (desdicha fuerte!) / ¿Que hay quien intente reinar, / Viendo que ha  
 de despertar / En el sueño de la muerte? / Sueña el pobre que padece, / Su miseria y su  
 pobreza, / Sueña el que á medrar empieza, / Sueña el que afana y pretende, / Sueña ek  
 que agravia y ofende; / Y en el mundo, en conclusion, / Todos sueñan lo que son, /

<sup>325</sup> Vgl. zum Folgenden auch das Kapitel „Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept“.

<sup>326</sup> „Clotaldo: [...] / doch selbst im Traum wäre es gut / gewesen, den zu ehren, der dich / mit solchen Mühen aufgezogen hat, / Segismundo, denn auch im Traum / ist gutes Handeln nicht umsonst / Segismundo: Das ist wahr; wir wollen also angehen / gegen diese wilde Veranlagung, / diesen Hand zum Wüten, / für den Fall, dass wir noch einmal träumen. / Ja, das wollen wir tun, sind wir doch / in einer so sonderbaren Welt, / dass Leben Träumen bedeutet, / und die Erfahrung lehrt mich, dass ein Mensch, der lebt, träumt, / was er ist, bis er erwacht.“ (LT, 165).

Aunque ninguno lo entiende./ Yo sueño, que estoy aqui/ Destas prisiones cargado,/ Y soñe que en otro estado/ Mas lisonjero me ví./ Qué es la vida? Un frenesí:/ Qué es la vida? Una ilusion,/ Una sombra, una ficcion,/ y el mayor bien es pequeño;/ Que toda la vida es sueño,/ Y los sueños sueño son.<sup>327</sup> (VS, 17)

Dass Segismundo die Königsrolle als erste durch die Irrealität in den eingesehenen ‚Lebenstraum‘ abgewertet sieht, bezieht sich zurück auf seine als Traum gerahmte Königsrolle aus der *Jornada II.* (VS, 8-17) Zugleich verweist dies auf die höchste soziale Stellung innerhalb der monarchischen Gesellschaft: dadurch folgt, dass die Abwertung und Vergänglichkeit selbst dieses Privilegs alle sonstigen Privilegien invalidiert. Die stärkste Abwertung dieses ‚Lebenstraumes‘ folgt aus dem Tod, der in der Metapher – auch mit Schopenhauers Metaphorik konsequent – mit dem „Erwachen“ verbunden wird. (Vgl. VS, 17 u. W I, 441-444, §63) In starkem Kontrast hierzu wird auch die Rolle des Armen aufgerufen, der ebenfalls einer Illusion seines Elends anheimfällt, worin sich zudem Segismundos elendes Leben als Gefangener in seinem Turm widerspiegelt. (Vgl. VS, 17)

Vergleicht man diese Konstellation, die Segismundo durch weitere Beispiele weltlicher Erfolgsvorstellungen ergänzt, mit Schopenhauers Allegorie vom Bettler, der sich als König träumt, so scheint hier eine plausible Quelle für diese vorzuliegen.<sup>328</sup> (Vgl. VS, 17 u. W I, 440, §63) In beiden Texten wird der Traum zur metaphorischen Abwertung der weltlichen Wirklichkeit verwendet. In Schopenhauers Verdichtung ändert sich die ausgedehnte Bildlichkeit Segismundos auf eine einfache Verknüpfung: nicht träumen jeweils König und Bettler ihre Realität, sondern der Bettler träumt sich zum König und verfällt damit der Illusion möglichen Glücks. (Vgl. ebd.) Mit Blick auf VS als mögliche Quelle für die Parabel in W I könnte Schopenhauers Kritik am Glücksbegriff den Protagonisten Segismundo paradigmatisch als diesen erwachenden Träumer andeuten. (Vgl. ebd.) Dass er hier nicht Segismundo oder das Stück Calderóns anzitiert, zeigte im Rahmen dieser Hypothese, dass er im Protagonisten die *conditio humana* widergespiegelt sieht – es ist nicht eine Wahrheit, die ein einzelnes Drama ausspricht, sondern eine verallgemeinerbare Wahrheit. (Vgl. ebd.) Eine Seite weiter wird Calderón dann als Autorität für die qualvolle Existenz in der Welt anzitiert: eine Stelle, die auch sonst den Tonus von Segismundos hier zitierten Monolog mimt.<sup>329</sup> (Vgl. W I, 441-442, §63) Aber

<sup>327</sup> Es träumt der König, er sei König, und er/lebt mit dieser Täuschung, wo er/befiehlt, herrscht und regiert;/und die Ehre, die man ihm entbietet,/als etwas Geliehenes, die schreibt,/in den Wind und verwandelt zu Asche/der Tod: o schlimmes Schicksal!/Wer mag wohl noch regieren,/wenn er sieht, dass er erwachen muss/im Traum des Todes!/Es träumt der Reiche in seinem Reichtum,/der ihm nur noch mehr Sorgen bereitet;/es träumt der Arme, er würde/unter Elend und Armut leiden;/es träumt, wer glaubt, Erfolg zu haben;/es träumt, wer ehrgeizig nach oben strebt;/es träumt, wer auf Unflat und Angriff setzt;/mit einem Wort, in der Welt/träumen alle nur, was sie sind,/doch keiner will es einsehen./Ich, ich träume, dass ich hier bin,/von diesen Fesseln gehemmt,/und ich träumte, ich hätte mich einem/anderen, angenehmeren Zustand gesehen./Was ist das Leben? Ein tobender Wahn./Was ist das Leben? Eine Gaukelei,/ein Schattenspiel, ein Vortäuschen;/und das größte Glück ist gering,/denn alles Leben ist Traum,/und die Träume, sie sind Träume.“ (LT, 166-167).

<sup>328</sup> Vgl. „Für die im principium individuationis durchschauende Erkenntniß ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger Andern, – doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß es nur eine flüchtige Täuschung ihn von dem Leiden seines Lebens getrennt hatte.“ (W I, 440, §63).

<sup>329</sup> Vgl. „Wer also bis zu der besagten Erkenntniß gelangt ist, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Ansich aller Erscheinung ist, die über Andere verhängte und selbsterfahrene Quaal, das Böse und das Uebel, immer nur jene eine und selbe Wesen treffen; wenn gleich die Erscheinungen, in welchen das Eine und das Andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehn und sogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Ver-



auch in der dortigen Klage Schopenhauers über das Leiden der Welt wird der Dichter auf seinen Ausdruck des „Christliche[n] Dogmas“ reduziert: das gelobte ‚metaphysische Trauerspiel‘ ist nur seiner metaphysischen Inhalte und nicht wegen seiner Religion oder seiner ästhetischen Konstellationen wegen im Vordergrund. (Ebd.) Schopenhauers Verneinung der Welt basiert auf einer Segismundo analogen Abwertung des Lebens als Illusion, und des Lebens als ‚Lebenstraum‘, die immer wieder auftretende Parallele. (Vgl. VS, 17 u. W I, 41-47 u. 441-444, §5 u. §63)

In einem später zur Seite gesprochenen Monolog wird diese Erkenntnis nochmal mit einer wesentlichen Verneinung der sexuellen Anziehung Segismundos Rosaura gegenüber unterstrichen – die dortige Verbindung von ‚Lebenstraum‘ und den konkreten Ablehnungen geschlechtlicher Liebe sind mit der Lebensverneinung Schopenhauers kompatibel. (Vgl. W II, 664, §44) Dieser beginnt mit dem verunsicherten Glauben an die Wirklichkeit auf Seiten des Prinzen Segismundo:

[S]i es verdad que sueño,/ Seuspendeme la memoria;/ Que no es posible que quepan/  
En un sueño tantas cosas./ [...] ¿So sueño aquella grandeza/ En que me vi, cómo ahora/  
Esta Muger me refiere/ Unas señas tan notorias?/ Luego fue verdad, no sueño; Y si fue  
verdad, que es otra/ Confusion, y no menor,/ ¿ Cómo mi vida le nombra/ Sueño? [...]/  
¿Tan poco hay des unas á otras,/ Que hay cuestion sobre saber,/ Si lo que se vé [...] Es  
mentira, ó es verdad?<sup>330</sup> (VS, 22)

Über die Frage nach der Wirklichkeit seiner Erlebnisse fragt der Prinz epistemologisch-ontologisch, ob wirklich empfundene, aber irrealere Ereignisse sicher von realen Begebenheiten unterschieden werden können. Da es wirklich gewesen war und ihm als Traum gerahmt wurde, fungiert die empfundene Wirklichkeit von Segismundos Träumen als Basis, um die gleichwertig wirklich empfundene Realität abzuwerten. (Vgl. VS, 22) Seine Selbstbefragung fokussiert die skeptizistische Frage, ob „mentira“ von „verdad“ unterschieden werden könne. (Ebd.) Parallel zu der Reflexion aus §5 aus W

---

schiedenheit zwischen Dem, der das Leiden verhängt, und Dem, welcher es dulden muß, nur ein Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in Beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntnis getäuscht, sich selbst erkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlseyn suchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und so, im heftigen Drange, die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt, durch das Medium der Individuation, den Widerstreit mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte sind Eines. Jener irrt, indem er sich der Quaal, dieser, indem er sich der Schuld nicht theilhaft glaubt. [...] Aus dieser Erkenntnis spricht der ahnungsvolle Dichter Calderon im ‚Leben ein Traum‘ [I,2]:/ *Pues el delito mayor/ Del hombre es haber nacido.*/ Wie sollte es nicht eine Schuld seyn, da nach einem ewigen Gesetze der Tod darauf steht? Calderon hat auch nur das Christliche Dogma von der Erbsünde durch jenen Vers ausgesprochen.“ (W I, 441-442, §53) Wenn Schopenhauer von der Welt als Phänomen spricht, erinnert er an die Phänomenalität der Welt, die immer nur im Gehirn des Erkennenden hergestellt wird. Obwohl hier nicht die Metapher der Welt als Traum fällt, wirkt sie im Hintergrund in der Allegorie und in dem zitierten Stück aktualisiert, um Calderóns ethische Stoßrichtung in den Vordergrund zu stellen.

<sup>330</sup> „[W]enn es wahr ist, dass ich träume,/so lässt mein Gedächtnis aussetzen,/denn es kann nicht sein, dass in einem Traum/so viele Dinge Platz finden!/[...] Wenn sie denn geträumt war, jene Machtfülle,/in der ich mich befand, wie kann mir/diese Frau denn jetzt davon einige so/unabweiseliche Einzelheiten berichten? Also muss es/doch Wirklichkeit gewesen sein und kein Traum;/wenn es aber Wirklichkeit war, was nicht/minder verwirrend wäre,/wie kann ich bei meinem Leben darin/einen Traum sehen? [...] /So wenig Unterschied wäre zwischen ihnen,/dass es fraglich ist, ob das,/was man sieht [...],/Einbildung oder Wahrheit ist?“ (LT, 223).

I werden hier gleichklingende Gedanken laut, die auf eine Überwindung eines naiven Realismus mithilfe eines illusionistischen Traumidealismus abzielt.<sup>331</sup>

Schopenhauer streicht den folgenden, zum vorherigen Zitat zwischengeschalteten, Abschnitt doppelt an: „[...] Sueño? Pues tan parecidas/ Á los sueños son las glorias,/ Que las verdaderas son/ Tenidas or mentirosas/ Y las fingidas por ciertas?/ ¿Tan poco hay de unas á otras,/ Que hay cuestion sobre saber, [...]?”<sup>332</sup> (Ebd.) Das Interesse des Philosophen betrifft die Abwertung weltlicher sozialer Werteinheiten und die existenzielle Weltabwendung, die der epistemologisch-ontologischen Traummetaphorik bei Calderón und Schopenhauer innewohnt.<sup>333</sup> Dies unterstreicht, dass sich die Ambition des pessimistischen Philosophen in den Text hineinprojizieren und den Illusionismus als Grundlage einer ethischen Neuausrichtung ansieht.<sup>334</sup>

Dieses Wirklichkeitsgefühl kommt für einen schopenhaurianischen Lesenden auffälligerweise bei der Besprechung von Segismundos sexuellem Verlangen wieder. Der Prinz befragt auch hier sein Begehren gegenüber der standesgemäß unpassenden weiblichen Hauptfigur des Stückes – auch dies auf Grundlage seines nunmehr angenommenen illusionistischen Traumidealismus:

---

<sup>331</sup> Poppenbergs freudianischer Aufsatz formuliert hinsichtlich diese Thematik eine schopenhaurianische Konklusion: „Als erste Konsequenz nach dem Erwachen ergibt sich: wenn die Träume so wirklich sind, kann auch die Wirklichkeit Traum sein [...]. Es fehlt das Unterscheidungskriterium und damit wird alles traumhaft im Sinne von scheinhaft und nichtig.“ Poppenberg, Gerhard: Traumleben – Traumpolitik. Calderóns Konzeption des Traum in ‚La vida es sueño‘. In: Schmidt, Peer/Weber, Gregor (Hg.): Traum und res publica. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock. S. 147-164. Hier S. 160.

<sup>332</sup> „[...] /einen Traum sehen? Sind denn Ruhm/und Ehre Träumen so ähnlich,/dass die wirklichen für/erfunden gehalten werden/und die einge bildeten für echt?/So wenig Unterschied wäre zwischen ihnen,/dass es fraglich ist [...].“ (LT, 223).

<sup>333</sup> Vgl. hierzu „Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allego-rische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept“.

<sup>334</sup> Dies stellt freilich eine lineare Lesart des Stückes dar, die auf einer philosophisch extrahierenden, thetischen Lektüre fußt. Auch wenn diese Schopenhauers eigener inhaltistischen Lektüreweise entspricht, stellt Vollet eine poeseologisch reflektierte Lektüre vor, die, gegen eine cartesianische Selbstversicherung transzendenter Wahrheit im Traumidealismus, das Unaufgelöste und medial Selbstreflektierte von VS betont. In ihr geriert sich das Drama wie eine illusionistische Zumutung an den notwendig ins Unsichere geworfenen Menschen, der keine sichere Basis für Sinnzuschreibungen besitzt, außer letztlich zu handeln. Alles Handeln ist hierin – nahezu proto-nihilistisch – möglicherweise illusionär motiviert aber notwendig: „Aus der Situation der Täuschung suchen Descartes und Calderón verschiedene Auswege. [...] In der Kohärenz der durch Gott verbürgten Evidenzen ist dann [bei Descartes S. P.] auch die Wachwirklichkeit gegen die Welt des Traumes verbürgt. Bei Calderón besteht die Ent-Täuschung nicht in einer Aufhebung eines Zwiespaltes hin zu einer frisch gewonnenen kriteriengestützten Eindeutigkeit der kohärenten Außenwelt, sondern in der Aufhebung der Täuschung der Eindeutigkeit der Welt. [...] Das cartesianische Kriterium wendet sich hier gewissermaßen gegen seinen Zweck, denn dass ein Traum klar und distinkt sein kann, invalidiert für Segismundo die Klarheit und Deutlichkeit im Ganzen. Die Kohärenz der Taten und des Erinnerten ist hier auch kein Kriterium, da sie [...] die Traum-Wirklichkeit-Grenze überschreitet. In der doppelten Inszenierung des Dramas ist zwar der Traum auch fingiert, aber diese Fiktion wird einerseits immer wieder selbst überboten durch die übersteigende Botschaft der Traumhaftigkeit des ganzen Daseins, wohinein der Zuschauer durch die suggestive Inszenierung eingeschlossen wird. Dass [...] die Welt als Ganze gewissermaßen aufgehoben ist in einem Traum, aus dem erwachen hier prinzipiell nicht möglich ist, weil er den Seinsstatus des Menschen ausmacht, macht sie zu einem Verweis auf etwas Anderes, dem man nur handelnd begegnen kann, nämlich Gott. Auf diese Weise eines Dramas entwirft Calderón eine philosophische Weltanschauung; er inszeniert als existenzielles Drama eine existenzielle Zumutung an die Zuschauer, die diese nur auf diese Weise des Dramas auf- und annehmen können: Man kann nur handelnd sich bewähren, da eine Erkenntnis unmöglich ist [...].“ Vollet, Matthias: Ist das Leben Traum? Vier Personen auf der Suche nach der Wirklichkeit: Don Quijote, Sancho Pansa, Descartes und Segismundo Príncipe de Polonia. In: Gerok-Reiter, Annette/Walde, Christine (Hg.): Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven. Berlin 2012. S. 235-258. Hier S. 257-258.

Rosaura está in mi poder,/ Su hermosura el alma adora,/ Gocemos pues la ocasion;/ El amor las leyes rompa/ Del valot, y la confianza/ Con que á mis plantas se postra./ Esto es sueño; y pues lo es,/ Soñemos dichas ahora,/ Que despues serán pesares./ ¡Mas, con mis razones propias/ Vuelvo á convencerme á mí/ So es sueño, si es vangloria,/ ¿Quién por vangloria humana/ Pierde una divina gloria?/ ¿Que pasado bien o es sueño? ¿Quién tuvo dichas heróicas/ Que entre si no diga, cuando/ Las revuelve en su memoria,/ Sin duda que fue soñando/ Cuanto vi? Pues si esto tocas/ mi desengaño [...]/ [...] Acudamos a lo eterno,/ Que es la fama vividora,/ Donde ni duemern las dichas,/ Ni las grandezas reposan./ [...] Vive Dios! Que de su honra/ He de ser conquistador/ Antes que de mi corona./ Huyamos de la ocasion,/ Que es muy fuerte. [...]<sup>335</sup> (VS, 22-23)

An dieser Stelle werden die sexuellen Lüste stellvertretend als neue Bindung an die Realität der Welt verstanden, die durch den Traumbegriff unrealisiert und abgewertet wird. In diesem Verständnis des körperlich-sexuellen Begehrens und dem Ziel der Überwindung desselben treffen sich VS und Schopenhauer ein weiteres Mal.<sup>336</sup> (Vgl. W I, 408-412, §60) Was in Calderóns Drama anhand der Dichotomie von weltlicher Lust und göttlich codierter Weltordnung abgehandelt wird, positioniert der Philosoph anhand der werktragenden Unterscheidung von Vorstellung und Wille. (Vgl. VS, 22-23 u. W I, 408-412, §60) In beiden Fällen kommt die „Erkenntniß“ letztlich als Verwahrung gegen die Sexualität ins Spiel – bei Schopenhauer explizit, bei Calderón dramatisch selbstbefragend inszeniert. (Vgl. ebd.) Die Erkenntnisse werden in beiden Fällen durch religiöse Codierungen gerahmt, freilich bei Calderón christlich, beim Philosophen hingegen als christliche „mythisch[e]“ Darstellungen seiner Reflexionsprodukte. (Vgl. VS, 22-23 u. W I, 408-413, §60) Dessen Fokus liegt nichtsdestoweniger auf dem Hinduismus und dem Buddhismus. (Vgl. ebd.) In der Codierung der Gottes-

---

<sup>335</sup> „Rosaura ist in meiner Macht;/ihre Schönheit reißt mich hin;/nützen wir also die Gelegenheit:/Es soll der Liebesdrang, sich ruhig über die/Regeln des Edelmutts hinwegsetzen,/auf die sie baut, wie sie hier vor mir liegt./Dies ist doch ein Traum; und da dies so ist,/wollen wir jetzt wenigstens Glück träumen,/später wird es ja doch Verdruss sein!/Indessen stimme ich mich mit meinen/eigenen Überlegungen wieder um./Wenn es Traum ist, wenn eitler Wahn,/wer möchte dann aus menschlicher Eitelkeit/himmlichen Ruhm aufs Spiel setzen?/Wer hätte je außergewöhnliches Glück empfunden, der, wenn er es sich in Erinnerung rief, nicht bei sich gesagt hätte:/Gewiss war alles, was ich sah, nur/geträumt?“ Wenn denn der Irrtum über all dem/bei mir aufkommt [...] [...] so wenden wir uns doch besser dem Ewigen zu,/das einzig bleibenden Ruhm bringt,/wo das Glück niemals entschläft,/noch Glanz und Größe ins Grab sinken./[...] bei Gott; ich sollte sogar/erst ihr Ehre erstreiten,/bevor ich meine Krone erringe! Hinweg von dieser Versuchung, sie ist zu stark! [...]“ (LT, 226-227).

<sup>336</sup> „Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniß gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen im Allgemeinen ausfüllt. Da schon der Leib des Menschen die Objektivität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint, ist [...]. Daher können wir, statt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse welche vom Daseyn des Leibes in seiner Gesundheit unzertrennlich sind, schon in ihm ihren Ausdruck haben und sich zurückführen lassen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. [...] Als die unterschiedene, stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist. Selbsterhaltung ist sein erstes Streben, und sobald er für diese gesorgt hat, strebt er nur noch nach Fortpflanzung des Geschlechts [...]. [...] Diesem allen zufolge sind die Genitalien der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntniß [...]. Jene sind das lebenserhaltende, der Zeit endloses Leben zusichernde Princip; in welcher Eigenschaft sie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden [...]. Die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit der Ueberwindung und Vernichtung der Welt. (W I, 408-412, §60).

fürchtigkeit, des Sündenmythos findet bei beiden Autoren die Abwendung von der Welt statt, die diese als Traum unrealisiert und nur noch als Ort angemessenen ethischen Verhaltens wertschätzt. (Vgl. ebd.) Genauso wie Schopenhauer ein Leben in der Weltabgewandtheit bejaht, das den ‚Lebenstraum‘ durchschaut hat, wählt Segismundo die ethische Richtigkeit transzendenter christlicher Wahrheit gegen die ‚Versuchung‘ durch die weltlichen Gelüste nach ‚Ruhm‘, ‚Ehre‘ und sexuellem Begehren. (Vgl. VS, 22-23 u. W I, 441-444 u. 507, §63 u. §71) Schopenhauers gleiche Konzeption zitiert Calderóns Referenz auf den Sündenfall-Mythos, um zu konstatieren, dass die „Indische Weisheit nach Europa zurückströhm[t] und [...] eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbring[t]“. (W I, 441-444, §63) Hierbei findet eine Vermischung der Religionen statt, die für ihn logisch ineinander übergehen. (Vgl. ebd.) Seine idiosynkratische Weiterentwicklung pointiert die Überwindung des Willens in einer buddhistisch inspirierten Nirwana-Konzeption, die Calderóns Prinz in seiner Ablehnung des (sexuellen) Begehrens christlich widerspiegelt, aber in seiner Akzeptanz seiner standesgemäßen Pflichten als Königssohn mit einer weltlichen Perspektive verbindet, die Schopenhauer zuwider geht. (Vgl. W I, 507, §71) Hinsichtlich seiner philosophischen Formulierung jedoch, kann für den Monolog Segismundos eine starke Parallele konstatiert werden:

Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwand, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte [...]; so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft [...], wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden. (Ebd.)

Die Erkenntnis, die bei Segismundo den Antrieb darstellt, erscheint auch bei Schopenhauer, denn auch dort wird der „Lebenstraum“ durchschaut und führt zur bei ihm konzipierten existenziellen Änderung. (VS, 22-23 u. W I, 507, §71) In dieser Stelle zeigt sich zuletzt die Parallele der zentral an den Traumbegriff gebundenen ethischen Bewegung die bei Calderón und Schopenhauer stattfindet. Hierin findet sich die letzte Entsprechung zwischen VS und W I, die zeigt, wie besonders der junge Philosoph seine Traumkonzeption im Drama wiederzufinden vermag. Sie zeigt nicht nur, wie sich hier eine wichtige – von Schopenhauer nicht explizierte – Quelle für seinen Traumbegriff findet, sondern unterstreicht seinen philosophisch-extrahierende Zugang zur Kunst.

Die frühe Wertschätzung von VS weicht in W II zwei anderen Stücken Calderóns. (W II, 508, 37) In der späten Erweiterung des Hauptwerkes wird durch den Kontext der Dramentheorie und der in ihr modifizierten Traummetaphorik eine mögliche Grundlage für das späte Desinteresse von VS angeboten. (Vgl. W II, 510-511, 37) Denn dort wird die „tragische[] Katastrophe“ als Moment des „[E]rwachen[s]“ konzipiert, weil sie die „Ueberzeugung“ hervorrufe, „daß das Leben ein schwerer Traum sei“. (Ebd.) Was sich auf den ersten Blick als Wiederkehr der Idee des ‚Lebenstraumes‘ geriert, wird durch die Verlagerung der teleologischen Überwindungsbewegung auf den Effekt des Dramas Reflexionsmittel zum Erwachen im Leben. Die Herausforderung, die VS und W I noch in den Vordergrund stellen, ist, dass der ‚Lebenstraum‘ letztlich unüberwindlich ist. In VS wird an der

Gottesidee und in W I an der Idee des Nirwanas nicht die Möglichkeit einer Transzendierung, sondern eines möglichen, aber unsicheren Zieles angeboten. Was jedoch die Metaphorik in W II in den Fokus setzt, ist der anhand des Traumes codierte punktuelle Erlösungseffekt des ‚Trauerspiels‘. VS kann für eine solche Konzeptualisierung nicht den Bezugspunkt bieten, findet doch die konfliktauflösende Handlung mit dem expliziten Wissen Segismundos statt, dass er moralisch handelt, weil auch in der illusorischen Welt des ‚Lebenstraumes‘ moralisch richtiges Handeln gefordert ist. (Vgl. VS, 18-19) So wie Schopenhauer jedoch seine Ästhetik der Tragödie versteht und den ästhetischen Effekt als punktuelle Überwindung der phänomenalen Welt konzipiert, bricht er mit der in VS aufgestellten Herausforderung einer Orientierung an einer transzendenten Instanz, die nicht eingelöst werden kann und deren Unsicherheit ausgehalten werden muss. (Vgl. W II, 510-511, 37 u. VS 18-24)

In einer Überblicksperspektive zeigt dies den jungen Schopenhauer als Vertreter des typischen „Calderonismus“ im frühen 19. Jhd. und seiner speziellen Ausformung bei Goethe und in der Romantik.<sup>337</sup> Besonders die bei Goethe späte Konzeption des *theatrum mundi* und seine reflektiven ontologisierungsbaren Inhalte verbinden sich mit der epistemologisch-ontologischen Dimension des Traumbegriffs von VS produktiv. Schopenhauers Ergänzung in W I als „gewissermaßen metaphysische[m] Drama“ unterstreicht diese philosophische Ausprägung des Calderonismus bei ihm.<sup>338</sup> (W I, 46, §5) So ließe sich diese Quellenbeziehung durch eine prävalente intellektuelle Strömung untermauern, die ein produktives Verhältnis von Literatur auf Philosophie darstellt.<sup>339</sup> Die innerhalb des literarischen Systems dargestellte Einflussbeziehung Calderóns zeigt hier, wie anhand des Traumbegriffs die Literatur auf das philosophische Vokabular einwirkt. Schopenhauers Welt-als-Traum-These rührt nicht allein von dem Dramatiker her, aber sie ist in ihrer Ausformung und in ihrer ethischen-existenziellen Ausrichtung von ihm inspiriert. Sie zeigt wie Schopenhauer, als der Segismundo des 19. Jahrhunderts, aufs Neue das lebensverneinende Lamento als Philosophie anzitiert.

## 4. Der Traum im philosophischen Werk Nietzsches

### 4.1 Forschungsstand zum Traumbegriff bei Nietzsche

Trotz der vielfachen Verwendung des Wortes Traum in Nietzsches Werk ist hierzu bisher keine sich hierauf fokussierende Arbeit größeren Ausmaßes unternommen worden. Die plausibelste Erklärung scheint dafür zu sein, dass gerade im Anschluss an die politischen Verwicklungen seines Werkes dieses Thema, das er oftmals nur episodisch verwendet, noch nicht den Eindruck eines wichtigen Konzeptes hat erscheinen lassen. Gerade im Gegensatz zu Schopenhauer, dessen Systementwurf dem Traum eine klare Position zuweist – die nur durch die Ambivalenzen des Systems selbst verkompliziert wird – ist dem Traum bei Nietzsche nach GT keine klare systematische Rolle mehr zugewiesen. Vielmehr finden sich im Gesamtwerk verstreute Erwähnung in Textsegmenten, die zum Traum punktuelle Reflexionen anstellen. Nicht zuletzt finden sich die fikionalisierten Träume in ZA. Der

<sup>337</sup> Vgl. hierzu Hoffmeister, Gerhart: 2.2. Calderón und Calderonismus. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch. Stuttgart 2003. S. 113-116.

<sup>338</sup> Vgl. ebd. S. 114-115.

<sup>339</sup> Speziell lässt sich auch Zacharias Werners Einfluss, wie App argumentiert, verbinden, dass dieser wenig beachtete christliche Dramatiker auf Schopenhauer auch diese Einflussbeziehung konkret mitgetragen hat. Vgl. Hoffmeister, Gerhart: 2.2. Calderón und Calderonismus. In: Schanze, Helmut (Hg.): Romantik-Handbuch. Stuttgart 2003. S. 113-116. Hier. S. 115-116 u. App: Schopenhauers Kompass. S. 27-36.

folgende Forschungsüberblick soll, wie auch bei Schopenhauer, einzelne Punkte und Forschungspositionen zu Nietzsches Traumbegriff hervorheben, deren konkrete Validierung bzw. Kritik in den Fußnoten der Analysen verhandelt wird.

In der Forschung zu Nietzsches Traumbegriff ist mit Vorliebe und ob seiner prominenten Stellung der Traum in GT hervorgehoben worden. So evident dies erscheint, umso öfter verblieb die frühe Identifikation Nietzsches vom antiken Gott Apollo und dem Traum im Bereich der (offenbar selbstverständlichen) Nennung, wie unhinterfragten Theorieentscheidung.<sup>340</sup>

Zu den Zugängen die zwar die Notwendigkeit sehen, GT einer näheren Betrachtung zu unterziehen, aber dies in einer methodisch problematischen Weise umsetzen, zählt Holger Brohms Analyse aus dem Jahr 2008.<sup>341</sup> Ihre Besprechung soll beispielhafte Charakterzüge der Zugangsweisen zu GT aufzeigen. Die zwischen kulturwissenschaftlich-historischer Perspektive auf das 19. Jhd. und Nietzsche-Lektüre schwankende Untersuchung nähert sich dem Begriff einmal historisch und einmal aus einer medientheoretischen Perspektive.<sup>342</sup> Neben historischen Exkursen zur Romantik bis Freud und einer Medialitätsdiskussion, in der Nietzsche peripher auftritt, versucht sich Brohm an einer kurzen Analyse des heterogenen, komplexen und umfangreichen Erstlingswerks auf zwei Seiten.<sup>343</sup> Seine Position zeichnet sich dadurch aus, dass er vornehmlich die antiken Quellen von GT in den Vordergrund zu rücken bemüht ist.<sup>344</sup> Die hiervon unberührte Rekonstruktion der Traumtheorie in GT bleibt nahezu ohne Verweise auf den interpretierten Text.<sup>345</sup> Dies führt zu einem Referat einer Traumtheorie, das insofern für Zugänge zu GT typisch ist, als es eine kohärente Theorie der Abhandlung zu destillieren sucht, die mit begrifflichen Versatzstücken konstruiert wird, aber eine konkrete Verfolgung des im Text hochgradig differenzierten Lemmas unterlässt.<sup>346</sup> Andere Beispiele hierfür stellen vor allem die Texte von Paul-Laurent Assoun, Philippe Granarolo, Martine Prange, Erwin Schlimgen und auch der später näher fokussierte, grundlegende Text von Gerold Ungeheuer dar.<sup>347</sup> Brohm zeigt sich in seinem Zugang zu GT auch darin paradigmatisch, auf diese thetische

---

<sup>340</sup> Vgl. paradigmatisch: Schmidt, Matthias: Das Loch in der Tapete. Hörbarkeit und Sichtbarkeit bei Wagner und Nietzsche. In: Ders./Stollberg, Arne (Hg.): Das Bildliche und das Unbildliche. Nietzsche, Wagner und das Musikdrama. Paderborn 2015. S. 13-26. Bes. S. 16 u. Stollberg, Arne: „Der widerwärtige Anblick des Sängers“. Nietzsche und Wagners Traum-Theater. In: Schmidt, Matthias/Ders. (Hg.) Das Bildliche und das Unbildliche. Nietzsche, Wagner und das Musikdrama. Paderborn 2015. S. 59-77. Bes. S. 64-67.

<sup>341</sup> Brohm, Holger: „Die verklarte Welt des Auges“. Der Traum als Medium des Selbst. In: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche - Geschichte, Affekte, Medien. Berlin 2008. S. 157-165. (Im Folgenden „Brohm: Die verklarte Welt des Auges.“).

<sup>342</sup> Vgl. ebd.

<sup>343</sup> Vgl. ebd. S. 160-162.

<sup>344</sup> Die Krux an diesem Exkurs besteht darin, dass Brohm selbst eingesteht, dass diese Quellen für GT keine neuen Perspektiven generieren: eine Konsequenz in seiner Deutung für GT oder das Heranziehen anderer Intertexte motiviert dies jedoch nicht. Die Diskussion der möglichen Quelle Artemidors erscheint durch den Verweis auf den Kommentar von Barbara Reibnitz Vgl. ebd. S. 161-162. Hier S. 161 u. Reibnitz, Barbara: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1-12.). Stuttgart 1992. Hier S. 94. (Im Folgenden „Reibnitz: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche.“).

<sup>345</sup> Vgl. Brohm: Die verklarte Welt des Auges. S. 161-162.

<sup>346</sup> Die Problematik dieses Referat der Theorie aus GT besteht darin, dass sie ob fehlenden Primärtextes unüberprüfbar bleibt: die philosophische Problematizität wird durch die philologische unterstrichen. Vgl. ebd. S. 162.

<sup>347</sup> Vgl. Assoun und Granarolo sind ebenso wenig an der Diskussion des Primärtextes interessiert und gehen dazu über GT und MA I zu vermengen. Dies zeigt, dass diese französischen Zugänge Prange und Schlimgen haben letztlich kleine Exkurse zu GT, die durch ihren Rahmen nicht die nötige Präzision mitbringen können, einen differenzierten Blick auf das Werk zu werfen. Problematisch erscheint hier lediglich, dass die Autoren eine solche Problematik nicht

Reduktion einen Theorieansatz – speziell die Medientheorie – aufzupropfen, bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Eindrucks, dies sei mit Nietzsches Theorie ohne Weiteres angleichbar.<sup>348</sup>

Der Aufsatz Brohms entspricht dabei einer methodischen Richtung und auch Deutung von GT, der im Folgenden entgegengestanden werden soll. Das interpretatorische Angebot von Nietzsches erster Veröffentlichung kann nicht in einer einfach (kohärent) postulierten Theorie bestehen. Die Traumtheoreme müssen mit demselben philologischen Skrupel erarbeitet werden, die auch anderen Texten aus Nietzsches Werkkorpus entgegen zu bringen sind.<sup>349</sup> Hinsichtlich der Quellenlage der Traumtheorie von GT hat Barbara Reibnitz den wesentlichen Beitrag geleistet.<sup>350</sup> Ihre Arbeit hat im Zusammenhang mit dem Traumbegriff grundlegende Quellen freigelegt, die durch Jochen Schmidts selektiven Kommentar ergänzt zu werden vermögen.<sup>351</sup> Diese Studie unternimmt auf dieser Basis eine präzise Interpretation des Traumes in GT.

Das Traumkonzept von MA hat ebenfalls Interesse auf sich gezogen und wird in vielen Aufsätzen wegen seiner thetischen Lesbarkeit, wie auch seines definitiven Angebotes gerne verwendet.<sup>352</sup> Besondere Aufmerksamkeit verdient der dominant quellentheoretisch arbeitende Beitrag von Hubert Treiber, der wichtige Erkenntnisse vorgelegt hat.<sup>353</sup> Allen diesen Beiträgen liegt zugrunde, ob sie nun Quellen zur Anreicherung der Reflexionen aus MA hinzunehmen oder nicht, dass sie den Traumbegriff in MA wesentlich als Traumtheorie verstehen. Treiber betont hier die Kontextarmut und Fragmentarität dieser Theorie des Traumes, dieser Bewertung liegt aber der Gedanke zugrunde, dass hier eine theoretische Leistung vollbracht wird, die unvollständig bleibt. Für eine neue Lektüre müssen diese Einsichten gebündelt werden, um die besondere Valenz der Traumphilosophie von MA herauszustellen. Die thetische Lektüre ist nicht *per se* abzulehnen, vielmehr ist im Folgenden ein

---

explizieren. Assoun, Paul-Laurent: Freud et Nietzsche. Paris 1992. Bes. S. 222-224 (Im Folgenden „Assoun: Freud et Nietzsche“); Granarolo, Philippe: En chemin avec Nietzsche. Paris 2018. Bes. 16-22; Prange: The Influence of Schopenhauer's and Wagner's Theories of Dreams; Schlimgen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewusstseins. Berlin/New York 1999. Hier S. 193 u. Ungeheuer, Gerold: Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum. In: Ders.: Kommunikationstheoretische Schriften II: Symbolische Erkenntnis und Kommunikation. Hrsg. von H. Walter Schmitz. Aachen 1990. S. 288-386. (Im Folgenden: „Ungeheuer: Nietzsche über Sprache und Sprechen“).

<sup>348</sup> Dabei klärt Brohm nicht, ob hier eine Einflussbeziehung auf die von ihm beschriebenen Medien- und Bildtheorien besteht, oder wie anders ein produktives Verhältnis zwischen diesen aussehen kann. Da wo ein Verhältnis postuliert wird, besteht in Gleichsetzungen zwischen Theorien, die Postulat verbleiben und die durch ein Jahrhundert und ein differentes Vokabular getrennt sind. Vgl. Brohm: Die erklärte Welt des Auges. S. 164-164.

<sup>349</sup> Dies ist keine Eigenheit der Traumtheorie von GT, sondern betrifft die Interpretationen des Werkes allgemein.

<sup>350</sup> Vgl. Reibnitz: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche.

<sup>351</sup> Vgl. ebd. S. 67-96 u. Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Die Geburt der Tragödie*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 1/1. Berlin/Boston 2012. Hier 104-09. (Im Folgenden „NK 1/1“).

<sup>352</sup> Vor allem Atzert, Löschenkohl und Treiber. Vgl. Atzert: Zum Verhältnis von Vorstellung und Traum. S. 20-21 u. 25; Löschenkohl, Birte: Die Geburt der Metaphysik aus dem Geiste des Träumers. Über den Zusammenhang von Traum und Erkenntnis in der *Götterdämmerung*. In: Nietzscheforschung 16 (2009). S. 213-220. Hier 216-217 (Im Folgenden „Löschenkohl: Die Geburt der Metaphysik aus dem Geiste des Traumes“) u. Ungeheuer: Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 295-300.

<sup>353</sup> Vgl. Treiber, Hubert: Zur Genealogie einer „science positive de la morale en Allemagne“. In: Nietzsche-Studien 22 (1993). 165-221. (Im Folgenden „Treiber: Zur Genealogie einer „science positive de la morale en Allemagne“) u. Ders.: Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche – Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus Menschliches, Allzumenschliches. In: Nietzsche-Studien 23 (1994). S. 1-41. (Im Folgenden „Treiber: Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche“).

Geflecht von Einsichten miteinander zu verbinden.<sup>354</sup> Hierzu zählt Nietzsches mit MA auftretende Form des a(p)horistischen Schreibens, zusätzlich zu seiner nunmehr kritischen Distanz zu Schopenhauer und Wagner, die als Einflüsse auf das Traumkonzept nicht einfach wegbrechen. Atzert hat, ohne dass ihm in seiner vorschnell negativen Konnotation des Konzeptes recht zu geben wäre, mit der Aussage, dass die „Leibreiztheorie“ des Traumes nicht „über die Groteske [...] hinaus“ käme, unwillentlich die neue Stoßrichtung skizziert: durch die Konstellation der vorliegenden Arbeit kann im Folgenden die besondere Rolle Schopenhauers für die von der Forschung fokussierten A(p)horismen von MA herausgestellt werden und über eine thetische Lektüre hinaus deren Formmerkmale als anti-schopenhaurianische Hyperbeln zur Re-Evaluation ihrer Inhalte führen.<sup>355</sup> Diese Intertextualität und ihre Textperformanz sind durch die Forschung noch unberücksichtigt geblieben.

Für die Traumtheoreme aus M kann mit Ausnahme des populären A(p)horismus M 119 wenig Interesse von der Forschung konstatiert werden.<sup>356</sup> Dies geht darauf zurück, dass der Traum den Raum des Prototypischen auf der ersten Lektüreebene kaum verlässt.<sup>357</sup> M 119 hat hingegen wegen seiner konzeptuellen Dichte, Interpretationstheorie und seines Subversionspotenzials zahlreiche Interpretationen motiviert.<sup>358</sup> Hier kommen viele Beiträge ohne die Diskussion des Traumes aus und nehmen eine der Funktionen, die der Vergleich des Bewusstseins mit dem Traumbewusstsein erfüllt, wahr, ohne diese zu analysieren: die Plausibilisierungsfunktion der interpretationistischen Bewusstseinstheorie.<sup>359</sup> Indes zeigt sich gerade an M, dass die vorgelegte Interpretationsmethode dessen zahlreiche Verwendungen innerhalb des infratextuellen Geflechtes zu potenzieren vermag. Sie begründet mit Nachdruck die Fähigkeiten der textnahen Interpretation.

Für das Buch GD, das in der Sekundärliteratur mit wenig Aufmerksamkeit bedacht worden ist, verbleibt eine Arbeit zum Thema des Traumes zu nennen.<sup>360</sup> Birte Löschenkohls Aufsatz stellt an sich den Anspruch der Explikation der Traumverwendung in GD 4.<sup>361</sup> Auf dem begrenzten Platz von Löschenkohls Beitrag formiert sich jedoch ein Panorama von Zitaten zum Traum aus verschie-

---

<sup>354</sup> Es finden sich auch Beispiele, die wie Assoun und Angèle Kremer-Mariettis, die referierend vorgehen, um die Theorie auf Freud zuzuspitzen. Vgl. Assoun: Freud et Nietzsche. Bes. S. 222-224 u. Kremer-Marietti, Angèle: Menschliches-Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus?. In: Nietzsche-Studien 26 (1997). S. 260-275. Hier. S. 271.

<sup>355</sup> Vgl. Atzert: Zum Verhältnis von Vorstellung und Traum. S. 25

<sup>356</sup> Jochen Schmidt findet in seinem Kommentar zu M einige Quellen der vielfach toposhaften Traumverwendungen. Vgl. Schmidt, Jochen/Kaufmann, Sebastian: Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*. Kommentar zu Nietzsches *Idyllen aus Messina*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 3/1. Berlin/Boston 2015. (Im Folgenden „NK 3/1“).

<sup>357</sup> Die einzige Studie, die Traum-A(p)horismen über M 119 hinaus in den Blick nehmen, ist Ungeheuer. Bei Ungeheuer ist es erstaunlich, dass er die zahlreichen A(p)horismen vor M 119 und 120 nicht einmal als relevante Texte in Betracht zu ziehen geneigt ist. Ungeheuer: Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 300-306.

<sup>358</sup> Vgl. Benne: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. S. 124-125; Heller, Peter: „Von den ersten und letzten Dingen“. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche. Berlin/New York 1972. S. 159-162 (Im Folgenden „Heller: Von den ersten und letzten Dingen“) Lupo, Luca: „Ein phantastischer Kommentar über einen ungewussten Text“. Zu einem Bild des Bewusstseins in *Morgenröthe*. In: Nietzscheforschung 20 (2013). 249-258. Hier 250 u. 254; Löschenkohl: Die Geburt der Metaphysik aus dem Geiste des Traumes. S. 217-218; Ungeheuer: Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 300-306.

<sup>359</sup> Vgl. hierzu die oben genannten Beiträge von Benne, Lupo und Löschenkohl.

<sup>360</sup> Diese wird auch im Kommentar von Sommer zu GD explizit genannt. Vgl. Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Fall Wagner. Götzendämmerung*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 6/1. Berlin/Boston 2012. S. 343. (Im Folgenden „NK 6/1“).

<sup>361</sup> Vgl. Löschenkohl: Die Geburt der Metaphysik aus dem Geistes des Traumes. S. 213-215.



denen Phasen von Nietzsches Werk, die in einer Spanne von 18 Jahren verortet sind.<sup>362</sup> Eine Spezifikation des Traumbegriffes aus GD und seiner Eigenheiten vermag der Beitrag nicht zu formulieren und lässt die dort angelegten Möglichkeiten noch unausgeschöpft.<sup>363</sup> Auch hier zeigt das vorgelegte Kapitel, wie der Traum bis an die besonders prominenten Themen der Physiologie und der Dekaden anschließt, um typische Deutungen von GD zu subvertieren. Wie dieser kurze Überblick zudem zeigt, haben zahlreiche Texte Nietzsches keine dezidierte Aufmerksamkeit für ihre Traumbe-griffe auf sich ziehen können. Diesem Missstand hilft diese Studie ab.

Prototypisch für den Umgang mit Nietzsches Philosophie des Traums kann zusätzlich Andreas-Salomés Studie hinzugezogen werden, die trotz ihres frühen Erscheinens in zahlreichen Punkten an Validität nichts eingebüßt hat.<sup>364</sup> Ein systematisierender Blick auf die Traumphilosophie zeigt konsequent nicht nur eine auf Nietzsches Denkphasen bezogene Diskrepanz auf, sondern vielseitige und synchrone Entwicklungen, die eine kohärente Position selbst innerhalb der zeitlichen Abgrenzungen erschwert. Andreas-Salomés biographische Nähe zu Nietzsche motiviert auf ihrer Seite eine stark persönlichkeitsbezogene Deutung der Traumtheorien, die freilich für sie als Person noch plausibel erscheint.<sup>365</sup> Solche biographistischen Zugänge werden da unhaltbar, wo die Interpreten nicht die lebensgeschichtlichen Eindrücke einer Bekanntschaft mit Nietzsche vorschützen können.<sup>366</sup> Träume als opake und für das Subjekt selbst schon schwer zugängliche Medien auf Seiten posthumer Forschung auf biographischen Quellen heraus erklären zu wollen, kann nur eine Spekulation bleiben. Zusätzlich werden allein aus biographischen Fakten traumtheoretische Entscheidungen nicht deutbar. Für Andreas-Salomés Deutungen gilt, was allgemein für die Nietzsche-Philologie konstatiert werden muss: Sie ist am evidentesten, wo sie sich extensiv und präzise den Texten allein nähert.

Eine Interpretation, die in der Forschung für sich beanspruchen kann, die Wichtigkeit des Traumes und die Probleme seiner Interpretation werkübergreifend herauszustellen, kommt in jüngerer Zeit Gerold Ungeheuer zu.<sup>367</sup> In seinem Text *Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und*

---

<sup>362</sup> Vgl. ebd. S. 215-220.

<sup>363</sup> Auch verbleibt der Beitrag Löschenkohls vornehmlich im Modus des Nacherzählens einzelner Theoreme ohne werk-chronologische oder systemische Zusammenhänge in der Zitatkompilation zu beleuchten. Sehr eindrücklich erscheint dies in ihrer Verwebung von Zitaten aus WL mit dem Text von GD, deren 17-jähriger Abstand zur Skepsis motiviert. Auch systematisch findet in dieser Überlappung die Vermischung von grundlegend dualistisch fungierenden Texten (WL und auch noch zum Teil M) mit einem, Dualismen subvertierenden, Text in GD statt. An anderer Stelle hat der Verfasser bereits auf den Dualismus in WL und die Absetzung von kantianischen Idealismen nach FW hinsichtlich der Sprachetheorie hingewiesen. Für den Traum muss eine solche These erst noch erarbeitet werden. Vgl. ebd. S. 215-219. u. Patoussis, Stavros: Die Rolle und Wichtigkeit der Sprache in Nietzsches Konzept der Lebenskunst. In: *Nietzscheforschung* 21 (2014). S. 221-230. Hier S. 222-225.

<sup>364</sup> Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Mit 2 Bildern und 3 Facsimilirten Briefen Nietzsches. Wien 1849.

<sup>365</sup> Ebd. S. 239-245.

<sup>366</sup> So in einem gravierenden Fall in bei Christina Lissmann, aber auch Bennholdt-Thomsen greift auf Nietzsche als empirische Person und Träumer unter psychoanalytischen Vorzeichen zurück. Vgl. Bennholdt-Thomsen, Anke: Nietzsche Also sprach Zarathustra als literarisches Phänomen. Eine Revision. Frankfurt a.M. 1974. Vgl. S. 74-81. u. Lissmann, Christina M.: Zarathustras Träume und Visionen. In: Schirmer, Andreas/ Schmidt, Rüdiger (Hg.): Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches. Weimar 1999. S. 250-264.

<sup>367</sup> Ungeheuer sieht die Relevanz des Traumbegriffes und enthält sich dabei solcher Hyperbeln wie sie Philippe Granarolo zu formulieren geneigt ist: „Aucune œuvre philosophique avant celle de Nietzsche n’a accordé au rêve une place aussi fondamentale.“ Granarolo liegt dabei in einem Punkt seines Aufsatzes richtig, dass für Nietzsche der Traum eine Heuristik anbietet, verläuft sich aber im Laufe seiner Argumentation in heideggerianische Topoi, wie auch Syn-

*Traum* setzt er sich das Ziel, philologisch nah am Text den Traumbegriff Nietzsches zu erarbeiten und ihn im Verhältnis zu seinem Sprachbegriff zu lesen.<sup>368</sup> Ungeheuers Text ist in der Auseinandersetzung mit Nietzsches Traumbegriff insofern hervorzuheben, da bei ihm der Versuch unternommen wird, philologisch reflektiert auf die Texte zuzugreifen. Paradigmatisch kann hierfür sein Diktum stehen, dass die Quellen des Traumbegriffes reflektiert hinzugezogen und die „Zitatmontage“ vermieden werden soll.<sup>369</sup> Seine Einsicht, dass die wesentliche Stoßrichtung der Traumtheorie Nietzsches „primär erkenntnistheoretisch“ sei, ist ebenfalls positiv hervorzuheben wie zu bejahen.<sup>370</sup> Sein Text versammelt Exkurse zu den Quellen Nietzsches und geht in Hinsicht von MA I nicht nur die einzelnen Werkabschnitte in der Analyse systematisch ab, sondern beleuchtet ZA mit einem für die Stileigenheiten veränderten Blick.<sup>371</sup> Für die Stileigenheiten der A(p)horismen jedoch, verwendet Ungeheuer – philosophisch informiert – eine klassisch thetische Lektüre. A(p)horismen, die sich nicht in seine systematisierende Lektüre einreihen, werden so weit ignoriert, dass er für die Traum-A(p)horismen von VM und WS keine oder ausschließlich eine kursorische Erwähnung aufzubringen vermag.<sup>372</sup> Dies zeigt, dass Ungeheuer, trotz seiner großteilig textnahen Lektüre, auf philosophische These und Systematisierbarkeit in derselben achtet. Deswegen verbleibt seine Lektüre von ZA in dem Bereich das Kommunikationsproblem Zarathustras zu diagnostizieren und in den Träumen dargestellt zu finden, nicht so sehr, was sie über ihn als Figur eines literarischen Narrativs mit philosophischer Stoßrichtung eröffnet.

Da, wo Ungeheuer sich vom Text entfernt – namentlich in seiner Lektüre von GT – und thetisch, systematisiert, verliert er seine Innovativität und fällt zurück in den Habitus philosophischer Lektüren Nietzsches; in diesem Abschnitt findet sich nicht zufällig eine Zitatmontage und die Vermischung von GT, WL, und ZA – drei wesentlich heterogenen Texten.<sup>373</sup> Er kann als Beispiel dafür dienen, dass er nicht nur die Komplexität von Nietzsches Theoretisierung sieht, sondern zugleich vorschnell interpretierend und zusammenfassend die von ihm in der Forschung diagnostizierten Fehler deswegen wiederholt.<sup>374</sup> Einerseits muss dieser Aufsatz seiner präzisen Zugänge wegen als Pionierarbeit zum Traumbegriff verstanden werden, aber auch hier dominieren Fehler, die die Forschung plagten. Mit dieser informierten Perspektive ist es nun möglich, einen Einfluss Nietzsches zu erarbeiten, der die Lektüre Schopenhauers für ihn markant geformt hat: Wagner.

---

thetisierungen aller Traumbegriffe von GT bis GD, die diese richtige Einsicht in ihren unhaltbaren Konsequenzen überschatten. Vgl. Granarolo, Phillipe: *En chemin avec Nietzsche*. Paris 2012. Hier. S. 16.

<sup>368</sup> Vgl. Ungeheuer: Nietzsche über Sprache und Sprechen.

<sup>369</sup> Ebd. S. 367.

<sup>370</sup> Ebd. S. 356.

<sup>371</sup> Auch wenn gerade bei ZA Ungeheuers Fokus auf die Kommunikationstheorie hervortritt, worunter die literarische Präzision leidet. Vgl. ebd. S. 294-300 u. 311-322.

<sup>372</sup> Vgl. ebd. S. 300-310 u. 322.

<sup>373</sup> Vgl. ebd. S. 348-354 u. Hier 367.

<sup>374</sup> Ungeheuer macht sich im Speziellen auch der Tatsache schuldig, obwohl er Schopenhauer richtig als Quelle für Nietzsche herausstellt, dessen Sprachkonzept voreilig in die Diskussion zu inkludieren, über ein Zitat aus G. So lautet dieses Zitat „Alles Denken, im weiteren Sinne des Worts, also alle innere Geistesthätigkeit überhaupt bedarf entweder der Worte oder der Phantasiebilder: ohne eines von beiden hat es keinen Anhalt.“ (G, 119, §28) Ungeheuers Verwicklung von Traum und Sprache über dieses Zitat scheitert daran, dass er Schopenhauers Traumbegriff – der sich im Frühwerk explizit gegen die Einbildungsfähigkeit über die Wirklichkeitserfahrung des Traumes abgrenzt – nicht miteinbezieht. Hier zeigt sich wie es auch bei Quellen notwendig ist, genaue Lektüren vorzunehmen, um nicht vorzeitig falsche Vereindeutigungen vorzunehmen und über quellentheoretische Parallelisierungen falsche Interpretationen hervorzubringen. Vgl. ebd. S. 290.

## 4.2 Der Traum in der frühen Kunstmetaphysik und Kulturkritik Nietzsches

### 4.2.1 Zu Richard Wagners Traumverständnis und seiner Rezeption Schopenhauers im *Beethoven*

Friedrich Nietzsche hat nicht nur das schopenhauersche Werk genau gelesen, sondern ist in besonderer Weise von Richard Wagner beeinflusst worden. Dieser präliminarische Exkurs zu Wagners Denken zum Traum soll damit etwaige Intertextbezüge erarbeiten.<sup>375</sup> Für Nietzsche gilt nämlich nicht nur, dass er in Kontakt mit Schopenhauers Traumverständnis gekommen ist, sondern es auch durch die besondere Linse der wagnerschen Musik- und Genietheorie rezipiert hat.

Um der Präzision der bisherigen Arbeit treu zu bleiben, wird eine Lektüre von Richard Wagners *Beethoven* und seiner Traumtheorie unternommen. Dieser Text sticht durch zwei Faktoren in seiner Relevanz für die vorliegende Arbeit heraus. Wagners Bezugnahme auf die Theoreme aus Schopenhauers VG sind von ihm expliziert: da VG im Rahmen dieser Arbeit eine neue Lektüre erfahren hat, müssen diese neuen Erkenntnisse mit einer Lektüre von BE fortgesetzt werden.<sup>376</sup> Dies dient folgerichtig dazu die Lektüren Nietzsches und seiner Rezeption Schopenhauers zu präzisieren.<sup>377</sup> Der zweite Faktor ist Nietzsches intime Kenntnis dieses Textes schon in seiner Form als Manuskript.<sup>378</sup> Da der Austausch zwischen Wagner und Nietzsche über Traumtheorie nicht mehr zu rekonstruieren ist, stellt der Text ein wesentliches Dokument derselben dar.<sup>379</sup>

Wagners Schrift verfolgt dabei anlässlich Beethovens hundertstem Geburtstag das Ziel eine „tiefergehende Untersuchung des Wesens der Musik“ vorzunehmen und „einen Beitrag zur Philosophie der Musik zu liefern“.<sup>380</sup> (BE, 38) Der Komponist Beethoven verbindet dabei für Wagner zwei we-

---

<sup>375</sup> Das zu Wagner und seinem Konzept des Traums noch eine extensive Arbeit notwendig ist, zeigen die spärlichen Arbeiten der Musikologen zu diesem Thema. Die besondere Herausforderung einer solchen Arbeit wäre vor allem die Verbindung der philosophischen, musikwissenschaftlichen und literaturwissenschaftlichen Methodiken, um jede Facette des wagnerschen Werkes angemessen in die Beschreibung miteinzubeziehen. Die Arbeiten zu diesem Thema verfehlen je nach Profession die anderen Aspekte des Werkes. Die vorliegende Arbeit muss die musikologische Dimension dieses Verhältnis ebenfalls außen vorlassen.

<sup>376</sup> Die philosophische Schwäche des musikologisch und umfassend werkfokussierten Ansatzes von John Deathridge zeigt sich in seiner sehr kurzen Diskussion von Wagners Rezeption des allegorischen Traumes, die wesentlich konstativ und nicht analytisch zu nennen ist. Er geht nicht auf die nahezu deckungsgleichen Formulierungen Wagners zu VG ein und formuliert Spekulationen zu anderen Büchern, die dieser zum Traum gelesen haben könnte. In einem aktuelleren Beitrag sind dieselben Probleme anzumerken, die verschleiern, dass eine detaillierte Auseinandersetzung des traumtheoretischen Verhältnisses Wagners zu Schopenhauer ausbleibt. Vgl. Deathridge, John: *Wagner Beyond Good and Evil*. California 2008. Hier S. 137-138 u. 265-266 u. Ders.: *Wagnertraum(a). Zur Traumarbeit eines Komponisten*. In: Mauro Fosco Bertola/Christiane Solte-Gresser (Hg.): *An den Rändern des Lebens. Träume vom Sterben und Geborenwerden in den Künsten*. Paderborn 2019. S. 229-245. Hier 235-237.

<sup>377</sup> Dieser Grundgedanke liegt auch dem aufgrund seiner Kürze skizzenhaft verbleibenden Textes von Martine Prange zugrunde. Vgl. Prange: *The Influence of Schopenhauer's and Wagner's Theories of Dreams*.

<sup>378</sup> Vgl. hierzu Nietzsches Bewunderung und Dank für den Erhalt des Manuskriptes von BE im Brief vom 10.11.1870 an Richard Wagner. (KGB II/1, 108, 156-158).

<sup>379</sup> Dieser Austausch wird bei Prange, trotz der Übersichtscharakter ihres Aufsatzes zu Schopenhauer, Wagner und Nietzsche mehr angenommen, als er entwickelt wird. Insbesondere der Zusammenhang zwischen letzteren beiden bleibt vage. Vgl. Prange: *The Influence of Schopenhauer's and Wagner's Theories of Dreams*. S. 130-135.

<sup>380</sup> Yvonne Nilges hat BE als Wagners „Versuch“ bezeichnet, „in der Apologie des eigenen Gesamtkunstwerks den so verehrten Philosophen für sich selber zu ‚erlösen‘: denn Schopenhauers ‚drolligen Kultus‘ mit Rossini konnte Wagner nie recht nachvollziehen.“ Nilges biographisch informierter Kommentar ist erhellend für einen oftmals nicht einbezogenen Kontext des wagnerischen Schreibens über Schopenhauer, dessen „abtrünniger Adept“ der Kompo-

sentliche Aspekte: er sei zugleich herausragender Repräsentant der deutschen Musik, wie auch seine Musik zugleich eine „absolute Sprache [darstelle S.P.], durch welche der Musiker zu jedem Herzen rede“.<sup>381</sup> (BE, 39) Diese ‚absolute Sprache‘ versucht Wagner bereits früh in der Argumentation mit der schopenhauerschen Verwendung des Begriffes der „Idee“ zu beschreiben und mit Schopenhauer die Musik auf eine Form der Protophilosophie zu erheben:

[So S.P.] glaubt Schopenhauer *in der Musik aber selbst eine Idee der Welt* erkennen zu müssen, da derjenige, welcher sie gänzlich in Begriffen verdeutlichen könnte, sich zugleich eine die Welt erklärende Philosophie vorgeführt haben würde. (BE, 43-44)

Diese Stelle geriert sich als eine Zusammenfassung von Schopenhauers ausgeführten Reflexionen zur Musik in W I: Wagner unterlässt es jedoch diesen Gedankengang – auch den über die Melodie – zu referenzieren. (Vgl. W I, 322-330, §52 u. BE, 43-44) Indes findet eine Verschiebung des Ideenbegriffs statt, die Wagner nicht thematisiert. Sie hängt aber mit den im Folgenden aufgegriffenen Theorien des Traums zusammen, und muss extensiv zitiert werden, um in der Lektüre die Appropriation und Verschmelzung von W I, TS und VG im BE Wagners zu präzisieren:

Die adäquate Objektivation des Willens sind die (Platonischen) Ideen; die Erkenntniß dieser durch Darstellung einzelner Dinge (denn solche sind die Kunstwerke selbst doch immer) anzuregen [...], ist der Zweck aller andern Künste. Sie alle objektiviren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen: und da unsere Welt nichts Anderes ist, als die Erscheinung der Ideen in der Vielheit, mittelst Eingang in das *principium individuationis* [...]; so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignorirt sie schlechthin, könnte gewissermaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch bestehn [...]. Die Musik ist nämlich eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist [...]. Die Musik also keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen, sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher als die der andern Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen. Da es inzwischen der selbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von Beiden auf ganz verschiedene Weise objektivirt; so muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie seyn zwischen der Musik und den Ideen [...]. (W I, 323-324, §52)

---

nist gewesen ist. Sie setzt sich jedoch nicht konkret mit dem Verhältnis der Traumtheorien auseinander. Nilges, Yvonne: Synthetische Sätze *a priori*: Schopenhauer und der Ring, der nie ge(k)lungen. In: Matthias Koßler (Hg.): Musik als Wille und Welt. Schopenhauers Philosophie der Musik. Würzburg 2011. 119-137. Hier S. 127.

<sup>381</sup> Diese beiden Tendenzen, die Wagner bei Beethoven betont, sind zwei Perspektiven, die im Text durchweg konfligieren. Ist Beethoven einerseits immer deutscher Musiker, wenn er gegen die von Wagner kritisierte italienische Musik gehalten wird, so wird seine Musik immer auch zugleich in ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit als absolut und universal charakterisiert. Dieser Zwiespalt kann durch das Erkenntnisinteresse, mit dem an BE herangegangen wird, nur konstatiert, aber nicht weiter problematisiert oder aufgelöst werden. (Vgl. BE 63-65 u. 87-89).

Denn die Musik ist [...] nicht Abbild der Erscheinung, oder [...] Objektivität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens [...] und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich [...]. (W I, 330, §52)

Schopenhauers vorgestellte Musiktheorie unterscheidet explizit zwischen den Ideen und der Musik, im Gegensatz zur Interpretation Wagners, der die Musik als „eine Idee der Welt“ definiert.<sup>382</sup> (BE, 43-44) Damit scheint einherzugehen, dass der Abbild-Charakter im Verhältnis zum Willen von Wagner zurückgenommen wird: zu einer Objektivation dieses Willens unter anderen.<sup>383</sup> Die Ideen definierte Schopenhauer selbst noch als Erkenntnis, die „aus all jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten“ ist, die zugleich aber dem „Subjekt des Erkennens“ weiterhin „nothwendig als Objekt, [...] eine Vorstellung, und eben dadurch [...] vom Ding an sich verschieden“ erscheinen muss. (W I, 228 u. 233, §32 u. §34) Sie stellen eine Stufe zwischen den Erkenntnisformen des Verstandes und dem unerkennbaren Ding an sich dar. Wollte also Schopenhauer der Musik gerade den Charakter des vorgestellten Objektes abgesprochen haben, versetzt Wagner die Musik implizit auf diesen Status zurück, indem er sie als eine Idee bezeichnet.

Zwei Fluchtlinien können von dieser Problemlage her skizziert werden: Der erste Unterschied findet sich in der Darstellung des Verhältnisses zwischen Willen und Musik, denn dies ist bei Schopenhauer nach der von ihm aufgestellten Abbild-Relation zwischen Musik und Wille unproblematisch. Seine Formulierung einer in Begriffen dargestellten Musik, die eine Philosophie der Welt ergäbe, stellt ein systemisch kohärentes Postulat dar. (Vgl. W I, 323, §52) Für Wagner als Musiker ist eine solche Berufung auf Intuition schwerer haltbar und die Problemlage einer begrifflichen Explikation der Musik beschreibt er nicht analogisch, sondern als „tiefsinnige[s] Paradoxon“. (BE, 44) Betont er einerseits, dass die Musik als eine Idee der Welt diese vollständig auffasst, so wird in der Abhängigkeit der Ideen von ihrer Darstellung in Begriffen impliziert, dass die Musik immer auch auf die Begriffe angewiesen ist, um Kunst und nicht bloß Idee zu sein. Auch wenn die Musik über all den anderen Künsten als eigene Idee steht, müssen diese anderen Künste, die in der Darstellung der Ideen durch Begriffe bestehen, der Musik hinzugefügt werden: nur so käme ihr ein explikativer, d.h. welt-erklärender, Charakter zu. (Vgl. BE, 43-44) Auch weist in diese Richtung, dass Wagner die Harmonie als etwas konzipiert, das nicht den Kategorien von Zeit und Raum angehört und zugleich aber strukturell analog zur Idee erkennbar ist – ihre Umsetzung in diesen Kategorien ist der konkrete Rhythmus des konkreten musikalischen Kunstwerkes.<sup>384</sup> (Vgl. BE, 54) Zudem ist evident, dass die notwendige Begriffsergänzung der Musik in die Richtung seiner Konzeption des Gesamtkunstwerkes

---

<sup>382</sup> Obwohl Hans-Walter Schmidt-Hannisa in seiner Untersuchung zum Verhältnis der Musik- und Traumtheorie bei Schopenhauer und Wagner die Theorie des Abbildcharakters zitiert, bespricht er diesen Unterschied in der Formulierung im BE nicht. Vgl. Schmidt-Hannisa, Hans-Walter: Die Geburt der Musik. S. 320.

<sup>383</sup> Der folgende Interpretationsversuch ist die wohlwollende Lesart von BE und dem Versuch diesem Unterschied eine Bedeutung zuzuschreiben. Eine weitere mögliche Lesart wäre die einfache Annahme, Wagner hätte Schopenhauer an dieser Stelle nicht genau gelesen oder falsch verstanden, die ebenfalls möglich ist. Es wird also explizit nach dem Prinzip der wohlwollenden Lektüre im Folgenden ein Lösungsversuch angeboten.

<sup>384</sup> Trotz der gleichen Struktur von Idee und Harmonie scheint diese Analogie problematisch, wenn man bedenkt, dass die Musik eine Idee ist. Wie das Verhältnis von Musik und Harmonie im Folgenden gedacht werden könnte, kann von hier nicht weiterverfolgt werden, da es weiter- und wegführende Explikationen veranlassen würde.

weist: Dieser Anhaltspunkt scheint diese Lesart dieses Definitionsunterschiedes bei Schopenhauer und Wagner zu unterstützen – auch wenn Wagner diesen Unterschied nicht expliziert.<sup>385</sup>

Die zweite Fluchtlinie lässt sich über die Hinzunahme von Schopenhauers Beschreibung des Verhältnisses des Individuums zur Idee aufzeigen: Wesentlicher Unterschied zwischen Ideen und Musik bei Schopenhauer ist, dass die Musik als Abbild des Willens für sich eine Existenz beanspruchen kann, hingegen die Idee „bloß in der Erkenntnißweise des Individuums [liegt S.P.] und [...] auch nur für dieses Realität“ hat. (W I, 236, §35). Auch erhält für den Philosophen das „menschliche Individuum [...] die Dignität einer eigenen Idee“, wie ebenfalls der Menschheit durch jedes Individuum immer eine weitere Idee hinzufügt würde. (W I, 286, §45) So steht möglicherweise diese Einzigartigkeit des Individuums als Idee im Kontrast zum universalistischen Inhalt der Musik, der bei Schopenhauer und Wagner als These aufrechterhalten wird. Denn Wagners spätere Explikation zum Verhältnis von Individuum und Musik steht im Zwiespalt zwischen der Proklamation des schweigenden „*individuelle[n] Wille[n]*“ des Musikers, der „als *universeller Wille* wach wird“ und seiner Annahme eines nichtsdestoweniger gesonderten „*Entwicklungsgang[es] des Beethovenschen Genius*“. (BE, 50 u. 60) Dieser Zwiespalt zwischen Individuum und Genius, ersteres verstanden als ein in Zeit und Raum erkennendes, materielles Wesen und das andere als über diese Kategorien hinweggehende universelle Befähigung des Individuums zur Einsicht in die Ideen, könnte die Grundierung für die Veränderung der schopenhauerschen Formulierung darstellen. Das Problem nämlich, wie genau die künstlerischen Differenzen (die Form und Inhalt des Kunstwerks betreffen) mit einer universalistischen Auffassung des metaphysischen Inhaltes von Kunst im Allgemeinen zu vereinen sind, könnte Wagner so auf die Musik als Idee, die begriffliche Explikation notwendig macht, verlagern. Die Musik als eine Idee – und nicht als problemlos analoges Abbild des metaphysischen Willens – würde damit ermöglichen, dass für das jeweilige Individuum, das selbst eine Idee und letzte Objektivität des Willens darstellt, die Musik immer nur eine für es erkannte Objektivität desselben Willens sein kann. Wie das mit dem universalistischen Anspruch der Aufhebung des individuellen im universellen Willen zusammenzudenken ist, bleibt fragwürdig. Diese Schwierigkeit muss unversöhnt bleiben, sofern sie eine der Genius-Theorie inhärenten Zwiespalte zwischen Konkretion und Universalismus darstellt.<sup>386</sup>

---

<sup>385</sup> Vgl. hierzu die Definition von Barry Milington: The German term ‚Gesamtkunstwerk‘, meaning ‘total work of art’, was used by Wagner for his notion, formulated in his theoretical essays of 1849–51, of an art form that combined various media within the framework of a drama. Harking back to ancient Greek drama, he suggested that there the basic elements of dance, music, and poetry had been ideally combined. Their division into separate genres had diminished their expressive force; only in the total work of art could they regain their original dignity. Similarly, the arts of architecture, sculpture, and painting would recover their classical and authentic stature only as constituents of the ‚artwork of the future‘. [...] Wagner’s concept was concordant with the prevailing radical philosophical outlook of the 1840s: the reuniting of constituent parts in the Gesamtkunstwerk mirrored the socialist aim of restoring integrity to a fragmented, divided society. This Utopian element, taken with the practical constraints of producing operas, perhaps explains why the theoretical model was not realized in detail in Wagner’s music dramas. The term ‘Gesamtkunstwerk’ is used in the essay *Das Kunstwerk der Gesamtkunstwerk Zukunft* (1849) alongside similar terms such as ‚das vollendete Kunstwerk der Zukunft‘ and ‚das gemeinsame Drama‘. The notion of the reunification of the arts did not originate with Wagner: others who had previously advocated some sort of unification, either in theory or in practice, include G. E. Lessing, Novalis, Tieck, F. W. J. Schelling, and E. T. A. Hoffmann. In Millington, Barry (Hg.): *The New Grove Guide to Wagner and his Operas*. Oxford 2006. S. 151-152. u. zu den Andeutungen hin zum Musik-Drama im BE: Vgl. Schmidt-Hannisa. *Die Geburt der Musik*. S. 322

<sup>386</sup> Vgl. hierzu grundlegend: Foster, Cheryl: *Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art*. In: Janaway, Christopher (Hg.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge 1999 S. 213-251. Hier S. 218, 221 u. 225. u. zur grundlegenden Problematik dualistischer Produktionslogiken von Geniustheorien: Patoussis,

Der wesentliche Unterschied zu Schopenhauer ist, dass Wagner erweiternd auf die Produktionslogik der Musik eingeht und für diese den Traum als Grundlage verzeichnet. Hatte Schopenhauer in WI noch mit der Produktivität des Träumens gehadert und erst in P I den Traum im produktiven Sinne besprochen, geht Wagner synthetisierend vor. Er appropriiert einerseits die Musiktheorie aus W I und andererseits die Methode analogischer Spekulation von TS, um hiermit auf die traumtheoretischen Erkenntnisse aus VG zuzugreifen.<sup>387</sup> In seinem methodischen Rückgriff auf die TS ist vor allem der von Schopenhauer explizit verwendete Begriff der Analogie zu nennen. (Vgl. TS, 234 u. 238) Durchgängig setzt Wagner seine Aufnahme der Traum-Hypothesen aus VG in ein analoges Verhältnis zu seiner Explikation vom Wesen der Musik. (Vgl. BE, 53) Vor der expliziten Nennung des analogischen Charakters der Ausführungen zum Traum und der Funktionsweise der Musik, wird die Analogie durch Vergleiche deutlich:

Wie die anschauliche Welt des Traumes doch nur durch eine besondere Tätigkeit des Gehirnes sich einbilden kann, tritt auch die Musik nur durch eine ähnliche Gehirntätigkeit in unser Bewußtsein [...].<sup>388</sup> (BE, 46)

Für diese Analogie bedient sich Wagner jedoch nicht dem Themenkomplex des epistemologisch-ontologischen Traumbegriffs, wie es Schopenhauer in der TS getan hatte. Auf die physiologische „Traumtheorie“ aus VG zurückgreifend, die er explizit als „Hypothese“ rezipiert, versucht er eine musikalisch ausgedeutete Welt analogisch zu erschließen. (BE, 46) Dafür erweitert Wagner die Theorie des Hellsehens als Produkt des Traumorgans um einen zweiten Schritt:

Gelangt in [...] [dem physiologischen Phänomen des Hellsehens S.P.] nämlich das nach innen gekehrte Bewußtsein zu wirklicher Hellsichtigkeit, d.h. zu dem Vermögen des Sehens dort, wo unser wachendes [...] Bewußtsein nur den mächtigen Grund unserer Willensaffekte dunkel empfindet, so dringt aus dieser Nacht aber der *Ton* in die wirklich wache Wahrnehmung, als unmittelbare Äußerung des Willens. (Ebd.)

Hieran schließt Wagner eine Wiederholung der schopenhauerschen These an, dass in ebenjenem individuellen Willen sich der metaphysische Wille „kundgebe[]“ und sieht dies als Produkt des „Traumorgan[s]“. (Ebd.) Ohne dies jedoch kenntlich zu machen, baut er den „Ton“ als Verbindung

---

Stavros: Winckelmann in Nietzsche Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. Zur Figuration des ‚Bildungsführers‘ und seiner Selbstaufhebung. In: Nietzscheforschung 24 (2017). S. 123-144. Hier S. 141-144.

<sup>387</sup> Hier muss hinsichtlich Pranges und Schmidt-Hannisas Untersuchungen gesagt werden, dass die Rezeptionsuntersuchungen nicht sehen, wie auch die TS in ihrer Verwendung der Traum-Analogie die Verwendung der Traumtheoreme aus VG bei Wagner strukturiert. Vgl. Prange: *The Influence of Schopenhauer's and Wagner's Theories of Dreams* u. Schmidt-Hannisa, Hans-Walter: *Die Geburt der Musik*.

<sup>388</sup> In einer genaueren Untersuchung müssten auch die Verwendungen des Analogie-Begriffes bei Schopenhauer und Wagner genauer unterschieden werden. Wohingegen beispielsweise der Analogie-Begriff in BE mehr dem Begriff aus TS zu ähneln scheint, müsste auch eine Diskussion des analogischen Verfahrens aus VG miteinbezogen werden. Da aber VG in seiner Verwendung des analogischen Prinzips facettenreicher agiert, in dem Schopenhauer naturwissenschaftlich analogisches Schließen bei anatomisch-physiologischen Fakten mit epistemologischen und metaphysisch-ontologischen Verfahren der Analogie vermischt, muss die Lektüre Wagners hin auf sein Traumkonzept diese Diskussion ein Desiderat verbleiben lassen.

zwischen der Traumorgantätigkeit und ihrem Übergang in das wache Bewusstsein ein. Schopenhauer hatte hingegen in VG nur visuelle Phänomene, die seiner Tätigkeit bei wachendem Bewusstsein geschuldet sind, besprochen. Die einzige Ausnahme stellt hierbei sein Kommentar zur Häufigkeit der durchs Traumorgan gemachten Wahrnehmungen dar, der Wagner unterstützt:

Uebrigens gilt [...] von allen im Wachen durch das Traumorgan möglichen Wahrnehmungen, daß sie leichter unter der Form des Hörbaren, als des Sichtbaren ins Bewußtseyn kommen; daher die Erzählungen von Tönen, die an diesem, oder jenem Orte bisweilen gehört werden, viel häufiger sind [...]. (VG, 313)

Schopenhauers Betonung, dass akustische Wahrnehmungen häufiger als visuelle seien, entspricht jedoch nichtsdestoweniger nicht Wagners linearer Konzeption von den Traumorgan-Wahrnehmungen zur wachen tonalen Äußerung derselben. Wagners Linearisierung des Prozesses bereitet allerdings seine Unterscheidung zwischen „*Schallwelt*“ und „*Lichtwelt*“ vor. (BE, 46) Analog zur von Schopenhauer ins Unbewusste verschobenen Hervorrufung des Hellschens, konzipiert der Komponist nämlich so eine unbewusst immer vorhandene Schallwelt, die der im Bewusstsein dominierenden sichtbaren Lichtwelt entgegensteht. (Vgl. ebd.) Die Schallwelt verhält sich analog „wie der Traum zum Wachen“. (Ebd.) Dabei gehört der Traum der Lichtwelt an, d.h. dass der Traum für Wagner weiterhin visuell dominiert verstanden wird. (Vgl. ebd.) Die Analogie funktioniert über den Grad an Unbewusstheit beider Phänomene.

Mit Schopenhauer pointiert Wagner die Tätigkeit des Traumorgans hin auf die Überwindung der Erkenntnisformen des Verstandes. Die prophetischen Träume weisen nämlich, indem sie nicht mehr unter diese Formen fallen, über die kausale Ordnung der Zeit hinaus. (BE, 47) Diesen Traumtyp bindet Wagner an seine Theorie des Tons als Bindeglied von Traum- und Wachwelt zurück, indem der „Schrei“ aus einem solchen „beängstigenden“ prophetischen Traum als tonales Phänomen beide Welten zu verbinden vermag. (Ebd.) So verwischen sich die analogische und die konkret-theoretische Ebene, in dem der Traum nun konkret mit einer Produktion des, nach Wagner, „Grundelement[es] jeder menschlichen Kundgebung an das Gehör“ verbunden wird: so bindet er die Traumtätigkeit an dieses Phänomen, das er durch seine „unmittelbare Verständlichkeit“ charakterisiert sieht. (Ebd.) So wandelt er den Ton, der bei Schopenhauer und in seiner eigenen früheren Formulierung nur wahrgenommen wurde, d.h. durch die Tätigkeit des Traumorgan als vermeintlich externe Wahrnehmung produziert wurde, zu einem Ton, den das Individuum selbst produziert. Dieser Unterschied zwischen dem wahrgenommenen „Ton“ und dem selbst produzierten „Schrei“ lässt sich womöglich als Übergang zum Schrei als protokreativer Vorstufe des Gesangs in Hinsicht auf die Oper konzeptualisieren. (Ebd.) Da aber dieser ‚Schrei‘ wiederum nicht im Sinne Schopenhauers die Kontemplation und die Beruhigung des Willens darstellt, sondern die „Erregung“ desselben andeutet, muss Wagner in der folgenden Diskussion auflösen, wie dieser Schrei aus dem Traum heraus als ästhetisch-kontemplatives Phänomen wirken kann. (BE, 47-50) Er löst dieses Problem, indem er mit Schopenhauer die Identität des individuellen leiblichen Willens mit dem Weltwillen postuliert, so dass der Schrei in seinem Verhältnis zum individuellen Willen bereits immer eine Transzendierung zum metaphysischen Willen impliziert. (BE, 49-50) In dieser Implikation findet im pro-



to-musikalischen Prozess auf Basis des prophetischen Träumens immer eine Überwindung der Erkenntnisformen von Raum, Zeit und Kausalität statt.<sup>389</sup> (Vgl. ebd.)

Wie dies zu der „Entstehung einer Kunst“ – namentlich der Musik als Tonkunst – führen kann, konzipiert er, indem er wieder die Analogie zum Traum zu Hilfe nimmt:

[W]ie der Traum des tiefsten Schlafes nur in die Sprache eines zweiten, dem Erwachen unmittelbar vorausgehenden, allegorischen Traumes übersetzt, in das wache Bewußtsein übergehen kann, schafft sich der Wille für das unmittelbare Bild seiner Selbstschau ein zweites Mitteilungsorgan, welches, während es mit der einen Seite seiner inneren Schau zugekehrt ist, mit der anderen die mit dem Erwachen nun wieder hervortretende Außenwelt durch einzig unmittelbar sympathische Kundgebung des Tones berührt. Er ruft; und an dem Gegenruf erkennt er sich auch wieder: so wird ihm Ruf und Gegenruf ein tröstendes [...] Spiel mit sich selbst. (BE, 51-52)

Diese Umformung von Schopenhauers Theorie der „Ansteckung“ des Somnambulismus – d.h. der in Gruppen wahrgenommenen Phänomene des animalischen Magnetismus – führt weg von einer eigentlich magnetischen zu einer tonalen „Ansteckung“. (VG, 286 u. BE, 46) Über die unbewusste Anteilnahme an der ‚Schallwelt‘ verleiht Wagners Theorie der Musik eine protopsychophysiologische Basis. (BE, 46) Entgegen seiner sonstigen Appropriation von Schopenhauers Theoremen hin zu einer Schwächung der Musik steht seine Umformung im Zeichen einer Privilegierung von tonalen Phänomenen, die zeigt, wie wenig dem Komponisten an einer magnetistischen Musiktheorie gelegen ist. Deswegen ist die Theorie aus BE nicht dem animalischen Magnetismus verpflichtet, wie es noch VG ist. Wagners Rückbezug auf Schopenhauer orientiert sich stärker am Philosophen als individuellem Theoretiker, als an dessen Versuch den animalischen Magnetismus auf eine philosophische und wissenschaftliche Basis zu stellen.

Die physiologische Begrifflichkeit des ‚Sympathischen‘ als Beschreibung der für den Magnetismus wesentlichen Nerventätigkeit überträgt Wagner auf den Ruf, der durch ein nicht-physiologisches Spiel von Ruf-Gegenruf eine Gemeinschaft produziert. (Vgl. BE, 52 u. VG, 286) Diese Gesellschaftsproduktion basiert auf der natürlichen Tätigkeit, Verständlichkeit und Proto-Kunsthafteigkeit des „Rufes“, da der Schrei oder Ton immer schon die „hellscherische“ Tätigkeit des Musikers vorwegnimmt. (Vgl. BE, 52 u. 47) Ziel des Künstlers ist es damit die Versetzung in „[d]en traumartigen Zustand“ durch dieses „sympathische Gehör“. (BE, 53) Der Künstler vermag es den Zuhörer „mit offenen Augen in den Zustand geraten [zu lassen S.P.], welcher mit dem des somnambulen Hellschens eine wesentliche Ähnlichkeit hat“, d.h. analog ist und nicht identisch. (Ebd.) Zwar liefert der animalische Magnetismus das Vokabular zur Beschreibung der musikalisch erschaffenen gemein-

---

<sup>389</sup> Dieses Grundpostulat der Identität von Individual- und Weltwille Schopenhauers, das bei seinem Urheber bereits in seinem Status als Grunddogma zu problematischen Konsequenzen führt, aber überhaupt erst die Möglichkeit seiner Metaphysik eröffnet, zeitigt bei Wagner damit eine seiner logisch problematischsten Konsequenzen. (Vgl. G, 160-162, §42 u. §43).

schaftlichen Erfahrung, aber nur metaphorisch.<sup>390</sup> Dieser theoretischen Ausführung ist ein veranschaulichender Sprecherbericht Wagners zwischengeschaltet:<sup>391</sup>

In schlafloser Nacht trat ich einst auf den Balkon meines Fensters am großen Kanal in Venedig: wie ein tiefer Traum lag die märchenhafte Lagunenstadt im Schatten vor mir ausgedehnt. Aus dem lautlosesten Schweigen erhob sich da der mächtige rauhe Klageruf eines soeben auf seiner Barke erwachten Gondoliers, mit welchem dieser in wiederholten Absätzen in die Nacht hineinrief, bis aus weitester Ferne der gleiche Ruf dem nächtlichen Kanal entlang antwortete: ich erkannte die uralte schwermütige, melodische Phrase, welcher seiner Zeit auch die bekannten Verse Tassos untergelegt worden, die aber an sich gewiß so alt ist, als Venedigs Kanäle mit ihrer Bevölkerung. Nach feierlichen Pausen belebte sich endlich der weithin tönende Dialog und schien sich im Einklang zu verschmelzen, bis aus der Nähe wie aus der Ferne sanft das Tönen wieder im neugewonnenen Schlummer erlosch. Was konnte mir das von der Sonne bestrahlte, bunt durchwimmelte Venedig des Tages von sich sagen, das jener tönende Nachttraum mir nicht unendlich tiefer unmittelbar zum Bewußtsein gebracht gehabt hätte? (BE, 52)

Ob dies eine Traumerzählung im klassischen Sinne ist, erscheint durch den ersten Satz sofort problematisiert: Zwar endet die Erzählung mit der Beschreibung des Erzählten als „Nachttraum“, aber der Sprecher tritt zu Beginn „in schlafloser Nacht“ ans Fenster. (Ebd.) Zwar erscheint die Stadt Venedig dem Sprecher „wie im Traum“, aber der Vergleich impliziert sogleich, dass der Sprecher wach ist. Drei Deutungen scheinen möglich: Zum einen ist es möglich die abschließende Frage als Markierung des Ganzen als Traum zu deuten. Das Erzählte und seine Struktur kann andererseits für oder gegen diese Lesart sprechen: Scheint der harmonisch „tönende Dialog“ zwischen den Gondolieren in der Nacht einerseits im Gegensatz zur Wachwirklichkeit unwirklich ästhetisch und damit bizarr traumhaft, ist außerdem durch die Formvollendung der Allegorie auch zweifelhaft, wenn dies einen realistischen Traum repräsentieren soll. (Ebd.) Zu passgenau ist die Allegorie des Traumes auf eine aus dem fatidiken hellseherischen Traum tretende Wahrheit des somnambulen, sympathisch affizierten Sprechers ausgerichtet, als dass dies einem täglichen Nachttraum plausibel gliche. Auf Basis der wagnerschen Traumtheorie lässt sich eine zweite Auflösung des Interpretationsproblems konstruieren: So denn ließe sich diese Diskrepanz als Vorgriff auf die schopenhauersche Theorie der Tätigkeit des Traumorgans im Wachen vorgreifen, das „Geistersehen“. (BE, 91) Hier könnte die „Depotenzierung des wachen Gesichtes“, in der die

---

<sup>390</sup> Schmidt-Hannisa hingegen sieht Wagner auf der Theorie des animalischen Magnetismus fußend und übersieht die Ambivalenz der magnetistischen Allegorie zur eigentlich wissenschaftlichen Theorie des animalischen Magnetismus. Dies erklärt sich möglicherweise durch Wagners spätere produktionsästhetische, kausale Aussagen über Traum und Musik. Dass Wagner bis zum Ende von BE daran festhält den Traum nur als Analogon zur Musik zu denken, widerspricht jedoch einem Verständnis von Wagner als Vertreter des animalischen Magnetismus. Vgl. Schmidt-Hannisa. Die Geburt der Musik. S. 325-326.

<sup>391</sup> Im Folgenden werden nicht alle Berichte/Szenen interpretiert, sofern sie ein vielschichtiges Verweisungsgeflecht zu Schopenhauer aufweisen, das vom Thema des Traumes wegführt, aber in Richtung ästhetisch-kontemplativer Erkenntnis verweist. Die erste Erzählung hingegen weist einen direkten Zusammenhang zum Thema Traum auf und wird im Folgenden deswegen fokussiert.

innere Anregung das Gehirn in umgekehrter Weise, als beim Wachen es der äußere Eindruck tut, von innen nach außen durchdringt, wo sie endlich auf die Sinnesorgane trifft, und diese bestimmt nach außen das zu gewahren, was als Objekt aus dem Inneren hervorgeht. (BE, 92)

Nach dieser Lesart könnte der Sprecher zugleich wach sein, aber die tonalen Phänomene wären ‚Geisterscheinungen‘ – nach Wagners Verständnis der tonalen hellseherischen Eindrücke – die die vermeintlich reale Begebenheiten zu Tätigkeiten des Traumorgans machen würde: nur im Sinne dieser Tätigkeit bei wachem Bewusstsein könnte man dann von einem „Nachttraum“ sprechen.<sup>392</sup> (Vgl. BE, 46) Zugleich wäre eine dritte Variante, nur den Gesang der Gondoliere als Nachttraum zu charakterisieren (‚jener tönende Nachttraum‘), in dem Wagners Konzept des Tones und Schreies als Bindeglied zwischen Traum und Wachwelt auf den Gesang angewendet werden würde. (Vgl. ebd.) Die letzteren beiden Interpretationen müssen sich dabei nicht ausschließen, sofern der Gesang der Gondoliere als Auslöser einer ‚sympathischen‘ Affizierung des Traumorgans des Sprechers gedeutet werden könnte. (Vgl. BE, 52) Ob die Existenz der Gondoliere nur geträumt oder wachwirklich als ‚sympathische‘ Affizierer des Sprechers und seines Traumorgans sind, stellt den Unterschied zwischen der Interpretation als Traumbericht im typischen Sinne und den letztgenannten Lesarten dar. Aber auch diese Frage könnte für Wagner, der ebenfalls die Welt-als-Traum-These (‚tiefster Welttraum‘) zu vertreten scheint, belanglos sein. (BE, 60) Unter dieser nebensächlichen These wäre auch die erste Lesart in ihrer Verunsicherung des Lesenden ob der nachträglichen Markierung subsumierbar. (Vgl. BE 46 u. 60) Eindeutig ist, dass Wagner hier die Polysemie des Wortes „Nachttraum“ ausnutzt, in dem er die Erzählung ihrer theoretischen Aufschlüsselung durch die im Text auftretenden Theoreme voranstellt, d.h. letztere verdichtet präfiguriert, und zugleich durch seine später eingeführte Theorie neu lesbar macht.<sup>393</sup> Er geht dabei von Schopenhauers philosophischer Reflexion aus, den Traum auch in erzählerischer Art und Weise in den theoretischen Zugriff miteinzubeziehen.

Diese Erzählung besteht aus drei wesentlichen Teilen: zuallererst tritt der Sprecher an das Fenster und schaut auf das nächtliche Venedig, zum zweiten ertönt ein „Klageruf“ eines „erwachten Gondoliers“, den dieser im Folgenden wiederholt. (BE, 52) Hierauf antworten andere Gondoliere ihrerseits mit Rufen, die der Sprecher als eine „melodische Phrase“ identifiziert, die traditionell mit Venedig verbunden wird. (Ebd.) Nach dem Verklingen der Rufe und Gegenrufe erkennt der Sprecher ebenjenes Venedig durch den Traum in neuer Weise.

In der Beschreibung der Stadt klingen dabei Topoi an, die bei Schopenhauer mit dem Künstler und dem Traum verbunden werden. Dass die Stadt „wie im Traum“ erscheint und „im Schatten“ vor ihm liegt erinnert an die Beschreibungen aus §5 der W I und ihrer Diskreditierung der Wachwirklichkeit als Traum.<sup>394</sup> (Vgl. W I, 45, §5) Auch deckt sich der durch das fehlende Licht mangelhafte Sehnsinn des Sprechers mit Wagners Abwertung der „Lichtwelt“. (BE, 46) Das Wissen des Sprechers,

---

<sup>392</sup> Diese beiden Interpretationen konkurrieren letztendlich indem die erste einen alltäglichen Nachttraum-Begriff und die zweite einen textimmanenten anwendet.

<sup>393</sup> Deswegen wird im Folgenden in diesem polysemen Sinne von einer „Traumerzählung“ gesprochen.

<sup>394</sup> Insbesondere der von Pindar zitierte Satz „Der Traum eines Schattens ist der Mensch“ verbindet diese beiden Motive. (W I, 45, §5).

über den gerade auf seiner Barke aufwachenden Gondoliere, erscheint ob der schlechten Sehverhältnisse räumlich zu genau, um der Wachwirklichkeit anzugehören: dies ist ein möglicherweise traumhaftes Motiv. (BE, 52) Dessen „rauhe[r] Klageruf“ aus dem Schlaf heraus hat seine Entsprechung in Wagners Konzept des Schreies, der Traum und Wachwelt verbindet – transformiert zu einer klagend konnotierten Musikalität. (Ebd.) Dass der Sprecher das Wissen besitzt, dass der Gondoliere aus einem Traum erwachend diesen Ruf vollführt, ist ebenfalls so spezifisch, dass das Erzählte traumhaft erscheint. Diese literarischen Traumcharakteristika verbinden sich mit der Musikthematik.

Die „Barke“ des Gondoliere als *figura etymologica* alludiert darüber hinaus die Barkarole als musikalisches Genre und verbindet diese Traumszene mit der Musik. (Ebd.) Dass dieser Ruf wiederholt wird, stellt die Basis dafür dar, dass er durch die Antworten anderer Gondoliere zur für den Sprecher wiedererkennbaren musikalischen „melodischen Phrase“ transformiert wird: diese aktiviert, gemäß Wagners Theorie, die Tätigkeit des Traumorgans beim Sprecher. (BE, 51) Über die textuelle Referenz auf Torquato Tasso verweist er zudem auf die Geschichte Venedigs.<sup>395</sup> (BE, 51-52) Die Szenerie gleich der von Rousseau in seinem *Dictionnaire de Musique* beschriebenen Merkmale der Barkarole.<sup>396</sup> Für Rousseau findet sich in der Barkarole die venezianische Kultur und Sprache wieder.<sup>397</sup> Die zwei von ihm herausgestellten Charakteristika, nämlich der spezifizierte Text Tassos *La gerusalemme liberata* als wesentliche Quelle von Barkarolen-Text und die Dialog-Barkarole, sind die wesentlichen Elemente des vom Sprechers wahrgenommenen Gesangs:

---

<sup>395</sup> Andreas Urs Sommer macht in seinem Kommentar zu EH lesbar, wie Wagner diese Stelle als eindeutige Anspielung auf Goethe formuliert, der in *Italienische Reise* darauf einging, dass die Gondolieri ihrem Gesang Verse Tassos hinzufügten. Auch wenn Sommer nicht Rousseau als Primärtext erwähnt, kann auch für das Andeutungshafte von Wagners Formulierung eine Funktion gefunden werden: Anstelle eines Verweises auf *La gerusalemme liberata* wird vielleicht von Seiten Wagners durch die Spezifizierung auf den Tasso in seiner Traumerzählung (und die Auslassung von Ariosto, der bei Goethe noch mitgenannt wird) als Chiffre lesbar, die mit der Namensnennung Tassos den Goethe-Text über Venedig indirekt und Goethes *Torquato Tasso* markiert. Damit würde Wagner – im Sinne des Nationalitätsthemas seines Textes – auf eine in der deutschen Tradition verankerte Venedig-Erfahrung anspielen. Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 6/2. Berlin/Boston 2013. S. 434 (Im Folgenden „NK 6/2“).

<sup>396</sup> Der im Folgenden relevante Abschnitt Rousseaus zur Barkarole, vermittelt durch die Lektüre des gleichnamigen Artikels von Herbert Schneider aus dem MGG-Online, lautet in seiner Gesamtheit so: „BARCAROLLES, S. f. Sorte de Chansons en Langue Vénitienne que chantent les Gondoliers à Venise. Quoique les Airs des Barcarolles soient faits pour le Peuple, & souvent composés par les Gondoliers mêmes, ils ont tant de mélodie & un accent si agréable, qu’il n’y a pas de Musicien dans toute l’Italie qui ne se pique d’en savoir & d’en chanter. L’entrée gratuite qu’ont les Gondoliers à tous les Théâtres, les met à portée de se former sans frais l’oreille & le goût; de sorte qu’ils composent & chantent leurs Airs en gens qui, sans ignorer de se finesses de la Musique, ne veulent point altérer le genre simple & naturel de leurs Barcarolles. Les paroles de ces Chansons sont communément plus que naturelles, comme les conversations de ceux qui les chantent: mais ceux à qui les peintures fidèles des mœurs du Peuple peuvent plaire, & qui aiment d’ailleurs le Dialecte Vénitien, s’en passionnent facilement, séduits par la beauté des Airs; de sorte que plusieurs Curieux en ont de très-amples recueils. N’oublions pas de remarquer à la gloire du Tasse, que la plupart des Gondoliers savent par cœur une grande partie de son Poème de la Jérusalem délivrée, que plusieurs le savent tout entier, qu’ils passent les nuits d’été sur leurs barques à le chanter alternativement d’une barque à l’autre, que c’est assurément une belle Barcarolle que le Poème du Tasse, qu’Homère. seul eût avant lui l’honneur d’être ainsi chanté, & que nul autre Poème Epique n’en a eu depuis un pareil.” Rousseau, Jean Jacques: *Dictionnaire de Musique*. Hrsg. von J.M. Gallanar. Band 9. Genf 1780-1789. S. 55-56. u. vgl. Schneider, Herbert: Barkarole. In: Lütken, Laurenz (Hg.): *MGG Online*. Kassel/Stuttgart/New York 1994 [2016ff]. <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/20486> (zuletzt aufgerufen 14.03.2020).

<sup>397</sup> Rousseau, Jean Jacques: *Dictionnaire de Musique*. Hrsg. von J.M. Gallanar. Band 9. Genf 1780-1789. S. 56.

N'oublions pas de remarquer à la gloire du Tasse, que la plupart des Gondoliers savent par cœur une grande partie de son Poème de la Jérusalem délivrée, que plusieurs le savent tout entier, qu'ils passent les nuits d'été sur leurs barques à le chanter alternativement d'une barque à l'autre, que c'est assurément une belle Barcarolle que le Poème du Tasse, qu'Homère. seul eût avant lui l'honneur d'être ainsi chanté, & que nul autre Poème Epique n'en a eu depuis un pareil.<sup>398</sup>

Die vom Sprecher wahrgenommene Szenerie geriert sich als eine Ursprungsszene dieser im 18. Jhd. bereits langen Tradition. Indem innerhalb der Traumerzählung der Schrei als Ursprung der Musik auftritt, stellt sie eine Re-Kodifizierung dieser Tradition dar, die Wagner als genialen ‚träumenden‘ Künstler rahmt. Der rousseausche Text verrät über seine Parallelisierung zwischen Tasso und Homer auch, wie diese Traditionslinien sich an die Ursprungstexte der abendländischen Geschichte anbinden lassen.<sup>399</sup> Das erzählte Träumen einer Dialog-Barkarole tassoscher Texte kann - wie über den Intertext angeleitet – eine Einsicht in die Ursprungsszene der abendländischen Dichtung und Musik einführen. Indem Wagner ein tassosches Analogon dieser im 19. Jhd. kanonisierten Musikpraxis anbringt, spiegelt er in seinem ‚Nachttraum‘ die antiken Gesänge homerischer Dichtung zur Selbstcharakterisierung als Genius wider.

„Feierliche Pausen“ und der ‚dialogische‘ Charakter der Rufe führen zu einem Höhepunkt des „Einklang[s]“ hin, der einen musikalischen Klimax und eine kunstwerkhafte Teleologie aufzuweisen scheint. (BE, 52) Die Verschmelzung zu einem Ton entspricht dabei metaphysisch der letzten Erkenntnis vom Wesen der Welt als Wille. Diese analogische Entsprechung zu Wagners Musikphilosophie ist dabei zugleich traumhaft, indem sie ob ihrer Unwahrscheinlichkeit unwirklich wirkt und zu konstruiert, um nicht von einer Überformung der Traumhandlung zu zeugen. Eindeutig traumhaft erscheint das Wissen des Sprechers, ob des „neugewonnenen Schlummers“ der Gondoliere, das definit erscheint, wie bereits die Eröffnung der Diegese mit ihren Rufen. (Ebd.)

Des Sprechers innerer Monolog, der den Traum zum einen markiert und ihm auch ein besonderes Wissen zuschreibt, das aber nicht näher beschrieben wird, beendet die Traumerzählung. (Ebd.) Obwohl dieses Wissen im Kontext von BE auf die Willensmetaphysik referiert, bleibt es innerhalb der Traumerzählung unspezifiziert. Dass ebenjenes Wissen nicht präzisiert wird, scheint durch die paradoxe Musik-Konzeption Wagners motiviert, sofern sie als Idee zwar begrifflich erschlossen werden muss, diese Erschließung jedoch jeweils in jedem Individuum stattfinden muss. So kann die individuelle Traumerzählung des Sprechers zugleich begrifflichen Aufschluss andeuten, kann aber diese Erkenntnis, die der Musik zu verdanken ist, nie vollends leisten. Die Traumerzählung nimmt damit die Rolle des Gesamtkunstwerks/Musikdramas *en miniature* ein und vollführt für BE das, was die Opern Wagners im Großen leisten sollen: das Erzeugnis eines „traumartigen Zustandes“ in dem „das Wesen der Dinge außer ihm wirklich erkannt wird“. (BE, 53) Diese analogische Entsprechung zu Wagners Musikphilosophie und Metaphysik ist indes traumhaft, indem sie ob der Deckung von Theorie und Erzählung einerseits bizarr wirkt wie auch andererseits zu konstruiert, um nicht von einer Überformung der Traumhandlung zu zeugen.

---

<sup>398</sup> Ebd.

<sup>399</sup> Ebd.

Die allegorische Form dieser Wissensvermittlung setzt die Traumerzählung dabei in dreifacher Weise um. Denn zuerst verweist sie auf ihre allegorische Traumform, indem sie die schopenhauerische Theorie der Transformation der fatidiken Träume des Tiefschlafs in allegorische aufnimmt, die diese Form der Erinnerbarkeit halber annehmen. (BE, 54) Die Traumerzählung wäre damit analog zum psychischen Phänomen eines allegorisch wahrheitsfähigen Nachttraumes.<sup>400</sup>

Die zweite Weise wäre, dem entgegengesetzt, eine Allegorisierung fatidiker Träume und ihrer Funktion das ‚Wesen der Dinge‘ nämlich den „universellen Wille[n]“ im Traum erfahrbar zu machen. (BE, 50) Die Traumhaftigkeit der Erzählung ist dabei möglicherweise deswegen an hellseherische Formen des Wissens über visuelle Phänomene geknüpft, um trotz der Inszenierung eines allegorischen Traumes die beschriebenen Tatsachen auch als Formen des fatidiken Traumes deutbar zu machen. Sie erinnert zudem an Schopenhauers ‚Wahrträumen‘ dadurch, dass räumlich entfernte Dinge in ihr figurieren. (Vgl. VG, 263 u. 323 u. BE, 52) Ob der Sprecher einen allegorischen oder fatidiken Traum träumt, ist letztlich nicht zu entscheiden. Aus der Sicht der erst später eingeführten Unterscheidung und im Hinblick der Tatsache, dass der Lesende zu diesem Zeitpunkt nur die prophetischen Träume kennt, ist die Ambivalenz zwischen allegorischem Charakter der Erzählung und der fatidiken Aspekte derselben eine Form beide Typen zu verschmelzen. Diesem Oszillieren der Erzählung zwischen fatidikem und allegorischem Traum entspräche die Rede von „zwischenliegenden überreichen Abstufungen“ zwischen beiden Traumtypen. (BE, 54)

Zuletzt ist die dritte Weise, dass die erzählte Allegorie methodisch gewendet wird und die Musikphilosophie, die verbildlicht wird, die Szenerie eines fatidiken Traum hierfür verwendet. (BE, 55) Die Traumerzählung wird ein methodisch reflektierter Zugang. Auf diese Weise löst BE in der Form seiner Abhandlung seine Musikphilosophie und die literarische Darstellung derselben performativ ein und setzt sie in einer ästhetisch polyvalenten Traumerzählung um.<sup>401</sup>

Nachdem Wagner seine Theorie durch diese Parenthese aufgenommen und implizit vorskizziert hat, expliziert er die Analogie zwischen Traum und Musik theoretisch. Auf die These Schopenhauers referierend, denkt er den allegorischen Traum als erinnerbar medialisierten fatidiken Traum des Tiefschlafs; parallel zur rhythmischen Umsetzung der abstrakten musikalischen Harmonik. (Vgl. VG, 287 u. BE, 54) Genauso wie der allegorische Traum knüpft der Rhythmus der Musik „an die gewohnten Vorstellungen des Individuums“ an. (Ebd.) Dass Wagner in diesem Punkt die Analogie nicht durchhält, zeigt sich darin, dass er letztendlich den Traum nicht nur als Analogon zur Kunst denkt, sondern sie auch psychologisch-kausal aus ihm entspringen lässt:

Zieht somit die Musik selbst die verwandtesten Momente der Erscheinungswelt in ihr, von uns so bezeichnetes Traumbereich, so geschieht dies doch nur, um die anschauende Erkenntnis durch eine mit ihr vorhergehende, wunderbare Umwandlung gleichsam nach innen zu wenden, wo sie nun befähigt wird, das Wesen der Dinge in seiner unmittelbars-

---

<sup>400</sup> So hat die Allegorie in der Rhetorik explizit eine mnemotechnisch verdichtende Funktion. Vgl. hierzu: Groddeck. Reden zur Rhetorik. S. 110-114. Vgl. auch VG, 278-279.

<sup>401</sup> Obwohl Schmidt-Hannisa richtig auf die opernartige Kulisse der Traumerzählung und der Verbindung zur Theorie des Schreies aufmerksam macht, unterschätzt er die Funktion, die die Erzählung im Zuge der Traumtheorie in BE übernimmt. Vgl. Schmidt-Hannisa. Die Geburt der Musik. S. 322-323.

ten Kundgebung zu erfassen, gleichsam das Traumbild zu deuten, das der Musiker im tiefsten Schläfe selbst erschaut hatte. (BE, 55)

Indem die Struktur der Analogie von Traum und Musik an dieser Stelle zugunsten einer kausalen Ursprungsbeziehung zwischen fatidikem Traum und der Kunst verändert wird, kommt eine neue Facette hinzu: Sie macht die Kunst zu einer Deutung von Träumen – entsprechend auch, wie bei Schopenhauer in Konsequenz seiner Welt-als-Traum-These die Philosophie zur Traumdeutung mutierte –; auch das „gleichsam“ lässt an der psychologisch angelegten Kausalbeziehung von Traum zu Kunst keinen Zweifel.<sup>402</sup> (Ebd.) Da hier fatidike, wahrheitsfähige Träume des Tiefschlafes gemeint sind, ist die Beziehung zur universellen Wahrheit der Willensmetaphysik systemintern garantiert. So zieht Wagner eine Konsequenz der Traumtheorien Schopenhauers und lässt sie den künstlerischen Prozess psychologisch und produktionsästhetisch definieren.<sup>403</sup>

Wie der Philosoph belässt es Wagner nicht bei einer Psychologie des Traumes und folgenden Kunstpsychologie: Er sieht ihm „Erhabene[n]“ in der Kunst einen Verweis auf die Metaphysik. (BE, 56-57) Er vermischt Analogie- und Kausalitätsbeziehung und bringt darüber die Synthese zwischen Traum und Musik hervor, die die künstlerisch-metaphysische Tätigkeit auszeichnet:

Wenn wir, mit dem Festhalten der [...] angezogenen Analogie des allegorischen Traumes, uns die Musik, von einer innersten Schau angeregt, nach außen hin diese Schau mitteilend denken wollen, so müssen wir als das [...] Organ hierfür, wie dort das Traumorgan, eine zerebrale Befähigung annehmen, vermöge welcher der Musiker zuerst das aller Erkenntnis verschlossene innere An-sich wahrnimmt, ein nach innen gewendetes Auge, welches nach außen gerichtet zum Gehör wird. (BE, 58)

Letzten Endes versöhnt sich Wagners frühere Privilegierung einer unbewussten Schallwelt mit der Erkenntnisfähigkeit der eigentlich bewussten Lichtwelt, indem, über das visuelle Vokabular Schopenhauers und die von Wagner konstatierte strukturelle Synästhesie, die visuellen Aspekte des Traumes und des Hellschens mit dem tonalen Charakter der Musik vereint werden. So ließe sich sagen, dass die Transformation in das „eine Weltauge“, das Schopenhauer als den Modus des ästhetischen Erkennens beschrieben hatte, mit dem (träumenden) Hellschens von Wagners Seite als metaphysische Erkenntnisfähigkeit beibehalten wird und die Musik diese Prozesse vom Künstler für den Rezipienten in der Welt erfahrbar macht. (W I, 254, §38 u. vgl. BE, 58-60) Dies nennt Wagner die „Wahrsagung der innersten Tonweltschau“ und fügt den Prozess in einen synästhetisch intendierten, oxymoron-artigen Neologismus. (BE, 62) Dabei bedient er sich ebenfalls der Metaphorik von Schopenhauer, indem er vom Traum ausgehend diesen Modus des Sehens mit dem „wach gewordene[n]

---

<sup>402</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Schopenhauers frühe Epistemologie und Ethik – Die Welt als Traum“.

<sup>403</sup> Auch dass dadurch das jeweils künstlerische Individuum als Träumer in den Vordergrund rückt, macht die vorherige Interpretation plausibel, dass die Musik nur eine Idee der Welt ist, da aus dieser Sicht der Künstler seine wesentlich eigenen Träume in Musik umzusetzen hat. Die von Wagner auf diese These folgenden metaphysischen Spekulationen müssen im Lichte seines Postulat verstanden werden, dass für ihn das Verhältnis von individuellem und universellem Willen als das einer unproblematischen Identität gedacht wird. (Vgl. BE, 50).

Auge des Musikers“ verknüpft und damit die Transzendierungsbewegung andeutet und appropriiert, die in diesem Topos angelegt ist.<sup>404</sup> (BE, 59)

Im Folgenden deutet er, dem Titel seiner Schrift entsprechend, Beethoven unter Verwendung dieser synkretistischen Traum- und Musiktheorie. Hier kommen die Traumanalogie die -psychologie zum Einsatz. Die Traum-Analogie mit dem Ziel einer metaphysischen Erkenntnis inauguriert die Beschreibung von Beethovens ‚Genius‘, indem ihm nach dem „erreichten Ziele seiner Selbstentwicklung“ die „Fähigkeiten zur inneren Selbstschau, jener Hellsichtigkeit des tiefsten Welttraumes“ von Wagner zugesprochen wird. (BE, 60) Er durchschaue mit seinem ‚wach gewordenen Auge‘ die Welt als Traum; er spräche „die höchste Weisheit aus in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteh[t]“, d.i. die Musik<sup>405</sup> (BE, 62) Die physische Beeinträchtigung der komponistischen Tätigkeit Beethovens, seine Taubheit, kann Wagner so in die besondere Befähigung seiner Hellsicht umdeuten, die nicht durch die äußeren Sinne beeinträchtigt werden, „gewahrte [doch S.P.] in der Außenwelt nichts wie belästigende Störungen seiner inneren Welt [...]“. (BE, 68) Gleich dem erblindeten Hellscher Teiresias, konzipiert er Beethoven als Ausnahme, dessen Gehörlosigkeit für den metaphysischen Erkenntniswert seiner Musik entsteht:

Denn die äußere [Welt S.P.] erlosch ihm nun ganz, nicht etwa weil Erblindung ihn ihres Anblickes beraubte, sondern weil Taubheit sie endlich seinem Ohre ferne hielt. Das Gehör war das einzige Organ, durch welche die äußere Welt noch störend zu ihm drang [...]. Was sah der entzückte Träumer, wenn er durch die buntdurchwimmelten Straßen Wiens wandelte, und [...] vor sich hinstarrte, einzig vom Wachen seiner inneren Tonwelt belebt? [...] Ein gehörloser Musiker! [...] [E]ine unter den Menschen wandelnde Welt, - das An-sich der Welt als wandelnder Mensch!<sup>406</sup> (BE, 71-72)

Durch die physische Beeinträchtigung des Individuums deutet Wagner den Genius Beethovens als privilegiert in der Erkenntnis einer universalen Wahrheit, die durch sinnliche Erkenntnis erschwert wird. Dass Beethoven als Träumer definiert wird, wird über Wagners Neologismus der „Tonweltschau“ erklärlich, die mit dem Träumen als nach innen gerichteter Tätigkeit des Traumorgans dessen metaphysische Potenzial ausmacht. (BE, 62) In diesem Träumen besteht paradoxerweise auch das Aufwachen aus dem Traum, der die Wachwirklichkeit der sinnlichen ‚äußeren Welt‘ für Schopenhauer und Wagner ist. (Vgl. BE, 71-72) In Wagner kulminiert die Musik zu einem hellseherischen Träumen als Aufwachen aus dem Welttraum und damit die konfligierende Kombination der epistemolo-

---

<sup>404</sup> Damit geht Wagner auch Schopenhauers Schritt der Traumanalogie hin zur Traummetapher, die in W I in dieser Untersuchung erarbeitet wurde. Da er die Theorie des Philosophen aber verkürzt und seinem Ziele gemäß anwendet, ist dieser Sprung abrupt, als es sich in der philosophischen Reflexion Schopenhauers darstellt. Vgl. hierzu das Kapitel „Schopenhauers frühe Epistemologie und Ethik – Die Welt als Traum“.

<sup>405</sup> Auch bleibt diese musikalische Tätigkeit in ihrem Ziel mit einer philosophisch-begrifflich Tätigkeit weiterhin identisch. (BE, 64) Die Formulierung „höchste Weisheit“ erinnert an Schopenhauers Ideengenealogie von den alten Indern, über Platon zu Kant. Bei Wagner ist Schopenhauer, der Kulminationspunkt dieser Weisheit, zu der sich der Danziger Philosoph immer stilisiert hatte. (Vgl. W I, 516-517).

<sup>406</sup> Dass sich Wagner selbst hier mit Beethoven unterschwellig gleichsetzt, wird durch die Abwertung des „bunt durchwimmelte[n]“ Venedigs in seiner Traumerzählung parallel zur Abwertung des „buntdurchwimmelten“ Wiens Beethovens eindeutig. (BE, 52 u. 71).



gischen und physiologischen Traumkonzeption Schopenhauers. In seiner synkretistischen Appropriation löst sich der inhärente Konflikt dieser Positionen nicht auf, vielmehr proliferiert er sich durch angenommene Validität der Kombination.<sup>407</sup>

Die produktionsästhetische These einer Ursprungsbeziehung der Musik in den Träumen des individuellen Künstlers wendet Wagner auf die Deutung der beethovenschen Musik an. Wesentlich problematisch ist, dass er behauptet, dies entspreche einer analogen Beziehung, wo doch die Träume, zwar fatidisch und wahrheitsfähig, wörtlich als Ursprung und nicht als Analogon gesetzt werden.<sup>408</sup> (Vgl. BE, 76) Damit steht die Formulierung der Kunst als Deutung der Wahrträume und ihres postulierten, ausschließlich analogen, Charakters widersprüchlich zueinander. (BE, 55 u. 76) In der Anwendung des Traumes auf Beethoven Cis-Moll-Quartett deutet Wagner das musikalische Tempo – d.h. den ‚Rhythmus‘ als sich in den Erkenntnisformen äußernde Musik – nämlich des *Allegro* im 6/8-Takt als „die nur ihm erkenntliche Erscheinung [...] in welche das Verlangen zum wehmütig holden Spiel mit sich selbst wird: das innerste Traumbild wird in einer lieblichen Erinnerung wach.“ (BE, 77) Das kurze *Adagio* im 3/4-Takt hingegen als: „Er schaut dem Leben zu, und scheint sich [...] zu besinnen, wie er es anfangs, diesem Leben selbst zum Tanze aufzuspielen: ein kurzes, aber trübes Nachsinnen, als versenke er sich in den tiefen Traum seiner Seele.“ (BE, 77-78) Das *Allegro finale* deutet er als Beethovens Erwachen aus dem Welttraum. (BE, 78) In seinem Rückgriff auf die *Neunte Symphonie mit Chören* deutet Wagner nicht das musikalische Element, sondern seine aus der Verbindung von Musik und Text herausgelöste wesentliche Interpretation derselben Symphonie:

Da wir nun aber mit Bestimmtheit annehmen, daß in der Musik sich selbst die Idee der Welt offenbare, so ist der konzipierende Musiker vor allem in dieser Idee mitenthaltend, und was er ausspricht, ist [...] die Welt selbst, in welcher [...] Wohl und Wehe wechseln. Auch der bewußte Zweifel des Menschen Beethoven war in dieser Welt enthalten [...], wie in seiner Neunten Symphonie, deren erste Satz uns allerdings die Idee der Welt in ihrem grauenvollsten Lichte zeigt. Unverkennbar waltet [...] in diesem Werke der überlegt ordnende Wille seines Schöpfers: wir begegnen seinem Ausdrucke unmittelbar, als er dem Rasen der [...] Verzweiflung, wie mit dem Angstrufe der aus dem furchtbaren Traume Erwachenden das wirklich gesprochene Wort zuruft, dessen idealer Sinn kein anderer ist, als: „der Mensch ist doch gut!“ (BE, 81)

---

<sup>407</sup> Hierzu könnte sich Wagner auch nach einer Lektüre von TS motiviert fühlen, wenn die nicht nachweisbar als Einfluss auszumachende metaphysische Spekulation in einer musikalischen Allegorie mündet: „Aber wäre es andererseits nicht engbrünstiger Kleinmuth, es für unmöglich zu halten, daß die Lebensläufe aller Menschen in ihrem Ineinandergreifen eben so viel *concentus* [Einklang] und Harmonie haben sollten, wie der Komponist den vielen, scheinbar durch einander tobenden Stimmen seiner Symphonie zu geben weiß?“ (TS, 242).

<sup>408</sup> Schmidt-Hannisa liest selbst die Passagen der Traum-Musik-Analogie als Thesen zur Produktionsästhetik der Musik bei Wagner. Dies scheint daher zu rühren, dass er BE über dessen Inspirationsträume liest. Die methodische Ambivalenz scheint von diesem Erkenntnisinteresse her nicht auf. Der Vorteil seiner Methode gegenüber der hier vorgelegten Lektüre ist herausstellen zu können, wie Wagner die Theorien des BE immer und vor allem auf sich selbst angewendet haben wollte. Auch die Zurückhaltung Wagners in BE besitzt eine Funktion, die im Folgenden noch expliziert werden muss. Vgl. Schmidt-Hannisa. Die Geburt der Musik. S. 324-327. Hier 326.

Wagners Anwendung seiner Traumtheorie produziert vier verschiedene Interpretationen von Beethovens Musik und entlarvt, dass er weder die Analogie noch die analogisch angeordneten Elemente konsequent durchhält. So stellt die Interpretation des *Allegro* im 6/8-Takt eine Analogie zwischen einer Erinnerung und dem analogisch gedachten hellseherischen Traum dar, in der entgegen der bisherigen Ausführungen Wagners die Erinnerung als psychische Ursache innerhalb der Traum-analogie für die Musikinterpretation verwendet wird – eine solche Beziehung zwischen Gedächtnis, Traum und Musik bespricht Wagner in BE aber niemals explizit. (Vgl. BE, 77) Die zweite Interpretation des *Adagios* im 3/4-Takt hingegen stellt eine Kausal-Relation zwischen dem hellseherischen Traum Beethovens zu seiner musikalischen Umsetzung her. (Vgl. BE, 77-78) Das *Allegro finale* wendet die Metaphorik des Erwachens aus dem Lebenstraum auf die Musik an und beschreibt diese als eine Transzendenz-Bewegung ohne konkreten metaphysischen Inhalt, die mit der psychisch-physiologischen Erklärung dieses *Adagios* konzeptuell im Konflikt steht. (Vgl. ebd.) Zum Schluss deutet er die *Neunte Symphonie* im Hinblick auf die metaphysischen Implikationen, die zwar den Pessimismus Schopenhauers grundieren, aber diese zur affirmativen wagnerschen Wendung der metaphysischen Tätigkeit hin pointiert.<sup>409</sup> (Vgl. BE, 81) Diese Aneinanderreihung der Interpretationen von Beethovens Musik zeigt, dass entgegen der theoretischen Grundlage, die dieser liefern sollte, der Traumbegriff und seine physiologisch-metaphysische Ausprägung keine kohärente Grundlage einer Musikphilosophie zu liefern vermag. Ähnlich, wie sich Schopenhauer von der nicht zu determinierenden visuellen Verursachung der Nachträume zu den fatidiken Träumen und ihrer Kausierung gewendet hatte, weil Ihnen eine dem Organismus äußere Ursache beiliegen muss, versucht Wagner den Weg über das schopenhauersche Vokabular zu gehen, um eine universale Erkenntnis im Individuum bei gleichzeitiger interpretativen Offenheit der Musik zu konzipieren. (Vgl. VG, 263-272) Entgegen Schopenhauers listenartiger aber strukturierender Katalogisierung der Phänomene des animalischen Magnetismus, besitzt Wagners lose Rückbindung an die schopenhauersche Theorie des Hellsehens keine konkreten Inhalte, die der fatidike Traum bei Schopenhauer noch in seinem Fokus auf Abbildbeziehungen konstatieren konnte. So dass, trotz der Sicherheit mit der der Komponist dieses Paradigma der Musiktheorie zu konstatieren gedenkt, seine eigenen Anwendungen lückenhaft und inkohärent bleiben.

Möglicherweise hängt auch hiermit Wagners Ergänzung der Metaphysik der Musik um die Erscheinung der Geister und Shakespeares zusammen, die auch auf die schopenhauersche Traum- und Geistertheorie zurückzuführen ist. (Vgl. BE, 89-98) Ist die Musik bei Beethoven, als „hellsehende[m] Somnambulen“ ein metaphysisches Wissen prophetischer Träume, so ist Shakespeare ein „Geisterseher“. (BE, 91-92) Ist beim Somnambulen das Gehirn im (magnetischen) Schlaf durch das Vermögen des Traumorgans aktiv, geschieht dies beim Geisterseher im Wachen und formt Geister als Form der Wahrnehmung während die Sinne nichtsdestoweniger wachen:

---

<sup>409</sup> Man könnte die nicht zugegebene Diskrepanz auch so deuten, dass Wagner sonst die immer wieder betonte intellektuelle Autorität Schopenhauers schwächen würde, würde er ihm hinsichtlich seiner Metaphysik widersprechen. Vgl. zur Differenz in den Willensmetaphysiken beider: Zöller, Günter: Musik. In: Schubbe, Daniel/Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2018. S. 404-408. Hier S. 405.

[...] [E]s geht dieses in Folge einer Depotenzierung des wachen Gesichtes vor sich, [...] um ihm, die im innersten Wahrtraume erschienene Gestalt deutlich vor sich zu zeigen. Diese so aus dem Inneren [...] projizierte Gestalt gehört in keiner Weise der realen Welt der Erscheinung an; dennoch lebt sie vor dem Geisterseher mit all den Merkmalen eines wirklichen Wesens. Zu diesem [...] halten wir nun das Werk Shakespeares, um diesen selbst uns als den Geisterseher [...] zu erklären, der die Gestalten der Menschen aller Zeiten aus seiner innersten Anschauung sich und uns so vor das wache Auge zu stellen weiß, daß sie wirklich vor uns zu leben scheinen. (Ebd.)

Auch wenn Wagner hier ein weiteres Mal die Theorie Schopenhauers getreu zu verwenden meint, um dem dramatischen Werke Shakespeares eine psycho-physiologische und metaphysische Dimension über die Tätigkeit des Traumorgans zu verschaffen, zeigt sich ein kleiner aber relevanter Unterschied zum Philosophen. Wagner scheint die idealistische Erkenntnistheorie Schopenhauers nicht zu teilen, wenn er den Geist nicht als Teil der „realen Welt“ konzipiert. (Ebd.) So umgeht er einerseits die komplizierten Konstruktionen der ‚prästabilisierten Harmonie der Lebensträume‘, die Schopenhauer in der Synthese von epistemologischer Traumtheorie und Objektivismus konstruieren musste, zugleich erscheint Wagners „Welttraum[]“ aber als ein dadurch infrage gestelltes Konzept.<sup>410</sup> (TS, 241-242 u. BE, 60) Über die schopenhauersche Definition des Geistersehens expliziert seine Reformulierung „so dürfte uns Shakespeare als der im Wachen fortträumende Beethoven gelten“ eine philosophische Kohärenz in der Applikation der Traumorgantätigkeit. (VG, 306-310 u. BE, 90) Die Ablehnung der idealistischen Basis, die Schopenhauer für seine Konzeptualisierung noch benutzt hatte, kann hingegen damit zusammenhängen, dass Wagner hier eine Definition und ein Ideal der dramatischen Kunst zu postulieren gedenkt: „wir glauben nicht mehr künstlich gebildete, sondern wirkliche Menschen vor uns zu sehen“. (Ebd.) Um ein solches Ideal zu konstatieren, muss das Traumorgan einerseits reale Vorbilder wahrtraumartig abbilden können, zugleich aber auch wirkliche Menschen in einer realen Welt als Vorbilder zulassen – eine Abwertung der Welt als illusionären Traum würde dieses Ideal ins Leere laufen lassen.

Indem Wagner Shakespeares Figuren als Geister einen realen und metaphysischen Grund verleiht, kann er die formtechnisch verschiedenen Werke des Dramatikers und des Musikers aus der gleichen Wurzeln der somnambulen Erkenntnis entspringen lassen. (BE, 92-94) Der verbleibende Unterschied ist nur der Zustand des Gehirns während der Tätigkeit des Traumorgans. Während also Beethoven, trotz scheinender Wachheit als somnambul schlafend charakterisiert wird, ist Shakespeare ein Wacher, dessen Traumorgan ihm nur dem Somnambulen mögliche Erkenntnisse ins Wachbewusstsein in Form von Geistern projiziert. Diese metaphysische Grundlegung Wagners wertet die beiden Künstler gegen die sonstigen ‚bloße‘ Kunst auf, und weist aber auf die gegenseitige Abhängigkeit der Musik und des Dramas hin, wie die beiden magnetischen Tätigkeiten zur jeweils anderen die Kehrseite bilden. So kann Wagner auf die Notwendigkeit von Musik und Drama als Gesamtkunstwerk/Musikdrama im Sinne seiner quasi-schopenhauerschen Metaphysik argumentieren. Zudem ist es ihm so möglich zu postulieren, dass trotz medialer und historischer Differenz der Werke die Motivwelt Shakespeares sich mit der von Beethoven „vollkommen deckt“ (BE, 88) Indem

---

<sup>410</sup> Auch wenn konzeptuell nur lose notwendig

nun das „*vollendetste Drama*“ über die Bestimmung des Werkes als Erkenntnis der Ideen definiert ist, abstrahiert er von der konkreten Musik Beethovens:

Nicht also das *Werk* Beethovens, sondern jene in ihm enthaltene unerhörte künstlerische Tat des Musikers haben wir hier als den Höhepunkt der Entfaltung seines Genius festzuhalten, indem wir erklären, daß das ganz von dieser Tat belebte und gebildete Kunstwerk auch die vollendetste Kunstform bieten müßte [...]. (BE, 94)

In letzter Konsequenz hat das konkret formierte Werk Beethovens für Wagner nur den produktions-ästhetischen und ideellen Kern seiner Genialität. Indem er den fatidiken Traum als Grundlage des Inhalts der Musik verortet, kann er über die Formmerkmale der individuellen Musik hinweg eine metaphysische Grundlage postulieren. Beethoven als Genius wird so von seinem individuellen Werk getrennt und mit Shakespeare in eine privilegierte Künstlergruppe verlagert, die Wagner genealogisch auf sein eigenes Werk als teleologischer Synthese zu konzipieren vermag.<sup>411</sup>

Was sich über Wagners theoretische Verwendung des Traumes konkludieren lässt, kann anhand zweier zentraler Themenkomplexe herausgestellt werden: Appropriation der schopenhauerschen Theorie und seiner Funktionalisierung der spezifischen Traum-Konzeption. Zu Wagners Bezugnahme auf Schopenhauer im speziellen Fall der Traumtheorie zeichnet er zwar die philosophischen Reflexionen als Hypothesen aus, verwendet sie in seinen Ausführungen aber in der Form von Evidenzen. Mit Schopenhauer hat Wagner gemein, dass er sich nicht für den illusionären Nachttraum interessiert, sondern für den prophetischen Wahrtraum – gerade wegen seines Anspruches auf Wahrheitsfähigkeit. Hatte Wagner implizit die schopenhauersche Musiktheorie in ihrem Verhältnis zu ihrem Ideenbegriff verändert, so bleibt er in seinen Ausführungen zur Traumtheorie aus VG den Ausführungen des Philosophen größtenteils treu. Auch die seltenen Rückverweise auf die epistemologische Traumtheorie und der Welt-als-Traum-These scheinen im Sinne Schopenhauers zu sein, ohne dass der Komponist dessen idealistische Epistemologie elaborieren oder vielleicht sogar teilen würde. Ganz im Gegensatz zum Philosophen stellt er seine Erkenntnisse nicht in den Kontext eines quasi-wissenschaftlichen Diskurses um die Theorie des animalischen Magnetismus, sondern in den Dienst einer ästhetisch-metaphysischen Reflexion. Diese Verschiebung, und auch Wagners fehlende Bezugnahme auf die physiologische Theorie, führt dazu, dass die Traumtheorie keine wissenschaftliche, sondern nur philosophische Autorität für sich zu beanspruchen gedenkt: Um dessen Ausführungen für valide zu halten, muss der Lesende nicht den animalischen Magnetismus in seiner Gesamtheit vertreten, sondern vielmehr diese Phänomene analogisch in der Musik wiederfinden. Auch wenn Wagner in Bezug auf Schopenhauer diese Theorie zu affirmieren scheint, dient sie ihm nur als Vokabularlieferant für seine Kunstphilosophie, die diese Phänomene aus den Legitimationsstrategien des wissenschaftlichen Diskurses herauslöst und sie als Strategie künstlerischer Genealogie- und Traditionsbildung umfunktioniert. Nämlich nicht das Werk, sondern dessen postulierter metaphysischer Thesenkern ist für Wagner wichtig. Über diesen vermag er Beethoven als Künstler zu appropriieren und ihn gegen andere Künstler und Kunstkonzeptionen abzugrenzen. Diese Inszenie-

---

<sup>411</sup> Vgl. Schmidt-Hannisa. Die Geburt der Musik. S. 322. u. 327.

rung als Teil eines Gegendiskurses gegen eine Pseudokunst teilt er sich mit zahlreichen Strategien der Dichotomie von Philosophie *versus* Pseudophilosophie in Schopenhauers Werk. In deren Dienst stand in dessen Werk beispielsweise die Appropriation Kants und insbesondere auch Verteidigung des animalischen Magnetismus als objektiv bewahrheiteter Theorie gegen die Ungläubigkeit seiner Zeit. Bei beiden ist das Bindeglied für diese Diskursstrategie die Grundlegung einer Traumtheorie.

Von hier ausgehend muss die Funktion derselben Konzeptualisierung von Traum verstanden werden. Hatte bei Schopenhauer in VG die physiologische Variante der Traumtheorie in ihrem ambivalenten Verhältnis von Agnostizismus und naturwissenschaftlicher Evidenz noch die Funktion, eine philosophische Erklärung des animalischen Magnetismus mithilfe der positiven Wissenschaften zu formulieren, so geht diese Funktion bei Wagner durch das Ziel seines Textes verloren. Statt auf die wissenschaftlichen Diskursstrategien ausgerichtet zu sein, funktioniert er den Anspruch Schopenhauers in Evidenz um, um innerhalb des Kunstdiskurses, über formelle und historische Unterschiede hinweg, eine Kontinuität des Genius und seiner Erkenntnisweise zu konstatieren. Sie artikuliert zudem den Versuch, die Hypothese als Plausibilisierung und zugleich als psycho-physiologische Wahrheit zu verwenden. Der Traum bietet sich hier dadurch an, dass er einerseits subjektiv und dem fremdpsychischen Subjekt unzugänglich bleibt; zugleich ist er dem träumenden Subjekt auch nur prekär zugänglich. Die Verlagerung der Fähigkeit in das künstlerische Individuum und die Abwertung kontingenter Aspekte der Kunst, wie die konkrete künstlerische Form, ermöglichen es Wagner, über den Traum ein Differenzmerkmal einzuführen, dessen Attribuierung ausschließlich vom Wohlwollen des Interpreten abhängt und exoterisch nicht nachweisbar ist. So bietet er als Interpretationshypothese für die Kunst vier verschiedene Formen ihrer Bedeutung als Traum an, die aber keine Systematik des Verhältnisses Traum-Kunst erkennen lassen und die Interpretationsoffenheit der Musik und des wagnerschen Traumbegriffes zutage treten lassen. Dabei besteht diese Offenheit trotz seiner theoretischen Fokussierung auf die Wahrträume, die bei Schopenhauer noch abbildtheoretisch funktionieren sollten. Diese Vereindeutigung funktioniert nur als Sicherung des Inhaltes, den der Traum, einmal gedeutet, zu zeigen hat und den Wagner als Interpret in der Repräsentation der Willensmetaphysik verortet. Die Schwäche dieser abbildtheoretischen Fundierung ist hingegen durch den fehlenden visuellen Aspekt der Musik bedingt: Wagners Lösung im Konzept des Schreies aus dem Traum heraus ist nur metaphorisch und nie bezogen auf musikalische Formmerkmale.

Gemäß der Tendenz der schopenhauerschen konfliktreichen Traumreflexion verwendet Wagner diese, um eine universelle Metaphysik formulieren zu können. In dem diese an den Traum als dem Subjekt inhärenten Phänomen angebunden wird, kann diese als besonderes Wissen gegen die Anderen ausgezeichnet werden und zugleich als Erfahrung durch die Kunst von den Teilnehmenden erfahren werden. Mehr noch als ein psychisches Phänomen zu sein, fungiert der Traum als Agglomerat einer universellen Wahrheit, die zugleich intim und psychisch erfahren werden muss, bei der aber die Ratio – sonst der privilegierte Zugang für ebenjene Wahrheit – ausgeschaltet wird. Ohne die Berufung auf eine Ratio vermag Wagner über die freie Interpretierbarkeit des prekären Traumphänomens die Deutungshochheit seiner eigenen Kunsttheorie über die konkrete Kunst hinausweisend zu konzipieren, indem er als ‚Wahrtraumdeuter‘ derselben ihren eigentlichen metaphysischen Inhalt zu ‚verstehen‘ vermag. In dieser Notwendigkeit des Deutens, d.h. einer Allegorese, der Kunst als dem Traum analog/entspringend, verbirgt sich die Selbsterhebung Wagners zum träumenden und

metaphysischen Genius.<sup>412</sup> Diese Selbsterhebung bedient sich innerhalb des Textes des Traumes nicht wegen seiner kreativen Qualitäten, sondern wegen des Verhältnisses zwischen seiner prekären Zugänglichkeit und seiner offenen Interpretierbarkeit. Hatte bei Schopenhauer der animalische Magnetismus noch einen wahrheitsfähigen Rahmen für die Interpretierbarkeit der Wahrträume über die nachzuweisenden Phänomene des Somnambulismus geliefert, wird über Wagners Analogieverständnis und Ablösung von diesem wissenschaftsdiskursiven Rahmen diese Theorie Vokabularlieferant für eine Traumtheorie, die eine wertige Innerlichkeit des genialen Individuums über die konkrete Kunst stellt.<sup>413</sup> BE kann für sich als ein Traktat der Verinnerlichung des Wertes der Kunst gelesen werden: gegen die romantische Tradition des Kunsttraumes im Werk und als Pamphlet für eine Konzeption des Traumes als psychisch-physiologisches Distinktionsmerkmal des Künstlers.<sup>414</sup> Damit bereitet Wagner einerseits das Interesse an den innerpsychischen Träumen der Zukunft – vor allem beim Surrealismus – vor, allerdings verbleibt seine Ästhetik und Metaphysik den Grenzen der schopenhauerschen universalistischen Metaphysik in ihrer Inhaltsfestlegung verhaftet.

Die Besonderheit der produktionsästhetischen Perspektive, die Wagner in seiner Analogie unwissentlich inkludiert, bietet gerade in ihrer Einführung des Verhältnisses der Kunst als Traum und Traumdeutung eine Neuerung. Dieser bei Schopenhauer in der metaphysischen Tätigkeit implizite Aspekt, expliziert Wagner – auch in den *Meistersingern von Nürnberg*: Das volle Verständnis einer Philologie des Traumes leitet bei Nietzsche über seine Rezeption dieser Theorie in der *Geburt der Tragödie* bis hin zu den Brennpunkten des nietzscheschen Traumdenkens hinein.

#### 4.2.2 Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*

Die *Geburt der Tragödie* ist – mit ihren negativen Auswirkungen auf die Karriere Nietzsches und wegen des später zum Ruhm gelangenden Wagner – zu einer „Artistenfibel“ *par excellence* mutiert, was ihr vielfache Lesende und Interpretierende beschert hat.<sup>415</sup> Zwei Vorbemerkungen erscheinen nötig,

---

<sup>412</sup> Schmidt-Hannisa zeigt überzeugend, dass im Hinblick auf Wagners Selbstinszenierung als Träumer, seine vermeintlichen Trauminspirationen „philologisch“ nicht standhalten. Schmidt-Hannisa. *Der Geburt der Musik*. S. 326. Vgl. auch Wiesend, Reinhard: Die Entstehung des Rheingold-Vorspiels und ihr Mythos. In: *Archiv der Musikwissenschaft* 49 (1992). S. 122-145. Hier S. 135. zitiert nach ebd.

<sup>413</sup> Im Sinne dieser Einsicht ist Schmidt-Hannisas Affirmation von Nietzsches Polemik gegen Wagner als Magnetiseur kritisch-erweiternd hinzuzufügen, dass ohne die Einsicht in die Konstruktion der künstlerischen Genialität der intrasubjektiven Träume, Schmidt-Hannisa die volle Polemik im Begriff des Magnetiseurs nicht klar herauszustellen vermag. Nietzsches späte Polemik versteht nicht nur, wie Wagner sich bei Schopenhauers Vokabular zum animalischen Magnetismus nur analogisch bedient, sondern impliziert auch, dass es bei Wagner nicht um einen eigentlichen genialen Kern der Kunst geht. Der Magnetiseur als Hypnotiseur der Massen stellt das Gegenteil eines eigentlichen Somnambulen als Künstler dar – in ihm bündeln sich die Elemente der kontrollieren Manipulation und die Abhängigkeit von der Gläubigkeit der Masse. Nietzsches Polemik wertet Wagner dadurch nur als Inszenator eines Künstlertums ab, dessen Pathos in BE symptomatisch zur Schau gestellt wird und das wagnersche Werk systematisch durchzieht. Vgl. WA 7, KSA 6, 29 u. Schmidt-Hannisa. *Die Geburt der Musik*. S. 325.

<sup>414</sup> Vgl. das Desinteresse der Romantiker an alltäglichen Träumen. Engel, Manfred: *The Dream Theory of Romantic Anthropology*. In: Dickson, Sheila/Ward, Mark G.: *Romantic Dreams*. Glasgow 1998. S. 1-15. Hier 11-12.

<sup>415</sup> Der Begriff der Artistenfibel wurde von so prominenten Lesern wie Rilke verwendet. Die Wirkungsgeschichte von GT ist mannigfaltig und ihre Stellung an den Anfang von Nietzsches Wirken haben zur problematischen Herangehensweise geführt, das darauffolgende zwanzigjährige Wirken Nietzsches nur in den Begriffen dieser Schrift zu einzuordnen. Vgl. zu Rilke und GT: Perwitz, Ronald: *Philosophie*. In: Engel, Manfred/Lauterbach, Dorothea (Hg):

um die folgende Erarbeitung der Traumtheorie von GT den nötigen Rahmen zu verschaffen. Der Text wirkt einerseits wie ein Forschungsbeitrag, der durch das nötigen Vorwissen und seine apodiktische Schreibweise den Eindruck erweckt, von den zeitgenössischen Diskursführern der Altphilologie gelesen werden zu müssen. Zahlreiche Thesen erscheinen wie selbstverständlich aufgestellt zu sein und auf einem Konsens zu fußen, was impliziert, dass hier auf Selbstverständlichkeiten eines Diskurses verwiesen ist – von Spezialisten, die altphilologisch, philosophisch und kunsttheoretisch auf dem zeitgemäßen Stand sind. Entgegen dieser Tendenz besitzt der Text auch die Stoßrichtung eines Pamphlets, das auch die Nicht-Spezialisten zu einer Kulturrevolution motivieren soll. In der Erarbeitung der Theorien von GT muss diese Doppelstellung des Textes einbezogen werden: er richtet sich zugleich an Eingeweihte wie Einzuweihende.<sup>416</sup> So vorsichtig man gegenüber Nietzsches Selbstinterpretationen sein sollte, scheint er es im vorangestellten *Versuch einer Selbstkritik* gut zusammengefasst zu haben: „[...] ich heisse es schlecht geschrieben, schwerfällig [...] bilderwüthig und bilderwürrig, ohne Willen zur logischen Sauberkeit, sehr überzeugt und deshalb des Beweizens sich überhebend, [...] als Buch für Eingeweihte [...]“ (GT Selbstkritik, KSA 1, 14) Zwar setzt nach ihm das Buch sich mehr noch gegen die „Gebildeten“, als gegen das „Volk“ ab, aber eindeutig ging es dem jüngeren Nietzsche bei den „Eingeweihten“ auch um die altphilologischen Diskursführer. (Ebd.)

Sieht man von dieser 1886 der Neuausgabe des Werks beigegebenen Vorrede ab, situiert sich der Text in seiner Erstausgabe mit seinem *Vorwort an Richard Wagner* in seiner zeitgenössischen Musikdebatte und bindet sich an dessen künstlerisch-kulturelle Bestrebungen an.<sup>417</sup> Ebenfalls richtet sich schon das Vorwort gegen eine weltlich-kulturelle Ausrichtung der theoretischen Auseinandersetzung von GT, in dem von der Kunst „als der höchsten Aufgabe und der eigentlichen metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens“ gesprochen und das Feld für die kunstphilosophische Reflexion als eine ontologisch-existentielle Dimension bestellt wird. (GT Vorwort, KSA 1, 24) Dies erweitert die altphilologische Problematik, die zu einer allgemeinen Unterscheidung einer „ästhetischen Wissenschaft“ pointiert wird, um ihre philosophische Gravität: der berühmten Unterscheidung von ‚Apollinischem‘ und ‚Dionysischem‘. (GT 1, KSA 1, 25) Diese als „Triebe“ der griechischen Kunst werden als, sich in den Göttergestalten äußernde Protophilosophien verstanden; auch wird ihre Symbiose in der „attischen Tragödie“ bereits offenbart. (GT 1, KSA 1, 25-26)

Der Traum tritt unter Rückgriff auf den Begriff der „Kunstwelt[,]“, im Gegensatz zum „Rausch[,]“ auf und wird mit dem ‚Apollonischen‘ assoziiert. (GT 1, KSA 1, 26) Der Begriff der ‚Kunstwelt‘ stellt die erste nähere Bestimmung der Traumphilosophie in GT dar. Diese basiert auf der „physiologischen Erscheinung[,]“ des Traumes.<sup>418</sup> (Ebd.) Die Traumtheorie ist also auch für GT

---

Rilke-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2013. Bes. S. 161-162. Zur Wirkungsgeschichte von GT: NK 1/1, 72-82.

<sup>416</sup> In diesem Zusammenhang sind die in dieser Periode an Platon angebundenen Reflexionen Nietzsches zum Thema der Esoterik und Exoterik zu verstehen. So sehr Nietzsche darauf besteht, dass *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* das exoterische Pendant zur GT stellen soll, ist das vorhergenannte Verhältnis bereits in GT ein ambivalentes. Vgl. hierzu Nietzsches Brief an Erwin Rohde vom 14.03.1872 (NR 202, KSB 3, 296-297).

<sup>417</sup> In diesem Vorwort begegnen die Lesenden auch der Referenz auf BE, die als „herrliche Festschrift“ Aufmerksamkeit enthält und als Quelle für den Traumbegriff eine weitere Berechtigung erhält. (GT Vorwort, KSA 1, 23).

<sup>418</sup> Reibnitz sieht richtig, dass hier ein Residuum von Nietzsches Auseinandersetzung mit VG zu sehen ist – die fehlende Konkretion dieser Physiologie könnte auch nahelegen, dass die Schopenhauer-Referenzen aus BE hier schon als Motivation fungierten. Vorschnell legt sie jedoch fest, dass „die Traumanalogie“ aus GT von Schopenhauers Theorien grundlegend verschieden sei. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 67-68.

als physiologische zu kategorisieren. Im Begriff der ‚Kunstwelt‘ spricht sich nicht nur die Wirklichkeitsbezogenheit der physiologischen Dimension des Träumens aus, sondern zudem ein künstlerischer Aspekt ebenjener Wirklichkeit. Der *prima-facie*-Intuition, dass die ‚Kunstwelt‘ einen gesonderten Bereich der Welt darstellt, stellt sich damit die Implikation entgegen, dass der Traum als ubiquitäres physiologisches Phänomen Teil dieser ‚Kunstwelt‘ ist: Welt und Kunst werden damit im Traum verbunden, mit der Tendenz den Begriff ‚Kunstwelt‘ als Pleonasmus zu verstehen. Diese idiosynkratisch physiologische Traumtheorie bezieht den Traum als zentrales Weltbildungsphänomen ein, um alle Weltbildung als kreatives und kunstartiges Verhalten zu beschreiben.

Der Sprecher geht hiervon zu einer religions-genetischen These über, die nach der Erwähnung von Apollon und Dionysos, den Ursprung der griechischen Götterwelt in den Traum verlagert. (Ebd.) Seine Referenz auf „Lucretius“ als Grundlage für diese These ist von Joseph Schmidt auf eine Übersetzung des Lukrez von 1831 festgelegt worden.<sup>419</sup> (Ebd.) Der Traum ist hier im menschlichen Bewußtsein natürlich auftretender Vorstellungsmodus, in dem der Rahmen ebenso natürlicher Vorkommnisse überwunden werden kann. Dies wird in dem möglichen „entzückenden Gliederbau übermenschlicher Wesen“ im impliziten Gegensatz zur durchschnittlichen menschlichen Anatomie deutlich.<sup>420</sup> (Ebd.) Von dieser, auch der Ätiologie des Lukrez verpflichteten, These wendet sich die folgende Verallgemeinerung einer Analogie von Traum und ‚Dichtung‘ zu: „und der hellenische Dichter, um die Geheimnisse der poetischen Zeugung befragt, würde ebenfalls an den Traum erinnert [...]“. (Ebd.) Die Produktionsweise, die in Richtung der Religion geht, wendet der Sprecher hier kurzum in die produktionsästhetische Analogie von Traum und Dichtung um. Dies verbindet im Traum die psychologische und produktionsästhetische Reflexion von GT und zeigt die Aufnahme dieses – in der Romantik stark entwickelten – Topos als Grundlage. Hierin implizit erscheint zudem, dass die Religion als eine Form von Kunst auf Basis des Traumes begriffen wird, sofern die ihr zugehörigen Gestalten denen der poetischen Sphäre durch die Produktionsweise angeglichen werden.

Die Kulmination dieses Satzes in einem eingeschobenen Zitat aus *Die Meistersinger von Nürnberg* (MN) legt im Fokus auf Wagner denselben als zentralem Bezugspunkt dieses Werkes vor:

Mein Freund, das grad’ ist Dichters Werk,/ dass er sein Träume deut’ und merk’./  
Glaubt mir, des Menschen wahrster Wahn/ wird ihm im Traume aufgethan:/ all’ Dicht-  
kunst und Poëtereï/ ist nichts als Wahrtraum-Deuterei. (Ebd. u. MN, 180)

---

<sup>419</sup> Nämlich schon damals sahen bei wachendem Geiste die Menschen/Herrliche Göttergestalten, noch öfter dieselben im Traume,/ Ausgerüstet mit Körpern von wundererhabenem Aufwuchs./ Diesen eigneten nun sie Gefühl zu, weil sie die Glieder/Schienen zu regen und hoch in prächtigen Worten zu tönen,/ Ihrem ansehnlichen Wuchse gemäß und ihrer Gewaltkraft. Zit. nach NK 1/1, 104.

<sup>420</sup> Reibnitz und Schmidt bieten für diese Stelle ein Epigramm des Parrhasios an, dem Herakles im Traum erschienen sei, und dessen Malerei von diesen inspiriert sei. Vergleicht man ein Notat von April 1871 hiermit, erscheint diese Idee nur zum Teil gerechtfertigt. „Zur Lehre vom Traum: Lucretius V und Phidias, Heracles, dann Sophocles.“ (eKGWB/NF-1870, 7[106]) Wie Schmidt referiert, ging es bei dem Epigramm des antiken Malers um das Bild des Herakles, das ihm so erschienen sei. Der Herakles in der Aufzählung könnte sich hierauf beziehen. Zugleich ist das Fehlen von Parrhasios als Urheber des Epigramms in der Auflistung Grund zur Skepsis, die hier aber nicht weiter verfolgt wird. Vgl. NK 1/1, 104 u. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 68.



Eine Deutung dieses Textes wird von Seiten Nietzsches nicht vorgenommen, obwohl er terminologisch aus dem bisher Erarbeiteten nicht kontextualisiert ist.<sup>421</sup> Die Irritation findet dadurch statt, dass die Analogie zwischen Traum und Kunst im zweiten Vers des Zitates bereits irritiert wird: „[...] dass er seine Träume deut' [...].“ (GT 1, KSA 1, 26) Die Analogisierung von Traum und Kunst findet über die Identität zwischen den, eigentlich illusionären, phantastischen Produkten statt, die verschiedenen Sphären – der Natur (Traum) und Kultur (Kunst) – angehören. Die ersten beiden Verse des Zitates bieten jedoch – als These gelesen – den Gedanken, dass beim Dichter aus der ‚Deutung‘ seines Träume die Kunst entspringe. Ganz im Gegensatz zur Analogie von Traum und Kunst zeigt sich hier die genetische Perspektive, die im Traum die Quelle der Kunst ansetzt. (Vgl. ebd.) Über die – in VG ausgebreitete und in MN alliterativ inszenierte – Analogie von Traum und Wahnsinn, wird dem Traum, und damit der, ihn deutende, Kunst, die Fähigkeit der Abbildung der Welt zugesprochen. (VG, 259-260 u. 296, MN 180 u. GT 1, KSA 1, 26) In der Konklusion des Zitates bestärkt sich die Wendung des Verhältnisses von Traum und ‚Dichtung‘ als „Wahrtraum-Deuterei“ als eine Form der Trauminterpretation. (GT 1, KSA 1, 26) Sie unterstreicht, wie die lukrezische Traumgenese des mythologischen Weltbildes mittelbar auf das Verhältnis von Traum und Kunst angewandt wird. Dies führt zu einer impliziten Transformation der topischen Analogie, die nicht auf den typischen Vergleichen fußt, sondern eine stärkere These der Genese der Kunst aus dem Traum zugrunde legt.

Ehe auf dieses Spezifikum weiter eingegangen werden soll, kann das Verhältnis dieses unkommentiert bleibenden Zitates zu Schopenhauer und Wagner ausgelotet werden.<sup>422</sup> Dieser Zugang zeigt, wie Wagners poetische Verarbeitung der Theoreme aus Schopenhauers VG die Vorlage für die fehlende theoretische Integration des Zitates rechtfertigt: Sie stellt die Rhetorik des ‚Eingeweiht-Seins‘ dar. In MN stellt diese Rede von Hans Sachs an den dichtenden Ritter Walther eine Ermutigung dar, dass letzterer seine Träume als Grundlage für seine Dichtung verwende. (MN, 180) Die Besonderheit der von Nietzsche nicht hinzugefügten Verse („Was gilt's, es gab der Traum euch ein,/ wie heut ihr sollet Sieger sein?“) stellt dar, dass Sachs den Inhalt von Walthers Träumen als prophetische herausstellt und zugleich diesen als allegorische Grundlage für dessen Dichtung ansetzt. (Vgl. ebd.) Wagner verwebt hier die romantische Topologie von Traum und Kunst mit den abbildenden ‚Wahrträumen‘, die Schopenhauer in VG zur Grundlage seiner willensmetaphysischen Explikation des Somnambulismus gemacht hatte.<sup>423</sup> (VG, 263 u. 323; BE, 52; MN 180 u. GT, KSA 1, 26) Diese Verwebung führt durch ein *prima facie* illusionäres Phänomen zurück zu einer abbildenden Relation von Kunst und Welt – eine, die durch Schopenhauers spekulative Erweiterung der prophetischen Träume als Überwindung der kausal geschlossenen Wirklichkeit der Kunst dieselbe Fähigkeit zuspricht. In MN deutet sich diese philosophische Konzeption nur in „des Menschen wahrster Wahn“ an; die alliterativ unterstrichene Relation zwischen Wahrheit und Wahn wird hier – durch Schopen-

<sup>421</sup> Reibnitz beschreibt beispielhaft eine Irritation im Zusammenhang zwischen dem Begriff des ‚Wahrtraumes‘ und der Analogie von Traum und Kunst. Vgl. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 67-68 u. 69.

<sup>422</sup> Vgl. für alles Folgende die Kapitel „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt: die Typologie Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“ u. „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seine Rezeption Schopenhauers im *Beethoven*“.

<sup>423</sup> Schmidt gibt ebenfalls einen Abriss der wichtigen romantischen Zusammenhänge, ohne jedoch einschränkend zu nennen, welche Lektüren bei Nietzsche plausibel nachgewiesen werden können. Auch sieht er nur grob, dass die Verwebung mit Schopenhauer stattfindet. Freilich anders, als er annimmt über die ‚Erscheinung‘ der schopenhauerischn „Vorstellung“ analog ist und der ‚Wahrträume‘. Vgl. NK 1/1, 105-107.

hauer – als die, als wirklich genommene, Vorstellungswelt verstehbar. Ohne diese Grundlage funktioniert die Alliteration nicht nur als Annäherung von Wahrheit und Wahn, sondern auch zum „Werk“ des ‚Dichters‘. (Ebd.) Diese Spiel der Alliterationen verwebt in MN Illusionismus und Abbildrelation, um im Traum als prototypisch Illusionärem, die Grundlage für dessen Wahrheitsfähigkeit anzulegen. Der ‚Wahrtraum‘ von MN – und in derselben Weise assoziativ in GT – ist für die Lesenden auf kein philosophischer Begriff, sondern ein Oxymoron, das romantische Traum-Topologie und die emphatische Wahrhaftigkeit der Kunst mit der Semantik des Traumes als Illusionärem verbindet.

In dieser Funktion kann diese Stelle für intertextuell uninformierte Lesende von GT ebenfalls fungieren. Die in ihr enthaltene oxymoral formulierte Genese von Kunst aus dem Traum und die Wahrheitsfähigkeit des Traumes/der Kunst unterstützt die bisher eingenommene genetische These von Traum und mythologischem Kultus, wie sie auch im Wort ‚Wahrtraum‘ die Wahrhaftigkeit der Mythologie über ihren Ursprung andeutet. Diese Implikation unterstützt nicht nur diese Verbindung, sondern eben auch die Wahrheit, die der Unterscheidung von Apollo-Dionysos als prinzipiellen Kategorien der ‚ästhetischen Wissenschaft‘ und der Weltauslegung zukommt.

Dass hier diese Stelle gegenüber der Variante des Hebbel-Zitates vorgezogen wird, legt auf Wagner, und dessen Poetisierung von Schopenhauers Terminologie, einen besonderen Wert, der über die schlichte Wiederaufnahme des Komponisten als erstem Bezugspunkt von GT hinausgeht.<sup>424</sup> Im Gegensatz zu Hebbel, dessen Verse über die Schlafmetaphorik als künstlerisch produktiven Zuständen der Kunst die Potenz der Darstellung kontrafaktischer Welten zuspricht, ist die Qualität des MN-Zitates seine Verwebung von intertextuell-philosophischem und poetischem Modus. Der ‚Wahrtraum‘ als Neologismus gründiert die folgende eigenwillige Traumkonzeption, ohne sie explizit an Schopenhauers Terminus zu binden. Mit ihr teilt sie sich, der Versuch zu sein, den Traum nicht nur als Illusionäres zu verstehen. Dies jedoch, ohne dass der theoretische Versuch Nietzsches auf die Spekulation über abbildende und prophetische Träume aus VG sich einzulassen gewillt ist– sie bleibt nämlich dem epistemologisch-ontologischen Traumillusionismus Schopenhauers verpflichtet.<sup>425</sup> (Vgl. W I, 44-47, §5; VG, 263 u. 323 u. GT 1, KSA 1, 26)

Reibnitz’ beispielhafter Aussage, dass Nietzsche VG nicht als Grundlage seiner Konzeption des Traumes verwende, muss somit kontextualisiert werden: Der Vorzug, der Wagner zuteilwird, legt nahe, dass der an Schopenhauer angelehnte ‚Wahrtraum‘ als abbildungsfokussierter Neologismus der folgenden Theorie in GT eine zusätzliche aber begrenzte Grundierung verschafft.<sup>426</sup> Da die Lektüre von P I bei Nietzsche sicher vorausgesetzt werden kann, ist es also möglich, dass die Wahl, die hier zugunsten von MN ausfällt, auch VG mitanklingen lassen soll. Auch ist die Grundlegung der Theorie auf eine postulierte Physiologie bei Schopenhauer und Nietzsche dieselbe. Durch den neuen Blick auf VG im Rahmen dieser Arbeit, der aufgezeigt hat, dass fälschlicherweise geglaubt worden ist, dass Schopenhauer das Bauchgangliengeflecht als Traumorgan ansetze, liegt auch ein plausibler Grund dafür vor, dass Nietzsches Referenz auf eine Traumphysiologie ohne präzise Parameter aus-

---

<sup>424</sup> Vgl. die Verse, die in der früheren Version der GT eingesetzt waren: „In die wirkliche Welt sind viele mögliche andre/Eingesponnen, der Schlaf wickelt sie wieder heraus,/Sei es der dunkle der Nacht, der alle Menschen bewältigt,/Sei es der helle des Tages, der nur den Dichter befällt;/Und so treten auch sie, damit das All sich erschöpfe,/Durch den menschlichen Geist in ein verflatterndes Sein“. Zit. nach NK 1/1, 105.

<sup>425</sup> Vgl. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 68-69.

<sup>426</sup> Vgl. ebd.

käme.<sup>427</sup> Da VG alle konkreten physiologischen Theorien als unzulänglich ausweist, aber weiterhin auf eine physiologische Grundierung des Traumes und des ‚Traumorgans‘ des Gehirns als Vermögen beharrt, kann in GT diese Form des Postulates als Affirmation der traumtheoretischen Prämisse Schopenhauers verstanden werden. (VG, 257-260 u. 263 u. GT 1, KSA 1, 26) Auch wenn dies kein Beweis für einen Bezug auf VG darstellt, ist es möglich, die ‚Physiologie‘ in GT hieraus entspringen zu sehen. Ebenso ist der spätere Fokus auf die epistemologisch-ontologische Traumkonzeption in GT über Schopenhauers, selbst in VG auftauchender, Tendenz zu dieser Denkrichtung mit einer ‚Physiologie des Traumes‘ aus der Sicht der möglichen Quellen vereinbar. (VG, 324-325 u. GT 1, KSA 1, 26) Der ‚Wahrtraum‘ bleibt so zugleich einflusstheoretisch ein Enigma, stellt aber für die Lektüre ein Klärungspotenzial bereit.

Sodann leitet der Text zum Zusammenhang von kunstähnlicher Traumproduktion und Produktionsästhetik über – sie fungiert als Grundlage für eine Anthropologie der Kunstfähigkeit:

Der schöne Schein der Traumwelten, in deren Erzeugung jeder Mensch voller Künstler ist, ist die Voraussetzung aller bildenden Kunst, ja auch, wie wir sehen werden, einer wichtigen Hälfte der Poësie. Wir geniessen im unmittelbaren Verständnisse der Gestalt, alle Formen sprechen zu uns, es giebt nichts Gleichgültiges und Unnöhthiges. Bei dem höchsten Leben dieser Traumwirklichkeit haben wir doch noch die durchschimmernde Empfindung ihres Scheins: wenigstens ist dies meine Erfahrung, für deren Häufigkeit, ja Normalität, ich manches Zeugniß und die Aussprüche der Dichter beizubringen hätte. Der philosophische Mensch hat sogar das Vorgefühl, dass auch unter dieser Wirklichkeit [...] eine zweite ganz andre verborgen liege, dass also auch sie ein Schein sei; und Schopenhauer bezeichnet geradezu die Gabe, dass Einem zu Zeiten die Menschen und alle Dinge als blosse Phantome oder Traumbilder vorkommen, als das Kennzeichen philosophischer Befähigung. (GT 1, KSA 1, 26-27)

Die „Traumwelten“ und ihr „schöner Schein“ deuten alles Träumen als eine Form von Kunstproduktion; auch die Bewertung „voller Künstler“ unterstreicht diese emphatische Angleichung. (Ebd.) Dies vereindeutigt das Traumphänomen zugleich auf eine Kreation von Welt nach der ästhetischen Kategorie der Schönheit. Der Traum ist damit nicht wertfreie Weltkonstruktion, sondern Aufweisung der Illusionarität der Welt. Er wird auch zwei Formen der konkreten Gattungen der Kunst zugewiesen: bildende Kunst und Dichtung – womit vorgegriffen wird, dass es auch Kunstgattungen gibt, die nicht auf diesem physiologischen Phänomen fußen.<sup>428</sup> (Vgl. ebd.)

Hieran schließt sich die erste konkrete Explikation der Erkenntnisweise während des Träumens an. Zwei einander ausschließende Qualitäten werden im Traum vereint: ein „unmittelbares Verständnis“ aller proto-künstlerischen Formen des Traumes, die durch eine, hierzu paradox positionierte gleichzeitige „Empfindung“ der Scheinhaftigkeit, d.i. Illusionarität, begleitet ist.<sup>429</sup> (Ebd.) Diese Vermengung der Traum-Kunst-Analogie und Illusionarität des Traumes könnte gegenwärtig ge-

<sup>427</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*: die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“.

<sup>428</sup> Hiermit ist vor allem die Musik angedeutet. (Vgl. GT 5 u 16, KSA 1, 43-44 u. 104-106).

<sup>429</sup> Die uneingelöst bleibende Legitimationsstrategie für dieses Paradox soll erst später Thema sein.

sprochen als eine Art Theorie des luziden Kunstträumens bezeichnet werden, deren Motivation durch ihren protophilosophischen Qualität angedeutet wird. Nicht nur erhält sich in ihr eine Ästhetik des Traumes über das direktem Rezeptionsverhältnis von dessen Kunstproduktion aufrecht. Dieser ästhetischen Wahrnehmung soll zudem paradoxerweise gleichzeitig die schopenhaurianisch-philosophische Qualität der Welt als Schein zukommen.<sup>430</sup> Die Verbindung von ästhetischer Wahrhaftigkeit von Kunstphänomenen und illusionistischer Weltkonstruktion verdichtet sich im Traum als Erkenntnismodus.<sup>431</sup> Dies soll von nun an als „epistemologisch-ontologischer Ästhetizismus“ tituiert werden, sofern die Welt auf erkenntnistheoretischer Grundlage als Kunstprodukt analog zum Traum verstanden wird – dies ist eine ästhetizistische Wendung der Welt-als-Traum-These.

Die paradoxe Erklärung kann – anhand der dürftigen Andeutung von Evidenz – als teilweise Zumutung an einer Theorie des Traumes verstanden werden. (Vgl. GT 1, KSA 1, 26) Paradoxie als logische Beschreibungsproblematik des im Traum Auftretenden ist durchaus mit dem semantischen Feld und dessen potentieller Bizarrität vereinbar. Diese Form der Beschreibung stellt jedoch eine Zumutung in theoriekonstruktiver Hinsicht dar. Dass hier eine Reduktion des Traumes auf eine bestimmte Form desselben stattfindet, ist trotz der Synthese zwischen illusionärem, bizarrem und protokünstlerischen Traum, wie auch zwischen Wirklichkeitserfahrung *versus* luzider Traumerfahrung, ersichtlich. Vor allem ist dies aber durch das theoretische Amalgam des epistemologisch-ontologischen Ästhetizismus und einer hieraus resultierenden Neudefinition von Philosophie erklärlich: er wird als Initiationserfahrung in eine neue Weltanschauung prototypisiert. Zugleich erhält durch die Typen vom „Philosoph[en]“ und des „künstlerisch erregbare[n] Mensch[en]“ eine Differenz beider Wissensbereiche aufrecht. (GT 1, KSA 1, 27) Diese Typen zeigen auf, wie die Philosophie und die Kunst als zwei Weisen konzipiert werden, zu einem ontologischen Illusionismus als Standpunkt zu gelangen. Darüber hinaus deuten sie auf die Schwierigkeit, die grundlegende Erfahrung für dieses theoretische Amalgam zu universalisieren.

Die unmittelbare Erfahrung des proto-künstlerischen Traumes und ihre emphatische Beschreibung sagen jedoch nichts über die positive oder negative Affektivität desselben aus. Vielmehr noch steht deren herausragende Qualität im Kontrast zur Leiderfahrung im Leben, die mit einer gleichzeitigen schmerzhaften Ironisierung des individuellen Leides einhergeht.<sup>432</sup> (Vgl. ebd.) Hier wird der

---

<sup>430</sup> Diese explizit ästhetizistische Konstellation Nietzsches findet sich in W I an der Stelle impliziert, an der Schopenhauer vom Individuum als „kurze[n] Traum“ des „unendlichen Naturgeistes“, des „Willens zum Leben“ spricht. Auch dort fungiert der Traum als Metapher für einen kunsthaften Produktionsprozess der ontologischen Instanz des Individuums, die mit einem illusionistischen Traumidealismus verbunden wird. (Vgl. W I, 402, §58).

<sup>431</sup> Vgl. Es finden sich bei Nietzsche keine Anmerkungen im Text von *De insomniis*, die auf ein besonderes Interesse an dessen Idee artikulieren, von dem Wissen des Träumenden von seinem Schlafzustand – was man in einem neueren Vokabular als eine Form von luzidem Träumen auffassen könnte. Seine Unterstreichung auf S. 264 bezieht sich auf eine Aussage Aristoteles' zum „Weib“. Die Anmerkung bestätigt seine Lektüre dieses Textes, aber es scheint, dass vor allem Schopenhauers epistemologisch-ontologische Traumkonzeption hier den Aspekt der Luzidität hinzuträgt. Jing Huang bestätigt die Plausibilität der Lektüre dieses Textes, konstatiert aber die besondere Schwierigkeit aus den wenigen Lesespuren auf ein Aristotelesverständnis zu schließen. Aristoteles: Über Träume und Traumdeutung. In: Aristoteles: Werke [III]. Schriften Zur Naturphilosophie. Kleine Abhandlungen über die Seele. Zweites Bändchen. Übers. Von F. A. Kreuz. Stuttgart 1847. S. 260-272. Hier S. 264 u. 270. u. Huang, Jing: Nietzsche als Leser des Aristoteles. In: Anschutz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 131-155. Hier S. 138

<sup>432</sup> „Nicht etwa nur die angenehmen und freundlichen Bilder sind es, die er mit jener Allverständigkeit an sich erfährt: auch das Ernste, Trübe, Traurige, Finstere, die plötzlichen Hemmungen, die Neckereien des Zufalls, die bänglichen

Traum als luzide Erfahrung aufgerufen, indem die Affirmation dieses Leids durch ihn metaphoriert wird: „[...] und vielleicht erinnert sich Mancher, gleich mir, in den Gefährlichkeiten und Schrecken des Traumes sich mitunter ermuthigend und mit Erfolg zugerufen zu haben: ‚Es ist ein Traum! Ich will ihn weiter träumen!‘“ (Ebd.) Diese bewusste Affirmation im Traum, die aus der Luzidität des traumtheoretischen Amalgams heraus entwickelbar ist, stellt eine Metapher für die existenzielle Affirmation des Lebens dar. Die Zusammenführung der theatralisch anmutenden, wörtlichen Rede mit der inhärenten Deutung der Welt als Traum stellt eine rhetorische Verdichtung seiner vorherigen Theoretisierung dar. Sie charakterisiert den Traum des Lebens zugleich anhand des Leids als prototypischen Alptraum. Im Kleinen wird so die pessimistische Welt-als-Traum-These Schopenhauers aus W I aufgegriffen; aber gegen die dort auf Überwindung ausgerichtete Verhaltensweise, wird in GT die voluntaristisch luzide Affirmation des leidvollen ‚Lebenstraumes‘ hervorgehoben. (Vgl. W I, 507, 71 u. GT 1, KSA 1, 27) Diese Metaphorisierung des Traumes, die inmitten seiner theoretischen Erarbeitung als ‚physiologischer Erscheinung‘ stattfindet, folgt einem wiederkehrenden Schema von Phänomen zu Metapher/Symbol. Nicht allein die darstellerische Form dieser rhetorischen Transformation rechtfertigt diese Wendung. Der epistemologisch-ontologische Ästhetizismus ermöglicht es, dass der Weltzugriff eine fehlende Distinktion zwischen Terminologie und rhetorischer Verformung derselben ohne theoretischen Widerspruch zulässt: die künstlerische Weiterentwicklung des Traumkonzeptes folgt der in ihm dargestellten ästhetizistischen Weltproduktionslogik.<sup>433</sup>

Die vorher herausgestellte Produktivität vom Verhältnis zwischen physiologischem Standpunkt und schopenhauerianischer Welt-als-Traum-These kommt unter dieser terminologisch-funktionalen Einsicht auch der Deutung des Begriffes der ‚physiologischen Erscheinung‘ des Traumes zugute. (Vgl. GT 1, KSA 1, 26) Das vorgelegte Reflexionsschema von Phänomen zu Symbol in einer ästhetizistisch verstandenen Welt greift hier nämlich in die Terminologie ein. Denn einerseits wäre es möglich den Begriff „physiologische Erscheinung“ einfach als deutsche Umschreibung des Wortes

---

Erwartungen, kurz die ganze „göttliche Komödie“ des Lebens, mit dem Inferno, zieht an ihm vorbei, nicht nur wie ein Schattenspiel [...].“ (GT 1, KSA 4, 27).

<sup>433</sup> Ein Nachlassnotat im Zeitraum vom Winter 1870 stellt eine solche, hier nur aus der textuellen Performativität herauszulesende, Reflexion ebenfalls an: „Die Sprache, eine Summe von Begriffen./Der Begriff, im ersten Moment der Entstehung, ein künstlerisches Phänomen: das Symbolisiren einer ganzen Fülle von Erscheinungen, ursprünglich ein Bild, eine Hieroglyphe. Also ein Bild an Stelle eines Dings./Diese apollinischen Spiegelungen des dionysischen Grundes./So beginnt der Mensch mit diesen Bilderprojektionen und Symbolen. Alle künstlerischen Bilder sind nur Symbole, beim Gemälde die Fläche, beim Marmor die Starrheit, beim Epos — — —/Die Traum-bilder als Symbole? Die Handlungen sind symbolisch im Traum. Die Lust am Symbole?/Unsere ganze Erscheinungswelt ist ein Symbol des Triebes. Also auch der Traum./Wie verhält sich der Begriff zur Erscheinungswelt? Er ist der Typus vieler Erscheinungen. Das Erkennungszeichen des gleichen Triebes/Wenn der Intellekt reiner Spiegel wäre? Aber die Begriffe sind mehr.“ (eKGWB/NF-1870, 8[41]) Der Begriff ist die letzte Stufe einer ursprünglichen Symbolisierung, die Nietzsche in diesem Notat auch in der Symbolizität des Traumes wiederfindet. Mehr als das, wird diese Symbolizität als prototypische Form der Weltformung beschrieben, die der Letztstufe eines rational erfassten Begriffes nicht mehr eingegeben ist. Diese, stark an WL erinnernde Argumentation verwendet hier weder das Konzept der Metapher, noch findet sich in der Variante von WL der Traum in dieser prominenten Stellung, die er hier noch einnimmt. In der kontrastierenden Lektüre zu GT kann aufgezeigt werden, dass die fehlende Reflexion des Zusammenhanges Begriff/Symbol dort möglich gewesen wäre. Dass sie nicht expliziert wird, kann aus der Vielzahl von Gründen vor allem die Ebene der Performativität für sich beanspruchen, sofern die Reflexion dieses Verhältnisses der Sprachmodi selbst der problematisierten begrifflichen und nicht der symbolischen Ebene angehört. In der fehlenden Explikation steht also die textuelle Entscheidung für das Spiel zwischen begrifflicher Explikation und symbolischer Transformation, gegen die rein begrifflich verbleibende Version der Reflexion dieses Spiels, die einen performativen Widerspruch darstellte.

„Phänomen“ zu verstehen, als der Gegenstand im Modus des Sich-Zeigens. In der epistemologischen Schein-Konzeption kommt dem kantianischen anmutenden – durch Schopenhauer neu konnotierten – Begriff der „Erscheinung“ jedoch die dem Traum gleiche illusionäre Qualität zu. (Ebd.) Die Diskussion einer ‚Erscheinung‘ ist aus der Sicht der Epistemologie von GT mit einer subversiven Konnotation versehen, die der Individuation auf eine einzelne ‚physiologische Erscheinung‘ die allgemeine Illusionarität der Erscheinungswelt entgegenstellt. In ihr ist die Tendenz zur metaphysischen These und die Transformation des Einzelphänomens zur Metapher, oft topisch zum Symbol geformt, begründet. Hier zeichnet sich eine ästhetizistische Konzeption der traumartigen Erscheinungswelt ab, die den einzelnen Traum als Erscheinung und Welt immer vermengt.

Auf die metaphorische Affirmation des Leides durch die Bejahung des quasi-luziden Traumes folgt eine Beschreibung dieser ‚physiologischen Erscheinung‘:

Wie man mir auch von Personen erzählt hat, die die Causalität eines und desselben Traumes über drei und mehr aufeinanderfolgende Nächte hin fortzusetzen im Stande waren: Thatsachen, welche deutlich Zeugniß dafür abgeben, dass unser innerstes Wesen, der gemeinsame Untergrund von uns allen, mit tiefer Lust und freudiger Nothwendigkeit den Traum an sich erfährt. (GT 1, KSA 1, 27)

Der Sprecher Nietzsche bringt sich selbst ins Spiel, um eine verkürzte These der kausalen Geschlossenheit des Traumes zu berichten. So gäbe es Individuen, deren Traumfähigkeit die Aufrechterhaltung der – implizit für jeden einzelnen Traum verschiedenen – kausalen Geschlossenheit einer ‚Traumwelt‘ über mehrfache Traumzustände ermögliche. Diese These verweist auf eine Gruppe exzeptioneller Individuen. Wer hierfür beispielhaft zu nennen ist, erscheint eine interessante Frage, aber verschleiert die Funktion des Andeutungshaften, die dieser vagen Textstelle inhärent ist.<sup>434</sup> Ziel der Befähigung zur Kausalkohärenz im Träumen ist nämlich, dass der Traum als kunstartiger Zustand mit Effekten von Kunstwerken verbunden werden kann: „tiefe[] Lust“ und „freudige Nothwendigkeit“ sind diese Erfahrungen. (Ebd.) Das Ziel dieser Reflexion zum Traum ist die Instrumentalisierung dieses – schopenhauerischen kausaltheoretischen – Theorems zugunsten einer These seiner möglichen künstlerischen Formvollkommenheit, die in dieser kausalen Geschlossenheit widergespiegelt ist. Diese Formeigenschaft trägt die emotive Funktion des kunsthaften Traumes, die der Kern dieser vagen These ist: die Erregung einer ‚tiefen Lust‘. Dass Nietzsche hier die kausaltheoretische These aus §5 aus W I mitbedenkt, zeigt ein Nachlassnotat:

Die Causalität des Traumes ist ein Analogon zur Kausalität des Wachens — noch dazu des intensiven secundenlangen Traumes./ In der einen Hälfte des Daseins sind wir Künstler — als Träumende. Diese ganz aktive Welt ist uns nothwendig. (eKGWB/NF-1870, 7[195])

---

<sup>434</sup> Reibnitz merkt redlich, aber lakonisch an: „Quelle nicht erschlossen.“ Plausibel erscheint, dass als Spekulation der Bezugsperson durchaus auch Richard Wagner, dessen Selbstinszenierung als Träumer mit inspirativen Träumen usw. hier eine Rolle gespielt haben könnte. Wie aber bereits erwähnt, ist die Andeutungsfunktion dieser Stelle durch eine solche vermeintliche Klärung nicht analysiert. .Reibnitz: Ein Kommentar S. 72.

Nichtsdestoweniger enthält der Sprecher sich eines traumtheoretischen Referates in GT und zeigt damit, dass diese These vorausgesetzt wird und nicht sein Fokus ist. (VG, 44-47, §5 u. GT 1, KSA 1, 27) Vielmehr als das wird die entspringende Wirklichkeitserfahrung des Traumes unumwunden als Basis für die emphatische emotive Kunsttheorie verwendet. (Vgl. GT 1, KSA 1, 27) Auch das zitierte Nachlassnotat deutet den Traum schon durch seine Analogie zur Kunst, es fokussiert aber die Frage der ‚Notwendigkeit‘ geträumter Erfahrung und nicht die zugrundeliegende Funktion ihrer Kunsthaftigkeit. (Vgl. eKGWB/NF-1870, 7[195] u. GT 1, KSA 1, 27) In der oberflächlich als Traumtheorie erscheinenden Textpassage ist so vor allem auf die Kunsttheorie von GT verwiesen, die Überge-  
wicht über die Theoretisierung des Traumes besitzt.

Ebenfalls ist hier eine Einlassung zu der aktiven Subjektivierung der Traumtheorie zu tätigen. Auffällig erscheint, dass gerade im Zusammenhang mit dem Traum ein Spiel mit Subjektivierungen des Wissens bei der Evidenznotwendigkeit der Thesen stattfindet. Nicht nur fallen Worte wie „meine Erfahrung“, „gleich mir“ und „wie man mir auch erzählt hat“, sondern das elliptische uneingehaltene Versprechen von Evidenzen in Form von – nur anekdotisch interessanten – Beibringen der „Aussprüche der Dichter“.<sup>435</sup> (Vgl. GT 1, KSA 1, 26-27) Wollte man diese Einsätze nicht einfach als unwissenschaftliche Faux-Pas einschätzen, kann beiden Aspekten textuelle Funktionen zugesprochen werden. Wenn der Sprecher des Textes sich selbst dominant in Spiel bringt, scheint die Schwierigkeit traumtheoretische Thesen zu beweisen auf. Wenn es nicht nur um subjektives, sondern auch traumdiskursives Wissen geht, muss der intellektuelle Raum als ein reduzierter Diskurs angesehen werden, dem ein, dem disperser Raum verschiedener, ko-existierender Traumtheorien der Gesellschaft entgegensteht.<sup>436</sup> Die Subjektivierung und der Bezug auf das subjektive Wissen des Sprechers fungiert so als Aufgriff dieser im intellektuellen Diskurs nicht repräsentierten Sphäre. Über die Nähe, die diese Stellen zum schopenhauerischen Denken aufweisen (im Gegensatz zu den antiken Quellen, deren Autorität in GT nicht infrage steht), zeigt sich dieser Gestus aber zugleich als künstlicher, in Szene setzender. Der Sprecher versucht auf die Evidenz der alltäglichen Erfahrung der Lesenden als Mittel prärationaler Affirmation zuzugreifen und die Traumopazität als Schutz gegen Dissens vorzubereiten. Gefährlich ist diese Subjektivierung auch: sie kann da, wo die Sprecher-Figur nicht durch Wohlwollen getragen wird, zu einer Ablehnung des subjektiven Traumwissens führen.

Auch die Hinzunahme literarischer Quellen hat diese zweiseitige Funktion; entweder vorschnelle Zustimmung oder Ansatzpunkt schneller valider Kritik anzubieten. (Vgl. GT 1, KSA 1, 26) Allein an diesem Punkt ist die Parallele zu Schopenhauers traumtheoretischen Argumentation erkennbar, die in W I extensiv Dichterzitate angeführt hatte. (Vgl. W I, 45-46, §5 u. GT 1, KSA 1, 27) So ist die Andeutung in GT 1 ein Schopenhauer-Zitat und bietet für die Lesenden von W I einen privilegierten Zugang zu den Argumenten von GT. Nicht so sehr die die Evidenzproduktion läge im Vordergrund, sondern die Lesendenbindung über gemeinsame Lektüren.

Über den Schopenhauer-Bezug verbindet sich die emphatische Subjektivität des Traumwissens mit einer Inszenierung der Wahrhaftigkeit, die paradigmatisch in VG im Zusammenhang mit Traum

---

<sup>435</sup> Reibnitz berichtet eine abgeschwächtere Textvariante, in der das „und vielleicht erinnert sich Mancher, gleich mir“ durch „ja ich erinnere mich“ als weitere, stärker auf die Subjektivität des Sprechers bezogene, Formulierung bestanden hat. Die inklusivierende Formulierung hingegen bezieht die Lesenden als Träumer mit ein und formt eine Art der Gemeinschaft in der Haltung zum ‚Lebenstraum‘. Vgl. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 72.

<sup>436</sup> Vgl. Engel: Towards a Theory of Dream Theories. S. 19-20.

und Somnambulismus als Mittel genutzt wird, um das Vertrauen der Lesenden zu gewinnen. (Vgl. VG, 252) In dem Sinne lässt sich die Sprechersubjektivität in GT implizit durch den Ausspruch aus VG charakterisieren: „Im Übrigen setze ich bei meinem Lesenden, den ich mir als einen mich schon anderweitig kennenden denke, das Zutrauen voraus, daß, wenn ich etwas faktisch feststehend annehme, es mir aus guten Quellen, oder aus eigener Erfahrung bekannt sei.“ (Ebd.) Dass diese Strategie bei Traumwissen aufkommt, hängt mit der erschwerten Zugänglichkeit und Konservierbarkeit desselben als Objekt diskursiven Wissens zusammen.<sup>437</sup> Sie zeigt darüber hinaus den am Vorgänger orientierten Duktus der philosophischen Inszenierung.

Zu Schopenhauers Fokus auf literarische Quellen entgegengesetzt formiert Nietzsche die Traumtheorie anhand mythologischer Vorbilder. Mit der Deutung des Traumes als formvollendeter, kunstartiger und kohärent wirklich wirkender Weltproduktion hebt er an, um den Zusammenhang von Apollo und der ‚physiologischen Erscheinung‘ zu erläutern:

Diese freudige Nothwendigkeit der Traumerfahrung ist gleichfalls von den Griechen in ihrem Apollo ausgedrückt worden: Apollo, als der Gott aller bildnerischen Kräfte, ist zugleich der wahrsagende Gott. Er, der seiner Wurzel nach der „Scheinende“, die Lichtgottheit ist, beherrscht auch den schönen Schein der inneren Phantasie-Welt. Die höhere Wahrheit, die Vollkommenheit dieser Zustände im Gegensatz zu der lückenhaft verständlichen Tageswirklichkeit, sodann das tiefe Bewusstsein von der in Schlaf und Traum heilenden und helfenden Natur ist zugleich das symbolische Analogon der wahrsagenden Fähigkeit und überhaupt der Künste, durch die das Leben möglich und lebenswerth gemacht wird. Aber auch jene zarte Linie, die das Traumbild nicht überschreiten darf, um nicht pathologisch zu wirken, widrigenfalls der Schein als plumpe Wirklichkeit uns betrügen würde — darf nicht im Bilde des Apollo fehlen: jene maassvolle Begrenzung, jene Freiheit von den wilderen Regungen, jene weisheitsvolle Ruhe des Bildnergottes. (GT 1, KSA 1, 27-28)

Die Motive, die hier in Apollo verbunden werden, vermischen verschiedene Thesen hinsichtlich des Traumes: ihm wird zugleich die Kraft der Kunstformung, die Mantik, das ‚Scheinen‘ des Lichtes im wortspielerischen Zusammenspiel mit dem philosophischen Begriff des Scheins, und der Umschreibung des Traumes als „innere[] Phantasie-Welt“ zugeschrieben. (GT 1, KSA 1, 27) Dieses Zusammenbringen von Phantasie und Traum erscheint nebensächlich, aber ist eine Konsequenz der Traum-Kunst-Analogie: So wie die Phantasie als Basis für die Produktion der Kunst angesehen werden muss, so ist der Traum analogisch als „Phantasie anzusehen.“<sup>438</sup>

---

<sup>437</sup> Auch Schopenhauer muss bei seinem Beispiel für einen prophetischen Traum, von dessen Erfüllung er Teil ist, nachträglich hinzufügen: „Diese Geschichte, welche, da ich mich für die genaue Wahrheit derselben verbürge, die theorematischen Träume außer Zweifel setzt [...]“ (VG, 277).

<sup>438</sup> Dies ist eines der Anzeichen dafür, dass in dem Theorieamalgam von GT die Theoreme aus VG in einer selektierten Weise auftreten, wie schon in die Nähe zwischen den physiologischen Konzeptionen herausgestellt wurde. Wenn nämlich Nietzsche in einem Nachlassnotat vom 1871 noch die an VG angelehnte Theorie der Widerständigkeit der Welt im Traum angeführt wird, liegt eine wichtige Parallele zu Schopenhauers Text vor, die im Nachlass verbleibend nur die Lektüre des Textes nahezulegen vermag: „Die Dinge, die wir im Traum anrühren, sind auch fest und hart. So ist unser Leib, und die ganze empirische Welt, für den anschauenden Willen fest und hart. Somit sind wir dieser



Die, auf die Mantik bezogenen, Aspekte werden dazu genutzt, um über die Hervorhebung der wörtlichen Bedeutung des „Wahrsagens“ die „höhere Wahrheit“ des Traumes zu postulieren. (Ebd.) Der mantische Aspekt der Träume referiert historisch nicht nur auf das delphische Orakel als konkreten Ort, sondern auch auf die allgemeine Praxis der Deutung der Träume als prophetische Nachrichten. Zusätzlich zum Fehlen einer Auseinandersetzung mit dieser Tradition lässt sich nur über die Ausleihe von Artemidor von Daldis' *Oneirokritikon* am 17.8.1871 eine Quelle vermuten.<sup>439</sup> Das fehlende Interesse an dieser Lektüre belässt dieses Bedeutungsfeld im Andeutungsweisen; es zeigt, dass diese antike Tradition nur symbolisch den Verismus des Traumes untermauert.

Die ‚höhere Wahrheit‘ unterstreicht er, indem postuliert wird, dass „die Vollkommenheit dieser Zustände“ sich gegen die „lückenhaft verständliche[] Tageswirklichkeit“ absetze. (Ebd.) Die emphatische Hervorhebung der ‚Vollkommenheit‘ des Traumes, stellt eine Zusammenfassung der Unvermitteltheit und der vollständigen Verständlichkeit des im Traum Erfahrenen dar. (Vgl. GT 1, KSA 1, 26-27) Hier fundiert er eine ästhetische Deutung der Traumerfahrung.

Der Aspekt der ‚Vollständigkeit‘ des Traumes im Gegensatz zur ‚Lückenhaftigkeit der Tageswirklichkeit‘ bedarf einer Klärung. In dieser These deutet der Sprecher die kausalthoretische Deutung des Traumes an, in der er dessen geschlossene notwendige Welt gegen das komplizierte Geflecht von Kausalitäten der Wachwirklichkeit ausspielt. Hierüber wird nämlich auf ein Theorem bei Schopenhauer rekurriert, das in GT ästhetizistisch aufgeladen wird.<sup>440</sup> (Vgl. G, 22-23 u. 28-29, §7 u. §8; W I, 44-45, §5; VL IV, 492 u. GT 1, KSA 1, 27) So argumentiert Schopenhauer für die immer schon stattfindende Sequenzierung einzelner Kausalketten aus dem unendlichen Kausalzusammenhang der Welt und zieht in einer Vorlesung die hier implizite Konsequenz, die Welt werde nur *in medias res* wahrgenommen. (Vgl. ebd.) Diese Einsicht, die Nietzsches Lektüren von G und W I entspringt, informiert die hier postulierte ‚Lückenhaftigkeit‘ der Wachwirklichkeit, unterstützt aber im Zusammenhang mit den traumtheoretischen Konsequenzen des Vorgängers nicht das Postulat der ‚Vollkommenheit‘ der Traumerfahrung. (Vgl. ebd.) Die Probleme für den Traum und dessen kausalthoretischer Angleichung an die Wachwelt werden hier kurzerhand über die ästhetizistische Aufwertung des Traumes zum Kunstwerk umgangen.<sup>441</sup> Das dem Kunstwerk eignende, notwendige Zusammenspiel von Form und Inhalt wird implizit auf den Traum angewandt. Seine Rezeption als ‚unmittelbare‘ Erfahrung und Wirkung umgeht die Medialität der Kunst, die immer der Form eignende Vermittlungsnotwendigkeit mit sich bringt, so dass hier der Traum das perfektionierte Pendant in der Traum-Kunst-Analogie wird. (Vgl. ebd.)

---

eine Wille und dieses eine Anschauende./Es scheint aber, daß unsre Anschauung nur die Abbildung der einen Anschauung ist, d.h. nichts als eine in jedem Moment erzeugte Vision der einen Vorstellung.“ (eKGWB/NF-1870, 7[175]) Dessen extensiver Diskussion der Differenz von Phantasie und Traum wird jedoch ob der zentralen Traum-Kunst-Analogie nicht verfolgt. (Vgl. VG, 252-254)

<sup>439</sup> Indirekt könnte – erst ab 1875 – auch Wissen um Artemidor und mancher seiner Deutungsregeln durch die Lektüre von Edward Burnett Tylors *Die Anfänge der Cultur* belegbar sein. Vgl. Crescenzi, Luca: Verzeichnis. S. 409 u. 432. u. Tylor, Edward Burnett: *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Band 1.* Übers. von J.W. Spengel und Fr. Poske. Leipzig 1873 (Im Folgenden „Tylor: *Die Anfänge der Cultur. Band 1*“).

<sup>440</sup> Vgl. zum Folgenden das Kapitel: „Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept“.

<sup>441</sup> Vgl. zu diesen Problemen das Kapitel „Schopenhauers frühe Epistemologie und Ethik – Die Welt als Traum“.

Zu dieser kommt die physiologische Unterstreichung, dass der „Schlaf und Traum“ mit seiner „heilenden und helfenden Natur“ das „symbolische Analogon der wahrsagenden Fähigkeit und überhaupt der Künste“ darstelle, die das Leben „lebenswerth“ machten. (GT 1, KSA 1, 27-28) Hier verbinden sich die mantische Kunst der Traumdeutung mit einer Theorie des Lebensbezuges der Kunst, die dann auf Apollo appliziert werden. Hinsichtlich der referierten Fähigkeiten zur Heilung durch Traum und Schlaf, die in Apollos mythischen Beschreibungen enthalten sind, finden sich nicht nur antike, sondern auch zeitgenössische Anspielungen. Die mythologische Parallele zwischen Apollo und Asklepios, wie Schmidt herausstellt, verschleiert indes die plausible schopenhauersche Quelle in VG, die die Heilkraft von Schlaf und Traum als „*vis naturae medicatrix*“ heraushebt.<sup>442</sup> (Vgl. VG, 256-257 u. GT 1, KSA 1, 27-28) Der Topos der Heilfähigkeit von Traum und Schlaf wird jedoch unumwunden symbolisch gewendet und auf das Leben bezogen – dieses war vorher als Traum, aber besonders als Alptraum beschrieben worden. (Vgl. GT 1, KSA 1, 27-28) In diesem Zusammenhang erscheint der symbolische Topos der Heilung im Traum als ‚Heilung vom Leiden‘, das das Leben ist. (Vgl. ebd.) Die Eigenschaft Apollos, der Gott des Maßes zu sein, verhütet auch den Wahnsinn, der als Konsequenz eines Überhandnehmens des Traumes über die Wachwirklichkeit erscheint. Auch der hier nur kurz aufgeworfene Zusammenhang Traum und Wahnsinn zeigt, dass VG und seine traumtheoretischen Ausführungen eine plausible Folie für die hier anscheinend altphilologisch motivierten Theoreme darstellt. (Vgl. VG, 254 u. GT 1, KSA 1, 27-28) Der Wahnsinn, als Konsequenz einer Überschreibung der Wirklichkeit durch den Traum, reduziert sich durch die apollinische Ethik des Maßes auf den kunsthaften Traum, der immer nur temporär als er selbst oder als dessen Vorbild in der Kunst umgesetzt wird, um das Leben ‚lebenswert‘ werden zu lassen. (Vgl. ebd.) Ethik und Maß verhüten das ‚pathologische‘ Verhältnis von Traum und Leben. (Vgl. ebd.)

Apollon fungiert als symbolische Verdichtung der Traumtheorie, wie er zugleich als Verknüpfung dieser Aspekte symbolisches Beschreibungsmaterial zum Traum hinzufügt. Dieses symbolische Vokabular der griechischen Mythologie charakterisiert sich zudem dadurch, dass für alle seine traumtheoretischen Aspekte auch Schopenhauer eine valide Quelle beibrächte. Damit muss das symbolisch-mythologische Vokabular, entgegen seiner Funktion der Emphase des ‚Nimbus‘ der Erkenntnisse von GT, durch seine Quellen konterkariert werden. Die Identifikation zwischen Apollo und dem Traum dient nicht der theoretischen, sondern der symbolischen Verdeutlichung. Diese Traum-Kunst-Analogie bleibt ein Amalgam von Schopenhauerianismus und Romantik.

Ehe Nietzsche auf die Kunst und den Künstler eingeht, widmet er sich kürzer dem Rausch als entgegengesetzter ‚physiologischer Erscheinung‘ und dem Dionysos als Symbol desselben. (Vgl. GT 1, KSA 1, 28-30) In der Deutung des Apollo als Gott der Individuation und Dionysos als Gott der ‚Selbstvergessenheit‘ des Subjekts, findet sich die, typischerweise als schopenhauerische Aufnahme herausgestellte, Entgegensetzung von individuierender ‚Vorstellung‘ und dem Willen als dessen metaphysischer Grundlage. (Ebd.) In der Darstellung der Rauscherfahrung wird die lukrezische Genese-Theorie der Mythologie wiederaufgerufen: allein in der Erfahrung dieser ‚physiologischen Erscheinung‘ träumt der Mensch nicht mehr von den traumgestalteten Göttern, sondern ist selbst zu diesen geworden: „[...] als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah. Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk gewor-

---

<sup>442</sup> Vgl. NK 1/1, S. 108.

den.“ (GT 2, KSA 1, 30) Ehe dieser Zustand erreicht werden kann, muss die Kunst bestimmt werden. So ist der Traum als ‚physiologische Erscheinung‘ eine „künstlerische M[a]cht[]“, die „ohne Vermittlung des menschlichen Künstlers [] hervorbreche.“ (Ebd.) Nietzsche unterscheidet den Typus des „dionysische[n] Rauschkünstler[s]“ von einem „apollinischen Traumkünstler“, dessen Charakteristik darin besteht seinen „Kunsttrieb[]“ an der „Bilderwelt des Traumes, deren Vollkommenheit ohne jeden Zusammenhang mit der intellektuellen Höhe oder künstlerischen Bildung des Einzelnen ist,“ zu „befriedigen“. (Ebd.)

Zum einen wird in dieser Formulierung die unmittelbare Verständlichkeit des Traumes expliziert. (Vgl. GT 1 u. 2, KSA 1, 27-28 u. 30) Weder ‚intellektuelle‘, noch ‚künstlerische‘ Anlage sei für das Verstehen des Traumes nötig. (Vgl. ebd.) Diese Spezifikation hebt den Traum über das Rezipieren der Kunst, deren Verständnis als kulturelles Produkt an diese beiden Anlagen gebunden wird. Zum anderen wird hier – in einem ironischen Unterton – eine Nachahmungstheorie der Kunst geäußert, indem der ‚apollinische Traumkünstler‘ den Traum als natürliches Phänomen in seiner Kunst zum Vorbild nimmt. Dass dies jedoch, trotz der privilegierten Verständlichkeit dieser ‚Traum-Kunst‘ für Nietzsche nicht den erstrebenswerten Letztzustand der Kunst darstellt, zeigt sich in der Synthese zwischen dieser ‚Traum-Kunst‘ und der ‚Rausch-Kunst‘:

[O]der endlich — wie beispielweise in der griechischen Tragödie — zugleich Rausch- und Traumkünstler: als welchen wir uns etwa zu denken haben, wie er, in der dionysischen Trunkenheit und mystischen Selbstentäußerung, einsam und abseits von den schwärmenden Chören niedersinkt und wie sich ihm nun, durch apollinische Traumeinwirkung, sein eigener Zustand d.h. seine Einheit mit dem innersten Grunde der Welt in einem gleichnisartigen Traumbilde offenbart. (GT 2, KSA 1, 30-31)

In der Sperrung des ‚gleichnisartigen Traumbildes‘ zeigt sich, dass, obwohl die Beschreibung der dionysischen Welterfahrung im Rausch den Inhalt dieses synthetisierten Kunstwerkes liefert, der allegorische Charakter des Traumes das Ziel seiner Theoretisierung darstellt. Nicht nur wird damit der Traum als uneigentliche bildliche Darstellung eines Inhaltes verstanden. Die erläuterten Qualitäten desselben, die immer wieder auf die universelle Verständlichkeit seines Erfahren-Werdens und seines Inhaltes abzielt, macht dieses Gleichnis, trotz der Uneigentlichkeit seiner Darstellung, zu einem privilegierten Erkenntniszustand. Die Sperrung verdeutlicht, mit welcher Emphase die Paradoxie vom Paradigma der ‚unumwundenen Verständlichkeit‘ bei gleichzeitiger allegorischer Bedeutung die eigentümliche Ausformung der Traum-Kunst-Analogie gründiert.

Hier wechselt die Argumentation, die vorerst ein konzeptuelles Ende erreicht hat, zu einem historischen Teil über die antiken Griechen. (Vgl. ebd.) Die folgende Herausarbeitung soll den Traum als „Kunsttrieb[] der Natur“ und die „Höhe“ der Entwicklung desselben in der griechischen Kultur herausstellen, d.i. deren ‚Traum-Kunsthöhe‘ referieren:

Von den Träumen der Griechen ist trotz aller Traumliteratur derselben und zahlreichen Traumanecdoten nur vermuthungsweise, aber doch mit ziemlicher Sicherheit zu sprechen: bei der unglaublich bestimmten und sicheren plastischen Befähigung ihres Auges, sammt ihrer hellen und aufrichtigen Farbenlust, wird man sich nicht entbrechen können, zur Beschämung aller Spätergeborenen, auch für ihre Träume eine logische

Causalität der Linien und Umrisse, Farben und Gruppen, eine ihren besten Reliefs ähnelnde Folge der Szenen vorauszusetzen, deren Vollkommenheit uns, wenn eine Vergleichung möglich wäre, gewiss berechtigen würde, die träumenden Griechen als Homere und Homer als einen träumenden Griechen zu bezeichnen: in einem tieferen Sinne als wenn der moderne Mensch sich hinsichtlich seines Traumes mit Shakespeare zu vergleichen wagt. (GT 2, KSA 1, 31)

In einer oxymoralen Formulierung, die zugleich Spekulativität und Sicherheit für sich beansprucht, charakterisiert er die „plastische Befähigung des Auges“ als Chiffre für die antik-griechische Traumfähigkeit näher. (Ebd.) Dies versteht den Traum nachträglich als dominant visuelle Kunstproduktion, die die Bilder ‚szenisch‘ aneinanderreicht. Auch die Beschreibung der ‚Traumwelt‘ der Griechen, d.i. ihre außerordentliche Farbgebungsfähigkeit und auch die „logische Causalität“ der Formgebung, unterstreicht die herausgestellte Dominanz des visuellen Aspektes in der Kunst, die der Traum ist. (Ebd.) Dieser besondere Fokus auf diesen Kunstaspekt könnte die vor allem durch die später aufkommende Theorie der Grundlegung der Musik im dionysischen ‚Kunsttrieb‘ motiviert sein; dass dem Traum auch ein akustisch künstlerischer Aspekt zugehöre, würde hier möglicherweise den Dualismus unterwandern, den später die attische Tragödie im ‚gleichnisartigem Traumbild‘ mit ‚dionysischem Inhalt‘ erreicht.<sup>443</sup> (Vgl. GT 4, KSA 1, 42) Dieser Dualismus wird jedoch nicht durchgehalten, wenn später die „Musik des Apollo“ als „Architektonik in Tönen“ beschrieben und als geregelte Musik charakterisiert wird. (Vgl. GT 2, KSA 1, 33) Die Dominanz des Visuellen erscheint mehr denn als theoretisches Residuum schopenhauerischer und möglicherweise für das 19 Jhd. typischer Traumtheoreme, die aber in der Symbolbeziehung zu Apollo nicht weitergeführt wird.<sup>444</sup>

Die historische Perspektive auf die Griechen spielt zudem die ideale, ‚logisch kausale‘ Traumfähigkeit derselben gegen einen Jetzt-Zustand der Traumfähigkeit aus. (Vgl. GT 2, KSA 1, 31) Diese Historie wird als Verfallsgeschichte beschrieben. Hierzu referenziert er die von Schopenhauer bekannte These, dass man im kunsthafte Träumen einem Shakespeare gleiche und spielt Homer als Prototypus der griechischen Traumfähigkeit gegen den neuzeitlichen Engländer als Verfallssymptom aus.<sup>445</sup> (Vgl. VG, 253; BE, 90-94 u. GT 2, KSA 1, 31) Nur der antike Grieche kann die ästhetische Vollkommenheit beanspruchen, wodurch der Traum als Medium mit der höchsten künstlerischen Qualität kombiniert wird.<sup>446</sup> Implizit versteht Nietzsche gegen Schopenhauers angedeuteten und

---

<sup>443</sup> Aus dieser Sicht ist es erstaunlich, dass gerade Wagner in seinen Traumerzählungen auch akustische Inspirationen anbringt – es ist nicht klar, ob Nietzsche diese Theoriepunkte trotz BE nicht bekannt waren, oder er diese hier konterkariert. Die strikte Dualisierung der Künste hat zudem in Wagners Theorie keine Basis, wenn in BE aus dem Traum der Schrei als Ursprung der Musik stilisiert wird. (Vgl. BE, 47 u. GT 2 u. 4, KSA 1, 30 u. 42).

<sup>444</sup> So beschreibt Foucault die Theorien des 19 Jhd. als Theorien, die den Traum als „Rhapsodie von Bildern“ auffassen. Erwin Schlingens kurze Auseinandersetzung mit der Dominanz des Visuellen im Traumbegriff von GT holt er durch eine methodisch problematische Addition der Traumtheorie Eugen Finks in die Deutung mit hinein. Die inhärente Dominanz des Visuellen als epochal typische Charakteristik sieht er dadurch nicht. Foucault, Michel: Einführung. In: Ludwig Binswanger: Traum und Existenz. Bern 1992.S. 7–93. Bes S. 31–32. u. Schlingen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewußtseins. Berlin/New York 1999. Hier S. 193.

<sup>445</sup> Reibnitz zitiert Jean Paul Richter als Quelle des Shakespeare-Topos, der dann über Schopenhauer zu Wagners und Nietzsches Verwendung desselben führt. Vgl. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 95.

<sup>446</sup> In Reibnitz Kommentar bringt sie für ihre Studie gegenwärtige Forschung zu „cultur-dream-patterns“ an und bietet hierin eine Plausibilisierung von Nietzsches spekulativer und antiintuitiver These an. Da alle Forschung hinsichtlich der Verifizierung solcher Thesen schwierig plausibilisierbar sind, soll hier nicht versucht werden denselben Weg zu

Wagners expliziten Traumästhetizismus die Bizarrrheit des Traumes der Gegenwart als Verfallssymptom der künstlerischen Fähigkeit. (Vgl. ebd.) Die ästhetische Perfektion des griechischen Traumes bleibt Proklamation und letztlich verloren gegangener Zustand.

Gegen Shakespeare als positive Bezugsfigur der beiden Vorgänger führt der Sprecher Homer als Prototyp des Griechen *per se* ein. (Vgl. ebd.) In dessen zentraler Rolle für die abendländische Geschichte kommt eine kritische Kontextualisierung der, implizit als unhistorisch entlarvten, These von Träumer als Shakespeare. (Vgl. ebd.) Die der originalen Version der These inhärente Aufwertung des Traumes wird durch das Messen Shakespeares an der Kunst Homers als Zwischenschritt und als Basis für die Hypothese über die griechische Traumfähigkeit genutzt. Nietzsche übernimmt das bei Schopenhauer prominente Verfahren des Analogieschlusses und spekuliert auf Basis der kritischen Evaluation der Traum-Kunst-Analogie über ein nicht nachweisbares Feld der psychischen Phänomenwelt. Dass Homer gegen Shakespeare als Prototyp des zeitgenössischen Träumers ausgespielt wird, hindert ihn nicht daran, als Träumer auch den typischen antiken Griechen anzusetzen – nicht Homers Individualität steht im Vordergrund, als vielmehr die Charakteristik des griechischen Volkes.<sup>447</sup> Die Traumtheorie aus GT greift auf die Topoi des Klassizismus des 19. Jahrhunderts zurück – auch wenn das Werk diesbezüglich ambivalent bleibt. Die Idealisierung der griechischen Traumfähigkeit durch ein Amalgam von schopenhauerischer und der winckelmannscher These von der idealen Naturausprägung zur Zeit und im Volk der antiken Griechen unterstreicht die typisch klassizistische Idealisierung ihrer Werke.<sup>448</sup> Diese letzte Spezifizierung zeigt eine Art klassizistische Traumtheorie, die eine Eigenwilligkeit in der Reduktion des Traumes auf die luzide, kunsthafte Traumproduktion unternimmt und auf eine Idealisierung der antiken Griechen abzielt.

Das Verhältnis von Traum, Apollo und der Genese der Mythologie reißt er nur kurz an, zeigt aber eine der seltsamen Schleifen, die dieser Traumtheorie zugrunde liegen:

Um dies zu begreifen, müssen wir jenes kunstvolle Gebäude der apollinischen Kultur [...] abtragen, bis wir die Fundamente erblicken [...]. Hier gewahren wir nun zuerst die herrlichen olympischen Göttergestalten [...]. Wenn unter ihnen auch Apollo steht, als eine einzelne Gottheit neben anderen und ohne den Anspruch einer ersten Stellung, so dürfen wir uns dadurch nicht beirren lassen. Derselbe Trieb, der sich in Apollo versinnlichte, hat überhaupt jene ganze olympische Welt geboren, und in diesem Sinne darf

---

gehen. Die Tatsache, dass Reibnitz zugibt hieraus den Fokus auf die Traum-Kunst-Analogie nicht erklären zu können, erschwert einen solchen Weg doppelt. Vgl. ebd.

<sup>447</sup> In der jüngeren Nietzscheforschung hat das Verhältnis von Nietzsche und Homer eine größere Arbeit gewidmet bekommen, allein bleibt diese in der Verbindung von Traum und Homer nur auf einer deskriptiven Ebene ohne das Verhältnis näher zu befragen. Er nennt zwar die Idee einer Illusionswirkung der homerischen Kunst, die dem Traum analog fungiere, aber sie beleuchtet die Traum-Kunst-Analogie nicht weiter. Die produktive Referenz auf Nietzsches Rückbezug auf Schlegels Homer kann für den Traumbegriff an dieser Stelle keine klärende Funktion übernehmen. Vgl. Zhavoronkov, Alexey: Nietzsche und Homer. Tradition der klassischen Philologie und philosophischer Kontext. Berlin/Boston 2021. Hier S. 42, 43, 47 u. 49.

<sup>448</sup> Schmidts These, dass GT insgesamt anticlassizistisch sei – die letztlich einen Topos in der Forschung darstellt – ist dadurch insofern zu relativieren, dass dies für bspw. die Traumtheorie nicht gilt. Dass das Bild der Griechen im Gegensatz zum deutschen Klassizismus von Anfang des 19. Jhd. in Kontrast steht, ist evident: die Notwendigkeit eines komplexen Bildes von GT und seinen immer wieder neu ansetzenden Reflexionen macht es notwendig keine vorschnellen Schlüsse bezüglich des gesamten – nur vermeintlich homogenen – Theoriegebildes dieses Werkes ohne extensive Analyse zu vorzunehmen. Vgl. NK 1/1, 109-110.

uns Apollo als Vater derselben gelten. Welches war das ungeheure Bedürfniss, aus dem eine so leuchtende Gesellschaft olympischer Wesen entsprang? [...] Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen. (GT 3, KSA 1, 34-35)

Apollo ist zugleich Symbol für die Schaffenskraft des Traumes, wie er ihr Produkt darstellt. Wenn im Folgenden vom Gott Apollo die Rede ist, entspringt seine Konzeptualisierung also dem Prozess der ‚gleichnisartigen Traumbildung‘ selbst: d.i. dem Verfahren, das er selbst symbolisiert. Dieser Facette der Traumtheorie von GT eignet damit ein reflexives Potenzial, indem sie, anstelle einer linearen Auflösung sinnbildender Prozesse durch einen Ursprung, eine Verwebung desselben mit dem Produkt unternehmen. Der Traum und seine Symbolisierung in Apollo bieten die Möglichkeit einer Reflexion ihrer Produktions- und Reflexionsweise denkbar zu machen: Diese reflexive Luzidität, die durch die referierten Formen des ‚Bewusstseins vom Scheine‘ im Traum getragen wird, zeigt das Ausmaß der philosophischen Kunstwerdung des Traumes. In ihm denkt Nietzsche einen Zustand, der Symbolisierungsprozess ist und ihn metaisiert beschreibt. Da wo die Kunst dieses reflexiv-performative Potenzial besitzt, ihr Produziertwerden zu reflektieren, schreibt der Sprecher dies auch ihrem Ursprungspunkt im antiken Träumer und seinen erträumten Göttergestalten zu. Das ‚unvermittelte Verständnis‘ und die bewußte Scheinhaftigkeit der Traumkreationen, bilden mit dieser seltsame Schleife zwischen Traum als Produktionsprozess und Apollo als Symbol für den Traum, ein kohärentes Thesenkonglomerat: In diesem können sie eine Symbolisierung ihrer Welt durch die kunsthaften Göttergestalten unternehmen, und eine Reflexion über ihre Erkenntnisweise bündeln.

In der Wiederaufnahme des schillerschen Begriffes des ‚Naiven‘ findet sich eine mögliche neue Quelle für Aspekte der Traumtheorie und ihrer Traum-Kunst-Analogie:

Wo uns das „Naive“ in der Kunst begegnet, haben wir die höchste Wirkung der apollinischen Cultur zu erkennen: welche immer erst ein Titanenreich zu stürzen und Unge-  
thüme zu tödten hat und durch kräftige Wahnvorspiegelungen und lustvolle Illusionen  
über eine schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung und reizbarste Leidensfähigkeit Sieger  
geworden sein muss. Aber wie selten wird das Naive, jenes völlige Verschlungensein in  
der Schönheit des Scheines, erreicht! Wie unaussprechbar erhaben ist deshalb Homer,  
der sich, als Einzelner, zu jener apollinischen Volkscultur verhält, wie der einzelne  
Traumkünstler zur Traumbefähigung des Volks und der Natur überhaupt. Die homeri-  
sche „Naivetät“ ist nur als der vollkommene Sieg der apollinischen Illusion zu begreifen:  
es ist dies eine solche Illusion, wie sie die Natur, zur Erreichung ihrer Absichten, so häu-  
fig verwendet. Das wahre Ziel wird durch ein Wahnbild verdeckt: nach diesem strecken  
wir die Hände aus [...]. (GT 3, KSA 1, 37)

Zuallererst muss herausgestellt werden, dass dieser Stelle als erster die Explikation zukommt, dass der Traum, trotz aller seiner idealen Eigenschaften und seiner Vorbildfunktion für die Kunst, in GT weiterhin als Illusion begriffen wird. (Vgl. ebd.) Diese Illusionarität stellt deswegen keine Zurücknahme der kunsthaften Produktion des Traumes dar, weil die Durchschaubarkeit und das Empfinden des Ganzen als ‚Schein‘ den Traum und auch die ihm entgegengesetzte Wirklichkeit behaftet.

Für das Beispiel Homers als ‚Naiven‘ und der in ihm vollzogene „Sieg der apollinischen Illusion“ kann eine Stelle zum Traum aus Schillers *Über naive und sentimentalische Dichtung* angebracht werden.<sup>449</sup> (Ebd.) In diesem Abschnitt wird Goethes als ‚naiver‘ Dichter verstanden, der einen ‚sentimentalischem‘ Stoff in *Die Leiden des jungen Werther* beschrieben habe:

Ein Charakter, der [...] ein Ideal umfaßt und die Wirklichkeit flieht, um nach einem we-  
senlosen Unendlichen zu ringen, [...] dem nur seine Träume das Reelle, seine Erfahrun-  
gen ewig nur Schranken sind, [...] und auch diese [...] noch einreißt, um zu der wahren  
Realität durchzudringen – dieses gefährliche Extrem des sentimentalischen Charakters  
ist der Stoff eines Dichters geworden [...].<sup>450</sup>

Das Geflecht, das sich zwischen der Naivität Homers, seiner Beschreibung als voll dem Traumbild und seiner ‚Täuschung‘ gewidmeten „Traumkünstler“ und der identischen Darstellung von Werther als ‚sentimentalischer‘ Figur zeigt, deutet auf eine *prima facie* chiastische Verkehrung des Verhältnisses von wirklicher Natur und illusionärem Traum hin. (Vgl. ebd.) Was bei Schiller als ‚sentimentalische‘ Suche nach Natürlichkeit im Werther dargestellt wird, ist bei Nietzsche die höchste Ausbildung des ‚naiven‘, d.i. des natürlichen Verhältnisses zur illusionären Welt.

Dieser Chiasmus kann leicht aus dem Blick fallen, wenn die Parallelen zwischen dem Homer-Bild Schillers mit dem in GT aufgezählt werden: auch bei Schiller gilt Homer als Dichter der „Begrenzung“ – die wesentliche apollinische Qualität – und er wird in derselben Weise als unerreichbares Beispiel der Kunst für den „modernen Dichter“ dargestellt wie Nietzsche Homer im Gegensatz zu Shakespeare angebracht hatte. Auch parallelisiert der Vorgänger Homer und Shakespeare hinsichtlich des Aspektes, dass beide vollständig in ihrem Werk enthalten wären; Nietzsche ähnlich sieht er aber unüberbrückbare ästhetische Differenzen zwischen beiden.<sup>451</sup>

Dass Nietzsche die an Werther betonte Charakteristik Homer zuschreibt und damit Schillers Naturkonzeption als dem Traum entgegengesetzte widerspricht, zeigt einen nur am Traum aufzuzeigenden Unterschied in der ontologischen Konzeption des ‚Naiven‘ auf.<sup>452</sup> Da in Nietzsches ästhetizistischem Aufgriff von Schopenhauers Welt-als-Traum-These das ‚Reelle‘ selbst zu einer Illusion

---

<sup>449</sup> Obwohl Reibnitz und Schmidt beide das dialektische Paar von ‚naiver‘ und ‚sentimentalischer‘ Dichtung explizieren, scheint erst die Perspektive auf den Traum die den hier naheliegende Textstelle aus der Schrift Schillers anzubieten. Vgl. NK 1/1, 145-146 u. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 138-139.

<sup>450</sup> Vgl. Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 539. u. Schiller, Friedrich: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. In: Schiller, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Achtzehntes Bändchen, Stuttgart und Tübingen 1826. S. 278-279.

<sup>451</sup> Schiller, Friedrich: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. In: Schiller, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Achtzehntes Bändchen, Stuttgart und Tübingen 1826. S. 237-238.

<sup>452</sup> Auch die Konstruktion einer ästhetischen Verfallsgeschichte vermag Schiller anhand Homer und Werther aufzustellen, umso auffälliger, dass er ihre Charakteristik im Vergleich anhand des Traumes sich angleicht. An dieser Stelle findet sich eine grundlegende Beschreibung des historischen Verhältnisses, die die nietzschesche Topologie der *décadence* in der Verfallsstruktur von GT anlegt. Gegen die späteren Polemiken gegen Schiller findet sich hier eine im Detail zu lesende inspirierende Quelle Nietzsches für andere große Themenbereiche seines Werkes: „Das Gefühl, von dem hier die Rede ist, ist also nicht das, was die Alten hatten; es ist vielmehr einerlei mit demjenigen, welches wir für die Alten haben. Sie empfanden natürlich; wir empfinden das Natürliche. Es war ohne Zweifel ein ganz anderes Gefühl, was Homers Seele füllte, als er seinen göttlichen Sauhirt den Ulysses bewirten ließ, als was die Seele des jungen Werthers bewegte, da er nach einer lästigen Gesellschaft diesen Gesang las. Unser Gefühl für Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit.“ Vgl. ebd. S. 278-279.

mutiert, kann die Entgegensetzung zwischen Werthers ‚sentimentalischer Flucht in die Träume‘ nicht mehr negativ konnotiert sein, wenn die geträumte Welt selbst das ‚Reelle‘ ist, auf dem das darauf sich beziehende ‚Naive‘ fußt. Dass trotz der extensiven Parallelen zwischen dem Homer-Bild Schillers und GT diese Stelle in Diskrepanz steht, lässt sich durch die Übernahme der illusionistischen Ontologie der Welt-als-Traum-These erklären.<sup>453</sup> Mit Schiller als Referenztext findet sich eine nicht explizit traumtheoretische Quelle für den Begriff des ‚Naiven‘ in Bezug auf Homer, der jedoch zeigt, wie dem Traumkonzept systematisch entscheidende Konsequenz zukommt.<sup>454</sup> Der Traum und der Konnex zwischen Ästhetizismus und Epistemologie produzieren völlig neue systemische Konstellationen, die Nietzsches Verhältnis zu Schiller mitbestimmen.

Hieran schließt auch die erste vollständige Explikation der Traum-Ontologie von GT an. Diese verbindet sich mit der Explikation der Traum-Kunst-Analogie und des naiven Traumkünstlers:

Ueber diesen naiven Künstler giebt uns die Traumanalogie einige Belehrung. Wenn wir uns den Träumenden vergegenwärtigen, wie er, mitten in der Illusion der Traumwelt [...] sich zuruft: „es ist ein Traum, ich will ihn weiter träumen“, wenn wir hieraus auf eine tiefe innere Lust des Traumanschauens zu schliessen haben, wenn wir andererseits, um überhaupt mit dieser inneren Lust am Schauen träumen zu können, den Tag und seine schreckliche Zudringlichkeit völlig vergessen haben müssen: so dürfen wir uns alle diese Erscheinungen etwa in folgender Weise, unter der Leitung des traumdeutenden Apollo, interpretiren. (GT 4, KSA 1, 38)

Die dichte Stelle stellt Interpretationsschwierigkeiten dar. Die erste ist die Frage nach der ‚Traumanalogie‘, die ‚Belehrung‘ über den ‚naiven Künstler‘ bereithält. (Ebd.) Explizit ist die Frage des Analogons des Traumes das Problem. Es scheint, dass die Analogie zwischen der Kunst des ‚naiven Künstlers‘ und des ‚Traumes‘ gemeint ist – die allgemeine Traum-Kunst-Analogie wird auf die ‚naive‘ – d.i. die der Natur entsprechenden – Kunst spezifiziert. Den ‚Traumkünstler‘ beschreibt er im Anschluss an Schiller anhand dessen ästhetischen Kategorien. Dies ermöglicht die Klärung dieses ‚Traumkünstlers‘ anhand zeitlich näherer Beschreibungsvokabulare. Dem inhärent ist aber auch die folgende Explikation der Wachwirklichkeit als Traum.

Um diese vorzubereiten wird der – vorher noch an das Subjekt des Sprechers – gebundene Aufruf der luziden Traumaffirmation zitiert. (Vgl. ebd.) Dieser ist die universell grundierende Affirmationsbewegung einer affektiven ästhetischen Funktion des ‚Traumanschauens‘. (Ebd.) Überdies fungiert sie, über die Traum-Kunst-Analogie hinaus, zur Abwertung der Wachwirklichkeit – deren Objektivitätseffekt, der selbst Illusion ist, im Wachsein in der ‚schreckliche[n] Zudringlichkeit‘ derselben angedeutet erscheint. (Ebd.) Diese negativ beschriebene Wachwirklichkeit wird durch den affektiv starken ästhetischen Effekt des kunsthaften Traumes vergessen. (Vgl. ebd.) Traum und

<sup>453</sup> Im Gegensatz zum ‚Naiven‘ Schillers steht es um das ‚Sentimentalische‘ bei Nietzsche noch unklarer. Welche Rolle dieser Begriff in GT überhaupt noch zu übernehmen vermag, kann eigentlich nur eine gleichermaßen textsensible Lektüre hervorbringen, die hier nicht geleistet werden kann, ohne den Blick auf den Traum zu verlieren. Vgl. „In jenen griechischen Festen bricht gleichsam ein sentimentalischer Zug der Natur hervor, als ob sie über ihre Zerstückelung in Individuen zu seufzen habe.“ (GT 2, KSA 1, 33).

<sup>454</sup> Auch hinsichtlich Schopenhauers Einfluss kann diese Stelle in GT als Indiz für den Einfluss von VG fungieren, da hier Wahn und Traum synonym verwendet werden. (Vgl. GT 3, KSA 1, 37).



Wachwirklichkeit stehen sich aus dieser Sicht in einem feindlichen Verhältnis gegenüber, weil ersterer die negativ empfundene Wirklichkeit ästhetisch kompensiert.

Unter dieser Einsicht kommt das zweite Interpretationsproblem auf die Lesenden zu, in der „traumdeutende[] Apollo“ es ermöglicht, diese „Erscheinungen etwa in folgender Weise [...] [zu S.P.] interpretieren“. (Ebd.) Die doppelte Verwendung von „deuten“ in „traumdeutenden“ und „interpretieren“ führt zur Irritation, wie diese Übereinanderfaltung von Interpretationsprozessen zusammenhängt und auf was sie sich im Einzelnen bezieht. (Ebd.) So scheint der ‚traumdeutende Apollo‘ auf die deutende Praxis der Mantik zu verweisen, der er als delphischer Orakelgott vorstand. Das „interpretieren“ hingegen scheint auf die Erkenntnis der Welt-als-Traum-These zu referieren, die durch die ästhetische Qualität des Traumes validiert wird. (Ebd.)

Wie dieser epistemologisch-ontologische Traumästhetizismus aber mit der Deutung prophetischer Träumer zusammenhängt, wirft neue Probleme auf, die den Blick zurück auf den ‚traumdeutenden Apollo‘ werfen. Das Deuten des Traumes, das der symbolisierte Apollo tätigt, muss mit der Analogisierung der Natur der ‚naiven Kunst‘ mit dem Traum zusammenhängen und mit dessen inhärenter Ästhetisierung. Eine wirkliche Klärung findet diese enigmatische, aber frühzeitig verdichtende, Erklärung erst nach der folgenden Explikation der Ontologisierung des ästhetisierten Traumes, weswegen diese im Anschluss dessen abschließend geklärt werden soll.

Die Neugewichtung von GT gegen die Wachwirklichkeit expliziert die folgende Welt-als-Traum-These, die den Traum neuerlicher innerhalb dieses ästhetischen Illusionismus definiert:

So gewiss von den beiden Hälften des Lebens, der wachen und der träumenden Hälfte, uns die erstere als die ungleich bevorzugtere, wichtigere, würdigere, lebenswerthere, ja allein gelebte dünkt: so möchte ich doch, bei allem Anscheine einer Paradoxie, für jenen geheimnissvollen Grund unseres Wesens, dessen Erscheinung wir sind, gerade die entgegengesetzte Werthschätzung des Traumes behaupten. Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht: welchen Schein wir, völlig in ihm befangen und aus ihm bestehend, als das Wahrhaft-Nichtseiende d.h. als ein fortwährendes Werden in Zeit, Raum und Causalität, [...] als empirische Realität zu empfinden genöthigt sind. Sehen wir also einmal von unsrer eignen „Realität“ [...] ab, fassen wir unser empirisches Dasein, wie das der Welt überhaupt, als eine in jedem Moment erzeugte Vorstellung des Ur-Einen, so muss uns jetzt der Traum als der Schein des Scheins, somit als eine noch höhere Befriedigung der Urbegierde nach dem Schein hin gelten. Aus diesem selben Grunde hat der innerste Kern der Natur jene unbeschreibliche Lust an dem naiven Künstler und dem naiven Kunstwerke, das gleichfalls nur „Schein des Scheins“ ist. (GT 4, KSA 4, 38-39)

Gegen die Intuition, dass das Wachleben als zentraler Bezugspunkt des Lebens festgelegt werden sollte, setzt das Sprecher-Ich die subjektiv fundierte Erkenntnis, dass dem Traum die wichtigere Rolle im Leben zukomme. Er wird als „Schein des Scheins“ als sekundäres Phänomen bezeichnet, das

auf die Welt als primärem ‚Schein‘ analogisch als ‚Traum‘ offenbart. (Ebd.) Die Grundlage hierfür sieht das theoretisierende Ich in der Unterscheidung zwischen primären Ursprung, der, in sich gespalten, dieses ästhetisierte Welt-als-Traumkonzept als Kompensation seiner Charakteristik erzeugt. (Vgl. ebd.) Die Unterscheidung zwischen einem gebrochenen Ursprung, der in sich selbst leidet und dem Schein als, den Affekt betreffende, ästhetische Kompensation des ubiquitären Leides setzt die ontologische Struktur, in der der Traum als ‚physiologische Erscheinung‘ positioniert werden muss.<sup>455</sup> So folgt die ontologische Aussage über die Welt als Schein aus der Beschreibung dieses einzelnen Phänomens als „Schein im Schein“; die in der Sperrung enthaltene Emphase stellt die ontologische Zentralität dieser reflexiven Doppelung heraus. (Vgl. ebd.) Die Reflexivität stellt sich dadurch ein, dass das Phänomen, das in der Dualität vom ‚Ur-Einen‘ – als Kurzform – und dem von ihm produzierten ‚Schein‘ der scheinhaften produzierten Welt angehört, die Chiffre darbietet, um die vorgängige Struktur des Seienden beschreibbar zu machen.<sup>456</sup> Der Schein wird die antithetische Beschreibung des „Wahrhaft-Nichtseienden“ zuteil, ihm werden die Eigenschaften der Wachwirklichkeit („Zeit, Raum und Causalität“) zugeschrieben. (GT 4, KSA 1, 39) Hier deutet die ästhetizistische und wirklichkeitsnahe Traumkonzeption den ‚Schein‘ durch diese alltäglich entlarvte Illusion.

Der Kontrast zwischen der starken Abwertung der „empirische[n] Realität“ als „Wahrhaft-Nichtseiende[n]“ und der Betonung der grundlegenden affektiven Kompensationsfunktion derselben für die Lebensfähigkeit – wie auch *ergo* dem Traum als der in dieser Welt möglichen Kompensation durch ‚Schein‘ – produzieren zwei einander entgegengesetzte Wertungsschemata. (Ebd.) Zum einen wertet er die gesamte Welt durch den Traum ab, aber andererseits wertet dies ebenjenen – wie bei Schopenhauer – als ontologische Chiffre auf. Letztendlich jedoch leitet er zur Diskreditierung aller *prima facie* als werthaft empfunden Wirklichkeit des Lebens über.

Im Gegensatz zu Schopenhauer, bei dem dieses illusionistische Schema grundgelegt ist, wird dieses Konstrukt als „eine[] Paradoxie“ charakterisiert. (Vgl. GT 4, KSA 1, 38-39) Dies ist in GT auch deswegen stärker der Fall, weil die illusionistische Abwertung der Welt durch den Traum nach scho-

---

<sup>455</sup> Aldo Venturelli hat die These vertreten, dass die Verlegung des Leidens in die ästhetische Vision nur funktionieren könnte, wenn das Leiden als Produkt des Welttraumes aufgefasst würde. Diese These würde nur funktionieren, wenn man die hiesige Stelle als eine Parallele zu Schopenhauer konzipierte, der die Individuation in der Vorstellung ebenfalls für das Leid verantwortlich macht. (Vgl. W I, 507, §71) Dass bei Nietzsche hier das Leid an den Ursprung des Scheins gelegt ist und der Traum – und der grundlegende ‚Schein‘, der die Welt ist – als affektive Kompensation des ‚ewig-leidenden Ur-Einen‘ verstanden wird, macht diese Parallelisierung zu Schopenhauer eine voreilige Verfälschung. Gegen Venturellis Herleitung einer solchen Thesen über GT ist darüber hinaus Einspruch zu erheben, da sie insgesamt auf Nachlassnotaten basiert und auf GT selbst nie verweist, obwohl sie für dieses Werk Deutungsanspruch erhebt. Auch zitiert er Stellen aus dem Nachlass, die Nietzsche in die Nähe einer Theorie von einem ‚Wesen, das die Welt träumt‘ rücken, die eindeutig auf die Rezeption von Schopenhauers TS zurückführbar sind. Bei Venturelli wird jedoch die Differenz zwischen dem Nachlass und GT nie interpretativ reflektiert – sie führt zu falschen Interpretationen, da hier ein methodischer Mangel vorliegt. Ein ‚Wesen, das die Welt träumt‘ wäre überdies für GT irritierend, als die dualistische Grundanlage des Werkes diesem monotheistischen Residuum von Schopenhauers Parergon widerspräche. Die Staffelung von Erscheinung, Ur-Einem und der symbolischen Verdeutlichung in den zugleich synthetisierbaren, aber entgegengesetzten, Götterfiguren steht Schopenhauer entgegen, indem der Ursprung in GT ein gebrochener ist. Vgl. Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen. Berlin 2003. S. 30-31.

<sup>456</sup> Auf die Figurationen klassisch metaphysischer Theoretisierungsweisen in GT kann im Folgenden nicht eingegangen werden: Die hier vorliegende Konstellation stellt keinen Sonderfall dar. Immer muss in dem Versuch auf eine eigentlich höhere Ordnung der Dinge einzugehen, das abgewertete Konkrete zum Allgemeinen mutieren. Die Formulierung in GT expliziert zuletzt nur eine typische Struktur in Ursprungsstrukturen

penhauerischer Manier durch eine allgemeine ästhetische Aufwertung der Traumerfahrung und ihrer Funktion für das Leben begleitet ist. Auf diese zentrale ästhetische Rolle fußt seine affektive Kompensationsfunktion für das Individuum und seine systematische Stellung als ontologische Chiffre. Diese Funktion in der Ontologie kann zusätzlich noch in Anspruch nehmen, im Gegensatz zur Explikation des Traumes wenig Raum einzunehmen – sie zielt zwar auf einen allgemeinen Sachverhalt, textperformativ wird in der Sperrung aber das reflexive Verhältnis zwischen Traum und Schein hervorgehoben. Das vermeintlich sekundäre Phänomen der – eigentlich scheinhaften – ‚physiologischen Erscheinung‘ des Traumes erhält primären Fokus. Dieser wird auch in den Gänsefüßchen in der Beschreibung „Schein des Scheins“ der „naiven Kunstwerke“ herausgestrichen. (Ebd.) Diese, die als ‚Traumkunst‘ zwar denselben zum Vorbild hat, aber das Naturphänomen nur imitieren, explizieren dessen Eigenschaften ‚nur‘ als Kunst.<sup>457</sup> (Ebd.) Aus dieser Sicht definiert er die ‚naive Kunst‘, aber auch die ursprüngliche Ordnung zwischen ‚Wahrhaft-Seienden‘/‚Ur-Einen‘ und des ‚Scheins‘ werden anhand dieser reflexiven Traum-Kunst-Analogie erkenn- und konzeptualisierbar. So findet sich, um den Traum herumgeflochten, eine Konstellation, die ihn als primären Konstruktor umkreist. Seine sekundäre ontologische Stellung steht seiner zentralen Rolle als Produzent ontologischer Reflexion entgegen.

So wird die Eigenwilligkeit des ‚traumdeutenden Apollo‘ als Mythopoeum dieser ästhetizistischen Welt-als-Traum-These ausdeutbar. (Vgl. GT 4, KSA 1, 38) Die Amalgamierung in diesem Begriff ist so aufzulösen, dass nicht Apollo als Subjekt ‚traumdeutend‘ ist, sondern er als Mythopoeum die Deutung symbolisiert, die die Welt durch den Traum interpretiert und im epistemologisch-ontologischen Traumästhetizismus kulminiert. Ebenfalls wird durch diese Perspektive die wortspielerische Funktion dieses Begriffes als eine philologische Neuinterpretation Apollos als deutendes Symbol der Welt figuriert. Der Philologen-Sprecher hat für die antike Mantik symbolisch keine Verwendung, hingegen für deren Wortmaterial, das er produktiv und poetisch wendet.

Dieser systemischen Zentralität des Traumes entgegen findet im Folgenden eine begriffliche Verschiebung vom Traum weg zu „Schein“, „Apollo“ und nicht zuletzt „Vision“ als Begrifflichkeit statt. (GT 4, KSA 1, 39) Die beispielhafte Deutung von Raffaels Gemälde *Transfiguration* zeigt das paradigmatisch. (Vgl. ebd.) Mit den Begriffen wie „Schein“, „Kunstsymbolik“ und „Vision“ schwenkt hier auf Grundlage der abgeschlossenen Diskussion des Traumes in die konkret ästhetische Sphäre um. (Vgl. ebd.) Dass der Traum aber dessen Grundlage darstellt, lässt sich über die Nähe der Konzepte zu VG und dessen Traumtheorie aufzeigen. Nicht nur erscheint dies im Begriff vom „Depotenzieren des Scheins“, das bei Schopenhauer im Zusammenhang mit der Tätigkeit vom ‚Traumorgan‘-Vermögen während des Wachzustandes fällt.<sup>458</sup> (Vgl. VG, 298 u. GT 4, KSA 1, 39)

---

<sup>457</sup> Eine Lektüre, die die romantischen Konzepte von Naturpoesie und Poesiepoesie gegen dieses Amalgam aus Schopenhauerismus, eigenwilligem Klassizismus und romantischer Ästhetiktheorie untersuchte, kann an dieser Stelle nicht unternommen werden. Hier scheint die Kunst zugleich das Muster abzugeben, nachdem die Welt überhaupt konstituiert wird, obwohl der Kunst selbst eigentlich die quartäre Stellung in der ontologischen Ordnung der Genese zukommt. Vgl. hierzu: Quintes, Christian: Traum und Traumpoetik Friedrich von Hardenbergs. In: Schneider, Marlen/Sollte-Gresser, Christiane (Hg): Traum und Inspiration. Transformationen eines Topos in Literatur, Kunst und Musik. Leiden/Boston/Singapore/Paderborn, 2018. S. 111-126.

<sup>458</sup> Reibnitz hat schon auf diese Stelle als Quelle dieses Begriffes hingewiesen, hat aber keine Verbindung zur Traumtheorie von GT 4 gezogen. Schmidt erwähnt das ‚Traumorgan‘ nur namentlich und zeigt aber zusätzlich auch die Funktion bei Wagner – die terminologisch nicht direkt an den Traum angebunden ist – auf. Vgl. Reibnitz: Ein Kommen-

Dass Nietzsches Argumentation von der Diskussion des Traumes unumwunden zu Wachphänomenen und der Kunst im Speziellen wechselt, fußt – implizit und nur für informierte Lesende – auf dieser schopenhauerschen Reflexion der Traumtätigkeit während des Wachens. Dies wird zugleich auch durch die unumwundene Wendung zum Begriff der „Vision“ in der Beschreibung des Gemäldes und der in ihm entfalteten Wahrheit unterstrichen. (Vgl. ebd.) Auch diese beschreibt Schopenhauer nämlich als auf dem ‚Traumorgan‘ fußend. Die anscheinend begrifflich ungenau werdende Vermischung von Traum, Schein und Vision wird so nicht durch den Gang der Darstellung selbst, sondern durch die sich immer stärker als Grundlage erweisende Quelle in VG kohärent. Sie zeigt auch, dass für die Verbindung zu Schopenhauer die epistemologisch-ontologische Traumtheorie nur die Oberfläche darstellt, aber dessen gesamte Traumreflexion als Einfluss agiert.

Aus dieser nicht kenntlich gemachten Präsupposition verschwimmt der Traum als Terminus im Folgenden stark. Er taucht in der Variante als Beschreibung Homers als ‚naiven apollonischem Traumkünstler‘ und demselben als „greise[m] Träumer“ auf, wenn er gegen den dionysischen Archilochus ausgespielt wird, durch den der Sprecher den „Lyriker erklär[t]“. (GT 5, KSA 1, 42-43) Das was in der Malerei als „Vision“ beschrieben worden war, wird in der Kunst des Lyrikers durch dessen Nähe zur Musik das Prinzip, nämlich „das Abbild des Ur-Einen als Musik [...] in einem gleichnissartigen Traumbilde“. (GT 5, KSA 1, 44) In der Lyrik eröffnet sich „eine Traumscene, die jenen Urwiderspruch und Urschmerz, sammt der Urlust des Scheines, versinnlicht“. (Ebd.)

Auch den Maler, der hinter der metaphysischen Erkenntnis des Lyrikers zurückbleibt, beschreibt er mit dem Traum unter Verwendung der Konzeption der „Traumlust“. (GT 5, KSA 1, 45) Diesem spricht er jedoch in dieser ‚Lust‘ als Teil des Kompositums das Erreichen des ‚gleichnisartigen Traumbildes‘ ab, das in sich allegorisch vollwertig die ‚ästhetische Metaphysik‘ darstellt. (Vgl. GT 5, KSA 1, 44-45) Diese inhaltfokussierte Metaphysik wendet den Traum konsequent als Modus der Formgabe an, erwartet aber dort, wo das Kunstwerk gelingen soll, dass in diesem allegorisch die metaphysische Wahrheit widergespiegelt wird – d.i. die Dichotomie vom Inhalt der Welt, das ‚Ur-Eine‘, und dessen Formung als Schein, die in Apollo und Dionysos symbolisiert sind. Dass hier ebenfalls von der „Visionswelt des Lyrikers“ gesprochen wird, folgt dem Muster, dass hier intertextuell VG als eine Grundlage in Anspruch genommen wird, um den Visionsbegriff vom Traum strukturell abhängig zu denken. (GT 5, KSA 1, 45)

Auch in der Explikation des „Volkslied[es]“ findet sich das Stufenschema wieder, in der diese Gattung die Sprache als sekundären, zur metaphysisch abbildenden Melodie hinzukommenden, Aspekt „als Traumerscheinung sucht und diese in der Dichtung ausspricht.“ (GT 6, KSA 1, 48) Dies folgt der Systematik, nach der die Sprache der Kunst, gegen die Abbildung des metaphysischen ‚Ur-Einen‘ in der Musik, immer nur Abbild der Musik in zweiter Instanz sein kann, aber den metaphysischen Kern nicht zu erreichen vermag.<sup>459</sup> (Vgl. GT 6, KSA 1, 51) Hierin zeigt sich die Abwertung des ‚traumartigen‘ Mediums in der Sprachphilosophie von GT.

---

tar. S. 144; NK 1/1, S. 148. u. das Kapitel „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt: die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“.

<sup>459</sup> Auch geht Nietzsche gegen Wagners Theorie der Musik als „Idee des Willens“ wieder auf die schopenhauersche These der Musik als Abbild des metaphysischen Weltkerns zurück. Vgl. hierzu das Kapitel „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seine Rezeption Schopenhauers im Beethoven“ u. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 165-166.

Durch die shakespearsche Tragödie *Hamlet* wird ein negativer, metaphorischer Traumbegriff in der Charakterisierung „Hans der Träumer“ eingeführt:

In diesem Sinne hat der dionysische Mensch Aehnlichkeit mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie haben erkannt, und es ekelt sie zu handeln; denn ihre Handlung kann nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern, sie empfinden es als lächerlich oder schmachvoll, [...] die Welt, die aus den Fugen ist, wieder einzurichten. Die Erkenntniss tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion — das ist die Hamletlehre, nicht jene wohlfeile Weisheit von Hans dem Träumer, der aus zu viel Reflexion, gleichsam aus einem Ueberschuss von Möglichkeiten nicht zum Handeln kommt [...] — die wahre Erkenntniss, der Einblick in die grauenhafte Wahrheit überwiegt jedes zum Handeln antreibende Motiv [...]. Jetzt verfängt kein Trost mehr, die Sehnsucht geht über eine Welt nach dem Tode, über die Götter selbst hinaus, das Dasein wird, sammt seiner gleissenden Widerspiegelung in den Göttern [...] verneint. [...] [I]n dieser höchsten Gefahr des Willens, naht sich, als rettende, heilkundige Zauberin, die Kunst; sie allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich leben lässt [...]. (GT 7, KSA 1, 56-57)

Die metaphysische Neudeutung der Hamlet-Figur nutzt ihn als prototypische Skeptiker-Figur, die hierdurch aus dem einfachen Glauben an die Realität über die Erscheinung derselben hinausgesehen hat.<sup>460</sup> Die Handlungsskepsis Hamlets, die sich im Monolog aus der 2. Szene im 2. Aufzug artikuliert, und in der er sich zeitweise als „Hans der Träumer“ identifiziert, wird in GT aus einer metaphysischen Einsicht heraus artikuliert.<sup>461</sup> (Vgl. ebd.) Die negative Konnotation vom Topos vom Hans dem Träumer beschreibt in diesem Fall eine Person, die durch ein Übermaß an Reflexion nicht zu handeln vermag.<sup>462</sup> Diese Äquivokation des Träumers mit zu vielen ‚Handlungsmöglichkeiten‘ deutet auf seine uneigentliche Verwendung hin. Mit der Konzeption des Traumes korrespondiert, dass die Erkenntnis Hamlets ihn über den Schein des ‚Wahrhaft-Nichtseienden‘, für das der Traum auch eine Chiffre dargestellt hatte, hinaushebt. Dass er nicht als ‚Hans der Träumer‘ entgegen seiner Selbstbeschreibung zu klassifizieren sei, beschreibt diese ihm vom Sprecher von GT unterlegte metaphysi-

---

<sup>460</sup> Die folgende Interpretation ist stark durch Reibnitz informiert, die den Traumbegriff explizit nicht behandelt, aber dessen metaphorische Bedeutung – wie sie im Folgenden überhaupt zur Debatte steht – unbewusst in den Kommentar miteinbezieht. Vgl. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 198-200. Hier 200.

<sup>461</sup> Vgl. „Und ich,/Ein blöder, schwachgemuter Schurke, schleiche/Wie Hans der Träumer, meiner Sache fremd,/Und kann nichts sagen, nicht für einen König,/An dessen Eigentum und teurem Leben/Verdammter Raub geschah. Bin ich 'ne Memme?/Wer nennt mich Schelm? Bricht mir den Kopf entzwei?/Rauft mir den Bart und wirft ihn mir ins Antlitz?/Zwickt an der Nase mich? und straft mich Lügen/Tief in den Hals hinein? Wer tut mir dies?/Ha! nähm' ich's eben doch. – Es ist nicht anders:/Ich hege Taubenmut, mir fehlt's an Galle,/Die bitter macht den Druck, sonst hätt' ich längst/Des Himmels.“ Shakespeare, William: Shakspeare's dramatische Werke. Neue Ausgabe in neun Bänden. Julius Cäsar. Was ihr wollt. Der Sturm. Hamlet. Prinz von Dänemark. Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Vierter Band. Berlin 1854. Hier S. 394.

<sup>462</sup> Die Spezifizierung wie das „Träumen“ von ‚Hans dem Träumer‘ im konkreten Fall gemeint ist, fundiert sich auch in der sprachgeschichtlich negativen Besetzung dieser Personenzuschreibung. Vgl. „Traum“ in Butzer/Jacob. Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 451-453.

sche Einsicht. (Vgl. GT 4 u. 7, KSA 1, 39 u. 56-57) So deutet er die Figur mit ihren Worten und transformiert sie in der Metaphysik von GT zu einer, die die Welt-als-Traum durchschaut und leidet.

In traumtheoretischer Perspektive wirft der lemmatische Vergleich mit Homer, dem ‚greisen Träumer‘, das konzeptuelle Problem der Träumer-Figur auf. (Vgl. GT 5 u. 7, KSA 1, 42-48 u. 57) Homer ist für den Sprecher implizit ein ‚Epiker‘ in der Orientierung seiner Sprache an der Musik, um einen metaphysisch wahren Teil in seiner Kunst umsetzen zu können, wohingegen die Figur „Hans der Träumer“ allein von „Illusion“ umschleiert ist. (Vgl. ebd.) Die negative Konnotation dieser Träumer-Figur geht mit der positiven Charakterisierung Homers nicht zusammen. Das Hamlet-Zitat fungiert folglich nicht in traumtheoretischer Funktion innerhalb von GT, sondern in der konkreten Referenz auf Hamlets Selbstdeutung, der durch die metaphysische Perspektive in GT widersprochen werden soll. Mit Reibnitz ist es auch plausibel davon auszugehen, dass die Akzeptanz von Hamlets Selbstcharakterisierung die psychologisierende Rezeption des Dramas im 19. Jhd. kritisch anzitiert.<sup>463</sup> Dies zeigt sich in der abfälligen Zitation vom Begriff „wohlfeile Weisheit“. (GT 7, KSA 1, 57) Gegen diese unternimmt GT eine metaphysisch fundierte und aufwertende Deutung Hamlets. Diese funktioniert über eine kurzzeitige Anleihe bei der Topologie des Träumers als negativer Figur. Die Diskrepanz zwischen dem ästhetizistisch aufgewerteten Traumbegriff und der hier auf rationale Vorstellung gerichteten Metapher fängt er partiell durch die Deutung Hamlets als ‚dionysischen Menschen‘ auf, aber letztendlich kann die infratextuelle Diskrepanz der lemmatischen Überschneidung der Träumer-Begriffe nur durch das intertextuelle Wissen der Lesenden über das Drama *Hamlet* kohärent unterschieden werden.

Ein letzter Versuch, die konzeptuelle Distinktion aufzulösen, läge in der Verbindung der Unterscheidung zwischen der Traumfähigkeit der Griechen, die Homer gleiche, und der des ‚modernen Menschen‘, die Shakespeare gleiche, mit diesem Konflikt der Träumer-Konzeptionen, in der Homer als ‚greiser Träumer‘ beschrieben und Hamlet in seiner Selbstbeschreibung als ‚Hans der Träumer‘ korrigiert wird. (Vgl. GT 2, 5 u. 7, KSA 1, 31, 42 u. 57) Das Problem, mit diesem Klärungsversuch besteht in der Verwebung von ästhetischen Beschreibungen in der Diskussion der Traumfähigkeiten in Homers Aufwertung mit der Handlungspsychologie der Figur Hamlets, die dessen Reflexions- und nicht Kunstfähigkeit beschreibt. Selbst unter der Perspektive, dass der alltägliche Weltzugang selbst als eine Art Kunst zu verstehen sei, kommt hier die konzeptuelle Rigidität trotz lemmatischer Nähe und dichotomischer Struktur an ihre Grenzen.

In der Beschreibung der konkreten Tragödie kommt der Begriff Traum nicht vor, allein der Begriff der Vision fällt hinsichtlich der theatralen Szene mehrfach. (Vgl. GT 8, KSA 1, 59-63) Dass diese, im Sinne des Intertextverhältnisses zu VG, weiterhin kohärent mit dem Traum in Verbindung bleibt, ist an einer kurzen Synonymisierung zwischen den einzelnen Visionskonzepten mit der „Traumerscheinung“ angedeutet. (VG, 302-306 u. GT 8, KSA 1, 62) Die Nähe zu VG und Wagners Rückgriff auf Schopenhauer in BE zeigen sich in der speziellen Beschreibung der ‚Visionswelt der Szene‘ als ‚Geistersehen‘: „Geisterschaaren“, „Geisterseher“ u. „geisterhafte Unwirklichkeit“.<sup>464</sup> (VG,

---

<sup>463</sup> Vgl. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 200.

<sup>464</sup> Die Vermittlung durch BE ist auch wichtig, weil, wie auch schon bei Wagner, die für Schopenhauer noch validen Phänomene des Somnambulismus eigentlich nur noch metaphorische Vokabularversatzstücke sind. Hierunter fällt auch das Wort „magisch“, das Nietzsche ohne die Ernsthaftigkeit verwendet, mit der Schopenhauer Magie als „angewandte Metaphysik“ zu beweisen gedenkt. Auch die Begriffe „magische segensreiche Kraft“ und „höherer magi-

302-306; BE, 91-92 u. GT 8, KSA 1, 61, 63 u. 64) Dass in diesem Visionsbegriff die Überschreibung der wachen Sinneswirklichkeit und der Begriff der Magie durch den Traum in der Version von VG aufkommt – freilich nicht als ‚Traumorgan‘ betitelt –, lässt sich aus der folgenden Zusammenfassung der dramatischen Szene herauslesen:

Unwillkürlich übertrug er das ganze magisch [...] Bild des Gottes auf jene maskierte Gestalt und löste ihre Realität gleichsam in eine geisterhafte Unwirklichkeit auf. Dies ist der apollinische Traumeszustand, in dem die Welt des Tages sich verschleiert und eine neue Welt, deutlicher, verständlicher, ergreifender als jene und doch schattengleicher [...] sich unserem Auge neu gebiert. (GT 8, KSA 1, 64)

Die Überschreibung der Wachwirklichkeit durch den Traum wird durch den Intertext von VG in dieser dramatischen Theoretisierung wiederauffindbar. Zugleich kommt die ästhetizistische Aufwertung des Traumes aus der Traumtheorie von GT zu („deutlicher, verständlicher, ergreifender“) dieser künstlerischen Funktion hinzu und plausibilisiert diese Funktion nicht über das vermögens-theoretische ‚Traumorgan‘ Schopenhauers, sondern über eine im Kunstwerk angelegte privilegierte metaphysische Erkenntnis. (Ebd.) Aus der Sicht dieser Stelle erscheint die ästhetizistische Aufwertung des Traumes als der Versuch, eine genuin ästhetische Umdeutung des Traumphänomens anzubieten, die nicht auf Schopenhauers Konzeption fußt, aber sich von dessen Idee einer Überschreibung wachwirklicher Sinnesdaten leiten lässt. Auch Schopenhauers Tendenz zum epistemologisch-ontologischen Traumillusionismus kann in dieser Analogisierung von Kunst mit Traum und letzten Endes mit der Weltkonstruktion inkludiert werden: der hervorgehobene Schein-Charakter der ‚Traumkunst‘ und die Luzidität dieses Scheincharakters („und doch schattengleicher“) kann innerhalb von GT zugleich Dramentheorie, Epistemologie und ästhetizistisch konstruierte Ontologie darstellen. (Ebd.) Traumtheoretische Strukturen werden in einer ästhetizistischen Umdeutung von Theoriekonstellationen Schopenhauers aufgegriffen – aber die fehlende Explikation, wie auch ästhetische Applikation ohne Zitat oder Diskussion der Theoreme des Vorgängers erschweren die Wiedererkennbarkeit. Nur die *en detail* stattfindende Lektüre der Traumtheorie in ihrer konkreten Figurierung an einzelnen Textstellen vermag es die sich als Repetition tarnende traumtheoretische Aussage als starkes Indiz für VG als Grundlage der ästhetizistischen Traumphilosophie herauszustellen.

Dass diese ästhetizistische Ontologie durch den Traum die formgebende Beschreibung in der wörtlichen Neudeutung des „Traumdeuter[s]“ Apollo als Symbol manifestiert, wurde entwickelt. Durch seine Vermittlungsfunktion als „Traumdeuter[]“ wird diese Deutung plausibel:

So wie jetzt der erscheinende Gott redet und handelt, ähnelt er einem irrenden strebenden leidenden Individuum: und dass er überhaupt mit dieser epischen Bestimmtheit und Deutlichkeit erscheint, ist die Wirkung des Traumdeuters Apollo, der dem Chore seinen

---

scher Kreis von Wirkungen“ deutet auf diese metaphorische Transformation hin. (Vgl. VG, 290-291 u. 325-327 u. GT 8 u. 9, KSA 1, 64 u. 65) Vgl hierzu auch die Kapitel „*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*: die Typologie Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“ u. „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seine Rezeption Schopenhauers im *Beethoven*“.

dionysischen Zustand durch jene gleichnissartige Erscheinung deutet. In Wahrheit aber ist jener Held der leidende Dionysus [...]. (GT 10, KSA 1, 72)

Das ‚Traumdeuten‘ Apollos beschreibt die Formung der metaphysischen Wahrheit, die in Dionysos symbolisiert ist, als Erscheinung, die ebenjenen Mythos hervorbringt. Damit beschreibt die ‚Deutung‘ die Formung als ästhetisch wahrnehmbare – traumanaloge – Kunst. Diese grundlegende ontologische Perspektive auf diese Stelle unterstreicht auch die Vorstufe zu ihr, in der es vor allem um die platonische Unterscheidung zwischen Idee und Wirklichkeit geht wie auch Apollo als „Idee der Erscheinung selbst“ zusammengefasst wird.<sup>465</sup>

Aufgegriffen wird diese Produktion des Mythos als kunsthafter Traum in der folgenden Formulierung desselben als „mythische[r] Jugendtraum“. (GT 10, KSA 1, 74) Dieser Begriff fungiert durch die Addition des Kompositums „Jugend“ positiv als Verweis auf die Veränderungsfähigkeit der Vorstellungswelt.<sup>466</sup> (Vgl. ebd.) Eine positive Konnotation zur Jugend vermag auch im Zusammenhang mit der ästhetischen Qualität der griechischen Traumfähigkeit herausgestellt zu werden: die sich im Mythos aufzeigende Schaffensfähigkeit kann durch die mit der Jugend verbundenen Assoziationen des „spiel. Umgangs in und mit der Lebenswelt“ als Emphase derselben gedeutet werden.<sup>467</sup> (GT 2 u. 10, KSA 1, 31 u. 74) Der Traum in diesem Kompositum steht in GT für einen kunsthafte Umgang mit der Realität. Dass dieser „mythische[] Jugendtraum“ in eine „historisch-pragmatische Jugendgeschichte“ verwandelt wird, zeigt an, dass von der grundlegenden ästhetischen Operation des Traumes zu einer Verfestigung der Mythen wiederum zu kanonisierten Erzählungen ein Verlust stattfindet. (Ebd.) Auf den Traum wird so – auch wegen der Kohärenz zwischen dem Lemma im Kompositum und der bisherigen Theoretisierungen – Spontaneität und ästhetische Flexibilität zugeschrieben. Der mythische Produktionsprozess reduziert sich – trotz seiner dichotomen Vorgehensweise – nicht auf einzelne Teile desselben, sondern Mythen verstehen sich als transformierende, neu formierende Gebilde. Das ästhetizistische Träumen besitzt zudem die Qualität, dass es als Zustand unvorhergesehen und immer wieder einzusetzen vermag. Dass die Griechen selbst anfangen dieser Spontaneität abzusagen, und die Mythenproduktion zugunsten einer Historie des Mythos aufgaben, trennt sie von ihrer Traumfähigkeit und der ihr entspringenden Ästhetisierung der Welt.<sup>468</sup> Hier deutet die Jugendtraum-Metapher eine Verfallsgeschichte der griechischen Traumfähigkeit an.

Einen neue Grundlage erhält der Traumbegriff zudem in der Dichotomie von „Dionysisch[]“ und „Sokratisch“, die den Untergang der attischen Tragödie besiegelt. (GT 12, KSA 1, 83) Hierzu charakterisiert der Sprecher das „apollinische[] Drama[]“ nochmals, um es gegen das „euripideische Stück“, das dem Sokratismus verpflichtet ist, abzugrenzen:

Der Dichter des dramatisirten Epos kann eben so wenig wie der epische Rhapsode mit seinen Bildern völlig verschmelzen: er ist immer noch ruhig unbewegte aus weiten Au-

---

<sup>465</sup> Diese Reinschrift gibt Schmidt in Gänze an. Vgl. NK 1/1, S. 210.

<sup>466</sup> Vgl. „Kind“ in Butzer/Jacob. Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 214-216.

<sup>467</sup> Vgl. ebd.

<sup>468</sup> Diese historische Entwicklung beschreibt Nietzsche als die Abwendung des Euripides von der Tragödie, in der „der Mythos zu seinem tiefsten Inhalt [und S. P] seine ausdrucksvollsten Form“ gekommen sei. (GT 10, KSA 1, 74) Dieselbe Deutung bietet Reibnitz auch an. Vgl. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 275-276.



gen blickende Anschauung, die die Bilder vor sich sieht. Der Schauspieler in diesem dramatisierten Epos bleibt im tiefsten Grunde immer noch Rhapsode; die Weihe des inneren Träumens liegt auf allen seinen Actionen [...].(GT 12, KSA 1, 84)

Das „dramatisierte Epos“ – als Unterstufe von der Tragödie, die die metaphysische Wahrheit des Dionysischen artikuliert – wird als kritischer Begriff der Stücke des Euripides eingeführt, um die neue Dichotomie gegen die wichtige ‚Traumkunst‘ des apollinischen Epos abzugrenzen. (Ebd.) Die konkrete Formulierung des „inneren Träumens“ stellt jedoch vor die Schwierigkeit des neuerlich spatialen Prädikates: Das Träumen wurde vorher nicht zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ lokalisiert. Die zusätzliche Schwierigkeit dieser Zuschreibung besteht darin, dass sie nicht dem Dichter attribuiert wird – d.h. eine produktionsästhetische Aussage darstellte, wie die Traum-Kunst-Analogie es nahelegt.<sup>469</sup> Zum Lokalisierungsproblem kommt zudem das Problem hinzu, dass das ‚Träumen des Schauspielers‘ noch interpretiert werden muss. Ein plausibler Weg der Deutung führt über die Verbindung vom Träumen zur Vision. Die ‚Visionswelt‘ der Tragödie, in der das ‚Dionysische‘ das Individuum „verwandelt“, bildet das „dramatische Urphänomen“ (GT 8, KSA 1, 61-62) In diesem Prozess, der nicht am ‚Rhapsoden‘ ausgearbeitet wird, führt die vom Träumen abhängige Vision zu einer Selbsttransformation, die die Welt verwandelt:

Die Verzauberung ist die Voraussetzung aller dramatischen Kunst. In dieser Verzauberung sieht sich der dionysische Schwärmer als Satyr, und als Satyr wiederum schaut er den Gott d.h. er sieht in seiner Verwandlung eine neue Vision ausser sich, als apollinische Vollendung [...]. (Ebd.)

Von dieser Bewegung der idealtypischen ‚Vision‘, die eine Selbsttransformation aufstellt, lässt sich das ‚innere Träumen‘ des Schauspielers des allein apollinischen Dramas als Vorstufe der Tragödie verstehen. Die Transformation, die bei dem Tragödien-Schauspieler zur ‚Vision‘ des eigenen Selbst als Satyr führt, ist beim ‚apollinischen Schauspieler‘ der Vorstufe zwar durch ein „innere[s] Träumen[]“ begleitet. (Vgl. GT 8 u. 12, KSA 1, 61-62 u. 84) Er entwickelt sich aber nicht zur vollwertigen Überschreibung des Schauspielers als Individuum, wie es auch darüber hinaus nicht denselben Effekt auf die Zuschauer des Dramas auszuüben vermag, die in der Tragödie mit den Schauspielern gemeinsam die Auflösung der Individuation erfahren. (Vgl. ebd.) Wenn dieser in der Vorstufe zu dieser Individuation als ‚innerer Träumer‘ beschrieben wird, kann er analog als jemand verstanden werden, der auf der Vorstufe der ‚Vision‘ verbleibt. Aus dieser Sicht kann auch die Lokalisation im ‚Inneren‘ plausibilisiert werden; das Träumen dieses ‚apollinischen Schauspielers‘ geht nicht über ihn hinaus in eine Vision auch den Zuschauern gegenüber auf.

Aus dieser Plausibilisierung lässt sich die Beschreibung des ‚apollinischen Schauspielers‘ als „Rhapsode“ produktiv machen, sofern das ‚innere Träumen‘ die die intrapsychische Wendung der Definition desselben darstellt. (GT 12, KSA 1, 84) „[D]er Rhapsode, [verschmilzt S.P.] [...]mit seinen Bildern nicht [...], sondern [sieht S.P.] sie, dem Maler ähnlich, mit betrachtendem Auge ausser

---

<sup>469</sup> Dass keine produktionsästhetische Perspektive eingenommen wird, macht es auch unmöglich, dass Wagners ‚inneres Träumen‘, das die Kunsttätigkeit des Traumorgans beschreibt, hier Vorbild ist. (Vgl. BE, 62 u. 71-72).

sich [...]“ – das ‚innere Träumen‘ des Schauspielers stellt nach dieser Charakterisierung eine Form der ästhetizistischen Scheinbildung im eigenen Selbst dar, die aber dissoziiert als Schein durchschaut wird (GT 8, KSA 1, 61) Die luzide Scheinhaftigkeit des Traumes greift in dieses Träumen explizit hinein und unterstreicht diesen Modus als Vorstufe zur auflösenden Funktion der dionysischen Vision in der Tragödie. Hier wird betont, wie die ästhetizistische Interpretation des Traumphänomens in GT schopenhauerisch in einer Vision zu kulminieren hat, um die Wahrheit des ‚Ur-Einen‘ nicht nur zu artikulieren, sondern auch auf der Bühne performativ auf die Individuen, die als Schauspieler oder Zuschauer teilnehmen, umzusetzen. Das ‚innere Träumen‘ dieser Art des Schauspielers stellt zwar eine Verbesserung zur rationalistischen Grundlage des ‚euripidischen Dramas‘ dar – d.i. des „aesthetischen Sokratismus“ – aber nur eine Vorform zu erstrebenswerten Form der attischen Tragödie. (Vgl. GT 12, KSA 1, 84-85) Die produktionsästhetische Perspektive wird in einem, Platon zugeschriebenen, Zitat in der Charakterisierung von Euripides als ‚Sokratiker‘ aufgegriffen:

Auch der göttliche Plato redet vom schöpferischen Vermögen des Dichters, insofern dies nicht die bewusste Einsicht ist, zu allermeist nur ironisch und stellt es der Begabung des Wahrsagers und Traumdeuters gleich; sei doch der Dichter nicht eher fähig zu dichten als bis er bewusstlos geworden sei, und kein Verstand mehr in ihm wohne. Euripides unternahm es, wie es auch Plato unternommen hat, das Gegenstück des „unverständigen“ Dichters der Welt zu zeigen; sein ästhetischer Grundsatz „alles muss bewusst sein, um schön zu sein“, ist, wie ich sagte, der Parallelsatz zu dem sokratischen „alles muss bewusst sein, um gut zu sein“. (GT 12, KSA 1, 87)

Die Lesenden sind an dieser Stelle mit der ersten Verwendung des Begriffes „Traumdeuter“ konfrontiert, die sich nicht auf symbolische Weise auf Apollo und folglich auf eine ontologische Perspektive bezieht. Platon wird – in der typischen Formulierung Schopenhauers – anzitiert, um für den ‚Sokratismus‘ und dessen Ablehnung der Dichtung im Allgemeinen, und der Tragödie im Speziellen, Pate zu stehen.<sup>470</sup> (Vgl. ebd.) Zugleich webt sich hier die Traumkunstanalogie ein.

Im Zitat findet nämlich eine folgenreiche Übersetzungsentscheidung statt. Das Originalzitat aus *Des Sokrates Verteidigung* lautet nämlich: Ἐγὼν οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιαῶντες ὥσπερ οἱ θεομάντιες καὶ οἱ χρησμοδοί.<sup>471</sup> Deren Übersetzung nach Schleiermacher lautet: „Ich erfuhr also auch von den Dichtern in kurzem dieses, daß sie nicht durch Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung, eben wir die Wahrsager und Orakelsänger.“<sup>472</sup> Nietzsches Entscheidung den Begriff „Orakelsänger“ als „Traumdeuter“ zu übersetzen, geht entgegen der typischen Übertragungsweise, wie ihr auch eine Einengung der Gegenstände und Weisen der Mantik zukommt. In seiner Verwendung von Apollo als Gott der Mantik, d.i. des ‚Wahrsagens‘, und der Äquivokation zwischen Traum als ‚physiologischer Erscheinung‘, Kunstanalogon wie auch epistemologisch-ontologischer

<sup>470</sup> Vgl. „Plato, der göttliche [...]“ (G, 13, §1).

<sup>471</sup> Vgl. Platon: *Des Sokrates Verteidigung*. In: Platon: Werke in Acht Bänden Griechisch und Deutsch. Hrsg. von Gunther Eigler. Dt. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Band 2. Darmstadt 1973. 22b-c. S. 16-17.

<sup>472</sup> Vgl. ebd. Reibnitz und Schmidt geben diese Stelle als die Quelle für das Platon-Zitat wieder. Vgl. Reibnitz: Ein Kommentar. S. 337-338. u NK 1/1, 266-268.

Chiffre zeigt sich diese Umdeutung des ‚Wahrsagers‘ als ‚Traumdeuter‘ als eine Neudeutung des Künstlers selbst. Auch hier geht es nicht um die Mantik im engeren Sinne, sondern um das, was der Künstler tut, wenn er sich, am Traum als Analogon orientierend, Kunst schafft und darin metaphysisch ‚Wahres sagt‘: er deutet die Welt, die ein Traum ist. Im Platon-Zitat wird durch die neue Übertragungsweise des Wortes „*χορημοδοι*“ also unterschwellig eine produktionsästhetisch motivierte Neudeutung des ‚träumenden‘ Künstlers und seines Verhältnisses zur Welt sichtbar. In der Zitation der platonischen Dichtungskritik erscheint für die informierten Lesenden eine Emphase der Produktion des Künstlers in seiner epistemologischen und ontologischen Bestimmung auf.

Im Verhältnis zu Sokrates ruft er den Traum in einer speziellen Bedeutung desselben auf:

Dass aber der Tod und nicht nur die Verbannung über ihn ausgesprochen wurde, das scheint Sokrates selbst, mit völliger Klarheit und ohne den natürlichen Schauer vor dem Tode, durchgesetzt zu haben: er ging in den Tod, mit jener Ruhe, mit der er nach Plato's Schilderung als der letzte der Zecher im frühen Tagesgrauen das Symposion verlässt, um einen neuen Tag zu beginnen; indess hinter ihm, auf den Bänken und auf der Erde, die verschlafenen Tischgenossen zurückbleiben, um von Sokrates, dem wahrhaften Erotiker, zu träumen. Der sterbende Sokrates wurde das neue, noch nie sonst geschaute Ideal der edlen griechischen Jugend: vor allen hat sich der typische hellenische Jüngling, Plato, mit aller inbrünstigen Hingebung seiner Schwärmerseele vor diesem Bilde niedergeworfen. (GT 13, KSA 1, 91)

Die Entschlossenheit und Ruhe von Sokrates im Angesicht seines Todes, die als letztes wichtiges Charakteristikum seiner geschichtlichen Sonderstellung dasteht, aufgrund der er „als ein Einzelner das griechische Wesen“ verneinen konnte und „wag[te]“, lädt zur Beschreibung der Szenerie eines Symposiums ein. (GT 13, KSA 1, 90) Dieses steht prototypisch für eine Situation, in der Sokrates als Nüchterner morgens die „verschlafenen Tischgenossen“ zurücklässt, um sie, erotisch gestimmt, „träumen“ zu lassen. (GT 13, KSA 1, 91) Diese Situation grundiert, dass der Sprecher konstatieren kann, dass Sokrates' Art zu Sterben als Vorbild fungieren würde – besonders sieht Nietzsche hier die Grundlage für den, implizit abgewerteten, Sokratismus Platons.<sup>473</sup> Der Tod von Sokrates verbindet sich mit der evozierten Schlusszenerie aus *Symposion* und der vom Philosophen gelehrtten „Eroslehre“. <sup>474</sup> (Vgl. ebd.) Die Synthese dieser Szenerien zeigt, dass die zwei stärksten Gefühle, Liebe und Todesangst, bei Sokrates als „Nicht-Mystiker [...], in dem die logische Natur durch eine Superfö-  
tation eben so excessiv entwickelt“ gewesen ist, durch die Ratio geleitet wurde. (GT 13, KSA 1, 90)

Das ‚Träumen‘, das Sokrates so als „wahrhafte[r] Erotiker“ bei seinen Tischgenossen evoziert, deutet sich als ein kritisches Konzept an, das sich nicht unumwunden mit dem ‚kunsthaften Träumen‘ und Apollon identifizieren lässt. (Ebd.) Die erotische Konnotation dieser Träume stellt das prädikative Novum dieser speziellen Weise dar. Für die Erotik findet sich in GT selbst aber keine einschlägige Definition, ebenfalls scheint hier Metapher und erotischer Traum sich miteinander zu vermischen. Da altphilologische Topoi sich bisher oftmals durch Schopenhauer und dessen Philoso-

<sup>473</sup> Vgl. hierzu auch NK 1/1, 267-268.

<sup>474</sup> Vgl. NK 1/1, 280-281.

phie bedingt dargestellt haben, kann auch hier der Weg zu diesem Einfluss Nietzsches eine mögliche Deutung informieren. Über die Einsicht, dass die angesprochenen ‚träumenden Tischgenossen‘ und der ‚Jüngling‘ Platon Männer sind, lässt sich diese Erotik als homoerotische, oder im Sprachgebrauch Schopenhauers, ‚päderastische‘ Erotik spezifizieren. (Vgl. W II, 657-664, §44 u. GT 13, KSA 1, 90) Seine Theorie der Homosexualität weist dabei Textstellen auf, die, aus der Sicht der bisherigen Lektüre von GT, Aufmerksamkeit erheischen. Grundsätzlich kann die Theorie Schopenhauers über die Funktion der Homosexualität so zusammengefasst werden, dass er diese als Ableitung des sexuellen Triebes in den Jahren des Lebens eines Mannes (Pubertät und hohes Alter) versteht, in denen dieser keinen guten Nachwuchs zu zeugen vermag.<sup>475</sup> (Vgl. ebd.) In seiner historischen Darstellung treffen die Lesenden auf Verweise, die im Lichte der hier diskutierten Stelle auffallen:

Ebenfalls reden die Philosophen viel mehr von dieser, als von der Weiberliebe: besonders scheint Plato fast keine andere zu kennen, und eben so die Stoiker, welche sie als des Weisen würdig erwähnen [...]. Sogar dem Sokrates rühmt Plato, im Symposion, es als eine beispiellose Heldenthat nach, daß er den, sich ihm dazu anbietenden Alkibiades verschmäht habe. In Xenophons Memorabilien spricht Sokrates von der Päderastie als eine untadelhaften, sogar lobenswerthen Sache [...]. Eben so in den Memorabilien [...], woselbst Sokrates vor den Gefahren der Liebe warnt, spricht er so ausschließlich von der Knabenliebe [...]. (W II, 657-658, §44)

Hinsichtlich der in GT erwähnten Texte werden hier nicht nur beide Denker– und das *Symposium* – genannt, sondern auch die erotische Zurückhaltung des Sokrates herausgestellt. (Vgl. ebd.) Diese erotische Zurückhaltung, die Schopenhauer zitiert, kann innerhalb von GT als Kritik am rationalistischen und moralistischen ‚Sokratismus‘ fungieren. (Vgl. W II, 657-664, §44 u. GT 13, KSA 1, 90-91) Zugleich bietet sich auf dieser sexuell konnotierten Grundlage eine Definition des ‚Träumens der Tischgenossen Sokrates‘ als Ausdruck homosexueller Lust an. Sie konturieren den Traumbegriff als ein Konzept eines erotischen Wunschtraumes, in dem der sexuell enthaltsame Sokrates Ziel der „inbrünstigen Hingebung“ wird. (Vgl. ebd.) Diese sprichwörtliche ‚Verführung‘ der „edlen griechischen Jugend“ nimmt die Topos gewordene Verderbnis der jungen Athener durch Sokrates als negatives Phänomen auf und überträgt die negative Konnotation auf deren Traumtätigkeit. Dass die ‚päderastische Erotik‘ auch nicht für Apollo (und Dionysos) gilt, ist auch Teil von Schopenhauers Ausführungen: „Sogar unter den Göttern finden wir nur die ältlichen, den Zeugs und den Herakles, mit männlichen Geliebten versehn, nicht den Mars, Apollo, Bakchus, Merkur.“ (W II, 663, §44)

Die hier gemachte Unterscheidung trägt nicht nur aus einer Einflussperspektive zur Distinktion zwischen Dichotomien Apollinisch/Dionysisch und Sokratisch/Dionysisch bei, sondern zeigt auch die grundlegende Differenz zwischen dem Träumen als Medium erotischer Erregung als sokratisch induziertem Träumen und dem apollinischen Träumen als natürlichem formvollendeten Analogon künstlerischer Formgebung auf. Zu einer traumtheoretischen Grundlegung erotisch evozierter Träume und ihrer – auch bei Schopenhauer – geringeren Wertung findet sich in TS die einschlägige Stelle, in der Träume beschrieben werden, die „zu einem materiellen Zwecke“ dienen, der der „Aus-

---

<sup>475</sup> Vgl. hierzu auch: Magee, Bryan: The Philosophy of Schopenhauer. Oxford/New York 1983. Hier S. 322-325.

leerung der überfüllten Saamenbläschen“ diene. (TS, 239) Diesen schreibt Schopenhauer die mögliche Verwendung „schlüpfrige[r] Szenen“ zu; auch wenn diese nicht notwendig zu dieser physiologischen Funktion seien. (Ebd.) Über diese Verbindung von erotischem Inhalt und rein auf die Physiologie ausgerichteter Traumtätigkeit, ließe sich das negativ konnotierte Träumen infolge des ‚Erotikers Sokrates‘ als eine derartig abgewertete Weise verstehen. So wird in GT zwar nicht wie bei Schopenhauer in TS auf die Physiologie im Speziellen abgehoben. (TS, 239; W II, 657-664, §44 u. GT 13, KSA 1, 90-91) Dem Träumen der durch Sokrates ‚verführten Jünglinge‘ haftet aber ein kritischer Impetus an, der vor allem im Kontrast zu ästhetizistischen Traumkonzeption funktioniert. Der quellentheoretische Diskurs bietet die Möglichkeit Grundlagen für diese negative Kontrastierung anzubieten, in dem ein ästhetischen potentes Träumen gegen ein allein auf Affekt reduziertes unkünstlerisches Träumen abgegrenzt wird. Durch die Unterscheidung zwischen der ästhetischen Potenz des Apollinischen und der ästhetischen Impotenz des rationalistischen Sokratismus grundiert diese Unterscheidung der Traumbegriffe mit dem ästhetischen Fokus von GT und erklärt auch die – *prima facie* – psychologistisch wirkende Abwertung des ‚erotischen Träumens‘. Zuletzt kann für die vorliegende Stelle charakteristisch gelten, dass sie für den Traumbegriff eine Neuerung einführt, die zwar zentral an die Diskussion des Sokratismus gebunden ist, aber nicht als terminologische Neuerung expliziert wird. Dem Traum kommt damit auch eine implizit kritische Transformation zu, die gegen den kunsthafte Traum die erotische ‚päderastische‘ Variante desselben entgegenstellt.

Gegen den Sokratismus und dessen repräsentativen Dichter Euripides wird im Folgenden konsequent die ästhetizistische Traumauffassung vertreten. Als Gegenposition wiederholt sie sich, um den favorisierten Traumbegriff gegen den dichterischen Rationalismus auszuspielen:

Die optimistische Dialektik treibt mit der Geißel ihrer Syllogismen die Musik aus der Tragödie: d.h. sie zerstört das Wesen der Tragödie, welches sich einzig als eine Manifestation [...] dionysischer Zustände, als sichtbare Symbolisierung der Musik, als die Traumwelt eines dionysischen Rausches interpretieren lässt. (GT 14, KSA 1, 95)

Der Begriff der Traumwelt deutet hier auf das, was vorher die ‚Visionswelt‘ genannt wurde. (Vgl. GT 8, KSA 1, 61) Dies umschreibt die ästhetische Art und Weise, in der die am Traum orientierte künstlerische Tätigkeit eine, als Schein durchschaubare, sofort verständliche Form der Darstellung der, im Dionysischen symbolisierten, Wahrheit entstehen lässt. Dass hier im Gegensatz zum bisher benutzten Begriff der ‚Visionswelt‘ die „Traumwelt“ in den Vordergrund tritt, stellt in der bisherigen Argumentationslinie keinen Gegensatz im engeren Sinne dar. (Vgl. GT 8 u. 14, KSA 1, 61 u. 95) Über die Perspektive auf Schopenhauers VG besteht hier ein lineares Verhältnis, in dem die Vision als Träumen im Wachen verstehbar ist. Wenn die „Traumwelt“ hier als vermeintlich neues Konzept auftritt, liegt der Fokus somit stärker auf die ätiologisch primäre ‚physiologische Erscheinung‘ der Kunstform, und nicht auf die Konkretion derselben im Wachsein; d.i. die Vision. Neu ist der Begriff nicht, sondern stellt nur den Traum als grundierendes Phänomen in den Vordergrund. Diese Herausstellung dieser Begriffsvariation wird in der Diskussion, die gegen den Sokratismus gerichtet ist, notwendig, weil die letzte Traumkonzeption ein Verfallssymptom der abgelehnten Position dargestellt hatte. Gegen diesen ‚erotischen Traum‘ als ästhetisch minderwertiges Produkt muss in der wiederholten Definition die dieser entgegengesetzte Traumkonzeption aktualisiert werden: so kann

die ästhetische Traumwelt der Tragödie gegen die auf die Erotik reduzierten Träume der vom Sokratismus ‚verführten Jünglinge‘ in Anschlag gebracht werden.

Nicht nur aus einer entgegengesetzten Perspektive wird der, mit den Nachwirkungen von Sokrates verbundene, Traumbegriff kritisch konterkariert. Im Gegenteil legt er über die, im *Phaedon* begründete, „Traumerscheinung“ Sokrates’ eine Kontrafaktur in der philosophischen Figur an.<sup>476</sup>

Haben wir also sogar eine schon vor Sokrates wirkende antidionysische Tendenz anzunehmen, die nur in ihm einen unerhört grossartigen Ausdruck gewinnt [...]. Und so gewiss die allernächste Wirkung des sokratischen Triebes auf eine Zersetzung der dionysischen Tragödie ausging, so zwingt uns eine tiefsinnige Lebenserfahrung des Sokrates selbst zu der Frage, ob denn zwischen dem Sokratismus und der Kunst nothwendig nur ein antipodisches Verhältniss bestehe und ob die Geburt eines „künstlerischen Sokrates“ überhaupt etwas in sich Widerspruchvolles sei. Jener despotische Logiker hatte nämlich hier und da der Kunst gegenüber das Gefühl einer Lücke [...]. Oefters kam ihm, wie er im Gefängniss seinen Freunden erzählt, ein und dieselbe Traumerscheinung, die immer dasselbe sagte: „Sokrates, treibe Musik!“ Er beruhigt sich bis zu seinen letzten Tagen mit der Meinung, sein Philosophieren sei die höchste Musenkunst [...]. Endlich im Gefängniss versteht er sich, um sein Gewissen gänzlich zu entlasten, auch dazu, jene von ihm gering geachtete Musik zu treiben. Und in dieser Gesinnung dichtet er ein Proömium auf Apollo [...]. Das war etwas der dämonischen warnenden Stimme Aehnliches, was ihn zu diesen Uebungen drängte, es war seine apollinische Einsicht [...]. Jenes Wort der sokratischen Traumerscheinung ist das einzige Zeichen einer Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Natur: vielleicht [...] ist das mir Nichtverständliche doch nicht [...] das Unverständige? Vielleicht giebt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein nothwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft? (GT 14, KSA 1, 95-96)

Die vorher antagonisierte Figur des Sokrates rehabilitiert sich partiell trotz der explizit negativen Beschreibung in einer ambivalenten Weise. Indem von Sokrates das Gewicht der alleinigen Verursachung des Niedergang der Tragödie weggenommen wird, kann er als ‚künstlerischer Sokrates‘ in einer – in der bisherigen Verwendung – scheinbar oxymoralen Charakterisierung als Figur neu verhandelt werden. (Vgl. ebd.) Hierzu stehen sich die Beschreibung als „despotischer Logiker“ und die des ‚musiktreibenden Sokrates‘ entgegen. (GT 14, KSA 1, 96) Dass der Urheber des Sokratismus sich paradoxerweise der Kunst wieder zuwendet, findet systemisch konsistent über Apollo als Symbol und den Traum als ‚physiologischer Erscheinung‘ statt. (Vgl. ebd.) Die Verbindung des Traumes zur Kunst gestaltet sich im konkreten Fall nicht als Analogie zwischen beiden, sondern durch einen im Traum explizit formulierten Imperativ. (Vgl. ebd.) Das dies dem Apollo entspricht, kann durch den Zusammenhang mit demselben als delphischer und genauer „ethischer“ Gottheit verstanden

---

<sup>476</sup> Vgl. hierzu auch NK 1/1, 296.

werden: zu dessen „Erkenne dich selbst“ kommt nun auch das ‚apollinische Maß‘, in dem die Ratio durch die Kunst gegengewichtet werden muss.<sup>477</sup>

Dass sich Sokrates der Traum nicht als kunsthaftes ‚gleichnishaftes‘ Gebilde gegenüberstellt, ist keine Inkonsequenz, die der Konzeption widerfährt. Vielmehr stellt der Imperativ „Sokrates, treibe Musik!“ die ästhetische Umsetzung der euripidischen Tragödie und ihres Stilelementes dar, das dem Sokratismus am stärksten verpflichtet bleibt: der ‚verständige‘ Dialog.<sup>478</sup> Folgte man der Logik einer ästhetischen Entsprechung von Traum und Kunst, würde das sokratisch-euripidische Drama sich als ebensolcher dialogischer Traum artikulieren. Der vordergründigen Dissonanz zwischen den Traumkonzepten unterliegt zuletzt die Traum-Kunst-Analogie, nach der Sokrates das, ihm gemäße, künstlerische Mittel im Traum in ästhetisch unmittelbarer und vollkommener Weise erfährt. Die vorher, an Apollo als Symbol orientierten ästhetizistischen Charakteristika des Traumes können auch für Sokrates Traum gelten und unterstützen das vom Sprecher Nietzsche affirmierte Traumkonzept. Allein die Qualität seiner ästhetischen Mittel könnte kritisch gegen den Sokratismus in Anschlag gebracht werden, der Traum selbst vollführt seine ästhetische Funktion angemessen. Dass dies mit der traumtheoretischen Symbolisierung im Apollo im Einklang steht, wird zusätzlich durch die Kunst, die Sokrates betreibt, untermauert: er dichtet u. A. ein „Proömium auf Apollo“. (Ebd.) So wird der Traum als kritisches Mittel gegen einen Rationalismus eingebracht. Er leitet als ‚physiologische Erscheinung‘ auch beim Sprecher in eine allgemeine Reflektion darüber ein, ob die Kunst zur Wissenschaft hinzuzunehmen wäre. (Vgl. ebd.) Der ‚künstlerische Sokrates‘ als Figur einer neuen Konstellation von Kunst und Wissenschaft funktioniert in GT über den Traum als protokünstlerisches Phänomen. Dem Bild des ‚musiktreibenden Sokrates‘ kommt die Rolle zu, das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft innerhalb des Textes bestimmbar zu machen. (Vgl. GT 17, KSA 1, 111) Dass der Traum hieran mittelbar beteiligt ist, wiederholt sich nicht, zeigt sich aber an der hiesigen Stelle in der ihm zukommenden Zentralität.

Um den Traum im Kulturprojekt von GT zu verordnen, wird später Schopenhauers Begriffsverwendung bemüht, die eine philosophiegeschichtliche Metapher darstellt:

Der ungeheuren Tapferkeit und Weisheit Kant's und Schopenhauer's ist der schwerste Sieg gelungen, der Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus, der wiederum der Untergrund unserer Cultur ist. Wenn dieser an die Erkennbarkeit und Ergründlichkeit aller Welträthsel, gestützt auf die ihm unbedenklichen aeternae veritates, geglaubt und Raum, Zeit und Causalität als gänzlich unbedingte Gesetze von allgemeinsten Gültigkeit behandelt hatte, offenbarte Kant, wie diese eigentlich

---

<sup>477</sup> Vgl. „Diese Vergöttlichung der Individuation kennt, wenn sie überhaupt imperativisch und Vorschriften gebend gedacht wird, nur Ein Gesetz, das Individuum d.h. die Einhaltung der Grenzen des Individuums, das Maass im hellenischen Sinne. Apollo, als ethische Gottheit, fordert von den Seinigen das Maass und, um es einhalten zu können, Selbsterkenntniss. Und so läuft neben der ästhetischen Nothwendigkeit der Schönheit die Forderung des ‚Erkenne dich selbst‘ und des ‚Nicht zu viel‘ her [...]“. (GT 4, KSA 1, 40).

<sup>478</sup> „Haben wir demnach so viel erkannt, dass es Euripides überhaupt nicht gelungen ist, das Drama allein auf das Apollinische zu gründen, dass sich vielmehr seine undionysische Tendenz in eine naturalistische und unkünstlerische verirrt hat, so werden wir jetzt dem Wesen des ästhetischen Sokratismus schon näher treten dürfen; dessen oberstes Gesetz ungefähr so lautet: ‚alles muss verständig sein, um schön zu sein‘; als Parallelsatz zu dem sokratischen ‚nur der Wissende ist tugendhaft.‘“ (GT 12, KSA 1, 85).

nur dazu dienen, die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben und sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge zu setzen und die wirkliche Erkenntnis von diesem dadurch unmöglich zu machen, d.h., nach einem Schopenhauer'schen Ausspruche, den Träumer noch fester einzuschläfern (W. a. W. u. V. I, p. 498). Mit dieser Erkenntnis ist eine Cultur eingeleitet, welche ich als eine tragische zu bezeichnen wage: deren wichtigstes Merkmal ist, dass an die Stelle der Wissenschaft als höchstes Ziel die Weisheit gerückt wird, die sich [...] mit unbewegtem Blicke dem Gesamtbilde der Welt zuwendet und in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung als das eigne Leiden zu ergreifen sucht. (GT 18, KSA 1, 118)

Nietzsche bedient sich der, Schopenhauer-Lesenden bekannten, Verwendung, in der die Philosophen der kritizistischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, um dessen Kritik der ‚dogmatischen‘ Philosophie mit der eigenen Traumontologie zu verschmelzen.<sup>479</sup> (Vgl. W I, 516-523 u. GT 18, KSA 1, 118) Die schopenhauersche These referiert den ‚eingeschläferten Träumer‘ als kritisierten Zustand philosophischer Unwissenheit und konsequenter Befangenheit durch die durchschaute Welt und fügt ihn als Typus in die ästhetizistische Variante der Traumontologie ein. Gegen die ästhetische Aufwertung und Zentralität des Traumes wird so die negative Konnotation in der Verteidigung der „metaphysischen“ Theorie von GT wieder sichtbar. Die metaphysische Wahrheit der Musik und der ästhetische Inhaltsfokus gewinnen über alle Wertschätzung des Traumes, da dieser ohne den richtigen Inhalt unwahrer Schein verbleibt.<sup>480</sup> (Vgl. GT 4, KSA 1, 38-40) Dass es in GT, wenn es um eine neuzeitliche Erneuerung durch die griechische Antike geht, eine Verstärkung des Wahrheitsimpetus gibt, folgt der Logik, dass diese gegen einen, dem Unwahren verpflichteten, Zeitgeist emphatisiert werden muss. Dies widerspricht dem Traumbegriff insofern nicht, als er als Schein das „Wahrhaft-Nichtseiende“ darstellt; der schopenhauersche „Träumer“, der diesem nicht zur „metaphysischen Annahme“ entsteigt, das „Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine“ zu erkennen, ver-

---

<sup>479</sup> Vgl. „Solche deutliche Erkenntnis und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen ist eigentlich die Basis der ganzen kantischen Philosophie [...]“ (W I, 516).

<sup>480</sup> Vgl. auch die hier nicht näher analysierte Stelle: „Ich will nur von der erlauchtesten Gegnerschaft der tragischen Weltbetrachtung reden und meine damit die in ihrem tiefsten Wesen optimistische Wissenschaft, mit ihrem Ahnherrn Sokrates an der Spitze. Als bald sollen auch die Mächte bei Namen genannt werden, welche mir eine Wiedergeburt der Tragödie — und welche andere selige Hoffnungen für das deutsche Wesen! — zu verbürgen scheinen. Bevor wir uns mitten in jene Kämpfe hineinstürzen, hüllen wir uns in die Rüstung unsrer bisher eroberten Erkenntnisse. Im Gegensatz zu allen denen, welche beflissen sind, die Künste aus einem einzigen Princip, als dem nothwendigen Lebensquell jedes Kunstwerks abzuleiten, halte ich den Blick auf jene beiden künstlerischen Gottheiten der Griechen, Apollo und Dionysus, geheftet und erkenne in ihnen die lebendigen und anschaulichen Repräsentanten zweier in ihrem tiefsten Wesen und ihren höchsten Zielen verschiedenen Kunstwelten. Apollo steht vor mir, als der erklärende Genius des principii individuationis, durch den allein die Erlösung im Scheine wahrhaft zu erlangen ist: während unter dem mystischen Jubelruf des Dionysus der Bann der Individuation zersprengt wird und der Weg zu den Müttern des Sein's, zu dem innersten Kern der Dinge offen liegt. Dieser ungeheure Gegensatz, der sich zwischen der plastischen Kunst als der apollinischen und der Musik als der dionysischen Kunst klaffend aufthut, ist einem Einzigen der grossen Denker in dem Maasse offenbar geworden, dass er, selbst ohne jene Anleitung der hellenischen Göttersymbolik, der Musik einen verschiedenen Charakter und Ursprung vor allen anderen Künsten zuerkannte, weil sie nicht, wie jene alle, Abbild der Erscheinung, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst sei und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstelle. (Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung I, p. 310).“ (GT 16, KSA 1, 103-104).



bleibt allein in der ‚Traumwelt‘, der Wachwirklichkeit ist. (Vgl. W I, 517 u. GT 4, KSA 1, 38-39) Der Kontrast, der aufscheint, ist die ästhetizistische Charakterisierung und Wertung des Traumes und dessen letztliche Abwertung, die in Personalisierungen erscheint. Sondern auch, dass allem traumbezogenen Ästhetizismus in GT die Erkenntnis einer metaphysischen Wahrheit und einer Variante der kritizistischen Erkenntnisdichotomie zugrunde liegt. Dies stellt nicht nur die schopenhauersche Basis für GT, sondern auch die durch ebenjenes gefilterte Erkenntnis der kantischen Philosophie dar.

Darüber hinaus findet sich in diesem epistemologisch-ontologischen Traumästhetizismus eine persönlich zu beziehende Aussage über das Träumen als dominante Eigenschaft eines Individuums, die nicht nur auf Homer und den Topos von ‚Hans der Träumer‘ zurückgreift, sondern die negative Konnotation vor allem als Begrenzung der Erkenntnisfähigkeit eines Individuums konzipiert. (Vgl. GT 5, 7 u. 18, KSA 1, 42, 57 u. 118) Die im Traum enthaltene Luzidität des Scheins, d.i. der Traum als ‚Schein im Schein‘, wird von diesen Individuen nicht zur Wahrheit über die Welt überwunden. Hierin findet sich die kontextuelle Aufwertung des Traumes wieder, die nur so lange stark gemacht wird, wie er seinen Zweck erfüllt: d.i. als Einsicht in die Scheinhaftigkeit der Welt und folglich in die metaphysische Wahrheit überzuleiten. (Vgl. GT 4, KSA 1, 38-39) Dass der schopenhauersche ‚Träumer‘ als philosophisch Unwissender zitiert wird, gewinnt durch diese Mittlerfunktion des Traumes für die Scheinhaftigkeit der Welt philosophische Valenz. Das Zitat Schopenhauers expliziert, dass auch Nietzsche hier den Traum als Mittel sieht, philosophische Erkenntnis zu ermöglichen. Der Unterschied ist der Ästhetizismus des epistemologisch. ontologischen Traumillusionismus und die Erhebung der Kunst zur ontologischen Chiffre in GT.

Zuletzt begründet auch die konkret ästhetische Perspektive, dass die anvisierte neue „Cultur“ als „tragische“ bezeichnet wird: die vorher als historische Erscheinung theoretisierte Tragödie und ihre Erkenntnisfunktion soll als Vorbild für die Zukunft fungieren. (GT 18, KSA 1, 118) Die Wahrheit, die im ‚Ur-Einen‘ als das „ewig Leidenden“ steckt, soll als Grundlage dieser ‚tragischen Kultur‘, angesehen werden. (GT 4 u. 18, KSA 1, 38-39 u. 118) Auch wenn dieselbe Funktion dem Begriff des Träumers, der Traumontologie und der transformierten Dichotomie von traumhafter Welt im Gegensatz zur metaphysischen Wahrheit zukommen, ist das Ziel des nietzscheschen Projektes dem schopenhauerischen entgegengesetzt. Nicht die Überwindung/Negation des Leides, sondern die Akzeptanz und affektive Affirmation desselben steht im Vordergrund. Bei allen Parallelen der philosophischen Perspektivierung des Traumbegriffes stehen sich die Ziele der Lebenspraxis gegenüber.

In der Diskussion der Oper wird eine neue Form des negativen Traumbegriffes offenbar, der in der Auseinandersetzung mit der „Cultur der Oper“ aufkommt. (GT 19, KSA 1, 120) Dieser wird vorgeworfen im prosaischen „Recitativ“ nur vermeintlich der „homerischen Welt als der Urwelt, dem Traume überlassen“ zu sein. (GT 19, KSA 1, 121-122) Kongruent mit der Deutung Homers als ‚Träumer‘ und dem apollinischen Epos erreicht nach GT die Oper die dem Traum analoge ästhetische Erfahrung nicht. (GT 12 u. 19, KSA 1, 84, 121-122) Ohne die metaphysische Wahrheit des Dionysos ist der Traum Schein, dem der metaphysische Kern fehlt:

Der kunststohnmächtige Mensch erzeugt sich eine Art von Kunst, gerade dadurch, dass er der unkünstlerische Mensch an sich ist. Weil er die dionysische Tiefe der Musik nicht ahnt, verwandelt er sich den Musikgenuss zur verstandesmäßigen Wort- und Tonrhetorik der Leidenschaft im *stilo rappresentativo* [...]; weil er keine Vision zu schauen vermag, zwingt er den [...] Decorationskünstler in seinen Dienst; weil er das wahre Wesen

des Künstlers nicht zu erfassen weiss [...]. Er träumt sich in eine Zeit hinein, in der die Leidenschaft ausreicht, um Gesänge und Dichtungen zu erzeugen [...]. Die Voraussetzung der Oper ist ein falscher Glaube über den künstlerischen Prozess und zwar jener idyllische Glaube, dass eigentlich jeder empfindende Mensch Künstler sei. Im Sinne dieses Glaubens ist die Oper der Ausdruck des Lienthums in der Kunst, das seine Gesetze mit dem heitern Optimismus des theoretischen Menschen dictirt. (GT 19, KSA 1, 123-124)

Das Träumen, das in dieser inhaltsfokussierten Kritik den Opernkünstlern zugeschrieben wird, erscheint *prima facie* als rein negative illusionäre Vorstellung ihrer Kunstproduktion. Allein auch dieser Begriff vermag sich partiell in die bisherige Traumtheorie einzugliedern. Der Oper und die Künstler, die sich ihr widmen, wird die ‚dionysische Wahrheit‘ und damit das „wahre Wesen des Künstlers“ abgesprochen. (GT 19, KSA 1, 123) Neben ihrer inhaltlichen Inadäquatheit ist aber auch das Ziel ihres ‚Träumens‘ nicht eine allegorische Darstellung in der Kunst, sondern das ihnen zugeschriebene Träumen bezieht sich auf die Vorstellung, die sie sich vom Künstler selbst machen. Das Träumen, das vorher gleichnishaft beschrieben wird und ‚unmittelbares Verständnis‘ für den Träumenden besitzt, ist hier kritische Metaphorisierung der Konstruktion einer falschen Theorie. Bloß sehen diese ‚Opern-Künstler‘ diesen Schein nicht, sondern erliegen ihm. Wie die ‚Träumer‘, die von Schopenhauers kritischer Metaphorik inspiriert waren, lässt sich dieser Begriff mit der Illusion des ‚philosophischen‘ Träumens zusammendenken. (W I, 516-523 u. GT 18 u. 19, KSA 1, 118 u. 123) Dass diese künstlerischen ‚Laien‘ nicht über die Kunst selbst, sondern über das, was den Künstler ausmacht, ‚träumen‘ zeigt, dass sie aus philosophischer Sicht dem Schein erliegen und nicht dessen ‚physiologische Erscheinung‘ in der Kunst nachahmen. Die Nachahmung des Traumes in der Philosophie produziert Abzulehnendes. Eine richtige ästhetische Philosophie verwendet offenbar einen negativen Traumbegriff, gegen den eine Wahrheit stark gemacht werden muss, die als metaphysische Grundlage dem adäquaten Kunstwerk zugrunde liegt. Worauf diese Traumtätigkeit gerichtet ist, unterscheidet die Abgrenzung von in GT affirmiertem künstlerischen ‚Traumschein‘, der dionysisch supplementiert werden muss und einem abzulehnenden Schein in der kunstphilosophischen Reflexion der ‚Opern-Kultur‘. Die Kunst in GT privilegiert den Traum, die Philosophie hingegen wendet gegen ihn die metaphysische Wahrheit, die in der Kunstphilosophie die Illusion ablehnt.

Für diese von GT favorisierte Traum-Kunst-Analogie findet sich in den letzten Zügen der Erklärung des kulturellen Projektes auch die performative Verwendung desselben innerhalb des theoretischen Vokabulars der Abhandlung.<sup>481</sup> Hierzu versteht er den fokussierten „Mythus“ als Bündelung „[a]lle[r] Kräfte der Phantasie und des apollinischen Traumes“. (GT 23, KSA 1, 145) Für die kulturelle Entwicklung muss dieser Mythos, mit der besonderen Verständlichkeit des Traumes ausgestat-

---

<sup>481</sup> Vgl. „Jetzt endlich darf er, nach seiner Heimkehr zum Urquell seines Wesens, vor allen Völkern kühn und frei, ohne das Gängelband einer romanischen Civilisation, einherzuschreiten wagen: wenn er nur von einem Volke unentwegt zu lernen versteht, von dem überhaupt lernen zu können schon ein hoher Ruhm und eine ausgezeichnete Seltenheit ist, von den Griechen. Und wann brauchten wir diese allerhöchsten Lehrmeister mehr als jetzt, wo wir die Wiedergeburt der Tragödie erleben und in Gefahr sind, weder zu wissen, woher sie kommt, noch uns deuten zu können, wohin sie will?“ (GT 19, KSA 1, 128-129).

tet, werden, denn die staatliche Erziehung benötigt den Mythos, um vollwertig zu funktionieren.<sup>482</sup> Hierzu kann das Träumen auch in der paradoxalen Weise verwendet werden, in der der kunsthafte Traum auf das Zukünftige (des Deutschen) verweist:

Alle unsere Hoffnungen strecken sich vielmehr sehnsuchtsvoll nach jener Wahrnehmung aus, dass unter diesem unruhig auf und nieder zuckenden Culturleben und Bildungskämpfe eine herrliche, innerlich gesunde, uralte Kraft verborgen liegt, die freilich nur in ungeheuren Momenten sich gewaltig einmal bewegt und dann wieder einem zukünftigen Erwachen entgegenträumt. Aus diesem Abgrunde ist die deutsche Reformation hervorgewachsen: in deren Choral die Zukunftsweise der deutschen Musik zuerst erklang. So tief, muthig und seelenvoll, so überschwänglich gut und zart tönte dieser Choral Luther's, als der erste dionysische Lockruf, [...]. Ihm antwortete in wetteiferndem Wiederhall jener weihevoll übermüthige Festzug dionysischer Schwärmer, denen wir die deutsche Musik danken — und denen wir die Wiedergeburt des deutschen Mythos danken werden! (GT 23, KSA 1, 146-147)

Für die, für „die Wiedergeburt des deutschen Mythos“, benötigte „uralte Kraft“ wird der Traum als Modus seines „Erwachen[s]“ gewählt. (Ebd.) Das oberflächliche Paradox stellt ein Amalgam aus der schopenhauerschen Metaphorik des Erwachens als Erreichen philosophischer Erkenntnis und dem Traum als dem idealen Analogon für die künstlerische Tätigkeit dar. (W I, 516-523 u. GT 23, KSA 1, 146-147) Der Traum verbindet sich im Kompositum „entgegenträumt“ mit einem Adverb, das die Zielgerichtetheit dieses Prozesses herausstellt. (Ebd.) Die Unterstreichung der Teleologie dieses ‚Träumens‘ auf das Erwachen hin unterstützt die irritationserweckende Paradoxie. Der Mythos als Gebilde, dass die ‚apollinische Traumtätigkeit‘ bündelt, und der ‚dionysische Lockruf‘ Luthers als Angelpunkt der deutschen Sprach- und damit Literaturgeschichte bilden die Grundlage für eine der attischen Tragödie analoge Kunstbildung. (Vgl. ebd.) In diesem Projekt verbindet sich die vorher getrennte philosophische und künstlerische Perspektive schlussendlich. Das kunsthafte ‚Träumen‘ soll das philosophische ‚Erwachen‘ nicht nur ermöglichen, sondern dieses auch ästhetisch umsetzen. So formuliert sich die letzte Aussicht dieser Vision, die den antiken Hintergrund als Traumallegorie zukunftsorientiert formuliert:

Dabei darf von jenem Fundamente aller Existenz, von dem dionysischen Untergrunde der Welt, genau nur soviel dem menschlichen Individuum in's Bewusstsein treten, als von jener apollinischen Verklärungskraft wieder überwunden werden kann, so dass diese beiden Kunsttriebe ihre Kräfte in strenger wechselseitiger Proportion, nach dem Gesetze ewiger Gerechtigkeit, zu entfalten genöthigt sind. Wo sich die dionysischen Mächte so ungestüm erheben, [...] da muss auch bereits Apollo, in eine Wolke gehüllt, zu uns herniedergestiegen sein; dessen üppigste Schönheitswirkungen wohl eine nächste Gene-

---

<sup>482</sup> Vgl. „Die Bilder des Mythos müssen die unbemerkt allgegenwärtigen dämonischen Wächter sein, unter deren Hut die junge Seele heranwächst, an deren Zeichen der Mann sich sein Leben und seine Kämpfe deutet: und selbst der Staat kennt keine mächtigeren ungeschriebnen Gesetze als das mythische Fundament, das seinen Zusammenhang mit der Religion, sein Herauswachsen aus mythischen Vorstellungen verbürgt.“ (GT 23, KSA 1, 145).

ration schauen wird. Dass diese Wirkung aber nöthig sei, dies würde Jeder [...], durch Intuition, nachempfinden, wenn er einmal, sei es auch im Traume, in eine althellenische Existenz sich zurückversetzt fühlte: im Wandeln unter hohen ionischen Säulengängen, aufwärtsblickend zu einem Horizont, der durch reine und edle Linien abgeschnitten ist, neben sich Widerspiegelungen seiner verklärten Gestalt in leuchtendem Marmor, rings um sich feierlich schreitende oder zart bewegte Menschen, mit harmonisch tönenden Lauten und rhythmischer Gebärdensprache — würde er nicht, bei diesem fortwährenden Einströmen der Schönheit, zu Apollo die Hand erhebend ausrufen müssen: „Seliges Volk der Hellenen! Wie gross muss unter euch Dionysus sein, wenn der delische Gott solche Zauber für nöthig hält, um euren dithyrambischen Wahnsinn zu heilen!“ — Einem so Gestimmten dürfte aber ein greiser Athener, mit dem erhabenen Auge des Aeschylus zu ihm aufblickend, entgegenen: „Sage aber auch dies, du wunderlicher Fremdling: wie viel musste dies Volk leiden, um so schön werden zu können! Jetzt aber folge mir zur Tragödie und opfere mit mir im Tempel beider Gottheiten!“ (GT 25, KSA 1, 155-156)

Die Wiederholung der metaphysischen Grundlage der Tragödie leitet über zu einer Traumsequenz. Durch die ambivalente Formulierung „sei es auch im Traume“ legitimiert sich eine solche Lektüre. (GT 25, KSA 1, 155) Dass die folgende Szene als solcher zu lesen ist, wird durch szenische, intern fokalisierte Beschreibung der Eindrücke eines antiken griechischen Flaneurs bewirkt. Dieser Flaneur-Prototyp, der zugleich der Mensch der Jetztzeit sein soll, kann durch „Intuition“ – gemäß auch der idealen Verständlichkeit des Traumzustandes – sich in diese Lage versetzen; d.i. ‚wie im Traume‘. (Ebd.) Auch die wenig bizarre Beschreibung dieser Szene und ihre philosophische Dimension tun ihr als Traum keinen Abbruch. Ringkompositorisch, wie Jochen Schmidt das Ende von GT adäquat bezeichnet, wird nämlich auf die Beschreibung der griechischen Traumfähigkeit, die als kausalistisch der Wachwelt entsprechend und durch die fehlende Traumbizarrien kunstästhetisch vollwertig, zurückverwiesen.<sup>483</sup> (Vgl. GT 1, 2 u. 25, KSA 1, 26-27, 31 u. 155) Auch die Tatsache, dass der Traum zugleich benannt wird, aber hier als ‚physiologische Erscheinung‘ nur Vorbild und nicht eigentlicher Zustand der Lesenden des Textes darstellt, ist bereits von Nietzsche reflektiert worden: die ästhetisierte Theoretisierung nimmt sich, wie die neu konzeptualisierte ‚naive Kunst‘, das Phänomen des Traumes als ‚nachzuahmendes‘ Vorbild. (Vgl. GT 4, KSA 1, 38-39) Allein ist diese Verwendung der ‚apollinischen Traumkunst‘ durch die Reflexion des Sokratismus gegangen und greift somit deren Folgefrage nach der Kunst als „Correlativum und Supplement der Wissenschaft“ auf. (Vgl. GT 14, KSA 1, 96) So wie der ‚musiktreibende Sokrates‘ sich an Apollo als Kunstgottheit orientiert und durch den Traum zur Kunst angeleitet wird, ist dieser ästhetische Darstellungsweise der Theorie in GT auf Charakteristiken des Apollinischen fokussiert. (Vgl. GT 17, KSA 1, 111) Derselbe Fokus zeigt, dass hier eine, von dieser Figuration des Sokrates ausgehende, neue Form ästhetischen Theoretisierens gewonnen werden soll und für diesen stellt der Traum den vorbildlichen Modus dar.

---

<sup>483</sup> Vgl. NK 1/1, 409.

Der Trauminhalt knüpft dabei, nach Schmidt, an Winckelmanns Beschreibung des Apollo von Belvedere in *Geschichte der Kunst des Alterthums* an.<sup>484</sup> Eine Stelle, die eine Entrückung beschreibt, lässt sich besonders als Einfluss auf die Stimmung hier in GT herausnehmen:

Mit Verehrung scheint sich meine Brust zu erweitern und zu erheben, wie diejenigen, die ich wie vom Geiste der Weißagung aufgeschwellet sehe, und ich fühle mich weggerückt nach Delos und in die Lycischen Hayne, Orte, welche Apollo mit seiner Gegenwart beehrete [...].<sup>485</sup>

Dieselbe Form des Gefühls artikuliert sich hier, wie auch dieselbe trauminduzierte Entrückung folgt, die eine örtliche Verschiebung ins antike Griechenland heraufruft. (Vgl. GT 25, KSA 1, 155) In GT jedoch erhält diese metaphorische Vision Winckelmanns eine produktionsästhetische Reflexion im Traumbegriff im Verlauf des Werkes. Die intern fokalisierte Erzählung in der dritten Person setzt diese Lokalitätsveränderung so um, dass diese sich in der neuen Szenerie unter „hohen ionischen Säulengängen“ bereits in einer flanierenden Tätigkeit befindet. (Vgl. ebd.) Diese, mit Apollo assoziierte Architektur, unterstreicht den explizit gleichnishaften Charakter der Traumszenerie. Die Ästhetisierung der Theorie stellt sich offensiv als „gleichnishaftes Traumgebilde“ für die theoretisch-kulturellen Anstrengungen des Werkes dar.<sup>486</sup> Auch die sich nun eröffnende Szenerie, die mit dem Blick zum „Horizont“ „Wiederspiegelungen“ von Apollos „Gestalt in leuchtendem Marmor“ mit sich bringt und eine Festszenerie eröffnet, lässt die träumende Er-Persona *in medias res* inmitten einer idealisierten Antike leben. (Ebd.) Die traumhafte Bizarrie reduziert sich hier allein auf die unmögliche Änderung des Raumes und die hochgradige Idealisierung der Umwelt. Die immer wieder hervorgehobene Geradlinigkeit und Feinheit der Welt und der Menschen des Festes erscheint unreal, wie sie zugleich eine Allegorisierung des sprichwörtlich gewordenen Diktums Winckelmanns der „edlen Einfalt und stillen Größe“ darstellt.<sup>487</sup> (Vgl. ebd.) Auch das Verhalten der Er-Persona wird durch die Traumszenerie beeinflusst und sein Ausruf stellt eine hymnische Preisung des Dionysos dar. (Vgl. GT 25, KSA 1, 155-156) Das Überhandnehmen der apollinischen Ästhetik stellt sich von diesem Sprecher als Anzeichen für die Notwendigkeit der Kompensation der dionysischen Effekte dar: So führt der Sprecher in die Szenerie die ‚dionysische Wahrheit‘ ein.

Damit entspricht der hier vorgestellte Traum der vorher vorgestellten Tragödienkonzeption, die apollinische Form wird durch den dionysischen Inhalt komplementiert.<sup>488</sup> Die Figur, die der Er-Persona antwortet, ist zugleich mit Aischylos assoziiert, wie sie nicht mit ihm identisch ist. (Vgl. ebd.) Das ihm zugeschriebene „Auge des Aischylos“ fungiert eindeutig allegorisch für die dessen

---

<sup>484</sup> Vgl. NK 1/1, 410.

<sup>485</sup> Winckelmann, Johann Joachim: *Geschichte der Kunst des Alterthums*. Dresden 1764. Hier S. 393.

<sup>486</sup> Zur Assoziation Apollos mit den ionischen Säulengängen vgl. NK 1/1, 410.

<sup>487</sup> Vgl. zur Einflussfrage dieses Diktums: Rottmann, Mike: *Subtile Lektüren. Nietzsches Weg mit Winckelmann*. In: Bomski, Franziska/Seemann, Hellmut Th./Valk, Thorsten (Hg.): *Die Erfindung des Klassischen. Winckelmann-Lektüren in Weimar*. Weimar/Göttingen 2017. S. 269-294.

<sup>488</sup> Schmidts These, dass Nietzsche hier auf Winckelmanns Beschreibung des Apollo von Belvedere verweise, ist auch deswegen zu unterstützen, weil in dem zitierten Ausschnitt Delos als erster Ort genannt wird, an den der Sprecher verrückt wird. Die an dieser Stelle vorgelegte Formulierung „der delische Gott“ unterstreicht Delos als Geburtsort Apollos, in beiden Texten zentral ist. Vgl. GT 25, KSA 1, 156 u. NK 1/1, 410-411.

Sicht auf die Welt, die durch die Lehren der Dramen Aischylos informiert ist.<sup>489</sup> (Vgl. ebd.) Nicht nur wird in ihm die affirmierte Tragödien-theorie nochmal in den Mund einer Figur hohen Alters gelegt, sondern auch als eine Aufforderung diese so verstandene Tragödie als wünschenswertes Zukünftiges zu verstehen. (Vgl. ebd.) Die Funktion dieser Figur verdichtet allegorisch zugleich das Tragödienkonzept, die Hochhaltung des Aischylos und reflektiert den methodischen Zugriff auf das Altertum als Grundlage für eine neue Perspektive auf die Zukunft.<sup>490</sup> Der „greise[] Athener“, der im Traum die, aus der Jetzt-Zeit angekommene, Er-Persona belehrt und dessen dionysischen Gestus mit der Verehrung Apollos zu komplementieren versucht, spiegelt allegorisch die gesamte griechische Antike wider. (Ebd.) In seiner Rede äußert sich in der Götterdichotomie nicht nur die ästhetisch-kritizistische Metaphysik von GT, sondern auch die psychologische Grundlage für diese in der Leiderfahrung der antiken Griechen.

Zuletzt greift diese Traumallegorie im ‚Greis‘ auch auf den „greise[n] Träumer“ Homer zurück; so wie dieser als Dichter die apollinische ‚Traumkunst‘ repräsentiert, stellt dieser ‚greise Athener‘ prototypisch das Griechentum als poetische Grundlage dar. (Vgl. GT 5, KSA 1, 42-43) Hier transformiert sich eine Typisierung zu einer Allegorie mit klimaktisch-kulminativer Funktion. (Vgl. GT 25, KSA 1, 156) Im Dialog zwischen der geträumten antiken Figur und dem träumenden Menschen der Jetztzeit sagt sich die Zukunft – gemäß der mantischen Apollo-Metaphorik und in zyklischer Rekurrenz auf den Beginn von GT – voraus. (Vgl. GT 1, KSA 1, 27-28 u. GT 25, KSA 1, 156) In dieser Allegorie setzt sich auch eine ästhetische Darstellung der anvisierten ‚Wiedergeburt der Tragödie‘ um, d. i. die ‚Wiedergeburt der tragischen Kultur‘ als ästhetisiertes Traumgebilde. Damit ist der Traum zuletzt nicht nur Theoretisiertes und Darstellungsmittel, sondern eine performative Kulmination und Ästhetisierung von GT selbst.

Erst aus dieser letzten Performanz des Traumkonzeptes in GT kann die systematische Funktion desselben in ihrer vollen Tragweite verstanden werden. So verwendet GT den Traum nicht einfach als etwas, das in der Traum-Kunst-Analogie die Kunst näher charakterisiert oder als Phänomen für sich eine einzigartige Erklärung erfährt. Die Theorie in GT nimmt sich des Traumes in performativer Weise an und transformiert zuletzt das Kalkül des theoretischen Zuganges selbst. Der epistemologisch-ontologische Traumästhetizismus als Traumtheorie tätigt damit nicht nur Aussagen über die außertextuelle Welt, sondern auch immer über die Ontologie des Textes. Allein aus traumtheoretischer Perspektive findet sich in GT ein eigensinniges Amalgam, dessen Quellen vor allem bei Schopenhauer viele systemische Schwierigkeiten zu klären vermögen. Nicht nur aber expliziert Nietzsche im Gegensatz zu seinem Vorläufer die ästhetische Dimension des Träumens in radikalster Weise,

---

<sup>489</sup> Vgl. NK 1/1, 411.

<sup>490</sup> Vgl. zu Aischylos: „Bei der erstaunlichen Kühnheit, mit der Aeschylus die olympische Welt auf seine Gerechtigkeitswagschalen stellt, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass der tiefsinnige Grieche einen unverrückbar festen Untergrund des metaphysischen Denkens in seinen Mysterien hatte, und dass sich an den Olympiern alle seine skeptischen Anwandlungen entladen konnten. Der griechische Künstler insbesondere empfand im Hinblick auf diese Gottheiten ein dunkles Gefühl wechselseitiger Abhängigkeit: und gerade im Prometheus des Aeschylus ist dieses Gefühl symbolisiert. [...] Das herrliche „Können“ des grossen Genius, das selbst mit ewigem Leide zu gering bezahlt ist, der herbe Stolz des Künstlers — das ist Inhalt und Seele der aeschyleischen Dichtung, während Sophokles in seinem Oedipus das Siegeslied des Heiligen präludierend anstimmt. Aber auch mit jener Deutung, die Aeschylus dem Mythos gegeben hat, [...] ist die Werdelust des Künstlers, die jedem Unheil trotzende Heiterkeit des künstlerischen Schaffens nur ein liches Wolken- und Himmelsbild, das sich auf einem schwarzen See der Traurigkeit spiegelt.“ (GT 9, KSA 1, 68).

sondern unterfüttert mit dessen Philosophie und der romantischen Ästhetik eine neue Deutung der Antike, die den Traum in seiner historischen Entwicklung aufscheinen lässt.<sup>491</sup> Die analogische Methode der Erklärung und die zyklische Geschichtsdeutungsweise zeigen an, dass hier Residuen des 19. Jahrhunderts in die historische Perspektive der Altphilologie hineingreifen. Dies hält den Traum und seine konkrete Figuration nicht davon ab, durchweg durch den Text neue Impulse der Transformation zu durchlaufen, seinen Ästhetizismus autoreflexiv werden zu lassen und performativ in der Textgestalt umzusetzen. Das Geflecht der Figurationen des Traumkonzeptes stellt so zuletzt eine Emergenz dar: die Teile lassen sich zwar identifizieren, sie bereiten aber ein Verständnis nur vor, das nur in der performativen Selbstreflexivität des Traumes in GT seine adäquateste Deutung erreicht.

#### 4.2.3 Das kulturkritische Potenzial des Traumes: Zur Konstellation des Traumes und der Traumtheoreme in *Unzeitgemäße Betrachtungen*

##### 4.2.3.1 Der Traum in der Polemik von *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller*

Die Texte, die unter dem Titel *Unzeitgemäße Betrachtungen* zusammengefasst sind, funktionieren bei genauerem Besehen sehr verschieden. Eine Analyse darf Nietzsches Angleichungsstrategie, mit der er den Haupttitel in einzelne Teile ordnet/gruppirt, nicht unumwunden vertrauen.<sup>492</sup> Auch die Verwendungen des Traumbegriffes in den verschiedenen UB weisen Differenzen auf. Folglich ist es für jede einzelne Begriffsverwendung im jeweiligen Text herauszustellen, welche intratextuelle Bedeutung er besitzt und welche Funktion er übernimmt.<sup>493</sup> Zudem kann nur je nach Text entschieden werden, welche Kontexte für selbigen herangezogen werden müssen.

Der Text *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* bricht in Hinsicht des Werkes mit der Verwendung des Traumes aus GT radikal. Die mit dem Traum gesättigte Theorie von Nietzsches Erstlingswerk weicht dem Fokus auf einen seiner Zeitgenossen: David Strauß, dem Religionsphilosophen und Popularisierer der Leben-Jesu-Forschung. In der Kritik dessen philosophischer, politischer und schriftstellerischer Tätigkeit tritt der Traum zwar vielschichtig aber grundlegend anders in Er-

---

<sup>491</sup> Auch wenn bspw. Ungeheuer gegenüber positiv hervorgehoben werden kann, dass er zumindest den Versuch unternimmt über die Identifikation des Traumes mit Apollo hinaus eine Traumtheorie in GT zu finden, verbleibt seine schematische Erarbeitung unzureichend, wie sie zugleich zahlreiche Iterationen des Lemmas nicht zu beschreiben vermag. Vgl. Ungeheuer. Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 324-326.

<sup>492</sup> Wie lose Nietzsche die Bezeichnung ‚Unzeitgemäße Betrachtung‘ verwendet, kann anhand des Zusammenhanges von Früh- und Spätwerk herausgestellt werden. Sie wird zugleich für die der Nähe der Skizzen zu *Wir Philologen*, das im Verhältnis zum Frühwerk gezählt wird, benutzt, wie auch für eine Notat-Thematik in der Post-Zarathustra Zeit für eine Corpus des Frühwerkes. Verglichen miteinander zeigt sich eine thematischen Ferne, die dieselbe Betitelung für die ‚Unzeitgemäße Betrachtung‘ über Wagner anbrächte, wie sie für Textstücke genutzt wurde, die letztlich in A(p)horismen in JGB kulminierten. Der Vergleich dieser beiden Corpora zeigt, wie divergent die Werkzusammenhänge sind, die mit dieser Bezeichnung assoziiert sind und dass eine einfache Gleichsetzung und Homogenisierung dieser Texte unstatthaft ist. Vgl. die Aufzeichnungen von März 1875 bis ca. Sommer 1875 u. zur Wagner betreffenden UB: Röllin, Beat: Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte. Paderborn 2012. Hier 93-102.

<sup>493</sup> Die hier fehlende Analyse von HL verschiebt sich in die Auseinandersetzung mit dem Phrasem ‚sich etwas träumen lassen‘ im Zusammenhang mit dem Spätwerk. Vgl. hierzu das Kapitel „Spuren des Phrasems vor dem Spätwerk (N, HL, M, FW)“.

scheinung als bisher. Die Verwendungen stehen immer im groben Kontext der Polemik, aber bereits das erste Auftreten des Traumbegriffes polemisiert in doppelbödiger Weise:

Aber ein Bekenntniss über seinen Glauben abzulegen, muss als unvergleichlich anspruchsvoller gelten: weil es voraussetzt, dass der Bekenkende nicht nur auf das, was er während seines Daseins erlebt oder erforscht oder gesehen hat, Werth legt, sondern sogar auf das, was er geglaubt hat. Nun wird der eigentliche Denker zu allerletzt zu wissen wünschen, was Alles solche Straussennaturen als ihren Glauben vertragen, und was sie über Dinge in sich „halbträumerisch zusammengedacht haben“ (p. 10), über die nur der zu reden ein Recht hat, der von ihnen aus erster Hand weiss. Wer hätte ein Bedürfniss nach dem Glaubensbekenntnisse eines Ranke oder Mommsen [...]: die aber doch, sobald sie uns von ihrem Glauben [...] unterhalten wollten, [...] ihre Schranken überschreiten würden. Dies aber thut Strauss, wenn er von seinem Glauben erzählt. (DS 3, KSA 1, 174)

Der Traumbegriff begegnet den Lesenden unentscheidbar in einem zwischen konkreter oder figurativer Verwendung stehendem Zitat aus Strauß' *Der alte und der neue Glaube*.<sup>494</sup> (Vgl. ebd.) Strauß' Formulierung intendiert, sein Glaubensbekenntnis der „modernen Weltanschauung“ als rational haltbar zu klassifizieren, indem er einen negativen Begriff des ‚Träumerischen‘/der ‚Träumerei‘ evoziert, der im positivistischen Duktus des Diskurses implizit abgewertet erscheint.<sup>495</sup> Einerseits zitiert die Wendung Nietzsches den Traumbegriff in diesem positivistischen Sinne und wendet diesen gegen Strauß, polemisiert also mit der negativen Begriffsverwendung der szientistisch-rationalistischen Positivisten gegen ebenjene selbst. (Vgl. ebd.) Der Pedantismus der Seitenangabe bringt zusätzlich die Methodik philologischer Präzision ins Spiel: der Effekt von inszenierter interpretativer Genauigkeit unterstreicht die Validität der vorgelegten Kritik von Strauß' Buch. Bedenkt man, dass die Philologie im 19 Jhd. als präzise Wissenschaft behandelt wurde, verwendet er den philologischen Diskurs zur Pointierung der Kritik am Positivismus.<sup>496</sup>

---

<sup>494</sup> Vgl. auch Neymeyr, Barbara: Kommentar zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen*. I. *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller*. II. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 1/2. Berlin/Boston 2020. S. 112. (Im Folgenden „NK 1/2“).

<sup>495</sup> Dessen gesamte Reflexion zeigt eine synthetische Leistung des ‚halbträumerischen Zusammendenkens‘ an, das aber dieses Verbindende des Traumes zugleich der eigentlichen notwendigen rationalen Rechtfertigung und Struktur entgegensteht. Dies bezeugt die Negativität des straußischen Traumbegriffes. Eine positivistische Stoßrichtung seiner Traumverwendung steht im Kontext außer Frage: „Ich wollte und will keine Zufriedenheit, keinen Glauben stören, sondern nur wo sie bereits erschüttert sind, will ich nach der Richtung hinzeigen, wo meiner Ueberzeugung nach ein festerer Boden zu finden ist. Dieser Boden kann in meinem Sinne kein anderer sein, als was man die moderne Weltanschauung, das mühsam errungene Ergebnis fortgesetzter Natur- und Geschichtsforschung, im Gegensatz gegen die christlich-kirchliche nennt. Aber eben diese moderne Weltanschauung, wie ich sie fasse, habe ich bis jetzt immer nur in einzelnen Andeutungen, niemals ausführlich und in einer gewissen Vollständigkeit entwickelt. Ich habe noch nie genugsam zu zeigen versucht, ob sie festen Grund, sichere Tragfähigkeit, Einheit und Zusammenhang in sich selbst besitze. Diesen Versuch einmal zu machen, bekenne ich mich nicht nur Andern, sondern auch mir selber schuldig. Man denkt sich manches halbträumerisch im Innern zusammen, was, wenn man es einmal in der festen Gestalt von Worten und Sätzen aus sich herausstellen will, nicht zusammengeht.“ Strauß, David Friedrich: *Der alte und der neue Glaube*. Ein Bekenntnis von David Friedrich Strauß. Leipzig 1972. S. 10.

<sup>496</sup> Vgl. hierzu Benne. Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. S. S. 59-65.



Anstatt dass der Sprecher Nietzsche selbst einen negativen Traumbegriff anbringt, wendet er den Traumbegriff des Positivismus auf die proklamierte Objektivität seiner eigenen Erkenntnisse an. Die Wendung von Strauß' Traumbegriff gegen ihn selbst erfüllt zwei Funktionen: Zum einen steht sie nicht im Kontrast zum Theorieentwurf von GT. Nietzsche unterwirft Strauß einer ‚immanenten Kritik‘ im Lichte seines Wahrheitsanspruches, der durch den Traum als Illusion dargestellt wird und die für den Lesenden unabhängig vom System von GT verständlich ist.<sup>497</sup> Des Weiteren stellt er Strauß' Anspruch an Objektivität mit seinen rhetorischen Mitteln infrage – die Offensive des Sprechers bedient sich der rhetorischen Verfahren und einem negativ besetzten Topos der rationalistisch-materialistischen Position, um diese anzugreifen. Sich dieser Traumtheorie nur als immanent kritischer Offensive zu bedienen, nimmt diese nicht als valides Denksystem an. In dieser Traumverwendung zeigt sich der philologisch-polemische Stil von DS, der im Zitat bereits eine kritische Invektive versteckt. Damit profiliert sich der Text hinsichtlich des Traumes noch nicht. Er zeigt indes, dass er den negativen positivistischen Traumbegriff nicht nur sieht, sondern diesen in Angriffsstellung gegen den Anspruch Strauß' zu bringen vermag.

Die zweite Traumverwendung schließt an diese ‚träumerische‘ Genese des Denkens an:

Denn so wie Strauss von seinem neuen Glauben redet, redet gewiss kein böser Geist: aber überhaupt kein Geist, am wenigsten ein wirklicher Genius. Sondern so reden allein jene Menschen, welche Strauss als seine ‚Wir‘ uns vorstellt, und die uns, wenn sie uns ihren Glauben erzählen, noch mehr langweilen, als wenn sie uns ihre Träume erzählen, mögen sie nun „Gelehrte oder Künstler, Beamte oder Militärs, Gewerbetreibende oder Gutsbesitzer sein und zu Tausenden [...] leben.“ (DS 3, KSA 1, 175)

Der Vorwurf des Sprechers trifft Strauß und sein konstruiertes ‚Wir‘, dem er vorwirft mit seinem Glaubensbekenntnis mehr zu ‚langweilen‘, als sie es mit dem ‚[E]rzählen [ihrer Träume S.P.]‘ täten. (Ebd.) Dieser lakonische Angriff auf den Unterhaltungswert des kritisierten Buches attackiert mit dem Traumbegriff nicht mehr den Wahrheitswert des Bekenntnisses. Vielmehr wendet diese Verwendung das Straußzitat zur Referenz auf eine potentielle ‚Traumerzählung‘: hiermit überführt er den Traum von einem Mittel der theoretischen zu dem einer literarischen Kritik.<sup>498</sup> Eingrenzend muss hinzugefügt werden, dass die Formulierung ‚noch mehr langweilen‘ diese Träume nicht bedingungslos als interessant bezeichnet. (Ebd.) Sie sind es nur im Verhältnis zum kritisierten Typ des Bekenntnisbuches. Damit rekurriert er auf die vorherige Verwendung des Traumes in ‚halbträumerisch zusammengedacht‘: anstelle eines Bekenntnisbuches, das letztendlich der positivistisch abwertenden Bezeichnung eines Halbtraumes entspricht, bietet der Sprecher auf sardonische Weise ein offen als Traumerzählung klassifiziertes Werk als ‚interessantere‘ Variante an. (DS 3, KSA 1, 174 u. vgl. DS 3, KSA 1, 175) Diese sarkastische Offerte, die im Kern eine Weiterführung der Kritik an der Redlichkeit des Autors darstellt, versteckt unter dem Geschmacksurteil eine mit dem Traum verbundene Grundlagenkritik. Bezeichnend ist, dass diese nicht nur an Strauß, sondern auch an seine iden-

<sup>497</sup> Der Begriff ‚Kritik‘ ist hier im weitgefassten Sinne gemeint. Die Tragweite von Nietzsches Kritik an Strauss kann hier nicht erläutert werden.

<sup>498</sup> Und bleibt damit konsequent in der für DS bestimmenden Dichotomie der Überschrift: der Kritik am ‚Bekennner‘ und ‚Schriftsteller‘. (Vgl. DS 3, KSA 4, 173).

tifikatorische Wir-Gruppe adressiert ist.<sup>499</sup> Allerdings bleibt der Traum so allgemein, wie er ohne Erläuterung marginal erscheint.<sup>500</sup>

Die geschmacksbasierte Kritik scheint im Kontext der Kulturdefinition von DS und der bereits bekannten Referenz auf die antiken Traumbücher aus GT aber nicht ohne intertextuellen Halt zu sein. (Vgl. GT 2 u. DS 1 u. 3, KSA 1, 31, 163 u. 175) Die – inflationär zitierte – Kulturdefinition aus DS verbindet sich dabei produktiv mit dem sarkastischen Angebot, dass die kritisierte Gruppe Traumbücher vorziehen solle. Denn „Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes.“ wie der Sprecher zu Beginn des Essays definiert. (DS 1, KSA 1, 163) Gedenkt man der Referenz auf die Traumliteratur der antiken Griechen aus GT, die auch in DS als Vorbilder dieses Kulturbegriffes fungieren, zielt die Aussage auf eine mögliche Traumliteratur der (abgelehnten) Wir-Gruppe von Strauß, die eine entlarvende und sardonisch unterhaltende Funktion erhält. (Vgl. GT 2 u. DS 1 u. 3, KSA 1, 31, 163 u. 175) Nicht die ‚Traumliteratur‘ – im Sinne des ‚halbträumerischen Bekenntnisses‘ – der Gruppe fällt auf, als vielmehr, dass der Sprecher sich eine auf den Traum fokussierende Literatur vorzustellen vermag. Die im 19. Jhd. hierfür vorbildhafte und mit dem Traum affilierte Literatur war die romantische.<sup>501</sup> Aber deren Verhältnis zu Träumen konzentrierte sich auf literarische Kunstträume und nicht auf das alltägliche Phänomen.<sup>502</sup>

Im Verhältnis hierzu unterscheidet sich die antike Traumliteratur in ihrer Aufwertung der alltäglichen Träume, ihrer Bedeutung und der quantitativen Auseinandersetzung mit denselben, wie sie beispielhaft in Artemidors *Traumbuch* zu finden ist. Der sarkastische Vorschlag des Sprechers, an die von ihm als ‚gemein‘ abgewerteten Gegner, ist zwar als Angriff formuliert, aber selbst die Idee zeigt den Einfluss der antiken Traumliteratur auf. Das Traumnotat – im 19. Jhd. als eine der kleinen, oftmals im Nachlass privat bleibenden Formen – als spezielle literarische Gattung deutet auf die erst im 20. Jhd. sich etablierende Buchform.<sup>503</sup> Das Werk Nietzsches löst diesen Fluchtpunkt der sarkastischen Polemik nicht ein. Nur aus heutiger Perspektive auf Traumtagebücher zeigt ein solches Potenzial dieser nebensächlichen Verwendung des Traumbegriffes auf.

Der Text von DS wartet nicht nur mit dieser Variante des Traumbegriffes auf, sondern enthält ein Beispiel, in dem ein fiktiver Traum innerhalb eines kulturkritischen Traktates Verwendung findet. Die fragliche Stelle soll im Folgenden *in extenso* analysiert werden:

Dies Bekenntniss setzt uns einen Augenblick in Erstaunen. Was kann es uns angehen, ob die schönen Kapitelchen neu geschrieben sind! Ja, wenn es auf's Schreiben ankäme! Im Vertrauen, ich wollte, sie wären ein Viertel Jahrhundert früher geschrieben, dann wüsste ich doch, warum mir die Gedanken so verblichen vorkommen und warum sie den Geruch modernder Alterthümer an sich haben. Aber, dass etwas im Jahre 1872 ge-

---

<sup>499</sup> Diese Wir-Gruppe wird auch deswegen in einzelnen Berufen angeführt, um ihre fehlende Qualifikation in kultureller Hinsicht herauszustellen. Konsequenz wird im Folgenden die „Gemeinheit“ des Bekenntnisses von Strauss und seiner gewählten Wir-Gruppe kritisiert. (DS 3, KSA 1, 175).

<sup>500</sup> Wie Neymeyrs Kommentar bezeugt, der dieser Polemik keine Zeile widmet. Vgl. NK 1/2, 114.

<sup>501</sup> Der satirische Traum wie er sich hier findet, spielt auch in der Romantik eine wichtige Rolle, wie Quintes herausstellt. Vgl. Quintes: Traumtheorien und Traumpoetiken der deutschen Romantik. S. 324-327.

<sup>502</sup> Vgl. hierzu ebd. S. 117-118.

<sup>503</sup> Vgl. hierzu Engel, Manfred: Traumnotate in Dichter-Tagebüchern (Bräker, Keller, Schnitzler). In: Bernard Dieterle/Manfred Engel (Hg.): Writing the Dream/Écrire le rêve. Würzburg 2017. S. 211-237.

schrieben wird und im Jahre 1872 auch schon moderig riecht, bleibt mir bedenklich. Nehmen wir einmal an, dass jemand bei diesen Kapiteln und ihrem Geruche einschlief – wovon würde er wohl träumen? Ein Freund hat mir's verrathen, denn er hat es erlebt. Er träumte von einem Wachsfigurenkabinet: die Klassiker standen da, aus Wachs und Perlen zierlich nachgemacht. Sie bewegten Arme und Augen, und eine Schraube im Innern knarrte dazu. Etwas Unheimliches sah er da, eine mit Bändchen und vergilbtem Papier behängte unförmliche Figur, der ein Zettel aus dem Munde hing, auf welchem „Lessing“ stand; der Freund will näher hinzutreten und gewahrt das Schrecklichste, es ist die homerische Chimära, von vorn Strauß, von hinten Gervinus, in der Mitte Chimära – in summa Lessing. Diese Entdeckung erpresste ihm einen Angstschrei, er erwachte und las nicht weiter. Warum haben Sie doch, Herr Magister, so moderige Kapitelchen geschrieben! (DS 4, KSA 1, 180-181)

Der erzählte Traum fungiert als Veranschaulichung des vom Sprecher kritisierten Originalitätsanspruches von Strauß. Die Metapher des ‚modrigen Geruchs‘ der Kapitel, die hierzu verwendet wird, ist in die Erzählung des fiktiven Traums gesponnen, in dem dieser ‚Geruch‘ die physiologische Verursachung für die Traumbilder darstellt. Nicht der Sprecher selbst träumt sondern ein „Freund“ durchlebt denselben und dieser wird dem Sprecher „verrathen“. (Ebd.) Bereits Teil der Polemik, und den Vorwurf der Langeweile aus der letzten traumbezogenen Kritik aufgreifend, ist das Einschlafen des Freundes über den Seiten des Buches; der ‚Geruch‘ der Seiten kann nur unter dieser Grundlage als Traumverursachung agieren.<sup>504</sup> (Vgl. DS 3 u. 4, KSA 1, 175 u. 180-181) Aus der Gruppe von Wachsfiguren, zu denen die Klassiker entstellt sind, sticht dem Träumenden gegenüber eine hervor, die durch einem aus dem Mund hängenden Zettel als Lessing identifizierbar ist. Dieses Wesen ruft beim Freund einen „Angstschrei“ hervor und weckt ihn.

Hierauf erklärt der Sprecher seine Ablehnung von Strauß' ‚Klassiker-Deutungen‘, die deswegen auf diesen Traumbericht folgt, da der erste Teil eine verdichtete präliminarische Kritik ebendieser Position darstellt. Im Traum sieht der berichtende Freund die „Klassiker“ als „Wachsfigurenkabinet“, die zusätzlich mit „Perlen“ verziert und automatisiert sind. (DS 4, KSA 1, 181) Diese beweglichen – roboterartigen – Figuren, die Arme und Augen bewegen können, besitzen eine „knarren[de] [Schraube S.P.]“, die sie als leblose ‚Automaten‘ kennzeichnet.<sup>505</sup> Die ‚Klassiker‘, die aus Wachs bestehen – ein Stoff mit einer den Menschen mimenden Stofflichkeit – und Perlen beinhalten – einem wertvolleren Zierrat – entsprechen symbolisch dieser vom Sprecher kritisierten Instrumentalisierung in Strauß' Text. (Vgl. ebd.) Sie sind instrumentalisierte Figuren, die ‚als Zierrat‘ Teil des vom Sprecher kritisierten Bekenntnisses zur ‚modernen Weltanschauung‘ sind. Die Wachsfigur ist eine Chiffre

<sup>504</sup> Des Weiteren könnte das implizite Motiv des Einschlafens mit Philosophie die Lesenden an die schopenhauerische Formulierung aus *Kritik der Kantischen Philosophie* erinnern, in der unter den Verdiensten Kants das Aufwecken der Schläfer und seinen Gegnern das Einschlafen vorgeworfen wurde. Vgl. das Kapitel „Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept“ u. WI, 517.

<sup>505</sup> Das Automatenmotiv des Traumes stellt nicht nur allgemein einen literarischen Topos dar, sondern ist in der Romantik besonders wichtig. So populär in E.T.A. Hoffmanns Sandmann, der freilich nur ein populäres Beispiel für das Thema des Automaten im 19. Jhd. darstellt. Vgl. hierzu Jooss, Birgit: *Lebende Bilder: körperliche Nachahmung von Kunstwerken in der Goethezeit*. Berlin 1999. Hier S. 246-249.

für eine reproduzierende Kunstproduktion, die, wie Birgit Jooss beschreibt, aufgrund ihrer Popularisierung Aufmerksamkeit und negative Bewertung erfährt:

Die Ästhetiker um 1800 lehnten die Wachsbilder [...] ab: sie seien zu naturalistisch [...]. Es fehlte ihnen durch die absolute Illusion an Distanz zur Wirklichkeit und an der „Idee“ im platonischen Sinne. So könnten sie zwar als handwerkliche Gebilde [...] geschätzt werden, nicht jedoch als „ästhetische Kunstwerke“.<sup>506</sup>

Jooss verweist in ihren Ausführungen selbst auf den Denker, der Nietzsche in Bezug auf diesen Topos ohne Zweifel am stärksten beeinflusst hat: Schopenhauer.<sup>507</sup> Dieser beschreibt in P II die Wachsfigur nicht nur als der Idee des Kunstwerks konträr, sondern als materielle Reproduktion von Individuen die angesichts ihrer Leblosigkeit den Eindruck von „Leichnam[en]“ vermitteln würden.<sup>508</sup> (P II, 646-645, §209) Die ästhetische Abwertung der Wachsfiguren wird in das Traumbild übernommen: die alptraumartige Qualität des Figuren trägt sich durch ihre ‚Leichenartigkeit‘ in den Traum hinein. (Vgl. DS 4, KSA 1, 181) Auch dass Wachsfiguren aufgrund ihrer naturalistisch-mimetischen Täuschung als quasi-tote Doppelgänger fungieren, spielt in die Alptraum-Qualität des Traumes mithinein.<sup>509</sup> Die Automatisierung dieser zur Täuschung reproduzierten ‚Klassiker‘ nimmt die von Schopenhauer attestierte Leblosigkeit auf und verleiht den Wachsfiguren eine gleichermaßen täuschende Lebendigkeit. (Vgl. ebd.) Der Zierrat betont zudem einen der Wachsfigur inhärenten Aspekt: den der ästhetisch wertlosen dekorativen Handwerksproduktion. Er fungiert im Traum damit als Verdopplung ihrer Charakteristik als ästhetisch wertloses Artefakt.<sup>510</sup> Die ‚Klassiker‘ als Wachsfiguren verdichten in der Traumsymbolisierung die Kritik an Strauß’ Umgang mit Kunst. Dies

---

<sup>506</sup> Jooss, Birgit: Lebende Bilder: körperliche Nachahmung von Kunstwerken in der Goethezeit. Berlin 1999. S. 249.

<sup>507</sup> Dessen Abschnittsnummer, trotz richtiger Seitenangabe, sie falsch angibt. Die vorbildliche und erstrebenswerte Zitationsdichte ihrer hervorragenden Studie entschuldigt eine solche Oberflächlichkeit ohne Weiteres. Vgl. ebd.

<sup>508</sup> Das Zitat lautet: „Das Bild leitet uns mithin sogleich vom Individuo weg, auf die bloße Form. Schon dieses Absondern der Form von der Materie bringt solche der Idee um Vieles näher. Eine solche Absonderung aber ist jedes Bild; sei es Gemälde, oder Statue. Darum nun gehört diese Absonderung, diese Trennung der Form von der Materie, zum Charakter des ästhetischen Kunstwerk; eben weil dessen Zweck ist, uns zur Erkenntniß einer (Platonischen Idee) zu bringen. [...] Hier liegt nun der Grund, warum Wachsfiguren keinen ästhetischen Eindruck machen und daher keine Kunstwerke [...] sind; obgleich sie, wenn sie gut gemacht, hundert Mal mehr Täuschung hervorbringen, als das beste Bild oder Statue, es vermag, und daher, wenn täuschende Nachahmung des Wirklichen der Zweck der Kunst wäre, den ersten Rang einnehmen müßten. Sie scheinen nämlich nicht die bloße Form, sondern, mit ihr, auch die Materie geben; daher sie die Täuschung, daß man die Sache selbst vor sich habe, zu Wege bringen. Statt daß also das wahre Kunstwerk uns von Dem, welche nur Ein Mal und nie wieder daist, d.i. dem Individuo, hinleitet zu Dem, was stehts und unendliche Male, in unendlich Vielen daist, der bloßen Form, oder Idee; gibt das Wachsbild uns scheinbar das Individuum selbst, also Das, was nur Ein Mal und nie wieder daist. Jedoch ohne Das, was einer solchen vorübergehenden Existenz Werth verleiht, ohne das Leben. Darum erregt das Wachsbild Grausen, indem es wirkt, wie ein starrer Leichnam.“ (P II, 646-645, §209).

<sup>509</sup> Vgl. hierzu auch Bär, Gerald: Das Motiv des Doppelgängers als Spaltungsphantasie in der Literatur und im deutschen Stummfilm. Amsterdam 2005. Hier S. 446

<sup>510</sup> So zeichnet auch Jooss die Topologie der Wachsfigur nach: „Noch zur Jahrhundertmitte [des 18. Jhds. S. P.] wegen ihrer naturalistischen Abbildfähigkeit gerühmt, charakterisierte man die Wachsbilder zu Ende des 18. Jahrhunderts als verlogen.“ Jooss’ Ausführungen zeigen, dass es für die Lesenden von DS nicht notwendig wäre Schopenhauers konkrete Ausführungen zu kennen. Seine Ausführungen, die freilich seinem idiosynkratischen Vokabular einverleibt sind, entsprechen der ästhetischen Abwertung der Wachsfigur der Zeit. Jooss, Birgit: Lebende Bilder: körperliche Nachahmung von Kunstwerken in der Goethezeit. Berlin 1999. S. 246. u. 249.

findet statt, indem das Symbol den fehlenden Geschmack von dessen Buch und seiner Klassiker-Referenzen im Traum des ‚Freundes‘ manifestiert.

Der Referenztext hierzu ist die, beiläufig klingende, *Erste Beigabe. Von unseren großen Dichtern* von Strauß' Werk, d.i. seine Auseinandersetzung mit den zu ‚Klassikern‘ formierten Schriftstellern Lessing, Goethe und Schiller.<sup>511</sup> Die Zierrat-Funktion der Wachsfiguren im Traumbericht entspricht der nebensächlichen Funktion dieser Beilage über Literaturgeschichte in seinem Werk und dem darin getätigten Bekenntnis zur „Religion der Humanität und Sittlichkeit“.<sup>512</sup> Dem ‚Knarren‘ der Schrauben‘ als Indikator der Artifizialität der ‚täuschenden Lebendigkeit‘ der Klassiker entspricht die Deploziertheit der kritisierten politisch-philosophischen Instrumentalisierung ihrer Kunst. (Vgl. DS 4, KSA 1, 183) Auch die Entästhetisierung, die bei Lessing ins Auge sticht, aber die Nietzsches Sprecher ins Allgemeine gewendet an dieser Beigabe kritisiert, findet sich im Traumtext durch den Wachsfigurencharakter der ‚Klassiker‘ hervorgehoben. Diesem Topos entspringt die Symbolisierung der fehlenden ästhetischen Qualität dieser ‚Klassiker‘. (Vgl. DS 4, KSA 1, 181-182) So zielt der Sprecher auf eine Re-Ästhetisierung des Schreibens und eines Verständnisses der ‚Klassiker‘ und gerade Lessings als ästhetischer Genies.<sup>513</sup> (Vgl. DS 4, KSA 1, 183) Wie später diskutiert wird, ist die Rahmung dieser Kritik in einer Traumallegorie zudem ein ästhetisches Mittel, diese Verleugnung der ästhetischen Dimension performativ herauszustellen.

Erstmal sei aber noch die im Traum als Abjekt Interesse erweckende ‚Chimära Lessing‘ fokussiert, die eine traumgerahmte Verdichtung der ihn betreffenden Diskursformationen zur Zeit von DS darstellt. Bereits die Identifizierung dieser Figur anhand eines „Zettels“, der aus ihrem Mund heraushängt, zeigt, dass anhand des Visuellen ein Wiedererkennen nicht möglich gewesen wäre. (Vgl. DS 4, KSA 1, 181) Die Verunstaltung Lessings weist darauf hin, dass Strauß' Verständnis desselben nicht nur wie die anderen ‚Klassiker‘ instrumentalisierend ist, sondern auch dass dessen Nach- zu

---

<sup>511</sup> Vgl. Strauß, David Friedrich. *Der alte und der neue Glaube*. Leipzig 1872. S. 302-339.

<sup>512</sup> Diese Formulierung entstammt dem Lessing-Kapitel, das für ihn als Traumfigur mitbestimmend ist. Ebd. S. 307.

<sup>513</sup> Die Ausführungen Nietzsches in diesem Abschnitt sind bewusst gegen Strauß' Aussagen in seinem Kapitel zu Lessing gewendet, in dem sie die kunstpolitischen Schriften des Dramatikers als existenzielle „Noth“ klassifizieren und sie als kontingente periphere Produkte des eigentlich ästhetischen Genies Lessing verstanden werden: „Ich zweifle nun an dieser Wärme durchaus nicht; im Gegentheil hat diese Wärme für Lessing bei Strauss mir immer etwas Verdächtiges gehabt; dieselbe verdächtige Wärme für Lessing finde ich, bis zur Erhitzung gesteigert, bei Gervinus; ja im Ganzen ist keiner der grossen deutschen Schriftsteller bei den kleinen deutschen Schriftstellern so populär, wie Lessing; und doch sollen sie keinen Dank dafür haben: denn was loben sie eigentlich an Lessing? Einmal seine Universalität: er ist Kritiker und Dichter, Archäolog und Philosoph, Dramaturg und Theolog. Sodann ‚diese Einheit des Schriftstellers und des Menschen, des Kopfes und des Herzens.‘ Das Letztere zeichnet jeden grossen Schriftsteller, mitunter selbst einen kleinen aus, im Grunde verträgt sich sogar der enge Kopf zum Erschrecken gut mit einem engen Herzen. Und das Erstere, jene Universalität, ist an sich gar keine Auszeichnung, zumal sie in dem Falle Lessings nur eine Noth war. Vielmehr ist gerade dies das Wunderbare an jenen Lessing-Enthusiasten, dass sie eben für jene verzehrende Noth, die ihn durch das Leben und zu dieser ‚Universalität‘ trieb, keinen Blick haben, kein Gefühl, dass ein solcher Mensch wie eine Flamme zu geschwind abbrannte, keine Entrüstung dafür, dass die gemeinste Enge und Armseligkeit aller seiner Umgebungen und namentlich seiner gelehrten Zeitgenossen so ein zart erglühendes Wesen trübte, quälte, erstickte, so dass eben jene gelobte Universalität ein tiefes Mitleid erzeugen sollte. ‚Bedauert doch, ruft uns Goethe zu, den ausserordentlichen Menschen, dass er in einer so erbärmlichen Zeit leben, dass er immerfort polemisch wirken musste.‘ Wie, Ihr, meine guten Philister, dürftet ohne Scham an diesen *Lessing* denken, der gerade an eurer Stumpfheit, im Kampf mit euren lächerlichen Klötzen und Götzen, unter dem Missstande eurer Theater, eurer Gelehrten, eurer Theologen zu Grunde ging, ohne ein einziges Mal jenen ewigen Flug wagen zu dürfen, zu dem er in die Welt gekommen war?“ (DS 4, KSA 1, 182-183) Vgl. dieselbe Strategie für Schiller in DS 3, KSA 1, 183-184 u. Strauß, David Friedrich: *Der alte und der neue Glaube*. Leipzig 1872. S. 305-307.

einer Missbildung führt.<sup>514</sup> (Vgl. ebd.) Seine Doppelgängerfunktion vollzieht sich am schlechtesten. Die Teile aus denen die ‚Chimära Lessing‘ im Traum besteht, stehen dabei in einem analogen Zusammenhang zur Konstruktion der literaturgeschichtlichen Beigabe zu Strauß’ kritisiertem Werk. So fungiert Gervinus in dieser Beigabe als literaturwissenschaftliche Autorität auch wenn nicht in seinem explizit Lessing gewidmeten Kapitel. Strauß’ Überlegungen zu Goethes *Iphigenie auf Tauris* greifen ihn explizit auf: „Euripides war ein entschieden dramatisches Talent, wie Schiller es war; von Goethe hat uns, nachdem Andere an der Sache herumgetastet, zuerst Gervinus bestimmt gezeigt, daß er ein solches nicht gewesen ist.“<sup>515</sup> Dass der Literaturwissenschaftler zentraler Einfluss für Strauß’ Lessing-Bild ist, klärt sich durch Bemerkungen in einem anderen Werk, das im Umfeld von DS nicht genannt wird. Vor allem ist das Ziel der Kritik der Gervinus vorgeworfenen Biographismus der bei Strauß’ seine Konstruktion des künstlerisch eingegrenzt wertvollen, theoretisierenden Dichters Lessing inspiriert.<sup>516</sup> So schreibt Strauß:

In der Sammlung seiner Werke steht zwar Manches, das entweder für das große Publicum zu gelehrt, oder im Drange des Tagesbedürfnisses geschrieben, [...] veraltet ist; dennoch ist nichts irriger als die noch vielfach verbreitete Meinung, bei Lessing sei es genug, sich an seine Dramen zu halten. Im Gegentheile, wenn wir den Nathan abrechnen, so musterhaft an sich und geschichtlich epochenmachend auch seine beide andern Hauptdramen sind, so hat man doch noch nicht einmal den wahren Lessing, wenn man nur diese von ihm kennt. Und selbst der Nathan wird erst durch die theologischen Streitschriften, aus denen er gleichsam als Blüthe herausgewachsen ist, in seinen Zielen und seiner Bedeutung ganz verständlich.<sup>517</sup>

Die ‚Chimära Lessing‘ wird im Kontext der Verleugnung des Künstlers Lessing und seine Instrumentalisierung innerhalb einer nationalliberalen Vereinnahmung kritisiert.<sup>518</sup> Sie identifizieren im Traumsymbol die Teile der Mensch-Tier-Monstrosität als intellektuelle Ideengeber eines entästhetisierten Lessing-Bildes, das der Sprecher von DS kritisch darlegt. (Vgl. DS 4, KSA 1, 182-183) Diese Explikation, die zwar keine explizite Traumdeutung darstellt, als vielmehr eine systematische Auseinandersetzung mit der ‚literarischen Zugabe‘, erläutert die ‚Chimära Lessing‘ und gibt den näheren Kontext für den ersten Satz des Traumberichtes, der allgemein und ungenau von „Klassiker[n]“ spricht. (Ebd.) Die später in DS erwähnten Autoren (Goethe, Schiller, Grillparzer, Lessing und

<sup>514</sup> Vgl. zur Kritik Nietzsches an Gervinus auch NK 1/2, 124.

<sup>515</sup> Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Leipzig 1872. S. 306.

<sup>516</sup> So konstatiert Johannes Endres in seinem nuancierten Aufsatz zu Lessing und David Friedrich Strauß, dass Nietzsche richtig erkenne, dass Gervinus’ Lessing-Bild grundlegend für Strauß’ Perspektive sei. Er konkretisiert, dass trotz der gemeinsamen Verehrung, Strauß’ Vorzug der biographischen und theoretischen Dokumente gegenüber den dichterischen nicht Gervinus’ Verehrung der Dichtungen entspricht. Nietzsches Angriff auf die Ent-Ästhetisierung von Lessings Werk erscheint so besonders im Hinblick auf Strauß’ berechtigt. Vgl. Endres, Johannes: David Friedrich Strauß und Lessing. In: Lessing-Jahrbuch XLII (2015). S. 173-193. Hier 175-176.

<sup>517</sup> Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube, Leipzig 1972. S. 306. Dieselbe Stelle, wie auch Strauß’ Hochschätzung biographischer Dokumente Lessings wie z.B. den *Briefwechsel Lessings mit seiner Frau* zitiert auch Endres um dessen verhaltenes Verhältnis zu dessen Dramen herauszustellen. Vgl. Endres, Johannes: David Friedrich Strauß und Lessing. In: Lessing-Jahrbuch XLII (2015). S. 175 u. 176.

<sup>518</sup> Addiert sei, dass die Inschutznahme Lessings vom Sprecher gegen dessen biographistischen Reduktion zugunsten der Integration desselben in eine Kunstreligion stattfindet, die dieser Werkphase Nietzsches typisch ist.

Winckelmann) konkretisieren die als instrumentalisiert herausgestellten Klassiker, und geben dem Traumbild einen Kontext, mit dem Versuch sie der durch Strauß repräsentierten Deutungshoheit zu entziehen.<sup>519</sup> (Vgl. DS 4, KSA 1, 181-184) Die Verdichtung in einem kulturkritischen Traumbild Lessings übernimmt die Vorbereitung auf die Darlegungen der Ablehnung seiner literaturwissenschaftlichen Positionen. Nicht zuletzt auch, weil sie im Anschluss an den Traum die Autorität des von ihm in Anspruch genommenen Literaturwissenschaftlers Gervinus polemisch infrage stellt.

Mit dem Ziel über diesen unkünstlerischen Zugang zu den Klassikern hinwegzugehen, wartet die Polemik mit einem – zu Nietzsches Zeit klassisch gewordenen – Traum als einer Form der romantischen ‚Naturpoesie‘ auf, der kulturkritisch gewendet wird.<sup>520</sup> Trotz der anekdotischen Personalisierung, ein „Freund“ hätte diesen Traum geträumt, ist gerade die Verursachung durch den ‚modrigen Geruch‘ Indiz hierfür ob ihrer metaphorischen Natur. (Vgl. DS 4, KSA 1, 180-181) Diese Metaphorisierung einer physiologischen Traumverursachung, die vom Geruch in die Traum-Manifestation eines „Wachsfigurenkabinett[s]“ übergeht, verwendet zwar positivistische Traumtheorie-Elemente, indem es den physiologischen Diskurs anzitiert, aber in den Bereich der künstlerisch-metaphorischen Rede verschiebt. So wird ein populäres physiologisches Theorie-Fragment von Nietzsche gegen Strauß’ Positivismus gewendet, indem ein unkünstlerisches Element zum rhetorischen Mittel der Kritik transformiert wird. (Vgl. DS 4, KSA 4, 181)

Die Kritik an der Instrumentalisierung wie auch Entästhetisierung künstlerischer Werke und ihrer Hervorheber verwendet damit ein Mittel des romantischen Kunst-Diskurses und aktualisiert bei den Lesenden dessen Tradition und Aufwertung des künstlerischen Traumes: die Traumsatire. Im Aufgriff dieses Topos transformiert er die Kritik ästhetisch und verortet über die Aktualisierung der romantischen Schreibweise die Lesenden in einer Strauß entgegengesetzten Theorie des Künstlers.<sup>521</sup> Die Polemik Nietzsches weist darauf hin und appropriiert kulturell kapitalisierte stilistische Mittel, die die Lesenden für die Kulturkritik von DS einzunehmen vermögen.<sup>522</sup>

Der Alptraum des „Freund[es]“ versteht sich so als literarische Chiffre für die Lesenden, die dadurch selbst in die Rolle des potentiellen ‚Freundes‘ zu schlüpfen vermögen und eine Einladung zur Identifikation und Lesendenbindung darstellt.<sup>523</sup> Der Bruch zwischen metaphorisch-physiologischer Traumverursachung im ‚modrigen Geruch‘ und dem dazu beschriebenen Traum-

---

<sup>519</sup> Ungeheuers plausibler Exkurs zur Problematik von Scheinhaftigkeit und Sprache, wie sie bei Nietzsche in Richtung einer Sprachskepsis ausschlagen, erwähnt auch die „Chimärenhaftigkeit der Sprache“ und eröffnet möglicherweise auch die Allusion zu einer ‚Begriffschimäre Lessing‘, die damit vor allem folgendes Faktum gegen Strauß in Anschlag brächte: „Es sind die ‚Chimären‘, zu deren Erzeugung die Menschen fähig sind; noch im ganzen 17. Jahrhundert gab es keinen schlimmeren Vorwurf als den, daß einer mit seinen Worten Chimären hervorgebracht hat (Leibnitz hat dieses Mittel des Vorwurfs vorzüglich beherrscht).“ Lessing als straußische ‚Begriffschimäre‘ als Teil einer ‚Traumchimäre‘ würden diesen sprachkritischen Duktus als Traumpoesie in seiner Radikalität symbolisch verdichten und ausdrücken. Vgl. Ungeheuer. Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 364-365.

<sup>520</sup> Vgl. zur Klassifikation des Traumes als Naturpoesie vor allem beim wirkmächtigen Romantiker Novalis: Quintes, Christian: Traum und Traumpoetik Friedrich von Hardenbergs. In: Schneider, Marlen/Sollte-Gresser, Christiane (Hg.): Traum und Inspiration. Transformationen eines Topos in Literatur, Kunst und Musik. Leiden/Boston/Singapore/Paderborn, 2018. S. 111-126. Hier S. 123-125.

<sup>521</sup> Vgl. hierzu Gentili, Carlo: Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Basel 2010. Hier S. 73-82.

<sup>522</sup> Dies gilt auch für die zeitgenössischen Lesenden, die nicht mit der Position Nietzsches aus GT bekannt sind.

<sup>523</sup> Damit findet sich auch hier die mögliche Funktion dieser anekdotischen, privat erscheinenden, Plausibilisierungen, wie sie in GT irritierend aufgetreten waren. Sie sollen einen Zirkel der Eingeweihten formieren, der gegen eine Feindgruppe Vertraulichkeiten austauscht. Vgl. hierzu das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

halt kann als erster Anhaltspunkt der Lesenden angemerkt werden, um zu erklären, wie Nietzsche in DS damit die Traumsatire im Anschluss an Heines *Deutschland. Ein Wintermärchen* zu aktualisieren gedenkt.<sup>524</sup> Die Traumsatire als traditionsreiches Medium der allegorischen Formulierung von Kritik besitzt im Modus des Träumens imaginativ auch potentialistische Stoßrichtungen.<sup>525</sup> Selbst Heine, der zwischen der Nutzung und der kritisierten politischen Dimension der romantischen Stilmittel wankte, nutzt den Traum in sozialkritischer Hinsicht. Die Verbindung von künstlerischer Formung und kritischer Perspektive vermochte er in *Die Harzreise* noch in der Tradition der „Philistersatire“ umzusetzen, wohingegen er in *Deutschland. Ein Wintermärchen*, so Monica Tempian, den Weg der „aristophanisch-rücksichtslosen, realistischen Traumsatire“ geht.<sup>526</sup> Dass auch für den frühen Nietzsche hier die Wahrscheinlichkeit gegeben ist, dass Heine den expliziten Bezugspunkt darstellt, bedarf des Kontextes, bezieht sich der junge Philosoph in seinem Nachlass doch vornehmlich negativ auf den Spätromantiker. Die im Nachlass verbliebene frühe Auseinandersetzung mit Heine exponiert sich vor allem in einem Notat aus dem Jahr 1873:

Die Wirkungen Hegels und Heine's. Letzterer zerstört das Gefühl für einheitliche Farbe des Stils und liebt die Hans Wurst Jacke, mit dem buntesten Farbenwechsel. Seine Einfälle, seine Bilder, seine Beobachtungen, seine Worte passen nicht zu einander, er beherrscht als Virtuose aber alle Stilarten, um sie nun durcheinander zu werfen. Bei Hegel das [...] Grau, bei Heine das Schimmern der elektrischen Farbenspiele, die die Augen fürchterlich angreifen, wie auch jenes Grau. Denkt euch nur alles mimisch [...]. Jener ein factor, dieser ein farceur. (eKGWB/ NF-1873, 27[29])

---

<sup>524</sup> Hierzu grundlegend Tempian, Monica: „Ein Traum, gar seltsam schauerlich...“: Romantikerbschaft und Experimentalpsychologie in der Traumdichtung Heinrich Heines. Göttingen 2005. Hier 109-136. (Im Folgenden Tempian. „Ein Traum, gar seltsam schauerlich...“). Tempians Arbeit, die sich als erste mit der Traumdichtung Heines *in extenso* auseinandersetzt, soll im Folgenden als Grundlage für die intertextuelle Perspektive auf die Traumsatire Nietzsches verwendet werden. Tempians Untersuchung von Heines *Deutschland. Ein Wintermärchen* ist die erste, die für sich in Anspruch nehmen kann, die Träume in Heines Oeuvre in ihrem eigenen Recht zu analysieren. Zwei Punkte, die die Erkenntnisse von Tempians Studie und ihre Produktivität für die vorliegende Arbeit nicht mindert, seien der Wertschätzung hinzugefügt. Tempian behandelt die lyrische Form oftmals nicht anders als die prosaische, die zu einer fehlenden Präzision hinsichtlich der Besonderheiten des *Wintermärchens* führt, ohne aber die grundlegende Stoßrichtung zu verfälschen. Grundsätzlich ist ihre unkritische Übernahme der jungschen Konzeption von Träumen für „authentische Träume“ zu bemerken: diese Traumtheorie kann als Überformung von Träumen keine Grundlage bieten, um ein Heines Traumtexte als authentischen Träumen zu beschreiben. Auch dies steht jedoch der Produktivität der Studie nicht im Wege. Vgl. ebd. S. 115.

<sup>525</sup> Vgl. ebd. S. 110-111 und Zelle, Carsten: Träume, „die in die Moral einschlagen“. Zur Gattung der Traumsatire in der Moralischen Wochenschrift *Der Träumer* (1752-1753). In: Doms, Misia Sophia (Hg.): Periodische Erziehung des Menschengeschlechts: moralischen Wochenschriften im deutschsprachigen Raum. Bern 2012. S. 169-189.

<sup>526</sup> Tempian. „Ein Traum, gar seltsam schauerlich...“ S. 111. Dass für Nietzsche dieser Text Heines im Vordergrund steht, ist durch seine Ausgabe von *Neue Gedichte* zu belegen, die in dieser Version das *Wintermärchen* inkludiert und sogar dort Lesespuren aufweist. Vgl. Campioni. Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 287. Vgl. zur romantischen Philistersatire: Dembeck, Till: Transzendente Exklusionen. Philister, Juden, Zigeuner und Deutsche bei Achim von Arnim, Clemens Brentano und Johann Gottlieb Fichte. In: Bunia, Remigius/Ders./Stanitzek, Georg (Hg.): Philister. Problemgeschichte einer Sozialfigur der neueren deutschen Literatur. Berlin 2011. S. 253-283.



Die Verbindung zwischen Heine und Hegel ist im positiven Schopenhauer-Bezug des Frühwerkes eine negativ konnotierte Gruppierung.<sup>527</sup> In der Verbindung der dispersen Vielfalt und der Ironismus des heineschen Oeuvres mit Hegel zeigt er sich kurzerhand durch diese als Chiffre des kulturellen Verfalls charakterisiert.<sup>528</sup> Heine erscheint als jemand, der einer ästhetischen kulturellen Entwicklung dadurch im Weg steht, dass er seine Virtuosität nicht zum richtigen Ziel nutzt. Als „farceur“ wird er seiner Funktion als möglicher, positiv bewertbarer, Einfluss nicht gerecht: vielmehr noch führt er zu einer Dispersion möglicher kulturell-ästhetischer Veränderung. (Ebd.)

Trotz Nietzsches späterer hyperbolisch-positiver Bewertung Heines, findet sich in allen seinen Erwähnungen kein bewusster Bezug zum Traum, vielmehr wird vor allem dessen Rolle im kulturellen europäischen Diskurs diskutiert und kritisiert. (Vgl. eKGWB/NF-1885, 34[154] u. GD Streifzüge 21, KSA 6, 125) Diese fehlende Explizitheit entwertet jedoch nicht die perspektivische Zuspitzung der Traumkontexte auf Heinrich Heine, die auch in späteren Werken auftritt.<sup>529</sup> Heines Traumsatiren verwenden den Zusammenhang eines markierten Traumes, dessen Trauminhalte auf kulturell lesbare Symbole zugreift, um in diesem Medium verdichtete Aussagen zu tätigen. Mit Tempians Deutung von dessen Traumkonzept in *Deutschland. Ein Wintermärchen* ist es möglich zu erklären, wieso sich Nietzsche der heineschen Traumsatire bedienen würde, um sie in das ästhetische Projekt wiedereinzuverleiben, das in GT grundgelegt wird: „[...] [D]er Barbarossa-Traum des *Wintermärchens* [ist S.P.] als Kontrafaktur des romantischen existenzweiternden Traumberichtes dem aufklärerisch-erkenntnistiftenden Traumbericht verpflichtet [...]“.<sup>530</sup> Nietzsches Verwendung des Traumes geht über diese einseitige Tendenz von Heines Konzept hinaus, indem sie zwar innerhalb der Polemik die „erkenntnistiftende“ Form teilt, aber der Inhalt in den Ästhetizismus der „romantischen existenzweiternden“ Träume zurückmündet.<sup>531</sup> In dieser Verschiebung weg vom Inhalt von Heines Traumkonzeption setzt er die Kritik im Nachlass in der veröffentlichten Traumverwendung um.

Wie sehr Nietzsche dabei Heines Traumsatiren aus dem *Wintermärchen* verpflichtet ist, wird an stilistischen Übernahmen deutlich. Nicht nur greift er auf die klare Traummarkierung zurück, sondern auch einen zentralen Trauminhalt aus dem Caput VII: die Verbindung von „Traum- und Doppelgängermotiv“.<sup>532</sup> Ist bei Heine der Doppelgänger an den Sprecher des Caputs geknüpft, tritt das Motiv bei Nietzsche in den Wachfiguren auf.<sup>533</sup> In der Traumverursachung, die vorher irritierend

<sup>527</sup> Dieses frühe Notat steht am Anfang einer Entwicklung, die über Nietzsches Annäherung und Affirmation Heines in der mittleren Phase hin zu späteren Identifikationen mit dem Lyriker führt. Die Selbstbeschreibung des Sprechers Ichs als „Hanswurst“ und das Lob von Heines Lyrik in EH zeigen an, wie die Ambivalenz des Notates – das Verhältnis zwischen der Heine attestierten Virtuosität und der Kritik an ihm – die Grundlage für die spätere Affirmation vorlegt. (Vgl. JGB 254, KSA 5, 198-200 u. EH Klug 4 u. Schicksal 1., KSA 6, 286-287 u. 365-366).

<sup>528</sup> Und das ist nicht erst bei Nietzsche der Fall, sondern schon in seiner evokativen Verwendung bei Schopenhauer, die sich an den meisten Stellen einer argumentativen Erläuterung enthoben fühlt. Auch andere Notate gehen in diese Richtung, z.B. das Notat 29[65] aus dem Jahr 1873. (eKGWB/NF-1873,29[65]) Die kritisierten Parallelisierungen zwischen Goethe und Heine zeigt, wie Nietzsche seine Gegner dafür angreift, nicht die für kulturell-ästhetische Veränderung nötigen Distinktionen vorzunehmen. (Vgl. ebd.).

<sup>529</sup> Auch die Tatsache, dass das Caput VII aus *Deutschland. Ein Wintermärchen* intertextuelle Bezüge zum Traum aus *Der Wahrsager* in ZA II aufweist, motiviert diese Perspektive. Vgl. hierzu das Kapitel „Traum und Traumdeutung – ZA Wahrsager als Inszenierung interpretatorischer Aporie“.

<sup>530</sup> Tempian. „Ein Traum, gar schauerlich...“. S. 128.

<sup>531</sup> Vgl. ebd.

<sup>532</sup> Ebd. S. 115.

<sup>533</sup> Ebd. S. 115-116.

vornehmlich olfaktorisch funktionierte, findet sich die Dominanz dieses Aspektes aus dem „Hammonia-Traum“ im Caput XXVI wieder.<sup>534</sup> In der Geruchsschilderung im Traum des lyrischen Ichs bei Heine und der Prostituierten Germania-Figur analysiert Tempian:

Die auf [...] olfaktorische Eindrücke reduzierte Wiedergabe des Visionserlebnisses zeitigt eine Degradation von so abstoßender Art, daß [...] für seine sympathische Rezeption keinerlei Raum bleibt. Aus dem als Wunschtraum [...] wird so ein Alptraum für den zeitgenössischen Leser und seinen gutbürgerlichen Geschmack [...].<sup>535</sup>

Diese im Effekt des heineschen Traumes graduell eintretende Abstoßung vom Gegenstand steht in der Verwendung in DS am Anfang seiner Verursachung: die ‚olfaktorisch werdende Lektüre‘ des träumenden ‚Freundes‘ ist in DS von Anfang an alptraumhaft. Die metaphorische Traumverursachung im Geruch übernimmt den Trauminhalt aus dem Hammonia-Traum und setzt ihn in die Traumverursachung der Traumsatire aus DS.<sup>536</sup> In beiden Fällen beschreibt die Metaphorik Abstoßung und polemische Distanzierung. Weniger obszön als Heines Traumbild versucht Nietzsche in der Monstrosität der ‚automatisierten Wachsfiguren‘ oder der ‚Chimära Lessing‘ den Lesenden diese Abstoßung im Traum erfahrbar zu machen. In DS geht es nicht mehr darum den „gutbürgerlichen Geschmack“ der Lesenden anzugreifen, sondern gerade diesen ‚Geschmack‘ als das Abstoßende erkennbar werden zu lassen.<sup>537</sup> Nietzsches Traumsatire richtet sich nicht an die Lesenden Heines, sondern an potentielle ‚Freunde‘, die wie dieser auf der intuitiven Ebene der Traumverursachung vom ‚Geschmack‘ dieser ‚straußischen Gutbürgerlichen‘ abgestoßen sind.

Obwohl Nietzsche einen Folgeschritt zu Heines spätrömantischer Philistersatire vollführt, die dessen Traumsatire inkorporiert und von dieser konsequent hin zum Ästhetizismus seines Frühwerks weiterdenkt, erneuert er in ihr Heines kritisches Projekt: Der Traum wird auch in DS als subversives Medium fruchtbar gemacht.<sup>538</sup> Seine Kritik geht zwar gegen die ‚Philister‘, funktioniert aber im Gegensatz zu Heine nicht egalitaristisch: vielmehr wird nur eine ausgewählte Gruppe angesprochen, die den Anspielungsreichtum und das ästhetisch-existenzielle Kulturprojekt zu teilen vermögen.<sup>539</sup> Die Tragweite, die die Kritik der Traumsatire für das Bekenntnis Strauß’ zu haben vermag, hat nicht dieselbe Effektivität wie die von Witz und abjektgetragener Obszönität gestützter Traumsatiren Heines. Sie lebt von den Lesenden, die im Zeit- und Werkkontext das Grundlegende und kulturell Abstoßende in der Traumsatire aus DS zu lesen vermögen.

---

<sup>534</sup> Für das Folgende vgl. ebd. S. 133-135.

<sup>535</sup> Ebd. S. 133.

<sup>536</sup> „Was ich gesehn, verrate ich nicht,/Ich habe zu schweigen versprochen,/Erlaubt ist mir zu sagen kaum,/O Gott! was ich gerochen! – – –/Ich denke mit Widerwillen noch/An jene schnöden, verfluchten/Vorspielgerüche, das schien ein Gemisch/Von altem Kohl und Juchten./Entsetzlich waren die Düfte, o Gott!/Die sich nachher erhuben;/Es war, als fegte man den Mist/Aus sechsunddreißig Gruben. – – –“ Zitiert nach ebd.

<sup>537</sup> Ebd.

<sup>538</sup> Vgl. ebd. S. 135.

<sup>539</sup> Vgl. zu Nietzsches Begriff des ‚Bildungsphilisters‘: Blome, Eva: Vom ungebildeten Philister zum Bildungsphilister. Heinrich Heines Beitrag zu einer spannungsvollen Transformation. In: Bunia, Remigius/Dembeck, Till/Stanitzek, Georg (Hg.): Philister. Problemgeschichte einer Sozialfigur der neuern deutschen Literatur. Berlin 2011. S. 357-382. Hier S. 364-365 u. 375.

So deutet dies darauf hin, dass der Traumsatire auch innerhalb – des zur Zeit von DS veröffentlichten – Werk Nietzsches eine Relation zu GT 2 zukommt, die für diese ‚esoterische‘ Dimension auf das Homer-Bild dieses Werkes referiert.<sup>540</sup> (GT 2, u. DS 4, KSA 1, 31 u. 180-181) Die explizit genannte „homerische Chimära“ Lessing bindet das Traumsymbol und seine Bildung an den theoretischen Passus über Träume aus GT 2 zurück; d.h. an ihre inspirative und proto-künstlerische Funktion in der dort konstruierten Antike. (Vgl. ebd.) Die an der Stelle von GT erwähnte besondere Qualität der ‚Träume der Griechen‘ gilt nicht nur für den irrealen Alptraumcharakter des gesamten Traumes, sondern auch für das Traumsymbol der ‚Chimära‘.

Die der Schauerromantik näher liegenden Wachsfiguren werden durch dieses klassizistische Motiv konterkariert, so dass der Traum doch der Theorie des gegenwärtigen Verfalls der Traumfähigkeit aus GT 2 zugeschrieben werden kann. (Vgl. ebd.) Für das homerisch inspirierte Traumsymbol formt sich eine interpretatorische Fluchtlinie zu der „logischen Causalität der Linien und Umrisse, Farben und Gruppen“, als die ‚homerische Chimära Lessing‘ analogisch ebenso zu der kritisierten Struktur der straußschen Perspektive auf Lessing eine ‚logische Causalität‘ für sich beanspruchen vermag. (GT 2 u. DS 4, KSA 1, 31 u. 180-181) Diese werkinterne Referenz verbindet dabei die Lesenden von GT und DS hin zu einer gedanklichen Linie, die das im Traum vom Ende von GT zusammengefasste Projekt auch in diesem rein kritisch-negativ erscheinenden Traumbericht von DS lesbar werden lässt. (Vgl. GT 25, KSA 1, 155-156) Wenn die ‚Chimära‘ in ihrer Bildung prototypisch auf die – von Nietzsche in GT verloren gesagte – Traumfähigkeit der Griechen verweist, ist die im Projekt favorisierte Traum- und Kunstkonzeption wiedererkennbar. Der Traum vermag es, die Kunstkonzeption und den gegen Strauß gerichteten kritischen Impetus performativ zu verkörpern. Sein darstellendes Potenzial geht von der Kulmination in GT zu einer Synthese von Kritik und Kunst in DS über.<sup>541</sup>

Seine kritische Potenz evoziert nicht nur die literaturwissenschaftlichen Positionen von Strauß, sondern in Form einer rhetorischen Frage auch die Kritik seiner musiktheoretischen Aussagen:

Wie klug war mein Freund, dass er, durch jene chimärische Spuk-Gestalt über den Straußschen Lessing und über Strauss aufgeklärt, nicht mehr weiter lesen mochte. Wir selbst aber haben weiter gelesen und auch bei dem neugläubigen Thürhüter des musikalischen Heiligthums Einlass begehrt. Der Magister öffnet, geht neben her, erklärt, nennt Namen — endlich bleiben wir misstrauisch stehen [...]: sollte es uns nicht ergangen sein, wie es dem armen Freunde im Traume ergangen ist? Die Musiker, [...] scheinen uns, so lange er davon spricht, falsch benannt zu sein, und wir glauben, dass von Anderen, wenn nicht gar von neckischen Phantomen die Rede sei. Wenn er zum Beispiel mit jener Wärme, die uns bei seinem Lobe Lessings verdächtig war, den Namen Haydn in den Mund nimmt und sich als [...] Priester eines Haydnischen Mysterienkultus gebärdet, dabei aber Haydn mit einer „ehrlichen Suppe“, Beethoven mit „Confect“ (und zwar in Hinblick auf die Quartettmusik) vergleicht (p. 362), so steht für uns nur eins fest: sein

---

<sup>540</sup> Für die im Nachlass aufzufindende Unterscheidung zwischen esoterisch und exoterisch sei verkürzt Nietzsches Brief an Erwin Rohde vom 14.03.1872 angeführt. (NR 202, KSB 3, 296-297). Vgl. zu GT auch das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

<sup>541</sup> Angesichts der zahlreichen Kontexte, die die Traumsatire anklingen lässt, die zudem einen geflechtartigen Quelldiskurs hier andeuten, ist es auffällig, dass Neymeyrs Kommentar den Traum auslöst. Vgl. NK 1/2, 124.

Confect-Beethoven ist nicht unser Beethoven, und sein Suppen-Haydn ist nicht unser Haydn. (DS 5, KSA 1, 184-185)

In der Kritik von *Zweite Beigabe. Von unseren großen Musikern* bezieht sich der Sprecher von DS konsequent auf die Traumsatire zurück. Dass ihre Form weniger in den Vordergrund gerückt wird, als vielmehr deren intendierter Inhalt, zeigt die konsequente Instrumentalisierung des Traummediums im Rahmen der kulturellen Polemik von DS. Dies ist daran ersichtlich, dass der Traum nicht als Phänomen im Vordergrund steht, sondern die Lesenden mithilfe der ‚Chimära Lessing‘ „aufgeklärt“ worden sind. (DS 5, KSA 1, 184) Die Traumsatire verwendet DS ihrer verdichtenden Aussagefunktion wegen. Auf ihre inhaltliche Quintessenz verbleibt verwiesen und sie setzt die Ausführungen zur Problematizität der literaturwissenschaftlichen Positionen als Grundlage für die Kritik an seiner Musikerdeutung an. (Vgl. DS 4 u. 5, KSA 1, 181-184)

Dabei fokussiert er sich auf den nur durch einen im Traum verformten Lessing und überträgt die Kritik an dessen Darstellung auf die Interpretationen Beethovens und Haydns. (Vgl. ebd.) Sie sind im Text nicht ‚wiedererkennbar‘, womit sich Strauß derselben Verformung schuldig macht, wie die Traumsatire sie bei Lessing entlarvt hatte. (Vgl. ebd.) Der Vergleich der beiden Musiker mit Essen rundet metaphorisch die Kritik an der am unreflektierten, unkritischen Konsum ausgelegten Rezeptionshaltung Strauß’ ab. Sie gestaltet sie obendrein noch effektvoller, da sie dessen eigene Metaphern wie beim „halbträumerisch zusammengedacht gegen ihn zu verwenden vermag und sie dabei den Ton mimen, in dem die Traumsatire seine Vorstellung karikiert. (DS 3 u. 5, KSA 1, 174 u. 184-185) Sie zeigt aber auch, dass die Traumsatire auf eine Funktion allegorisch verdichteter Kritik reduziert ist. Der Traum als psychisches Phänomen liefert über seine Möglichkeit zu Bizarrheiten allein phantastisches Darstellungspotenzial. Dies ist umso auffälliger, da der Traum in GT die Funktion einer epistemologischen Chiffre für in einem epistemologisch-ontologischen Traumästhetizismus übernommen hatte. (Vgl. GT 4 u. DS 5, KSA 1, 38-40 u. 184-18) Diese Reduktion des Traumes zu einer metaphorischen Satire geht in ihrer kritischen Stoßrichtung von dem Versuch eines neuen Traumverständnisses, wie der letzte Traum aus GT ihn möglicherweise skizzierte, einen Schritt zurück. Er ist hier vor allem kulturell codierte Darstellungsform ohne epistemologisch-ontologische Gesamtperspektive, die Kritik und Ästhetisierung allegorisch zum Ziele einer verdichteten Polemik bündeln.

Dieser Reduktion folgen in DS drei Verwendungen des Traumbegriffes, die eine kritische Stoßrichtung besitzen, diese aber nicht mehr mit Trauminhalten versehen, sondern immer wieder auf träumende Subjekte verweisen. Die erste dieser Verwendungen bemüht sich um eine Allegorie, die nur indirekt über das Träumen auf die bisherigen Formen seiner Nutzung verweist:

Ein Leichnam ist für den Wurm ein schöner Gedanke und der Wurm ein schrecklicher für jedes Lebendige. Würmer träumen sich ihr Himmelreich in einem fetten Körper, Philosophieprofessoren im Zerwühlen Schopenhauerischer Eingeweide, und so lange es Nagethiere giebt, gab es auch einen Nagethierhimmel. Damit ist unsere erste Frage: Wie denkt sich der neue Gläubige seinen Himmel? beantwortet. Der Straussische Philister haust in den Werken unserer grossen Dichter und Musiker wie ein Gewürm, welches lebt, indem es zerstört, bewundert, indem es frisst, anbetet, indem es verdaut. (DS 6, KSA 1, 188)

Die hier aufkommende Allegorie, die Tier-Metaphern nutzt, um den „Straussische[n] Philister“ zu charakterisieren, bedient sich des „Wurm[es] und des „Nagethiere[s]“, um diesen und dessen Verhältnis zu den „grossen Dichter[n] und Musiker[n]“ zu pointieren. (Ebd.) Dieses abfällig titulierte „Gewürm“ greift die, die Musiker betreffende, Metapher vom Essen für den Musikkonsum wieder auf, die in der letzten Verwendung des Traumes als Strauß-Zitat aufgetaucht war und funktionalisiert sie in dieser Tier-Analogie in polemischer Absicht. (Vgl. DS 5 u. 6, KSA 1, 184 u. 188) Das Fressen der Würmer im toten Körper wird zum Konsum des ‚straußischen Philisters‘ parallelisiert. Dies wertet die Künstlerkonzeptionen dieser Feindgruppe durch die Metaphorik der Aasfresserei ab. In der Beschreibung der „Würmer“/‚Philister‘ und ihres „Himmelreich[es]“ wird diese Kritik mit der theologischen Dimension des straußschen Bekenntnisbuches metaphorisch wiedervereint, indem diese Feind-Gruppe sich ihr „Himmelreich in einem fetten Körper [träumt S.P.]“. <sup>542</sup> (DS 6, KSA 1, 188) Die Konklusion, die Nietzsche zieht, wird mit der Eröffnung der theologischen Spekulation des Bekenntnisbuches eröffnet: über den Wurm und der Aussage über dessen ‚geträumtes‘ „Himmelreich“ wird eine Verbindung zwischen dem problematischen Verhältnis zu den Klassikern mit der Theologie verknüpft. (Ebd.) In dem die theologische Spekulation des Wurmes/Philisters mit dem Träumen des Wurmes parallelisiert wird, erhält sie kritisierte eine wünschende – vom Hunger getriebene, tierische – Dimension zugeschrieben. Das Träumen des Wurms ist dabei innerhalb der Analogie zu einem proto-psychologisch entlarvenden illusorischen Wunschbild vereinfacht und diskreditiert die Rezeptionshaltung der Philister als Konsum scheinhaften und metaphorisch lebloser Kunst. (Vgl. ebd.) So wie der Philister als ‚Wurm‘ die ‚toten‘ Klassiker zu seinem Konsum nutzt und sich damit eine Form von Transzendenz illusorisch imaginiert, so erzielt er ein illusorisches ‚geträumtes Himmelreich‘, das psychologisiert nur auf seinem körperlichen Hunger fußt. Der Traum dient hier als Chiffre für eine illusionäre, auf psychischer Grundlage deutbare, Imagination, deren Realitätseffekt – wenn nicht befragt – einen ungerechtfertigten Glauben an dessen Inhalt zur Folge hat.

Dieser Traumbegriff bricht dabei, obwohl er Leitmotive, wie die Kritik an Strauß’ Appropriation der deutschen literarischen und musikalischen Tradition und die den Text durchziehende Polemik, weiterträgt, mit den Dimensionen, die die Traumsatire Nietzsches diesem Konzept gegeben hatte. Sie greift zurück auf die zu Beginn von DS aufkommenden Verwendungen des Traumes, die von Strauß’ Traumbegriff eine abwertende Verwendung übernommen hatte. (Vgl. DS 3 u. 6, KSA 1, 174-175 u. 188) Innerhalb der Analogie wird der ‚träumende Wurm‘ nicht nur mit dem ‚träumenden Philister‘ parallelisiert, sondern rückgreifend auch mit dem ‚träumenden Strauß‘, der zu Beginn von DS mit diesem Begriff kritisiert wurde. (Vgl. ebd.) Indem Nietzsche auf diese Linie zugreift, aktualisiert er in dieser Allegorie gegen die literarische und musikalische Positionierung von Strauß die Stoßrichtung einer Kritik jeglicher Überlegungen desselben: seine ‚halbträumerisch zusammenge-dachten‘ Gedanken werden als intratextueller Topos wieder aufgerufen. (Vgl. ebd.)

---

<sup>542</sup> Der Wurm als sich vom Toten Nährendes wird nicht nur mit Strauß, sondern auch mit den Philosophieprofessoren verglichen, deren Auseinandersetzung mit der schopenhauerischen Philosophie zugleich kritisiert wird. Hier vereint Nietzsche in der Allegorie die schopenhauersche Kritik aus *Über die Universitätsphilosophie* mit der universitären Auseinandersetzung mit Schopenhauers Philosophie. Diese Stoßrichtung des Pamphlets wird erst in in SE vollkommen entwickelt, die auch anzeigt, dass Nietzsche hier, anstelle der Produktion von ‚Klassikern‘ das Ziel einer kulturellen Erziehung erreichen will.

Diese Wiederholung geht durch die Tier-Allegorien jedoch einen anderen Weg diese Kritik zu äußern. Dies tut sie, indem sie performativ die Kritik an seinem Lessing-Bild in der Annäherung an die von ihm theoretisierte Form der Fabel umsetzt.<sup>543</sup> Sie nutzt Allusionen an selbige Form, die Lessing poetisch und poeseologisch als aufklärerische und einer im allgemeinen Wissen grundierten moralisch(-kritischen) Form aktualisiert hatte. Gegen die Strauß vorgeworfene Entästhetisierung von Lessings Schreiben, wird ihm hier eine Kritik in einer paradigmatisch lessingschen ästhetischen Form zuteil. In *Abhandlungen über die Fabel* versucht Lessing die diese Gattung – über eine konzise Neu-Definition und einer Erklärung ihrer verschiedenen Merkmale – für eine empfindsam verstandene Aufklärung zu charakterisieren.<sup>544</sup> Die zwei Merkmale, die für die Verwendung bei Nietzsche annäherungsweise eine Rolle zu spielen scheinen, sind die verdichtete moralische Mitteilung der Fabel und die kontextarme Verständlichkeit derselben.<sup>545</sup> In beiden Aspekten nähert sich der hier analysierte Passus zwar der Fabel an, verfehlt aber die Universalität der lessingschen Fabeltheorie: die Moral der Fabel muss der Sprecher selbst für die Lesenden interpretierend explizieren. Die Abweichung von der Form sichert eine intendierte Bedeutung der fabelähnlichen Allegorie gegen einen möglichen vielfachen Sinn der indirekten Ausdrucksweise ab.

Auch wenn sich der Text der Fabel nur annähert und das zentrale Elemente ihrer Definition durch Lessing aufgibt, ist dieser Zusammenhang für die Stoßrichtung der Polemik und die Erweiterung des negativen Traumbegriffes der ersten Passagen von Bedeutung. Die Kritik der künstlerischen Tradition performiert die lessingsche Fabel als reästhetisierende Appropriation von Strauß' favorisiertem Dichter. Damit würde die nietzschesche Kritik an der Entästhetisierung der Kunst konsequent zu einer ästhetisierten Kritik und griffe auf das Medium Lessings zurück, das Strauß implizit in seinem Lessing-Bild abgewertet hatte. Zwar hatte auch die Traumsatire eine ästhetische Form der Polemik gegen Strauß gewendet, aber die Kritik am Lessing-Bild fand dort in einem heineschen Medium statt. (Vgl. DS 4 u. 6, KSA 1, 180-181 u 188) Nun findet die Kritik an jenem Lessing-Bild in einem Modus statt, in dem dieser selbst kulturelle Kritik geäußert hatte. In dieser Formbezüglichkeit zu Lessing, geht Nietzsche einen Schritt über seine Ästhetisierung in der Traumsatire hinaus: er wendet die Kunst Lessings gegen die Kritik an Lessings Kunst.

Für das Traumkonzept bedeutet das, dass im Zusammenhang der fabelähnlichen Analogie eine Entfernung von der Konzeption der Traumsatire stattfindet. Innerhalb des partikularisierenden Kontextes der Fabel kann, obwohl der Traumbegriff anders als bisher verwendet wird, diese veränderte Verwendung auf den ersten Blick ohne Irritation für die Lesenden verbleiben. Gerade durch die Aufwertung des Traumpotenziales der Traumsatire würde nämlich die rein illusionäre Kritik des ‚Träumens der Würmer‘ in dieser Analogie hinterfragbar. (Vgl. ebd.)

Wäre der Traum vom Wachsfigurenkabinett selbst nur ein solches illusorisches Treiben, wie die Imagination der Leichenwürmer, deren natürlicher Hungertrieb nach Totem sie zu theologischen

---

<sup>543</sup> Neymeyr nennt plausibel für die hier konzipierte Traumvorstellung Feuerbachs Projektionsthese, in der der Mensch sich selbst in der Transzendenz umsetzt. Diese Perspektive soll wegen der fehlenden Traumverwendung bei Feuerbach nicht weiterverfolgt werden. Vgl. NK 1/2, 139.

<sup>544</sup> Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim, Werke. Achter Band, Leipzig 1867. Bes. S. 41-109.

<sup>545</sup> „Die Fabel hat unsere klare und lebendige Erkenntniß eines moralisches Satzes zur Absicht.“ Von hier aus wäre es zudem möglich, die Fabel-Erzählungen von DS im Lichte von Lessings Kategorisierungssystem zu verorten. Insbesondere die „mythisch sittliche“ Fabel erscheint interessant im Lichte der Verbindungen von GT und DS, kann hier aber nicht verfolgt werden. Ebd. S. 84 u. 90-92.

Spekulationen über ein ‚Himmelreich‘ veranlasste? (Vgl. ebd.) Dieses ‚Träumen der Würmer‘ aktualisiert hiergegen fabelähnlich den negativen Traumbegriff – „halbträumerisch – vom Anfang der Betrachtungen (Vgl. DS 3 u. 6, KSA 1, 174 u. 188) Das ausschließlich negative Träumen wird mit der (als illusorisch entlarvten) Spekulationstätigkeit parallelisiert. Bei der Verwendung von ‚träumen‘ funktioniert die analogische Funktion aus Lessings Fabeltheorie paradigmatisch, da es vom Sprecher in seiner Prima-Facie-Verständlichkeit vorausgesetzt wird. Dass er hier diesen Textmodus einer Quasi-Fabel markiert, ermöglicht es einen expliziten Kontrast zum emphatischen Traumverständnis der Traumsatire zu sehen. (Vgl. DS 3, 4 u. 6, KSA 1, 174, 180-181 u. 188) Dieser eingegrenzte Kontext der Fabel ermöglicht es dem Sprecher, eine stärkere Anbindung an den negativen Traumbegriff vom Anfang von DS zu verwenden. Die von Strauß’ aufgerufene Autorität Lessings verwandelt sich hier zum Mittel, dass diese Autorität über die infratextuelle Verbindung der Traumbegriffe sich in der Fabel gegen ihn wendet. Der negative Traumbegriff des Kritisierten entzieht seinem Bekenntnis seine personenbezogenen Fundamente.<sup>546</sup>

Die vorletzte Verwendung von ‚Traum‘, die sich in DS finden lässt, knüpft anders an die Quellen Nietzsches an und verwendet den Traum in einer der Fabel ähnlich negativen Facette. Diesmal unter dem Zeichen einer proto-psychologischen Entlarvungsfunktion:

Dieses Paradoxon, der wissenschaftliche Mensch, ist nun neuerdings in Deutschland in eine Hast gerathen, als ob die Wissenschaft eine Fabrik sei [...]. Jetzt arbeitet er, so hart wie der vierte Stand, der Sklavenstand, arbeitet, sein Studium ist nicht mehr eine Beschäftigung, sondern eine Noth [...] und geht durch alle Geschäfte und ebenso durch alle Bedenklichkeiten [...] mit jener halben Aufmerksamkeit oder mit jenem widrigen Erholungs-Bedürfnisse hindurch, welches dem erschöpften Arbeiter zu eigen ist. So steht er nun auch zur Kultur. Er benimmt sich, als ob das Leben für ihn nur otium sei, aber sine dignitate: und selbst im Traume wirft er sein Joch nicht ab, wie ein Sklave, der selbst in der Freiheit von seiner Noth, seiner Hast und seinen Prügeln träumt. Unsere Gelehrten unterscheiden sich kaum und jedenfalls nicht zu ihren Gunsten von den Ackerbauern, die einen kleinen ererbten Besitz mehren wollen und emsig vom Tag bis in die Nacht hinein bemüht sind, den Acker zu bestellen, den Pflug zu führen und den Ochsen zuzurufen. (DS 8, KSA 1, 202-203)

Im vorliegenden Passus überträgt die wissenschaftliche Kultur Prozesse materieller Arbeit der Arbeiter, Sklaven und Ackerbauern auf ihre Zeiteinteilung, die zwischen Arbeits- und Erholungszeit unterscheidet. Dieser Wissenschaftler, der dadurch die Kultur selbst als eine ‚Erholung‘ verstehe, vermöge diese nicht mehr mit der für ihn möglichen und ihr gebührenden Tiefe aufzufassen. Hierauf

---

<sup>546</sup> Es ist schwierig herauszufinden, ob Nietzsche auch einen Bezugspunkt zu Lessings Traumbegriff gehabt haben könnte. Die Lesespuren, die er in den Texten Lessings hinterlässt – die wenige sind und vornehmlich aus Eselssohren bestehen – lassen keinen Schluss darauf zu, dass er zum Beispiel den Text zu Senecas Tragödien oder die Minna von Barnhelm, in denen das Lemma prominent auftaucht, rezipiert hätte. Vgl. Campioni. Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 359-361. Alts Ausführungen zum Traumbegriff bei Lessing scheinen potenziell interessant für einen Autor mit Nietzsches theoretischen Interessen, aber seine Rezeption derselben Komplexe in Lessings Werk verbleibt unwahrscheinlich. Vgl. Alt, Peter-André: Der Schlaf der Vernunft: Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit. München 2011. S. 148-155.

spielt auch das ins Negative gewendete ciceronianische Zitat des „otium cum dignitate“ („wohlverdiente Muße/wohlverdienter Ruhestand“) an, das der Sprecher umformuliert, so dass die Muße hier durch die Arbeitsethik als ‚unverdiente‘ („otium aber sine dignitate“) und zugleich dem Wortsinn nach ‚unehrenhafte‘ wahrgenommen wird.

An diese Reflexion schließt sich eine polemisch spekulative Traumpsycho-logie an, die der Traumfähigkeit dieser ‚wissenschaftlichen Arbeiter‘ die Möglichkeit abspricht, über die Wirklichkeit der als Arbeit verstandenen Existenz hinauszugehen. (Vgl. ebd.) Die Begrenzung der Traumphantasie auf die Notwendigkeiten, die der ‚wissenschaftliche Arbeiter‘ auch im Wachsein wahrnimmt, zeigt paradigmatisch die psychische Einschränkung, die dieser eigentlich intellektuell Tätige von dieser Einstellung zur Wissenschaft davonträgt. Damit hängt eine Kritik der Einschränkung einer so begrenzt betriebenen Wissenschaft zusammen. Dies zeigt aber auch, dass der Traum wiederum nicht als Phänomen in seiner Besonderheit fokussiert wird. Er dient als prototypischer Imaginationsraum, dem als Teil dieser Traumpsycho-logie implizit eine die Wachwirklichkeit transzendierende Funktion zukommt. Aber wie die Figur des Sklaven als zentrale Metapher für die Wissenschaft verdeutlicht, entkommen die ‚Wissenschaftler‘ ebenso wie dieser Prototyp den ihnen im Wachsein angetanen Leiden auch in der nächtlichen Imagination nicht. (Vgl. ebd.) Nicht seine Traum-inhalte werden dem ‚wissenschaftlichen Arbeiter‘ zugeschrieben, sondern die gleichermaßen durch den Arbeitsrhythmus reduzierte Traumfähigkeit. (Vgl. ebd.) Diese proto-psychologische Spekulation fußt dabei auf einer Typologie des Arbeitens als psychophysische Transformation des Individuums und artikuliert hierin eine Kritik der Verwissenschaftlichung.

Dieser Traum-begriff greift infratextuell auf Strauß’ eigene Verwendung des „halbträumerisch“ und die Fabel vom ‚Gewürm-Traum‘ zurück. (Vgl. DS 3, 6 u. 8, KSA 1, 174, 188 u. 202-203) An der vorliegenden Stelle erscheint eine Linie von prototypischen Psychologisierungen auf, die in der Kritik von Strauß’ vorgeworfener ‚Halbträumerei‘ in D 3, den satirisch soteriologischen ‚Träumen der Würmer‘ in D 6 und den vorliegenden Typen der Arbeiter, Sklaven und Wissenschaftler auf kritische Entlarvung abzielt.<sup>547</sup> (Vgl. ebd.) Nichtsdestoweniger vermischen sich hier polemische Attribuierung auf einen Zeitgenossen, Fabel und prototypische Figurencharakterisierung, die keine entlarvende Traumpsycho-logie im eigentlichen Sinne darstellen. Sie verbleibt vor allem Allgemeintopos eines geträumten Vorstellungs-raumes, der verschieden polemisiert wird. Diese polemische Traumtyp-Charakterisierung ist so grundlegend reduziert, wie sie effizient eine Kritik der Vorstellungskraft Strauß’, seiner Wir-Gruppe – die in DS 3 und in der vorliegenden Stelle deckungsgleich ist – und des ‚wissenschaftlichen Arbeiters‘ formuliert. (Vgl. ebd.)

Eine ähnliche protopsychologische Verwendung, mit anderem Kontext, findet sich in der Figur des Bettlers bei Schopenhauer, der ebenso kritisch figurativ als Träumer mit seiner Traumfähigkeit in den Blick genommen wird.<sup>548</sup> (Vgl. W I, 440, §63 u. DS 8, KSA 1, 203-203) Dessen Traumfähigkeit

---

<sup>547</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen anhand des Bildungsphilisters bei Heine und dessen Parallelen hierzu: Blome, Eva: Vom ungebildeten Philister zum Bildungsphilister. Heinrich Heines Beitrag zu einer spannungsvollen Transformation. In: Bunia, Remigius/Dembeck, Till/Stanitzek, Georg (Hg.): Philister. Problemgeschichte einer Sozialfigur der neueren deutschen Literatur. Berlin 2011. S. 357-382.

<sup>548</sup> „Für die im *principium individuationis* durchschauende Erkenntniß ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger Andern, – doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß es nur eine flüchtige Täuschung ihn von dem Leiden seines Lebens getrennt hatte.“ (W I, 440, §63).



ist dabei noch vollständig da, ermöglicht sie ihm doch die Vorstellung der Welt als einem Ort des Glücks (in der Rolle des geträumten Königseins), obwohl die leidvolle Welt keine Erlösung von selbigem Leid möglich macht. (Vgl. ebd.) Nietzsche wandelt die Verwendung einer solchen figurativen proto-psychologischen Wunschvorstellung ab, indem er – wie er in GT bereits einmal theoretisiert hatte – verschiedene Grade der Traumfähigkeit verwendet, um anhand der Kapazität das ästhetisch-existenzielle Potenzial des Charakters zu bestimmen. (Vgl. W I, 440, §63 u. GT 2 u. DS 8, KSA 1, 31 u. 203-203) Ist bei Schopenhauer jedoch gerade die evident erklärende volle Traumfähigkeit als Kritik an der Beschönigung der leidvollen Welt gedacht, ist bei Nietzsche das Fehlen derselben Fähigkeit ein kulturelles Verfallssymptom, das als wünschenswerte Fähigkeit verstanden wird. Die Begrenzung auch der wissenschaftlichen Traumimagination zeugt noch von dieser Favorisierung der Traumkreativität. Hier deutet sich die anti-schopenhauerische Wendung Nietzsches aus GT und die affirmative Wendung der pessimistischen Metaphysik Schopenhauers an, in der beiläufig auftauchenden Analogie-Figur des ‚träumenden Sklaven‘ der dem ‚träumenden wissenschaftlichen Arbeiter‘ entspricht. (Vgl. ebd.) Der Traum-Begriff der innerhalb von DS eine eigene Performanz aufweist, erhält über diesen Intertext in Schopenhauers Gleichnis des ‚träumenden Bettlers‘ eine Rückanbindung an die metaphysische Spekulation von GT. Er stellt sich als proto-kreative weltschaffende Tätigkeit und existenzielle Kunstform – für die im Werk Nietzsches versierten Lesenden – heraus.<sup>549</sup> Die Wissenschaftskritik greift damit – nur implizit – auf das ästhetisch-metaphysische Werk zurück.

Die letzte Verwendung des Lemmas Traum, die man in DS antrifft, erscheint auf den ersten Blick als die banalste. Dieser Eindruck trägt nur insofern, als dass er nicht als die schlüssige figurative Pointe verstanden wird, obwohl sich wieder die Figur findet, in der der Sprecher Nietzsche Strauß' eigene Formulierungen gegen ihn zu verwenden gedenkt:

Wer hat nicht hierüber seine Nebengedanken, wenn er [...] folgendes Wort Straussens über Voltaire liest (p. 219 Volt.): „originell ist Voltaire als Philosoph allerdings nicht, sondern [...] Verarbeiter englischer Forschungen: dabei erweist er sich aber durchaus als freier Meister des Stoffes, den er mit unvergleichlicher Gewandtheit von allen Seiten zu zeigen, [...] und dadurch, ohne streng methodisch zu sein, auch den Forderungen der Gründlichkeit zu genügen weiss.“ Alle negativen Züge treffen zu: Niemand wird behaupten, dass Strauss als Philosoph originell, oder dass er streng methodisch sei, aber die Frage wäre, ob wir ihn auch als ‚freien Meister des Stoffes‘ gelten lassen und ihm die ‚unvergleichliche Gewandtheit‘ zugeben. Das Bekenntniss, dass die Schrift, mit Absicht leicht geschürzt‘ sei, lässt errathen, dass es auf eine unvergleichliche Gewandtheit mindestens abgesehen war. Nicht einen Tempel, nicht ein Wohnhaus, sondern ein Gartenhaus inmitten aller Gartenkünste hinzustellen, war der Traum unseres Architekten. (DS 9, KSA 1, 214-215)

Nietzsche nutzt die gönnerhaft wirkende Voltaire-Beschreibung Strauß', die – entgegen einer Originalität desselben – die Arbeit mit bekannten Stoffen als eigentliche Fähigkeit des Franzosen be-

---

<sup>549</sup> Neymeyr zeigt, dass diese Stelle auch andere Quellen Schopenhauers als Inspirationsquellen umsetzt, obwohl sie sich hierzu nicht dem Traumbegriff widmet. Vgl. NK 1/2, 180-181.

schreibt, als kritische Pointe gegen ihn selbst. So impliziert der Sprecher, dass der Kritisierte selbst derivativ denkt, aber zudem die ästhetischen Qualitäten Voltaires nicht erreicht.

Der Sprecher von DS attribuiert die Vorstellung von Voltaires *Candide* als Entsprechung zu Strauß' intellektuellen Projekt und nutzt den Traum als Metapher für einen Wunsch und ein imaginiertes Projektziel des Bekenntnisbuches.<sup>550</sup> Die allegorische Struktur dieses Wunsches aufzufächern, ermöglicht die Kritik herauszulösen, die in diesem ‚Wunschtraum vom Gartenhaus‘ enthalten ist. Der Topos im Begriff der Gartenkunst bezieht sich dabei auf den von *Candide* nach seiner Reise geäußerten Erkenntnis: „Cela est bien dit, répondit *Candide*, mais il faut cultiver nôtre jardin.“<sup>551</sup> In diesem einfach erscheinenden Satz kulminiert die Erkenntnis der vielfachen Abenteuer *Candides*, der in der Einfachheit der alltäglichen Existenz und der Zufriedenheit mit derselben das Ziel des Daseins ansiedelt. Hierauf spielt zudem die antiklimaktische allegorisch verwendete Aufzählung der Gebäude an: Indem der ‚Tempel‘ als sakrales Gebäude und das ‚Wohnhaus‘ als Basis für das sesshafte Dasein gegen ein ‚Gartenhaus‘ ausgespielt werden, das letztlich den Lebenswunsch verbildlicht. (Ebd.) Das ‚Gartenhaus‘, als etwas, das weder sakral wertvoll ob oder grundlegend lebenswichtig ist, wie ein ‚Wohnhaus‘, wird allegorisch in einen Gartens projiziert, der einen Topos der abendländischen Philosophie und Literatur darstellt.

Dass Strauß' Text mit einem ‚Gartenhaus‘ innerhalb von ‚Gartenkünsten‘ verglichen wird, greift auf den Topos des Gartens und seiner philosophischen Wertigkeit als Ort des Denkens und der Kultivierung des Natürlichen zurück.<sup>552</sup> In diesem Bild zeigt sich, dass er metaphorisch gesprochen, nicht selbst als ‚Denkender‘ im Garten aufzufinden ist, sondern sein von ihm abgeschlossenes eigenes Gebäude dort zu errichten trachtet. Dieses Gebäude ist im Vergleich zu anderen genannten weder metaphysisch oder fürs Leben notwendig, sondern ausschließlich mit einer dekorativen Erholungsfunktion betraut. So steht Strauß' ‚Denkgebäude‘ polemisch in einem Verhältnis zu einem der ältesten Topoi der abendländischen Philosophie, in dem Strauß' vorgegebene philosophische Lebensweise als eine entfremdete/inadäquate pointiert wird.

In diesem Zusammenhang trifft man auf die kontextärmste Verwendung von ‚Traum‘, da das ‚Gartenhaus‘ als ‚Traum‘ des ‚Architekten‘ Strauß bestimmt wird. (Ebd.) Diese Verwendung des Traumbegriffes geht von jeglichem Verhältnis zum Nachtraum weg hin zum ‚Traum‘ als einer kritisierten Metapher wacher Wunschvorstellung. Auf den ersten Blick erscheint diese letzte Verwendung banal. Sie scheint auch am stärksten von den kontextreichen und dadurch polemisch komplexen Verwendungen von ‚Traum‘ abzuweichen. (Vgl. DS 3, 4, 6, 8 u. 9, KSA 1, 174-175, 180-181, 188, 202-203 u. 214-215) Entgegen dieser *prima facie* validen Intuition eröffnet sich in der Kulminationsfunktion, die diesem Begriff innewohnt, die Möglichkeit einer gegenteiligen Lektüre dieses Traumbegriffes. Im Lichte der Tatsache, dass durch *Candide* die Einfachheit und die Alltäglichkeit als Ziel und Glück der Existenz herausgestellt wird, erhält diese Verwendung eine dieser Stelle grundierte ästhetisch performative Dimension: die Einfachheit der Existenz findet im unterkomplexen alltäglichen ‚Träumen‘ des ‚Architekten‘ eine Entsprechung. Dieses ‚Träumen‘ zeigt in seiner infratextuellen Reduktion auf seine alltägliche Verwendung die fehlende intellektuelle Gravität des

---

<sup>550</sup> Vgl. zum Voltaire-Kontext: NK 1/2, 195-197.

<sup>551</sup> In Nietzsches Bibliothek fand sich *Candide* in deutsche Übersetzung: Voltaire: Geist aus Voltaire's Schriften, sein Leben und Wirken. Mit Voltaire's Bildniß. Stuttgart 1837. S. 287.

<sup>552</sup> Vgl. hierzu ‚Garten‘ Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 141-144.

‚Traumes des Architekten Strauß‘. Dieser Schritt ist zudem konsequent, weil dem Kritisierten in der fabelähnlichen Allegorie der Würmer bereits die traditionsbezogene Basis ästhetisch abgesprochen wurde. (Vgl. DS 6 u. 9, KSA 1, 188 u. 214-215)

In der Folge muss die intellektuelle Tätigkeit von Strauß neu fundiert werden. Die grundsätzliche Kritik an ihm, nach der er der Komplexität und Wichtigkeit seiner Themen nicht gerecht werde, geht den Weg, ihn mit der Gruppe der ‚oberflächlichen Philister‘ zu assoziieren – d.i. mit einer Kultur der Masse und der fehlenden Tiefgründigkeit. Die Verwendung des alltäglichen Wunschbildes, das als ‚Traum‘ abgekürzt beschrieben wird, ist in dieser Linie konsequent und in der Stoßrichtung des Textes grundgelegt. Nicht nur beschreibt Nietzsche das vermeintlich rationale und philosophische Bekenntnisbuch als negativ konnotiertes ‚Wunsch-Träumen‘, wie er es zu Beginn in D 3 getan hatte, sondern nimmt der Erkenntnisdimension und dem Projekt von Strauß die von ihm intendierte Tragweite. (Vgl. DS 3 u. 9, KSA 1, 174 u. 214-215) Der letzte Traumbegriff, der Strauß kulminativ entspricht, ist ein banaler und alltäglicher, der nur uneigentlich mit den nächtlichen Träumen verbunden ist. Der Traum, der in seinen Verwendungen in diesem Text, obwohl mit polemischer Intention, immer mit Kreativität und kontextuellem Reichtum verbunden war, fungiert im Schreiben von DS als Gegenbegriff zu Strauß’ entästhetisierter und oberflächlicher Verwendungsweise.

Die Lesenden gelangen über ihre Irritation unter Hinzunahme dieser Perspektive zur Erkenntnis, dass für den infrage stehenden Schriftsteller keine andere Beschreibung möglich ist, als die, die – bar jeglicher Kreativität und Kontext – in der Banalität und Alltäglichkeit endet. Vom Zitieren des angegriffenen Autors zu verschiedenen Formen der Ästhetisierung und Kontextualisierung des Traumes transformiert Nietzsche letzten Endes den Traum zu seiner uneigentlichen, alltäglich-banalen Verwendungsweise. (Vgl. DS 3, 4, 6, 8 u. 9, KSA 1, 174-175, 180-181, 188, 202-203 u. 214-215) Dieser Schlusspunkt entpuppt sich dabei als eine Ästhetik des Banalen, die am Traum performativ wird und die gerade den – aus Nietzsches Sicht – ‚Banalisierer‘ der literarischen und musikalischen Ästhetik zu treffen vermag. Dieser letzte Traumbegriff stellt damit nicht einen Ausreißer, sondern den ästhetisch kalkulierten Schlusspunkt der Traumästhetik in DS dar.

Insgesamt ermöglicht der Blick auf die Verwendung des Traumes in DS die Perspektive auf ein Panorama verschiedener Konzeptionen desselben, die zwar im Text randständig auftauchen aber sowohl funktional, als auch infra- und intertextuell, reichhaltig erscheinen. Die Traumverwendungen variieren, sind aber da, wo sie auftauchen, immer Knotenpunkte des Textes, die nicht nur auf die bisherige Verwendungsweise referieren, sondern auch auf das Folgende verdichtet vorausweisen. Der Traum kann als künstlerisches Medium so innerhalb einer kulturkritischen Polemik eine Form ästhetisch geformter Kritik verkörpern. Sie kann innerhalb dieser ästhetischen Kontexte zugleich in ihrer negativen Verwendung auftauchen: nicht nur als Medium, sondern auch als alltäglich erfahrene Illusion vermag der Traum verdichtet Kritik anzubringen.

Die Kontexte in denen der negative Traumbegriff verwendet wird, sind dabei so gerahmt, dass das künstlerische Kritikpotenzial der Traumsatire nicht von diesen Verwendungen tangiert wird. Vielmehr zielt das letztere Beispiel in seiner Intertextualität und Performanz auf eine neue Aufwertung derselben Textsorte – von Heine inspiriert und gegen Heine gewendet –, die in Nietzsches Oeuvre nicht mehr wieder aufzufinden ist. Dies zeigt das Alleinstellungsmerkmal der Traumverwendungen in DS, die ein erstes Experimentieren mit dem Begriff außerhalb der metaphysischen Theoretisierung darstellen. Diese verschiedenartig facettenreiche Formung findet sich in dieser Art erst in den formoffenen Büchern der mittleren Werkphase Nietzsches wieder.

#### 4.2.3.2 Die Funktionalisierung der Traumphilosopheme Schopenhauers und Wagners in der dritten und vierten UB

Die *Unzeitgemässen Betrachtungen*, die sich mit Schopenhauer und Wagner auseinandersetzen, bieten einen besonderen Erkenntniswert hinsichtlich ihrer Traumverwendungen. Diese Traumkonzeptionen treten hier in Texten auf, die sich auf zwei früher Inspiratoren einer philosophischen und ästhetischen Verwendung desselben fokussieren. Das reduziert die Traumbegriffe nicht allein auf Intertexte dieser Autoren, aber setzt sie in einem besonderen Verhältnis zu diesen, zu dem noch der Kontext der nietzscheschen Traumbegriffe des Frühwerkes hinzutritt. Diese Gemengelage unterstreicht die erste Verwendung desselben in *Schopenhauer als Erzieher* paradigmatisch:

Vielleicht sagt die eine [Maxime S.P.] nur, der Mensch soll ein Centrum, die andre, er soll auch eine Peripherie haben? Jener erziehende Philosoph, den ich mit träumte, würde wohl nicht nur die Centrakraft entdecken, sondern auch zu verhüten wissen, dass sie gegen die andern Kräfte zerstörend wirke: vielmehr wäre die Aufgabe seiner Erziehung, wie mich dünkte, den ganzen Menschen zu einem lebendig bewegten Sonnen- und Planetensysteme umzubilden und das Gesetz seiner höheren Mechanik zu erkennen. (SE 2, KSA 1, 342-343)

Der Sprecher des Essays beschreibt seine Suche nach einem ‚Erzieher‘, den er in physikalischen Begriffen fasst, um ein holistische Selbstbildung durch denselben zu beschreiben.<sup>553</sup> (Vgl. ebd.)

Den Traum verwendet er als Modus der Imagination eines solchen ‚Erziehers‘ als der sich später Schopenhauer im Text herauskristallisiert. (Vgl. ebd.) Ohne weitere Definition schwingt prototypisch in diesem Traumbegriff vor allem die Metaphorisierung eines Wunsches mit. (Vgl. ebd.) Dieser Wunsch imaginierte den ‚Erzieher‘ als jemanden, der ‚die Zentralkraft entdeckt‘; eine Formel, die die Metapher für eine Wunschvorstellung mit etwas zusammenbringt, das bereits durch Newton in seiner *Principia Naturalis Principia Mathematica* unternommen worden ist. Hier zeigt sich, dass diese Traumverwendung nicht nur prototypisch eine Wunschvorstellung meint, sondern auch auf das Bizarripotenzial des illusionären psychischen Phänomens zurückgreift, um die intellektuelle Sonderstellung dieses ‚Erziehers‘ mit einer zeitlichen Unmöglichkeit und der paradigmatischen Stellung Newtons zu symbolisieren. (Vgl. ebd.) Die Verwendung von Traum in der Kombination mit einer physikalistischen Terminologie produziert eine durch physikalische Unmöglichkeiten ausgezeichnete Vorstellung. Im Traum erlaubt sich der Sprecher ein rhetorisch phantastische Metaphern-Kombination von Physikalismus und Erziehungsvorstellung

Zu dieser poetischen Qualität dieses ersten Traumkonzeptes tritt auch die Konzeptualisierung dieses ‚Erziehers‘, der die Unmöglichkeit vollbringt, zugleich die „eigenthümliche Stärke seines Zöglings“ zu fördern und zugleich „alle vorhandenen Kräfte [...] in ein harmonisches Verhältniss“ zu

---

<sup>553</sup> Vgl. hierzu auch Neymeyr, Barbara: Kommentar zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen*. III *Schopenhauer als Erzieher*. IV. *Richard Wagner in Bayreuth*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 1/4. S. 71. (Im Folgenden „NK 1/4“).

bringen. (Ebd.) Die physikalische Konzeption der ‚Zentralkraft‘ symbolisiert diese ‚Förderung der eigentümlichen Stärke‘, während zugleich die „andern Kräfte“ nicht ‚zerstört‘ werden sollen. (Ebd.) Dies zeigt, dass diese Begriffe nur als Analoga eingeführt werden, damit sie einen physikalischen Grenzzustand beschreiben, der als harmonisches Vorbild für die Bildung des Individuums fungiert: wenn der Sprecher dann in der „Aufgabe seiner Erziehung“ vom „Gesetz seiner höheren Mechanik“ spricht, verbindet sich das räumliche Bild einer positiv bewerteten Bildung des Selbst mit der physikalistischen Mechanik-Metapher, die das Selbst als ein System von ‚Kräften‘ deutet (Ebd.) Der Traum symbolisiert mit seiner Illusionarität die Herausforderung einer solchen Erziehung, die als nahezu unmögliche aufscheint, aber in der Wunschvorstellung manifestiert sie diese als Ideal, das durch Schopenhauer als ‚Erzieher‘ eingelöst wird. (Vgl. ebd.)

Diese Verbindung von physikalischer Terminologie und dem Traum besitzt intertextuell bei Schopenhauer eine kritische Verwendungsweise als Grundlage, in der der Metaphysiker das Atom als „erträumt“ ansieht, und die Naturgesetzte als Teil der illusionären Erscheinungswelt, d.i. des ‚Lebenstraumes‘ ansieht. (W I, 169, 179 u. 189, §24, §26 u. §27) In der Traumverwendung des Sprechers von SE spiegelt sich diese Kombination von Traum und naturwissenschaftlichem Vokabular wieder und stellt ein Figurationsbeispiel für den Einfluss von „Schopenhauer’s Schriften“ dar. (Vgl. W I, 169, 179 u. 189, §24, §26 u. §27 u. SE 2, KSA 1, 341-343) Er spiegelt nicht die radikale Physikalismuskritik dieses ‚Erziehers‘ wider, aber präsupponiert sie, wenn die Naturwissenschaft nur als metaphorisches Repertoire fungiert und im Lichte des Träumens als wunschbasierter Vorstellung die Grenzen des physikalisch Möglichen imaginiert. Auch wenn die Metaphysik Schopenhauers nicht aktiv validiert wird, führt der Traumbegriff in dieser Referenz die Überwindung der physikalischen Gegebenheiten als wünschbare metaphorische Bewegung weiter.

Dass dieses Träumen aber an erster Stelle nicht kritisch wie bei Schopenhauer fungiert, ist der kunstartigen Traumverwendung aus Nietzsches vorangehender Ontologie in GT geschuldet. Nicht nur die großangelegte metaphysische Traum-Kunst-Analogie des Buches verleiht dem Traum die Fähigkeit zu formen, sondern auch die letzte Visualisierung des dortigen Projektes verwendet ihn als Grundlage für die Möglichkeit individueller und gesellschaftlicher Kreation. (Vgl. GT 1, 2 u. 25, KSA 1, 26-28, 31-32 u. 154-155) Insbesondere auch die Diskussion des Traumes als ‚physiologischer Erscheinung‘ eines menschlichen Formtriebes aus GT wird in SE aufgefangen, wenn im Zusammenhang mit Schopenhauer dessen „gleichsam physiologische[r] Eindruck“ thematisiert wird, der zudem im ‚Träumen von einem Erzieher‘ präludiert wird. (Vgl. GT 1 u. 25 u. SE 2, KSA 1, 26, 154-155, 342-343 u. 349) Diese Stelle stellt so eine metaphorische Synthese der kreativen kunstanalogischen Traumverwendung Nietzsches aus GT und Schopenhauers naturwissenschaftlich kritischen Konzeptionen dar. Sie verbindet die Referenz auf diesen ‚Erzieher‘ mit der eigenen Traumkonzeption, und liefert hierin frühzeitig in eine poeseologische Variante des Begriffes, die überdies auch auf einer prototypischen Ebene funktioniert.

Auf diese Verwendung folgt eine, die auf Schopenhauers illusionistische Ontologie alludiert:

Die alten Denker suchten [...] das Glück und die Wahrheit — und nie soll einer finden, was er suchen muss [...]. Wer aber Unwahrheit in allem sucht und dem Unglücke sich freiwillig gesellt, dem wird vielleicht ein anderes Wunder der Enttäuschung bereitet: etwas Unaussprechbares, von dem Glück und Wahrheit nur götzenhafte Nachbilder sind, naht sich ihm, die Erde verliert ihre Schwere, die Ereignisse und Mächte der Erde wer-

den traumhaft, wie an Sommerabenden breitet sich Verklärung um ihn aus. Dem Schauenden ist, als ob er gerade zu wachen anfinde und als ob nur noch die Wolken eines verschwebenden Traumes um ihn her spielten. Auch diese werden einst verweht sein: dann ist es Tag. — (SE 4, KSA 1, 375)

Der Sprecher beschreibt den Effekt, den eine kritische Haltung auf die Weltanschauung im Gegensatz zu einer eudämonistischen Wahrheitssuche besitzt. Diese Kritik transformiert die epistemologischen und ontologischen Grundlagen und lässt die Welt als eine Illusion erscheinen.

Den Traum verwendet dieser Sprecher einmal adjektivisch „traumhaft“ und ein anderes Mal nominal mit der Ergänzung „verschwebend“. (Vgl. ebd.) Die erste Verwendung beschreibt metaphorisch den Wertverlust, den weltliche Begebenheiten und Machtstrukturen erfahren, nachdem die Glücks- und Wahrheitssuche nicht mehr als Werte angesetzt werden; speziell beschreiben sie einen Menschentypus, den er als den „heroische[n] Mensch“ bezeichnet. (Ebd.) Metaphorisch evoziert er hierzu das Verhältnis der illusionären Weltkonstruktion zur wachen Erkenntnis ihrer Unwirklichkeit; hierbei wird keine Aufwachmetapher realisiert, sondern eine Überlappung der Wirklichkeitsebenen beschrieben. (Vgl. ebd.) Im metaphorsierten Unwirklichkeitsgefühl deutet sich adjektivisch die Verbindung einer Welt-als-Traum-These an. Sie wird durch die Wendung dieser Überlappung von Wirklichkeit und Traum zu einer Aufwachmetapher, die in der adjektivischen Ergänzung die prototypische physikalische Gravitation aufhebt und die Irrealität der Wachwirklichkeit metaphorisch unterstreicht.<sup>554</sup> Die Welt-als-Traum-These fungiert an dieser Stelle als Privilegierung dieser Erkenntnishaltung – sie deutet auf die Überwindung alltäglicher Wertungsweisen und der wirklich geglaubten Verhältnisse durch eine philosophische Denkweise hin.

In der prototypischen Evokation des „Tag[es]“ als Metapher, ist der Traum nicht letzte Erkenntnisweise, sondern eine Stufe kritischer Hinterfragung, die später überwunden wird. (Ebd.) Diese Metapher nutzt das Aufwachen, indem die typische Tageszeit für dasselbe als Symbol fungiert. Die Illusionarität der Welt bereitet eine Erkenntnis vor, die dieses Aufwachen symbolisiert und deren Andeutungscharakter graphisch im Gedankenstrich zusätzlich unterstrichen wird. Die Welt-als-Traum-These fungiert als Wegbereiter der höchsten philosophischen Erkenntnis.

In dieser Erkenntnishaltung spiegelt der Sprecher von SE 4 die epistemologisch-ontologische Traumverwendung Schopenhauers wider. (Vgl. W I, 41-47, §5 u. SE 4, KSA 1, 375) Obwohl auch der Sprecher von SE auf eine Welt-als-Traum-These aus ist, funktioniert seine Verwendung von „traumhaft“ der Traum-Analogie seines Vorgängers gleich, indem sie nur eine Ähnlichkeit, nicht metaphorisch die Identität desselben mit Wachwirklichkeit evoziert. (Vgl. ebd.) Dem Vorgänger gleich entwickelt er diesen Vergleich zusätzlich „traumhaft“ zu einer Metapher weiter. (Vgl. ebd.) In dieser Parallele bleibt SE nicht nur beiden Traumphilosophemen Schopenhauers treu, sondern wendet sie in die Charakteristiken eines Typus um – sie verlieren die universale Erkenntnisform, die sie beim Vorgänger noch hatten. Diese Fokussierung der epistemologisch-ontologischen Traumkonzeption auf ein Individuum und die positive Bewertung einer solchen Erkenntnisform kombinieren sich mit dem Erziehungsgedanken des Essays als erreichbare Weltanschauungen. Die Welt-als-Traum-These überwindet in dieser kritischen Haltung ihren Anspruch auf Wahrhaftigkeit, den sie bei Scho-

---

<sup>554</sup> Neymeyr deutet diese Stelle ebenfalls auf diese Weise. Vgl. NK 1/4, 180-181.

penhauer noch besaß, und performiert die kritische Haltung, die vom Sprecher beschrieben wird. In ihr eröffnet sich der Fokus auf eine kritische ‚Erziehung‘ des Individuums, die die Philosophie als Form der Selbstbildung nicht als Thesenansammlung versteht.

Diese Erkenntnisweise beschreibt er auch im Folgenden als Überwindungsbewegung:

Dies Alles begreifen wir, [...] dann und wann einmal und wundern uns sehr über alle die schwindelnde Angst und Hast und über den ganzen traumartigen Zustand unseres Lebens, dem vor dem Erwachen zu grauen scheint und das um so lebhafter und unruhiger träumt, je näher es diesem Erwachen ist. Aber wir fühlen zugleich, wie wir zu schwach sind, jene Augenblicke der tiefsten Einkehr lange zu ertragen und wie nicht wir die Menschen sind, nach denen die gesammte Natur sich zu ihrer Erlösung hindrängt: viel schon dass wir überhaupt einmal ein wenig mit dem Kopfe her austauschen und es merken, in welchen Strom wir tief versenkt sind. (SE 5, KSA 1, 380)

In dieser Beschreibung der Überwindung versteht der Sprecher dieselbe als eine Form des Aufwachens, in der die menschlich typische Erkenntnisweise nur kurzzeitig überstiegen werden kann.

Den Traum verwendet diese Stelle in einer negativ akzentuierten Bewertung, die adjektivisch „traumartig“ und in Verb-Form „träumen“ wiederum auf die Außenwelt anwenden. (Vgl. ebd.) Die adjektivische Variante funktioniert analogisch und fokussiert mit der illusionären Metapher das alltägliche Leben: die negative Bewertung wird der Welt durch die Analogisierung von Alltag und Traum zuteil. Sie akzentuiert die andere Seite der epistemologisch-ontologischen Traum-Analogie, in der die theoretische Aufwertung des Traumes mit einer Abwertung der Wachwirklichkeit einhergeht. Auch diese Konzeption geht in eine metaphorische Verwendung der Verbform „träumen“ über, die unumwunden mit einem ‚Erwachen‘ zusammengedacht wird. (Vgl. ebd.) Diese Aufwachmetapher symbolisiert eine temporäre Erkenntnis, die außerhalb des alltäglichen Wachwirklichkeit hinausgehend gewonnen werden kann: sie erinnert an die metaphysische Stoßrichtung dieser epistemologisch-ontologischen Traumreflexion.

Auf die in SE dominierende Frage der ‚Erziehung‘ zugespitzt, referiert der Sprecher nur noch die Aufwachmetaphorik, der der Traum untergeordnet wird: „Und auch dies gelingt uns nicht mit eigener Kraft, dieses Auftauchen und Wachwerden für einen verschwindenden Augenblick, wir müssen gehoben werden — und wer sind die, welche uns heben?“ (Vgl. ebd.) Nicht nur zeigt sich in dieser Erziehung infratextuell die „Centralkraft“-Konzeption wieder, die bei der ersten Traumverwendung als Wunschvorstellung auftrat (SE 2), sondern auch die epistemologisch-ontologische Welt-als-Traum-These (SE 4) entwickelt sich zu ihrer konsequenten Weiterentwicklung in einer Aufwachmetaphorik weiter. (SE 2, 4 u. 5, KSA 1, 342-343, 375 u. 380) Diese Infratexte zeigen, dass die illusionistische Konsequenz in den auf Schopenhauer bezogenen Philosophemen konsequent durchgezogen wird. Die Verwendung in SE 2, die auf der ästhetizistischen Wendung aus GT basiert, nimmt sich als infratextuelles Signal einer Schopenhauer-Jüngerschaft aus und unterstreicht die Einlösung des ‚Erziehungswunsches‘ durch denselben.

Auch hier agiert Schopenhauer prototypisch, der wiederum Intertextlieferant ist. Die Entwicklung von Traum-Analogie zur Metapher, die überdies zu einer pointierten Aufwachmetapher hinlei-

tet, baut auf seiner epistemologisch-ontologischen Traumdiskussion in W I §5 auf.<sup>555</sup> (Vgl. W I, 41-47, §5 u. SE 5, KSA 1, 380) Im direkten Umfeld evoziert der Sprecher von SE ebenfalls die traumgetragene Geisterdiskussion aus VG, und auch die positiv besetzten ethischen Konzepte des „Philosophen, Künstler[s] und Heiligen“ treten auf, die paradigmatische Figuren der Überwindungen des ‚Lebenstraumes‘ darstellen.<sup>556</sup> (Vgl. W I, 504-508, §71; VG, 297-299 u. 323-325) Um die Traumverwendung herum gruppieren sich theoretische und ethische Elemente von Schopenhauers Philosophie, die in der Verdichtung der Vokabularübernahme den Sprecher als durch denselben grundlegend beeinflusst darstellen. Sie unterstreichen in den Traumphilosophemen die existenzielle wie transformative Dimension, die sich in einer poetischen Sprache ausdrücken. Sie beenden die Referenzen auf die schopenhauerischen Traumkonzepte, indem nicht nur seine affirmierten Menschentypen durch die existenzielle Transformation der epistemologisch-ontologischen Konzepte aufführt, sondern auch der Text auf dieselbe Transformation abzielt.

Zu einem späteren Zeitpunkt tritt eine Verwendung gleich der ersten Imaginationstätigkeit auf:

Beinahe sieht es nun so aus, als ob Plato wirklich etwas erreicht habe. Denn der moderne Staat rechnet jetzt die Förderung der Philosophie zu seinen Aufgaben und sucht zu jeder Zeit eine Anzahl Menschen mit jener „Freiheit“ zu beglücken, unter der wir die wesentlichste Bedingung zur Genesis des Philosophen verstehen. Nun hat Plato ein wunderliches Unglück in der Geschichte gehabt: sobald einmal ein Gebilde entstand, welches seinen Vorschlägen im Wesentlichen entsprach, war es immer, bei genauerem Zusehen, [...] ein hässlicher Wechselbalg: etwa wie der mittelalterliche Priesterstaat es war, verglichen mit der von ihm geträumten Herrschaft der „Göttersöhne“. Der moderne Staat ist nun zwar davon am weitesten entfernt, gerade die Philosophen zu Herrschern zu machen [...]: aber selbst jene Förderung der Philosophie, wie er sie versteht, müsste doch einmal darauf hin angesehen werden, ob er sie platonisch versteht, ich meine: so ernst und aufrichtig [...]. (SE 8, KSA 1, 412-413)

Der Sprecher kritisiert die staatlich geförderte Produktion von Philosophen, die entgegen der platonischen Bemühungen nicht die politisch wirkkräftigen Individuen hervorbringe.

In diesem Zusammenhang schreibt er das Träumen als Metapher für einen Imaginations- und Wunschprozess Platon zu. (Vgl. ebd.) Dessen Vorstellung einer philosophischen Bildung des Menschen zu ‚Göttersöhnen‘ wird der verfehlten Umsetzung einer ‚philosophischen Elite‘ im „mittelalterliche[n] Priesterstaat“ gegenübergestellt. (Ebd.) Zusätzlich spricht er dem Traumprozess ein irrealen Inhalt zu: Die ‚Göttersöhne‘ werden aber unumwunden durch Gänsefüßchen als Zitat kenntlich gemacht. (Vgl. ebd.) Sie erscheinen die Vorstellung als archaische zu charakterisieren, die sie für eine Philosophiepädagogik der Gegenwart als unzulänglich aufzeigen, ihr aber gemeinsam mit der Traummetapher eine symbolische Wertigkeit zusprechen, so dass der Sprecher den Stellenwert des Philosophen bei Platon ebenfalls affirmiert. Dieser Vergleich unterstreicht die metaphorisierte Traumtätigkeit Platons dadurch gerechtfertigt, dass seine Vorstellung unwahrscheinlich schwer um-

---

<sup>555</sup> So auch Neymeyr. NK 1/4, 192-193.

<sup>556</sup> Vgl. auch ebd. S. 194-195.



zusetzen sei, die die Verbindung eines prototypischen Wunschaspektes mit der Illusionarität des psychischen Phänomens. Sie bewertet diese Wunschvorstellung nicht negativ, vielmehr zeichnet der Sprecher dieselbe mit Unwahrscheinlichkeit aus, die sie nicht als ablehnenswert sondern als unumsetzbar erscheinen lässt. Dass die gegenwärtige staatliche Philosophiebildung ebenfalls scheitert, unterstreicht das. (Vgl. SE 8, KSA 1, 413) Der Traum ist trotz seiner Unumsetzbarkeit positiv konnotiert und überträgt dies auf Platons Wunschvorstellung.

Diese Stelle zeigt eine auffällige infratextuelle Entwicklung auf, indem sie parallel zur frühesten Traumverwendung des Sprechers in SE 2 funktioniert. (Vgl. SE 2 u. 8, KSA 1, 342-343 u. 412-413) Im Vergleich zur früheren Metaphorisierung einer Wunschvorstellung wird der philosophiepolitische Wunsch Platons mit mehr Unsicherheit versehen. (Vgl. ebd.) Die herausragende Parallele dagegen ist die gleich hohe Wertungsweise des Philosophen als Typus, da der Sprecher in seinem Wunsch nach einem ‚Erzieher‘ den Wunsch Platons nach der Stellung des Philosophen spiegelt. (Vgl. ebd.) Dass das ‚Träumen Platons‘ jedoch nicht mehr unumwunden als realisierbarer Wunsch dargestellt wird – im Gegensatz zur erfolgreichen Suche des Sprechers nach einem ‚Erzieher –, spiegelt die stückweise negative Illusionarität der epistemologisch-ontologischen Traumkonzeptionen Schopenhauers wider. (Vgl. SE 2, 4, 5 u. 8, KSA 1, 342-343, 375, 380 u. 412-413) In der gleichen Weise, wie der Vorgänger die Welt abgewertet hatte, lässt der Sprecher in SE eine wirkliche Veränderung der Welt und ihrer Strukturen in einer pessimistischen Schweben. Diese Infratexte liefern keine konzeptuelle Parallele, sondern mehr die negative Perspektivierung der illusionären Komponente des Traumes, die auch in der Wunschvorstellung Platons mitanklingt.

Eine intertextuelle Dimension dieses Traumbegriffes erscheint bei dem Referenten Platon auf eine wenig fruchtbare Grundlage zu treffen.<sup>557</sup> Eine spezielle Verwendung aus dem *Politikos* und dem *Timaios*, die Steven S. Tigner als „dream knowledge“-Konzeption bei Platon tituliert, scheint hier als mögliche Inspirationsquelle auf.<sup>558</sup> In ihr beschreibt der griechische Philosoph eine der *Doxa* analoge Konzeption, in der ein Wissen existiert, das nicht philosophisch untersucht ist.<sup>559</sup> Diese Quelle

---

<sup>557</sup> Neymeyr bespricht in ihrem Kommentar die Referenz auf die „Göttersöhne“, die sie in Platons *Nomoi* auffindet. Ihr fehlendes Interesse an einer Parallele zwischen Platons Traumkonzeptionen und der hiesigen Verwendung ist vordergründig berechtigt. Denn weder lässt sich diese Verwendung mit der epistemologisch-ontologischen, noch der negativen triebtheoretischen Traumkonzeption einfach in Einklang bringen. Vgl. hierzu Ates, Murat: Phänomenologie des Traumes. Bes. S. 33-37; Gallop, David: The Platonic Dream. The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter 35 (1965); Solinas, Marco: Unterdrückung, Traum und Unbewusstes in Platons *Politeia* und bei Freud. In: Phil. Jahrbuch 111/1 (2004). S. 90-112 u. Tigner, Steven S.: Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor. In: The American Journal of Philology. Band 91/2 (1970). S. 204-212.

<sup>558</sup> Vgl. „Also wenn dies so beschaffen ist: so würden wir wohl nichts versehen, ich und du, nachdem wir zuerst versucht haben, die Natur des gesamten Beispiels an einem Beispiel zu erkennen [...] die Besorgnis derer in der Stadt nach der Kunst zu erläutern, damit wir nun statt im Traume es auch wachend haben.“ (Pol. 278e); „Darauf hinblickend träumen wir und behaupten alles Seiende müsse sich irgendwie notwendig an einem Ort befinden und einen Raum einnehmen, dasjenige aber, das weder auf Erden noch irgendwo am Himmel sei, das sei nicht. Dies alles also und anderes dem Verwandten auch über die schlaflose und wahrhaftige Natur *träumend* sind wir auf Grund dieses Träumens nicht imstande, wenn wir aufgewacht sind, zu unterscheiden und das Wahre zu sagen [...]“ (Tim. 52b-52c). Platon: *Timaios*. Kritias. Philobos. In: Platon: Werke in Acht Bänden Griechisch und Deutsch. Hg. von Gunther Eigler. Dt. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Band 7. Darmstadt 1973. S. 95; Platon: *Theaitetos*. Der Sophist. Der Staatsmann. In: Platon: Werke in Acht Bänden Griechisch und Deutsch. Hg. von Gunther Eigler. Dt. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Band 6. Darmstadt 1973 S. 475 u. Tigner, Steven S.: Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor. In: The American Journal of Philology. Band 91/2 (1970). S. 204-212. Hier. S. 205.

<sup>559</sup> Vgl. ebd. S. 205-209.

könnte die metaphorisierte Wunschvorstellung von ‚Platons Träumen‘ in ihrem Aspekt erweitern, dass aufgrund der fehlgeschlagenen Umsetzung seiner Bildungsvorstellungen selbige der durch ihn kritisierten traumanalogen *Doxa* gleiche. So dass die Wirklichkeit der staatlichen Universität Platons Vorstellungen von philosophischem Wissen nicht entspräche und sein ‚Traum‘ eine lobenswerte Meinung darstelle, aber deren Umsetzung einer Wunschvorstellung verbleibe.<sup>560</sup> (Vgl. SE 8, KSA 1, 413) Trotz der schwierigen Belegbarkeit dieser Quelle erscheint diese Reprise von Platons Traumverständnis möglich wie produktiv.

Eine wohlwollendere intertextuelle Verbindung dieser Verwendung existiert mit der Traumdefinition in GT, die denselben als Korrelat zum Konzept der Form versteht, und ihn konstitutiv für die Kreation der griechischen Götterwelt ansetzt.<sup>561</sup> (Vgl. GT 3-4, KSA 1, 34-39) Wenn Platon das ‚Träumen‘ der ‚Göttersöhne‘ zugeschrieben wird, erscheint er im Lichte der Traumtheorie von GT den dort beschriebenen Symbolisierungsprozess umzusetzen, so dass die hiesige Wunschvorstellung in ihrer idealistischen Kreativität durch den Intertext theoretisch angereichert erscheint. Die platonische Bildungsvorstellung lässt sich durch diese lemmatische Nähe zur griechischen Götterwelt und die Traumverwendung in die Nähe des früheren kulturphilosophischen Projektes rücken. Es erscheint eine theoretische Assimilation Platons hinsichtlich seiner Bildungsphilosophie und ihrer Ambitionen stattzufinden – der als Sokratiker in GT als Dichter gepriesen und als Philosoph kritisiert wurde –, die im Kontext von Schopenhauers ‚Erziehung‘ hervorzuheben sind und die das Weiterwirken der Traumkonzeption von GT plausibilisiert. (Vgl. GT 12, 14 u. SE 8, KSA 1, 83, 87, 93-94 u. 412-413) Was sich in SE als Metaphorisierung einer Wunschvorstellung darstellt, erhält durch das Traumlemma eine systematische Dimension.

Diese Dimension wird in der letzten Traumverwendung von SE mit Schopenhauer verbunden:

Wenn ehemals der Philosoph [...] in Deutschland in so tiefes Nachdenken versunken war, dass er in [...] Gefahr schwebte mit dem Kopf an jeden Balken zu rennen, so ist ihnen jetzt, wie es Swift von den Laputiern erzählt, eine ganze Schaar von Klapperern beigegeben, um ihnen bei Gelegenheit einen sanften Schlag auf die Augen oder sonst wohin zu geben. [...] Siehst du nicht den Balken, du Dusekopf, sagt dann der Klapperer — und wirklich sieht der Philosoph öfters den Balken und wird wieder sanft. Diese Klapperer sind die Naturwissenschaften und die Historie; allmählich haben diese die deutsche Traum- und Denkwirtschaft, die so lange Zeit mit der Philosophie verwechselt wurde, dermaßen eingeschüchtert, dass jene Denkwirthe den Versuch, selbstständig zu gehen, [...] aufgeben möchten [...]. (SE 8, KSA 1, 421)

Der Sprecher analogisiert humoristisch die Historie und die Naturwissenschaft als Begrenzungen philosophischen Denkens. Sie werden hierzu mit einer wirtschaftsartigen Denkweise verbunden.

Der Traumbegriff tritt als metaphorische Komponente des Kompositums „Traumwirtschaft“ auf. (Ebd.) Dieses beschreibt die philosophische Begrenzung durch die Historie und die Naturwis-

---

<sup>560</sup> Zusätzlich ist die positive Rahmung Platons auch durch Schopenhauer mitinspiert, dessen Formulierung des „göttlichen Plato“ zitiert und für informierte Rezipierende auch in SE konsequent iteriert wird. (Vgl. G, 13, §1).

<sup>561</sup> Auch ist diese Konzeption metaisiert, in der Apollon aus dem Traum als Bild der Götterwelt entspringt und zugleich diesen Bildungsprozess symbolisiert. Vgl. das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

senschaft kritisch als illusionäre Vorstellungen, die die Wahrheit der philosophischen Erkenntnis verfehlen. Indem der Wirtschaftsgedanke die Orientierung an Profit und Kapitalanhäufung mit ins Spiel bringt, erscheint die Begrenzung des Denkens an der Universität und ihre ‚Traumwirtschaft‘ als opportunistische und wirtschaftlich motivierte Beschränkung der Philosophie. (Vgl. ebd.) Die Addition der „Denkwirtschaft“, die als Terminus weiterverwendet wird, unterstreicht diese kritische Funktion der ‚Traumwirtschaft‘. (Ebd.) In ihr wird der Prozess des Denkens als profitgenerierender Selbstwert fokussiert, während der Traum als Metapher in der vorherigen Beschreibung die Erkenntnisse als Illusionen abwertet. (Vgl. ebd.) Dieses *hapax legomenon* demonstriert die traumbezogene Kritik staatlich-wirtschaftlicher Funktionalisierungen der Philosophie und unterstreicht die ‚Erziehungsidee‘, die den Philosophen als Außenseiter zu dieser ‚Traumwirtschaft‘ typisiert.

Diese Traumverwendung steht der frühesten Konzeption als einer positiven Wunschvorstellung eines ‚Erziehers‘ in SE 2 entgegen. (Vgl. SE 2 u. 8, KSA 1, 342-343 u. 421) Die beiden Verweise auf Schopenhauers Traumphilosopheme hingegen, werden einbezogen, vor allem die negativ konnotierte Abwertung der Wachwirklichkeit zugunsten einer metaphysisch orientierten Aufwachmetaphorik resoniert in der ‚Traumwirtschaft‘. (SE 3, 5 u. 8, KSA 1, 375, 380 u. 421) Auch die Kritik, die um den Traumbegriff in der Diskussion der platonischen Bildungsvorstellung gruppiert ist, resoniert mit dem vorliegenden Abschnitt in derselben kritischen Intention. (Vgl. SE 8, KSA 1, 412-413 u. 421) Hier zeigt sich das Traumlemma als ein Signalwort, das die Bildungskritik und die empathische Philosophiekonzeption miteinander in Verbindung bringt.

In diesem infratextuellen Rückgriff klingen die intertextuellen Verweise auf die bereits referierte Kritik Schopenhauers an der Naturwissenschaft wieder an. (W I, 169, 179 u. 189, §24, §26 u. §27 u. SE 8, KSA 1, 421) In einer späteren Verwendung trifft eine traumbezogene Kritik bei Schopenhauer auch die Historie: „Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.“ (W II, 521, 38) Indem der Sprecher von SE in seinem Kompositum diese beiden Kritiken umsetzt, zeigt sich die philosophische Konsequenz mit der der vorliegende Text die Traumverwendungen Schopenhauers adaptiert.

Darin endet SE 8 mit einem traumtheoretischen Fokus auf Schopenhauer, der nahezu an jeder Stelle grundgelegt und artikuliert wird. Eine solche Erkenntnis ist auch deswegen relevant, weil James Conant eine starke und überzeugende These für die Einflüsse von Emerson in SE vorgelegt hat.<sup>562</sup> Dieser These wird im Allgemeinen nicht widersprochen, aber sie gilt für die traumbezogenen Passagen nicht. In diesen findet sich eindeutig die Evokationen eines schopenhauerschen Diskurses, der epistemologisch-ontologisch agiert, wie er darüber hinaus auch Allusionen auf Nietzsches Erstling enthält. Sie erzeugen ein traumtheoretisches Amalgam, das den positiven Bezug auf Schopenhauer mit einer durch ihn inspirierten Kritik am staatlichen Bildungsapparat untermauert. Der Traum ist hier konsequent Metapher, Signal und Philosophem in einem.

In *Richard Wagner in Bayreuth* fungiert der Traum auch in diesen Weisen, die neben einer philosophisch-ästhetischen Grundlage auch zur Evokation der Rezeption von Wagners Kunstwerkes dient, wie die erste Verwendung in der Referenz auf das psychische Phänomen unterstreicht:

---

<sup>562</sup> Vgl. Conant, James: Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perfektionismus. Konstant 2014. Bes. S. 53-177.

Sobald ihn seine bildende Kraft überkommt, wird ihm die Geschichte ein beweglicher Thon in seiner Hand; dann steht er mit einem Mal anders zu ihr als jeder Gelehrte, vielmehr ähnlich wie der Grieche zu seinem Mythos stand, als zu einem Etwas, an dem man formt und dichtet, zwar mit Liebe und einer gewissen scheuen Andacht, aber doch mit dem Hoheitsrecht des Schaffenden. Und gerade weil sie für ihn noch biegsamer und wandelbarer als jeder Traum ist, kann er in das einzelne Ereigniss das Typische ganzer Zeiten hineindichten und so eine Wahrheit der Darstellung erreichen, wie sie der Historiker nie erreicht. (WB 3, KSA 1, 443)

Der Sprecher beschreibt Wagner als jemanden, der historisches Material einerseits mühelos in seiner Kunst verarbeiten kann, aber zugleich darin eine universale Erkenntnis ermöglicht, die die Geschichtswissenschaft übertrumpft. Sein Inspiriert-Werden durch das Material vergleicht er mit dem griechischen Mythos, indem religiöse Hingabe und kreative Formung synthetisiert werden.

Der Traum wird als psychisches Phänomen evoziert, um als paradigmatischer Ausgangspunkt einer skalierten kreativen Freiheit zu fungieren. (Vgl. ebd.) Nicht nur verbindet diese Konzeption das Traumphänomen mit der Kunst, so dass frühzeitig eine Analogie der beiden eingesetzt wird. (Vgl. ebd.) Diese Traum-Kunst-Analogie wirft zudem ein Licht auf den Traum, der sonst wenig differenziert erscheint. In dem historischen Material, das der Sprecher als die Grundlage der wagnerischen Kunst ansetzt, wird der Traum als Analogon impliziert: prototypisch lassen sich bei der Traumkreativität die Tagesreste als Grundlage dieses Kreativitätsanalogons denken. Auf Basis dieses Vergleiches lässt sich klären, wie die ‚Schaffen‘ Wagners metaphorisch als „biegsamer und wandelbarer“ verstanden werden kann.<sup>563</sup> (Ebd.) In der Traumproduktion aus Tagesresten bleibt der Träumer unbewusster Konstrukteur, der üblicherweise durch die illusionäre Welterschaffung befangen ist und diese temporär als Wirklichkeit annimmt. Der Sprecher schreibt Wagners Kunst symbolisch mehr Freiheit zu, als der Traum in seiner Bizarrheit besitzt, worin dieser als ein Extrempunkt der unbewussten menschlichen Kreativität für die Rezipierenden fungieren kann. Auf dieser Grundlage wird die Kunst Wagners ins hyperbolisch Kreative gehoben.

Diese Charakterisierung fußt auf einer Stelle aus GT, die jedoch die größeren Kontexte der epistemologisch-ontologischen Traum-Kunst-Analogie außer Acht lässt. Dass der Sprecher in WB 3 und im Folgenden auf MN als Paradigma für die hiesige Verbindung von Traum und Kunst eingeht, konkretisiert den Referenzpunkt in Nietzsches Erstling. In dessen Diskussion der Meistersinger und der schopenhauerisch inspirierten Verse: „Mein Freund, das ist grad’ Dichters Werk,/ daß er sein Träumen deut’ und merk’./ [...] [A]ll Dichtkunst und Poeterei/ ist nichts als Wahrtraum-Deuterei.“<sup>564</sup> (MN, 180; GT 1 u. WB 3, KSA 1, 26 u. 443) Der Sprecher von WB 3 erinnert an diese traumbezogene Poeseologie in MN und referenziert zusätzlich Nietzsches eigene affirmative Reflexion dieser Passagen.<sup>565</sup> (Vgl. ebd.) Wagners Libretto liefert die Übersteigerung des Traumes, indem

---

<sup>563</sup> Auch wenn beide Metaphern für Wagners Schaffen als pleonastische Betonung seiner Freiheit gelesen werden müssen, unterstreichen sie hyperbolisch, dass trotz der Fokussierung auf einen historischen Stoff, Wagner eine größtmögliche Beweglichkeit in der Formung des Stoffes besitzt, die die darin artikulierte Wahrheit hervorbringt.

<sup>564</sup> Vgl. hierzu auch das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

<sup>565</sup> Neymeyrs Diskussion dieser Passagen lässt dieses Geflecht aus und referiert das Konfliktfeld von künstlerischer Neuerung und Traditionserhalt in MN. Vgl. NK 1/4, 406-407.

der „Wahrtraum“ als präferierter Ausgangspunkt der Kunst verstanden wird, worin sich die vorliegende Bezugnahme und gleichzeitige Übersteigung des Traumes in der veristischen Traum-Kunst-Analogie widerspiegelt. Nietzsches eigene epistemologisch-ontologischen Reflexionen aus GT treten zurück, gegenüber eine Traumkonzeption, die in Wagners ästhetischem Werk verankert ist und diese unter partiellen Rückbezug auf das eigene Werk mitkonstituiert.<sup>566</sup> Sie scheinen überdies darin auf, dass Wagners Kunsttätigkeit mit dem Verhältnis des antiken Künstlers zu den Mythen parallelisiert wird, die die Argumentationsstrategie aus GT widerspiegelt. (Vgl. ebd.) Obwohl zentrale Aspekte der Traumtheorie aus GT herausfallen und zugunsten eines konzentrierten Wagnerbezugs ausgelassen werden, bleibt Nietzsches Erstling Bezugspunkt und wird strategisch evoziert. Hiermit zeigt sich die erste Traumverwendung paradigmatisch durch einen wagnerianischen Diskurs geprägt, so dass die Konzeption an der Huldigung Wagners teilhat, ohne dass die Philologie aus GT wegfällt.

Die nächste polemische Traumverwendung wendet die Kritik an Wagner gegen seine Gegner:

Wirklich hat man nur Ein Mittel, sich [...] davon zu überzeugen, wie gemein, und zwar wie absonderlich [...] unsere Theater-Einrichtungen sind: man halte nur die einstmalige Wirklichkeit des griechischen Theaters dagegen! Gesetzt, wir wüssten Nichts von den Griechen, so wäre unseren Zuständen vielleicht gar nicht beizukommen, und man hielte solche Einwendungen, wie sie zuerst von Wagner in grossem Style gemacht worden sind, für Träumereien von Leuten, welche im Lande Nirgendsheim zu Hause sind. Wie die Menschen einmal sind, würde man vielleicht sagen, genügt und gebührt ihnen eine solche Kunst [...]! — Sie sind gewiss anders gewesen, und selbst jetzt giebt es Menschen, denen die bisherigen Einrichtungen nicht genügen — eben diess beweist die Thatsache von Bayreuth. (WB 4, KSA 1, 449)

Der Sprecher artikuliert eine Kritik an der gegenwärtigen Theaterinstitution und proklamiert Wagners Bayreuth-Projekt als gegen den Status Quo gerichtete Dramatik. Im Zuge dessen stellt er es als Wiederaufgriff der Antike und Repräsentation ausgewählten Geschmacks dar.

Der Traumbegriff tritt als metaphorische Wortvariante, d.i. als „Träumerei“ auf, die den Gegnern von Wagners Bayreuth-Projekt und dessen philosophischer Grundlage in GT als Kritik an diesen Positionen in den Mund gelegt wird.<sup>567</sup> (Vgl. ebd.) In der imaginierten Stimme der Kritiker wird durch die Allusion auf die Illusionarität des Traumes dem Bayreuth-Projekt die Realisierbarkeit und rationale Grundlage abgesprochen. (Vgl. ebd.) Gegen diese Projektion einer Kritik argumentiert der Sprecher mit der Rechtfertigung des Projektes durch die Antike; die Wirklichkeit von Bayreuth setzt er als polemisches Faktum gegen den projizierten Vorwurf durch die Kritiker ein. (Vgl. ebd.) Die Träumerei fungiert metaphorisch und als widerlegbarer Vorwurf, die die polemische Rechtfertigung des Sprechers in einer projizierten Polemik spiegelt.

---

<sup>566</sup> Die Auslassung der epistemologisch-ontologischen Traumkonzeption hätte hier auch auf Wagners Reflexion in BE grundiert werden, obwohl sie dort ein konzeptuell disparate theoretische Weiterentwicklung darstellte. An dieser Stelle fokussiert der Sprecher MN und dessen Kontexte, so dass die Traumtheorie innerhalb dieses Kontextes als konsistent angesehen werden kann. Vgl. BE, 60 u. GT 4, KSA 1, 39 u. das Kapitel „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seiner Rezeption Schopenhauers in *Beethoven*“.

<sup>567</sup> Auch steht GT im Hintergrund, aber außer einer theoretischen Wertigkeit des Traumes, liefert dieser Intertext für die Träumerei keine weitere Bedeutungsdimension. Vgl. das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

Diese Traumverwendung greift auf die vorherige Konzeption in WB 3 dadurch zurück, dass die zentrale Rolle, die diese im wagnerianischen Diskurs annimmt, in dem konstruierten Vorwurf transformiert wird. (Vgl. WB 3 u. 4, KSA 1, 443 u. 449) Der vorliegende Sprecher greift diese Stellung des Traumbegriffes auf, um einen Vorwurf zu imaginieren, den realpolitisch und wirtschaftlich orientierte Institutionen dem Bayreuth-Projekt machen könnten. (Vgl. WB 3 u. 4, KSA 1, 443 u. 448-449) In der Träumerei stellt sich die Rhetorik einer Wagner gegenüber kritischen Haltung dar, die mit Rückgriff auf dessen Traumdiskurs einen Angriff vorbrächte und die Unverständnis für die Terminologie dieses Diskurses porträtierte. So werden diese Kritiker polemisch charakterisiert und abgewertet. Die unterkomplexe Prototypizität der Träumerei fungiert auf diese Weise als Mittel der Charakterisierung und Ablehnung dieser Kritiker. Hiertransformiert sich der Traumbegriff in ein Mittel, Unverständnis auf der Seite der Kritiker darzustellen. Der Traumdiskurs des Frühwerkes zeigt sich hier in einer neuerlich kreativen Polemik.<sup>568</sup>

Dieser Diskurs gründet überdies eine heroisch kontextualisierte nächste Traumvariante:

Für uns bedeutet Bayreuth die Morgen-Weihe am Tage des Kampfes. [...] Wir sehen im Bilde jenes tragischen Kunstwerkes von Bayreuth gerade den Kampf der Einzelnen mit Allem, [...] und ganzen Ordnungen der Dinge. Die Einzelnen können gar nicht schöner leben, als wenn sie sich im Kampfe [...] opfern. Der Blick, mit welchem uns das geheimnisvolle Auge der Tragödie anschaut, ist kein erschlaffender [...] Zauber. Obschon sie Ruhe verlangt [...]; — denn die Kunst ist nicht für den Kampf selber da, sondern für die Ruhepausen [...], für jene Minuten, da man zurückblickend und vorahnend das Symbolische versteht, da mit dem Gefühl einer leisen Müdigkeit ein erquickender Traum uns naht. Der Tag und der Kampf bricht gleich an [...] und die Kunst ist wieder ferne von uns [...]. (WB 4, KSA 1, 451)

Diese heroische Phantasie beschreibt das Bayreuth-Projekt als kulturkämpferische Handlung, in der die Kunst eine beruhigende und erholende Funktion inne hat. Diese Dichotomie von Krieg und Kunst spiegelt sich in einer implizierten Unterscheidung von Tag und Nacht wider.

Innerhalb dieser Dichotomien tritt der Traum mit dem Attribut „erquickend“ auf und wird mit der Kunst, mit der Erholung wie auch implizit der Nacht assoziiert. (Vgl. ebd.) Der Sprecher fokussiert den Tag und Kampf als Symbole, die das Projekt Bayreuth als kriegerische Handlung versteht, während die Kunst und der Traum nur hinsichtlich dieses ‚Kulturkampfes‘ Funktionen besitzen.<sup>569</sup>

Im Traum metaphorisiert der Sprecher eine illusionäre Vorstellung, die durch das ‚Erquickende‘ und dessen Assoziation mit dem Schlaf als ‚Erholung‘ als Evokator eines kontemplativen psychischen Zustands erscheint, in den die Kunst Bayreuths und Wagners die ‚Kulturkämpfer‘ bringt. (Vgl. ebd.) In diesem Bedeutungsfeld tritt so eine Traum-Kunst-Analogie auf, die *ex negativo* aus dem Bedeu-

<sup>568</sup> Im Kontext der von Neymeyr berichteten Auseinandersetzung Nietzsches mit einem möglichen Scheitern des Bayreuth-Projektes wäre es zudem möglich, diesen polemischen Traumbegriff im Kontext einer Selbstkritik der wagnerianischen Bewegung zu sehen. Diese Imagination stände am Beginn einer schrittweisen Ablösung von seiner Affirmation seiner frühesten Traumdiskursquellen und eine früheste Art der kritischen Traumbegriffe aus MA I, die sich hier in einem noch Wagner unterstützenden Kontext artikuliert. Vgl. NK 1/4, 312-314.

<sup>569</sup> Vgl. hierzu auch den revolutionären Kontext Wagners und Nietzsches Begeisterung hier, den Neymeyr herausstellt. Vgl. NK 1/4, 430-431.

tungsfeld von Tag und Kulturkampf entspringt. Der Traum fungiert als Metapher für einen erholenden Kunsteindruck im Kontrast zum realen Kampf.

Andererseits zeigt sich hier eine Poeseologie von WB, in der das ‚tragische Kunstwerk von Bayreuth‘ als ‚Kunst‘ und *ergo* ‚erquickender Traum‘ auf das Schreiben des Sprechers anwendbar wird. (Vgl. ebd.) Seine Präsentation von Wagner und dem Bayreuth-Projekt ist präzise dieses ‚tragische Kunstwerk‘, das im Kontrast zum ‚Kulturkampf‘ auch einen ‚erquickenden Traum‘ darstellt. Auf diese Weise fallen nicht Wagners Kunst und Bayreuth als Kunstphänomen unter die beschriebene Auffassung, sondern auch das ‚tragische Kunstwerk von Bayreuth‘ erhebt sich auf diesen Status. Auch UB IV unternimmt hiermit etwas Künstlerisches, das überdies mit einer Traum-Kunst-Analogie unterfüttert ist und die Reflexion des Textes als Traum metaphorisiert.

Mit der ersten Traumverwendung von WB 3 verbindet dieser Text, dass beide vom Traum ausgehend eine Analogie konstatieren, die in ihm paradigmatisch die Kunst repräsentiert sieht. (Vgl. WB 3 u. 4, KSA 1, 443 u. 451) Was er in der ersten Verwendung jedoch als weniger privilegierte Kreativungsweise beschreibt, fungiert in der vorliegenden Konzeption als angemessene Metapher, um die Kunst im Kontrast zum ‚Kulturkampf‘ zu charakterisieren. (Vgl. ebd.) Diese nachträgliche Verschiebung beschreibt die kulturelle Dimension des Bayreuth-Projektes als Fokus desselben und relegiert die Kunst dafür in die Nähe der Traummetapher. Hierin unterstreicht der Sprecher die untergeordnete Rolle beider im Verhältnis zur ‚kulturkämpferischen Wirklichkeit‘.

Auch unterstreicht dieser Fokus die theoretisch inkonsistente Verwendung der ‚Träumerei‘ als imaginierten Vorwurf durch die Gegner Wagners. (Vgl. WB 4, KSA 1, 449 u. 451) Diese Verwendung nimmt das Traumlemma zugleich als Signal, um eine der Dimensionen des ‚Kulturkampfes‘ infratextuell aufscheinen zu lassen. (Vgl. ebd.) Zusätzlich treibt die vorliegende Wortvariante den Traumdiskurs als Grundlage dieser imaginierten Kritik weiter und elaboriert poeseologisch, wie auch noch WB selbst Ziel dieses Vorwurfes werden könnte. (Vgl. ebd.) Die Poeseologie unterfüttert nicht nur eine selbstreflexive Beschreibungsweise des Textes, sondern nährt nachträglich das evozierte Bild einer Gegnerschaft Bayreuths, die den wagnerianischen Diskurs verständnislos rezipiert. Darin trägt die vorliegende Stelle die Funktion der früheren Traumverwendung weiter.

Diese poeseologische Perspektive des Textes erhält eine virulente Dimension in ihrer Rückkehr zur selbstreflexiven Makroperspektive des Traumes in GT 25, der nicht nur eine bildliche Gesamtdarstellung des dortigen Projektes unternommen hatte, sondern darin die Möglichkeit des theoretischen Wissens überhaupt reflektiert hatte.<sup>570</sup> (Vgl. GT 25 u. WB 4, KSA 1, 155-156 u. 451) In diesem Rückbezug erscheint die poeseologische Reflexion des Textes als ‚erquickender Traum‘ theoretisch vorbereitet. (Vgl. ebd.) Sie unterstreicht zudem die Ambition von WB als ‚tragisches Kunstwerk von Bayreuth‘ die Erneuerung der griechischen Tragödie bei Wagner auch in dem Schreiben über denselben widerzuspiegeln und die theoretische Reflexion als eine Form künstlerischen Schaffens darzustellen. (Vgl. ebd.) Darin charakterisiert sich der Text selbst in dieser nach GT höchst speziellen Weise als ‚Traum‘, das ist als ‚Schein des Scheins‘, zu dem der ‚Kulturkampf‘ zugleich das Wirkliche und praktische, aber eben nur den ‚Schein‘ darstellt. (Vgl. GT 4, 25 u. WB 4, KSA 1, 39, 155-156 u. 451) Von hier erhält die Tagesmetaphorik und das Wachen als Kampf ebenfalls eine Relevanz im Lichte des letzten Zieles, das im Lichte von GT die Erneuerung der antiken Tragödie dar-

---

<sup>570</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

stellt, wie auch die in ihr manifestierten „Gesetze ewiger Gerechtigkeit“ wiederherzustellen. (Ebd.) WB 4 reflektiert, dass auch die UB IV Teil der quasi-künstlerischen Erneuerung dieser Kultur sein will, indem seine Theoretisierung als ‚erquickender Traum‘ Anteil an Wagners Schaffen hat. Sie unterstreicht, dass der Text selbst als Quasi-Kunst das Werk Wagners spiegelt und verrät, dass Nietzsches Schreiben nicht simpel epigonal sein will. In dieser Verwendung, die durch GT fruchtbar erweitert wird, erscheint so unterschwellig eine poeseologische Reflexion des eigenen Schreibens, die den Traumbegriff als Dreh- und Angelpunkt dieser kunstfokussierten Theoriereflexion ansetzt.

Diese Traum-Kunst-Analogie führt auch die naheliegende nächste Verwendung weiter:

Die Kunst ist freilich keine Lehrerin und Erzieherin für das unmittelbare Handeln; der Künstler ist nie in diesem Verstande ein Erzieher und Rathgeber; die Objecte, welche die tragischen Helden erstreben, sind nicht ohne Weiteres die erstrebenswerthen Dinge an sich. Wie im Traume ist die Schätzung der Dinge, so lange wir uns im Banne der Kunst festgehalten fühlen, verändert: was wir währenddem für so erstrebenswerth halten, dass wir dem tragischen Helden beistimmen, wenn er lieber den Tod erwählt [...] — das ist für das wirkliche Leben selten von gleichem Werthe und gleicher Thatkraft würdig: dafür ist eben die Kunst die Thätigkeit des Ausruhenden. Die Kämpfe, welche sie zeigt, sind Vereinfachungen der wirklichen Kämpfe des Lebens; ihre Probleme sind Abkürzungen der unendlich verwickelten Rechnung des menschlichen Handelns und Wollens. Aber gerade darin liegt die [...] Unentbehrlichkeit der Kunst, dass sie den Schein einer einfacheren Welt, einer kürzeren Lösung der Lebens-Räthsel erregt. Niemand, der am Leben leidet, kann diesen Schein entbehren, wie Niemand des Schlafes entbehren kann. (WB 4, KSA 1, 452)

In der Ablehnung einer erzieherischen Kunstkonzeption beschreibt der Sprecher die Unterschiede zwischen Kunst, Traum und der Wirklichkeit. Kunstwerke werden als simplifizierende Codierungen verstanden, die als lebenserhaltende Illusion gegen das wirkliche Leiden notwendig sind.

Der Traum agiert in dieser ästhetischen Diskussion als psychisches Phänomen und Kunstanalogue, dessen Eigenschaften indirekt über die Kunstbeschreibungen alludiert werden. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise erhält das Traumphänomen *ex negativo* eine andere „Schätzung der Dinge“ zugeschrieben, die später anhand des tragischen Heldentodes als „kürzere[] Lösung des Lebens-Räthel[s]“ konkretisiert wird. (Ebd.) Durch die Analogie überträgt sich diese Charakterisierung der Kunst auf den Traum, der implizit durch die simplifizierende Perspektive auf die Wirklichkeit gekennzeichnet ist. (Vgl. ebd.) Über diese Beschreibung hinaus ist es nicht möglich, analog zum tragischen Helden eine Traumtheorie festzustellen. (Vgl. ebd.) Neben dieser Simplifizierung der Wirklichkeit im Traum wiederholt der Sprecher die Erholungsfunktion der Kunst, die von der Assoziation des Traumes mit dem Schlaf getragen wird. (Vgl. ebd.) Die Erholung hebt er von der physischen Funktion des Traumes auf eine existenzielle in der Kunst. So wird die Traum-Kunst-Analogie von der physiologischen Seite des träumenden Schlafes konstruiert und die Kunstrezeption mit einer physiologischen Notwendigkeit zusammengedacht. Diese Kunstphysiologie sieht die Allegorie der Kunst als symbolische Verdichtung des menschlichen Lebensganges, die diese als existenziell notwendige versteht. Hierzu werden Traum und Schlaf als Analoga vermengt und das psychische Traumphänomen inkludiert.



Hierzu greift die Traum-Kunst-Analogie auf die früheste Verwendung derselben in WB 3 zurück und konkretisiert nachträglich die dortige Hierarchisierung der Kunst über dem Traum. (Vgl. WB 3 u. 4, KSA 1, 443 u. 451) In der hiesigen Grundierung der simplifizierenden Kreativität des Traumes durch die physiologische Funktion des Schlafes erklärt sich seine vorherige Paradigmenstellung und die Höherstellung der Kunst, die nunmehr als existenzielles ‚Ausruhen‘ definiert werden kann. (Vgl. ebd.) Nicht nur wird in dieser Verwendung des Traumes als Prototyp für die Kunstaktivität wiederum der wagnerianische Diskurs mit der ‚Träumerei‘ als Vorwurf durch die Kritiker verbindbar, die hier zusätzlich die heroische Dimension von Wagners tragischen Helden missverstünden. (Vgl. WB 4, KSA 1, 443 u. 451) Darüber hinaus wird die eigentlich heroische ‚kulturkämpferische‘ Intention, in der der ‚erquickende Traum‘, der die Kunst ist, konzeptuell als existenziell notwendige ‚Ruhepause‘ aufgegriffen wird. (Vgl. WB 4, KSA 1, 449 u. 451) In dieser Weiterentwicklung der Traum-Kunst-Analogie zeigt sich eine konsistente wie konsequente physiologische Grundlegung der kunstanalogen Traumreflexion von WB.

Bei den vorher prominenten Bezügen zu GT scheint eine neuerlich beflügelte Ergänzung des Traumes und des Schlafes durch Schopenhauers physiologische Diskussionen derselben Phänomene in VG plausibel. (Vgl. VG, 256-257, 260 u. WB 4, KSA 1, 452) Die nietzschesche Weiterentwicklung beschäftigt sich jedoch nicht mit den Schwierigkeiten, die die Äquipotenztheorie und ihre Konsequenzen für Schlaf und Traum aufwerfen. (Vgl. ebd.) Grundlegender greift der Sprecher auf die Erholungsfunktion des Schlafes zurück, appliziert sie auf den Traum und entwickelt hieraus eine ästhetische Theorie. (Vgl. ebd.) Diese Traum-Kunst-Analogie steht im Frühwerk heraus, weil sie eine eigenwillige Erweiterung von GT darstellt.<sup>571</sup> Insbesondere in der ‚Erzeugung der erlösenden Vision‘, die die epistemologisch-ontologische Traumwahrheit und den ‚Untergrund der schrecklichen Weisheit des Silen‘ in sich vereint und die Kunst mit einer lebensbejahenden Funktion versetzt, konfliktiert sie mit der vorliegenden Funktionalisierung des Traumes und der Kunst als simplifizierender, erholsamer Weltanschauungsform. (Vgl. VG, 256-257; GT 4 u. WB 4, KSA 1, 39 u. 452)

Hier scheint auf, dass WB Bayreuth und Wagner als Kulturphänomene privilegiert und die Kunst – *ergo* auch der Traum – im Lichte des ‚Kulturkampfes‘ zwar existenziell relevant sind, aber nicht als Repräsentation der metaphysischen Grundlagen der Welt wie in GT. (Vgl. ebd.) Die Simplifizierung, die die allegorische Funktion des Traumes/der Kunst aus GT aufgreift, entspricht nicht der ästhetischen Wissenschaft, die im Drama den Kern der Existenz aufscheinen sieht, auch wenn WB im Folgenden von der ‚tragischen Gesinnung‘ als Ziel der Tragödie spricht. (Vgl. VG, 256-257; GT 4 u. WB 4, KSA 1, 39 u. 452-453) In diesem Konflikt zu Nietzsches Erstling zeigt sich, dass WB im Zuge der Heroisierung Wagners die frühere Traum-Kunst-Analogie hinter sich lässt. (Vgl. ebd.) Diese Transformation könnte als Abwendung von GT gedeutet werden, die Schopenhauer für diese Erholungsfunktion produktiv macht (Vgl. ebd.) Andererseits wäre es möglich, hier eine unterschwellige Kritik Wagners auszumachen, die bei WB in der Forschung angenommen worden ist.<sup>572</sup> In der Instrumentalisierung einer traumartigen simplifizierenden Kunst von Seiten Wagners, in der er seine

---

<sup>571</sup> Vgl. das Kapitel ‚Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*‘.

<sup>572</sup> Bereits Giorgio Colli hat diesen Aspekt in seinem Nachwort an WB herausgehoben, aber auch Neymeyr referiert die kritischen Vorarbeiten Nietzsches zu dieser UB. Vgl. KSA 1, 908 u. NK 1/4, 295-315.

Kulturwirkung über sein Schaffen stellt, unterstriche die von Nietzsche in Notaten kritisierte Schauspieler-Natur des in WB Gelobten.<sup>573</sup>

Auch wenn die Traum-Kunst-Analogie infratextuell konsistent weiterentwickelt wird, zeigt sie intertextuell Interpretationsschwierigkeiten auf. Einerseits zeichnet sie eine frühe physiologische Perspektivierung des Traumes ab, die auf konkrete Körperfunktionen fokussiert ist und andererseits eröffnet sie einen Konflikt zu Ästhetik von GT. Der Schlaf und Traum, als physiologisches Analogon einer existenziellen Ausruhfunktion der Kunst bleibt innovativ wie spannungsgeladen.

Von dieser traumbezogenen Deutung Wagners aus charakterisiert WB 5 sein Feindbild:

Die Kunst ist jetzt in dem Seelen-Haushalte unserer Gebildeten ein ganz erlogenes [...] Bedürfniss, entweder ein Nichts oder ein böses Etwas. Der Künstler, der bessere und seltenere, ist wie von einem betäubenden Traume befangen, diess Alles nicht zu sehen, und wiederholt zögernd mit unsicherer Stimme gespenstisch schöne Worte, die er von ganz fernen Orten her zu hören meint, aber nicht deutlich genug vernimmt; der Künstler dagegen von ganz modernem Schlage, kommt in voller Verachtung gegen das traumselige Tasten und Reden seines edleren Genossen daher und führt die ganze kläffende Meute zusammengekoppelter Leidenschaften und Scheusslichkeiten am Strick mit sich, um sie nach Verlangen auf die modernen Menschen loszulassen: diese wollen ja lieber gejagt [...] werden, als mit sich selber in der Stille beisammenwohnen zu müssen. Mit sich selber! — dieser Gedanke schüttelt die modernen Seelen, das ist ihre Angst und Gespensterfurcht. (WB 5, KSA 1, 460-461)

Hier artikuliert sich eine Kritik an den gegenwärtigen Künstlern und ihrem Publikum, gegen die ein authentischer Künstlertypus ausgespielt wird, der im Gegensatz zu den vorherigen nicht die Wünsche der Rezipierenden reproduziert. Hiergegen unternimmt der favorisierte Künstler den Versuch einer weltabgewandten, wahrheitsorientierten wie metaphysischen Kunstproduktion.

Der Traum tritt hier zweimal auf. Einmal als positiver Vergleich der Kunstproduktion zu einem „betäubenden Traum“, der die Weltabgewandtheit des bejahten Typus herausstellt, wie auch die Metaphern des „traumseligen Tasten[s] und Reden[s]“, die die Außenperspektive auf denselben porträtiert. (Vgl. ebd.) In beiden Verwendungen perspektiviert der Sprecher die Befangenheit des Individuums durch den Traumeindruck von außen. Hierin grundiert sich die bei den Gegnern imaginierte Kritik derselben, in der das „traumselige Tasten und Reden“ als Unsicherheit auf Seiten Wagners ausgelegt wird. (Vgl. ebd.) Diese Beschreibung ergänzt der Sprecher frühzeitig mit der Innenperspektive, um diese äußere Erscheinung eines „betäubt Träumenden“ in einer privilegierten internen metaphysischen Sensibilität grundzulegen, die in der andeutungsweisen Metaphorik der „Wiederholung gespenstisch schöner Worte“ anklingt. (Vgl. ebd.)

So erscheint die Kunst als Mimesis dieser vernommenen „Stimmen“, in der die ästhetische Qualität basiert.<sup>574</sup> Auch hier fungiert der Traum als Vorbild einer nach innen gerichteten Wahrnehmung, die in der Außenperspektive prototypisch den Eindruck eines Tagträumenden aufruft, die wiederum

---

<sup>573</sup> Vgl. hierzu besonders NK 1/4, 307-312.

<sup>574</sup> Nymeyr stellt den Mimesis-Diskurs als Kontext für diese Stelle explizit heraus. Vgl. NK 1/4, 457.

vom schlafend Träumenden abgeleitet erscheint. Diesen nach außen sichtbaren Zustand imaginiert der Sprecher als antiwagnerianische Invektive der Mehrheit von Kunstschaffenden und -rezipierenden, um die Sonderstellung eines solcherart vom Äußeren abgetrennten Künstlers hervorzuheben. Indem er hier das „Tasten“ und „Reden“ als „traumseliges“ beschreibt, benennt er zudem die außen wahrnehmbaren Handlungsweisen des favorisierten Künstlers. (Ebd.) Dass der Hauptvorwurf des Sprechers an das Kunstpublikum und ihre Favoriten zusätzlich die Flucht vor ihrer Innerlichkeit zugunsten extremer externalisierter Emotionen enthält, unterstreicht die Positivität dieses nach außen hin untätigen ‚Traumzustandes‘. Entgegen einer gesellschaftlichen Sicherheit betont er den Versuch einer Sensibilität für eine ästhetische Wahrheit, für die der Traum Vergleich, Metapher und imaginierte Polemik der Gegner darstellt.

Dies ist konsistent mit der ersten Traumverwendung aus WB 3, die den Traum als Abstoßungspunkt ansetzt, von dem aus die künstlerische Kreativität charakterisiert wird. (Vgl. WB 3 u. 5, KSA 1, 443 u. 461) Beide Male fungiert er als Vorbild für die Kunst: vorher als Phänomen illusionärer Weltkonstruktion, und in diesem Fall als Zustand fokussierter interner Wahrnehmung. (Vgl. ebd.) Die Kritik des Publikums, die der Sprecher an dieser Stelle aus der äußeren Erscheinung des Künstlers als ‚betäubten Träumenden‘ ableitet, wurde schon in WB 4 in der polemischen ‚Träumerei‘ vorweggenommen. (Vgl. WB 4 u. 5, KSA 1, 449 u. 460-461) Beide Aspekte, die die vorliegende zweiseitige Traumverwendung ansetzt, werden infratextuell bestätigt.

Auch der ‚erquickende Traum‘, den die Kunst bei ihren Rezipierenden analog zur Erholung des Schlafes evoziert, die auch in ihrer Simplifizierungsfunktion der Welt grundiert ist, unterstreicht die vorliegende Beschreibung der Kunstproduktion als nach außen schlaftraum-analogem Prozess. (Vgl. WB 4 u. 5, 451-452 u. 460-461) Allein auch hier zeigt sich der Konflikt, der zwischen der veristischen Kunstkonzeption vorher intertextuell impliziert wurde und nunmehr infratextuell aufkommt. (Vgl. ebd.) Wenn der Sprecher die Kunst als Mittel des ‚Ausruhens vom Kulturkampf‘ konzipiert, erscheint ihr wahrer Charakter, ob nun als Produzent der ‚tragischen Gesinnung‘ oder in der Mimesis der ‚gespenstisch schönen Stimmen von ganz fernen Orten‘ nur instrumentell, und nur bedingt als Spiegel metaphysischer Wahrheiten.<sup>575</sup> Dieser Konflikt bleibt infra- wie intertextuell aufgrund der Erholungsfunktion in der Traum-Kunst-Analogie bestehen.

Der Schopenhauer-Intertext, der diese thematische Wendung in WB 4 mitinformiert, erweitert sich auch in der folgenden Stelle. In der Fokussierung des kunstanalogen Traumvergleiches auf eine innere Wahrnehmung repliziert WB 5 die schopenhauersche Definition des ‚Traumorgans‘ als ‚vom äußern Eindruck auf die Sinne unabhängigem Anschauungsvermögen‘, die als Vorbild für den äußerlich angenommenen ‚betäubenden Traum‘ im Künstler plausibel erscheint. (VG, 261 u. WB 5, KSA 1, 460-461) Insbesondere im Lichte der metaphysischen Stoßrichtung, die Schopenhauers Konzeption im Zuge seiner Somnambulismus-Erklärung aufnimmt, und Wagners Interpretation des ‚Traumorgans‘ im Kontext seiner Ästhetik scheinen diese Parallelen zu der vorliegenden Traumkonzeption auf. (VG, 325-328; BE, 58 u. WB 5, KSA 1, 460-461) Die Allusion des Sprechers auf dieses Konzept aktiviert den wagnerianischen Diskurs und verdeutlicht in der imaginierten falschen Deutung das Unverständnis gegenüber diesen traumtheoretischen Autoritäten die Kritik an der Kunst-

---

<sup>575</sup> Dass diese Stelle auch im Nachlass in Bezug auf den wagnerischen Diskurs ausgelegt wird, betont, dass sie nicht plötzlich eine neue Ausrichtung der Kunst vornimmt, sondern eine Synthese mit den vorherigen Stellen anstrebt. Neymeyr gibt diese Stelle als Ergänzung an. Vgl. ebd.

szenen seiner Gegenwart. Im Allusionscharakter macht er für die Lesenden notwendig, in diesen Quellen bereits bewandert zu sein, um in dem Vergleich die Intertexte zu entdecken. Dies unterstreicht die im Haupttext herausgestellte Entgegenstellung von wagnerianisch kontextualisierten Traumbegriff und der kritischen Verwendungsweise der imaginierten Gegner. Die Intertextstrategie um den Traum fungiert plausibel als Referenz- und Auswahlverfahren, wie auch als Autoritätsevokation. In dieser Weiterführung der Traum-Kunst-Analogie werden dadurch nicht nur die für Nietzsche typischen Quellen evoziert, sondern die Konfliktstellung von WB anhand der Doppelung der Traumkonzeptionen widergespiegelt. Sie verbindet Kulturkampf und Ästhetik im Traum.

Für diesen Kampf besitzt die Kunst wiederum eine zentrale Transformationsfunktion:

Wir Anderen brauchen vielmehr deshalb die Kunst, weil wir gerade Angesichts des Wirklichen sehend geworden sind: und wir brauchen gerade den All-Dramatiker, damit er uns aus der furchtbaren Spannung wenigstens auf Stunden erlöse, welche der sehende Mensch jetzt zwischen sich und den ihm aufgebürdeten Aufgaben empfindet. [...] — so zu tragischen Menschen umgewandelt, kehren wir in seltsam getrösteter Stimmung zum Leben zurück, [...] als ob wir nun aus den grössten Gefahren [...] den Weg zurück in's Begrenzte und Heimische gefunden hätten: [...] denn Alles, was hier als Ernst und Noth, als Lauf zu einem Ziele erscheint, ähnelt, im Vergleiche mit der Bahn, die wir selber, wenn auch nur im Traume, durchlaufen haben, nur wunderlich vereinzeltten Stücken jener All-Erlebnisse, deren wir uns mit Schrecken bewusst sind; ja wir werden in's Gefährliche gerathen und versucht sein, das Leben zu leicht zu nehmen, gerade deshalb, weil wir es in der Kunst mit so ungemeinem Ernste erfasst haben: um auf ein Wort hinzuweisen, welches Wagner von seinen Lebens-Schicksalen gesagt hat. Denn wenn schon uns, als Denen, welche eine solche Kunst der dithyrambischen Dramatik nur erfahren, aber nicht schaffen, der Traum fast für wahrer gelten will, als das Wache, Wirkliche: wie muss erst der Schaffende diesen Gegensatz abschätzen! (WB 7, KSA 1, 469-470)

Der Sprecher fokussiert die psychagogische Funktion der Kunst im Angesicht der existenziellen Aufgaben der vorgestellten Wir-Gruppe. Sie beschreibt die Fähigkeit der wagnerischen Kunst, ihre Rezipierenden zu transformieren und das existenzielle Gewicht des Menschen zu lindern.

Der Traum tritt hier als Metapher für die psychische Tätigkeit der Kunstrezeption auf, um dann in der zweiten Verwendung für die Kunst selbst zu stehen. (Vgl. ebd.) Bei der ersten Verwendung fungiert das psychische Traumphänomen als Vorlage für die Kunstwirkung im Angesicht des ‚Ernst des Lebens‘ und beschreibt über den Verweis auf die illusionäre Weltkonstruktion desselben einen immersiven Eindruck der Kunst. (Vgl. ebd.) Jedoch verliert dieselbe an Wirklichkeitseindruck im Verhältnis zum Alltag, strahlt auf denselben aber mit einer ästhetisierenden Universalität aus. (Vgl. ebd.) Sie macht das alltägliche Leben für die Kunstrezipierenden durch den Eindruck der ästhetisierten Universalität erträglicher, die zur zweiten Traumverwendung überleitet, in der diese Rezipierenden dazu übergehen, die Illusion der Kunst über die Wirklichkeit zu stellen. (Vgl. ebd.) Auf dieser Grundlage entwickelt der Sprecher die Traum-Kunst-Analogie zu einer der zentralen Fragestellungen des Textes, die die Erkenntnisentwicklung vom Realismus zu einer epistemologisch-ontologischen Traumkonzeption beim Publikum beschreibt.

Diesen Eindruck verschärft der Sprecher für den Kunstproduzenten, für den er im Folgenden die Traum-Kunst-Analogie mit einer Aufwachmetaphorik verbindet: „Vielleicht als sei er gerade der einzig Wache, einzig Wahr- und Wirklich-Gesinnte unter verworrenen und gequälten Schläfern“ (WB 7, KSA 1, 470) Hier zeigt sich die Aufnahme der epistemologisch-ontologischen Traum-Kunst-Analogie durch den Sprecher, die in Verbindung mit dem Künstler eine metaphorische Welt-als-Traum-These assoziiert. Diese funktioniert als Metapher für die gesellschaftlichen Umstände seiner Kunst, die überdies auf die Wahrheit einer illusionistischen Ontologie im Sinne der Welt-als-Traum-Metapher hindeutet, dieser aber nur in schlafassoziierten Metaphern ausdrückt: „als müsse er nun sein so übernächtlich helles und bewusstes Leben zusammen mit Schlafwandlern und gespensterhaft ernst thuenenden Wesen verbringen“ (Ebd.) So tangiert die Traum-Kunst-Analogie die illusionistische Welt-als-Traum-These, die sie über die Künstlerfigur als eine Form eines wahren und mimetisch in der Kunst ausgedrückten Philosophems darstellt.

Diese Traum-Kunst-Analogie referiert auf die früheren Verwendungen derselben und unterstreicht in der Traummetapher, dass derselbe nur als Vorbild für den Kunstprozess fungiert und nicht identisch gedacht wird; WB 3 bleibt hiermit konsistent, wenn die Kunst hierarchisch über das psychische Phänomen gestellt wird. (Vgl. WB 3 u. 7, KSA 1, 443 u. 470) Nicht nur unterstreicht die vorliegende Analogisierung die ästhetische und die philosophische Dimension des Traumes für den wagnerianischen Diskurs, sondern unterstützt die imaginierte Polemik seiner Gegner in der Träumerei-Konzeption von WB 4 (Vgl. WB 4 u. 7, KSA 1, 449 u. 469-471) Auch versucht die vorliegende Verwendung in der psychagogischen Kunstfunktion eine Verbindung der Traum-Kunst-Analogie mit der ‚erquickenden‘ Traumkonzeption und der ‚Ausruhfunktion‘ der Kunst mit der veristischen metaphysischen Kunstphilosophie. (Vgl. WB 4, 7, KSA 1, 451-452 u. 469-470) Sie betont emphatisch die Transformationsfunktion der Kunst, die nicht mehr allein als erholendes Korrektiv zu einer wirklichen Ermüdung fungiert, sondern in ihrer Darstellung auch den Primat des Realen infrage stellt. Hierzu kommt nachträglich die Evokation einer nach innen gerichteten Sicht des Künstlers, die zwar von außen als Traumzustand angesehen wird, sich aber nunmehr mit der Aufwachmetaphorik verbindet. (Vgl. WB 5 u. 7, 460-461 u. 496-470) So erscheint der Künstler als jemand, der in der nach innen gerichteten Sicht die Wahrheit über die illusionäre Außenwelt erkennt und diese in seiner Kunst widerspiegelt: der Traum, der die Welt ist und den Modus der Kunst darstellt, ermöglicht eine Überwindung dieser illusionären Welt.

Hierin spiegelt sich die voll-entwickelte Traum- und Kunstphilosophie aus GT wider: nicht nur die illusionistische Ontologie, sondern auch ihre Vorbildfunktion für die Kunst als Modus und Inhalt referieren auf Nietzsches früheres Werk und unterstreichen Wagners Repräsentation dieser Theorie.<sup>576</sup> (Vgl. GT 9, 10 u. WB 7, KSA 1, 66, 72-74 u. 469-471) Diese Stelle unterstreicht einerseits die Besonderheit, die Wagner zugesprochen wird und setzt Nietzsches eigene Theorie als den Maßstab an, an dem der Künstler gemessen wird. Trotz der systematischen Ausrichtung auf Wagner unterstreicht der Sprecher implizit die Zentralität seiner ästhetizistischen Philosophie.

Sie hebt diese Stelle innerhalb von WB als die extensivste traumbezogene Intertextreferenz auf GT heraus, in der der vorliegende Text seine philosophische Grundlage herausstellt. In ihr zeigt sich die philosophische Tiefe der Traum-Kunst-Analogie und ihre Programmatik.

---

<sup>576</sup> Vgl. hierzu auch das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

Diese Programmatik unterstreicht er kurz später, indem die Kunstwirkung konkretisiert wird:

Eine Traumerscheinung, dem Bilde der Natur und ihres Freiers ähnlich-unähnlich, schwebt heran, sie verdichtet sich zu menschlicheren Gestalten, sie breitet sich aus zur Abfolge eines ganzen [...] Wollens, eines [...] Untergehens und Nicht-mehr-Wollens: — so entsteht die Tragödie, so wird dem Leben seine herrlichste Weisheit, die des tragischen Gedankens, geschenkt, so endlich erwächst der [...] Beglückter unter den Sterblichen, der dithyrambische Dramatiker. — (WB 7, KSA 1, 472)

Der Sprecher evoziert in einer Vision, in der die Natur sich anthropomorphisiert und in der das Kunstwerk als Mittel des Quietismus aufscheint. Diese Nirvana-Erfahrung entspringt der Tragödie, die die Wahrheit über die Welt für die Rezipierenden transformativ werden lässt.

In diesem Zusammenhang übernimmt der Traum die Rolle des Analogon zum psychischem Zustand, den die Kunst evoziert. (Vgl. ebd.) Mit ihm werden formende Prinzipien verbunden: Er ist ein Verbildlichungsprozess, der einem Verehrer/Buhler („Freier“<sup>6</sup>) vergleichbar eine annähernde, aber nicht identische Mimesis unternimmt. (Ebd.) Zusätzlich unternimmt er eine Anthropomorphisierung dieser Natur, die auf die dominante Gattung der Dramatik, der Tragödie und der für sie konstitutiven Figuren anspielt. An dieser Stelle trägt die Traum-Kunst-Analogie eine extensive mediale Reflexion des Traumes, indem sie mit der Visualität, der annähernden Abbildungstätigkeit und der Vermenschlichung, Eigenschaften des Traumes auszudrücken gedenkt. (Vgl. ebd.) Hier spiegelt die Kunst zurück auf die ästhetischen Qualitäten des Traumes.

Diese medialen Eigenheiten des Traumes und analog der Kunst ermöglichen eine emotionale Entwicklung, die eine quietistische Beruhigung des Lebenswillens in den Rezipierenden ermöglicht. Diese emotionale Entwicklung induziert die traumartige Kunst durch den ‚tragischen Gedanken‘, der als „Weisheit“ eine Synthese von Gefühl und Reflexion ermöglicht. (Ebd.) Sie unternimmt eine – implizit temporäre – Negation des Lebenswillens, die einem buddhistischen Nirvana-Verständnis angenähert erscheint. Die Kunst ermöglicht diese Transformation, worin eine Andeutung verbleibt, dass auch dem Traum eine solche Fähigkeit beikommen könnte, die aber an dieser Stelle nicht weiter ausgearbeitet wird. Der Fokus bleibt auf der Kunst und damit Wagner.

Die vorliegende Stelle unterstreicht die Zentralität der Traum-Kunst-Analogie. (Vgl. WB 3 u. 7, KSA 1, 443 u. 471-472) Sie liefert für die früheste Version derselben Formeigenschaften des Traumes, die die Kunst konsequenter und mit größerer Freiheit zu nutzen vermag; hiermit erklärt sie nachträglich die früheste Stufenvorstellung von Traum zur Kunst anhand ihrer medialen Parallelen. (Vgl. ebd.) Zusätzlich erscheint es wiederum plausibel, dass die imaginierte Polemik gegen den wagnerianischen Diskurs auf die Traumverwendung zurückgreifen könnte. (Vgl. WB 4 u. 7, KSA 1, 449 u. 471-472) Die Ausrichtung der Kunst auf die Negation des Lebenswillens erscheint als plausible Ergänzung des ‚erquickenden Traumes‘ und der ihn erweiternden Ausruhfunktion, die mit der hier vorgestellten Negation des Lebenswillens die Analogie des Schlafes mithineinbringt und existenziell quietistisch rahmt. (Vgl. WB 4 u. 7, KSA 1, 451-452 u. 471-472)

Zusätzlich erhält die vorliegende Diskussion der Formen von Traum und Kunst durch die metaphysisch orientierte Fokussierung auf das Internale aus WB 5 eine Grundlage für die emotionale Transformationsfähigkeit der beiden. (Vgl. WB 5 u. 7, KSA 1, 460-461) Zu dieser Perspektive kommt die psychagogische Funktion der in der Kunst evozierten Welt-als-Traum-These, die die

vorherige metaphysische Wahrheit derselben grundiert hatte. (Vgl. WB 5 u. 7, KSA 1, 460-461, 469-470 u. 472) Die quietistische Pointierung der (wagnerischen) Kunst entspringt darin konsequent den vorher elaborierten metaphysischen Reflexionen, die an dieser Stelle eine Synthese von Erkenntnis und emotionaler Entwicklung im Angesicht der traumartigen Kunst darstellt.

Die Intertexte, die WB hier aufgreift, sind unter anderem eine Mischung aus Schopenhauers ästhetischen und ethischen Reflexionen aus W I, wie sie zudem deren Transformation aus Wagner BE mitreferenzieren. (Vgl. W I, 34, 254, 506-508 u. 516, §3, §38 u. §71; BE, 53 u. 55 u. WB 7, KSA 1, 471-472) Diese Stelle unternimmt nachträglich die Synthese von Nietzsches eigenen ästhetischen Reflexionen aus GT, Schopenhauers ästhetischer Kontemplationsvorstellung und ihrer temporären Lebensverneinung („Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden [...].“), die die lebensbejahende Stoßrichtung seines eigenen Erstlings konterkariert. (Vgl. GT 5 u. 17, KSA 1, 46-47 u. 109) Diese Stelle erscheint der Versuch einer nachträglichen Versöhnung mit Schopenhauer und seiner buddhistischen Lebensverneinung über dessen ästhetischer Traum-Kunst-Analogie zu unternehmen, in die der Sprecher Wagner aber auch sich selbst einschreibt.<sup>577</sup>

Hiergegen erinnern die Formmerkmale des Traumes und der Kunst an die Diskussion der Eigenschaften des Dramas in GT, die in den „menschlichen Gestalten“ und dem dargestellten „heroisch-übermüthigen Wollen“ die These anklingen, dass die „älteste[] Gestalt [der Tragödie S.P.] nur die Leiden des Dionysus zum Gegenstand“ hatte und die „berühmten Figuren der griechischen Bühne [...] nur Masken jenes ursprünglichen Helden“ seien. (Vgl. GT 10 u. WB 7, KSA 1, 71 u. 472) Die allegorische Anthropomorphisierung, die GT in seinen Kategorien (Apollon vs. Dionysos), in seiner Tragödientheorie und -historie widerspiegelt, wirkt bis in die vorliegende Stelle und ihre Traumdefinition als verbildlichendes und vermenschlichendes Medium.

WB 7 unterstreicht, dass die vorgelegte Traum-Kunst-Analogie nicht ein Spiegelbild der Autoritäten dieses Textes darstellt, sondern die mediale Reflexion durch Nietzsches vorherige Reflexionen dominiert werden. Umso auffälliger erscheint die kontemplative Nuance, die diese Stelle der traumartigen Kunst verleiht, die getreu der schopenhauerschen Ästhetik lebensverneinend agiert.

Die nächste Stelle fokussiert hiergegen Wagners Lebenslauf und seine revolutionäre Phase:

[...] [E]r war aus Mitleid mit dem Volke zum Revolutionär geworden. Von jetzt ab liebte er es und sehnte sich nach ihm, wie er sich nach seiner Kunst sehnte, denn ach! nur in ihm, nur im entschwundenen, [...] künstlich entrückten Volke sah er jetzt den einzigen Zuschauer und Zuhörer, welcher der Macht seines Kunstwerkes, wie er es sich träumte, würdig und gewachsen sein möchte. (WB 8, KSA 1, 476)

Die Revolutionstätigkeit Wagners versöhnt der Sprecher an dieser Stelle mit seiner Fokussierung auf den vergangenen Mythos, und versteht dieselbe für seine Kunsttätigkeit als programmatisch.

---

<sup>577</sup> Aus dieser Sicht ist Neymeyrs Diskussion von dieses Kontextes von WB nur teilweise zuzustimmen. Sie sieht richtig, dass in GT selbst eine lebensbejahende Funktion der Kunst artikuliert wird, übersieht aber in der Überlappung von GT und WB, dass insbesondere die emotionale Entwicklung, die diese Stelle im Angesicht der traumartigen Kunst favorisiert, eine negativistische Anleihe bei Schopenhauer darstellt. Vgl. NK 1/4, 488-490.

Der Traum erscheint als Metapher für eine künstlerische wie politische Wunschvorstellung Wagners, deren Unwahrscheinlichkeit über die alludierte Illusionarität desselben herausgestellt wird. (Vgl. ebd.) Die Synthese von politischer und künstlerischer Tätigkeit erhält durch die Traummetapher als Imaginationsmodus die Assoziation einer Herausforderung und einer leidenschaftlichen Lebensaufgabe. Sie versetzt dieselben Reflexionen Wagners aber auch mit Unsicherheit und unterstreichen auch im Folgenden sein Ringen nach einer politisch revolutionären Möglichkeit. (Vgl. ebd.) Auch wenn der Sprecher eine Antwort Wagners auf dieselbe politisch-künstlerische Wunschvorstellung liefert („wenn eine Vielheit dieselbe Noth litte, wie er sie leidet“) beantwortet diese nur eine Bedingung der des eines volksbildenden Prozesses. Die Traummetapher unterstreicht den utopischen Charakter von Wagners künstlerisch-politischem Schaffen.

Sie betonen im Zusammenhang mit der Traum-Kunst-Analogie von WB, dass Wagners Wunschvorstellung inhärent Teil und Grundlage seines Schaffens sind. (Vgl. WB 3 u. 8, KSA 1, 443 u. 476) Sie unterstützt zudem die polemische Imagination einer gegen Wagner gerichteten Kritik in einem Träumerei-Begriff, indem der Traum als zentrales Prozess politischer Imagination auftaucht. (Vgl. WB 4 u. 8, KSA 1, 449 u. 476) Auch stellt diese Synthese politischen und künstlerischen Imaginierens im Lichte von WB 4 eine Form der ‚Erquickung‘ und des ‚Ausruhens‘ dar, die im Kontrast zum wirklichen ‚Kulturkampf‘ steht, diesen aber möglich macht. (Vgl. WB 4 u. 8, KSA 1, 451-452 u. 476) Die politische Stoßrichtung des Textes setzt die auf Wagner bezogene wunschbasierte Imaginationsweise als Grundlage einer wirklichen Veränderung an.

Die theoretischen Ausführungen zum Traum als metaphysisch orientierter Innensicht, die zusätzlich zu einem Durchschauen der Wachwirklichkeit als eines Traumes führt, unterstreicht die vorliegende Traummetapher für Wagners Imagination als systematisch konsequente Weiterführung. (Vgl. WB 5, 7 u. 8, KSA 1, 460-461, 469-470 u. 476) Auch der Rückbezug auf Schopenhauers und Nietzsches Ästhetik in WB 7 unterstreicht die metaphysische und künstlerische Relevanz des Traumes für die Kunstproduktion, die diese Stelle mit einer Theoriegrundlage ausstattet: Dies überschreibt die prototypische Ebene der Traummetapher als Wunschvorstellung.<sup>578</sup>

Auf diese Weise attribuiert der Text konsequent den Traumzustand zu Wagner, der vorher theoretisch und wertig angereichert wurde: sie unterstreicht das Politische seines künstlerischen Schaffens und verbindet seinen ‚Kulturkampf‘ mit einer metaphysisch aufgewerteten Imagination.

Für dieses politische Ziel versucht die folgende Verwendung eine Grundlage zu erläutern:

[...] [E]s liegt der Hauch des Tragischen auf diesem Leben. Und Jeder, der aus seiner [...] Seele Etwas davon ahnen kann, Jeder, für den der Zwang einer tragischen Täuschung über das Lebensziel, das [...] Brechen der Absichten, das Verzichten und Gereinigt-werden durch Liebe keine [...] fremden Dinge sind, muss in Dem, was Wagner uns jetzt im Kunstwerke zeigt, ein traumhaftes Zurückerinnern an das eigene heldenhafte

<sup>578</sup> Es ist nicht unberechtigt, wenn Neymeyr in ihrem Kommentar darauf hinweist, dass „Wagners Vorstellung vom Volk allerdings als romantische Verklärung“ bezeichnet. Was sie jedoch übersieht, ist die zu diesem Zeitpunkt noch ambivalente Position solcher Imaginationen in Nietzsches Denken, in dem zugleich durch Nachlassnotate kritische Töne entnommen werden können, aber zugleich die intertextuellen Bezüge zu Schopenhauer und GT bestimmend bleiben. Insbesondere seine eigene Konzeption von „Verklärung“ würde eine positive Bewertung solcher romantischer Imaginationen Wagners nahelegen und sie als politisch-künstlerisch wertvoll verstehen. Das schließt eine kritische Nuance dieser Stelle nicht aus. Vgl. GT 25, KSA 1, 155-156 u. NK 1/4, 499-500.



Dasein des grossen Menschen fühlen. Ganz von ferne her wird uns zu Muthe sein, als ob Siegfried von seinen Thaten erzählte [...]. (WB 8, KSA 1, 484)

Der Sprecher beschreibt die existenzielle Grundlage für die tragische Erfahrung, die sich nach ihm in Wagners Kunst artikuliert. Hierfür setzt er das Bedürfnis der Immersion in eine künstlerischer Täuschung als Grundlage an, die mit einer asketisch-kathartischen Erfahrung einhergeht.

Als Adjektiv fungiert der Traum als metaphorische Ergänzung eines ‚Zurückerinnerns‘, das einen Eindruck im Angesicht von Wagners Kunst beschreibt. (Vgl. ebd.) Prototypisch alludiert dieses Attribut über die illusionäre Weltkonstruktion des Traumes auf einen Erinnerungsprozess im Angesicht von Wagners Kunst – als befangen nehmenden intensiven Eindruck. Zugleich unterstreicht diese Beschreibung die Illusionarität dieses ‚Zurückerinnerns‘, das auf einen ursprünglichen heroischen Zustand des Menschen zurückbezogen ist, diesen aber dadurch nicht als erreichbar oder realistisch darstellt. (Vgl. ebd.) Die Reflexion überträgt diese Ambivalenz auf die Identifikation von Wagner mit dem ‚erzählenden Siegfried‘, die paradigmatisch diesen ‚traumhaften Prozess des Zurückerinnerns‘ der wagnerschen Kunst performiert. Das ‚Erinnern‘ besitzt dadurch eine historische wie eine kreative Dimension: beides Aspekte, die prototypisch dem Traum in seiner Rekursion auf Vergangenes als Material seiner Weltbildung zukommen. Auch unterstreicht der Sprecher im Erinnerungskonzept die Traum-Kunst-Analogie aus WB, die eine Grundlage derselben mitheraushebt.

Wie WB 3 auch diese Analogie aufgestellt hatte, erscheint der Traum hier nur als Vorbild und Ausgangspunkt einer größeren historischen Freiheit des ‚Zurückerinnerns‘, die nachträglich die dort konstatierte Hierarchie der ‚Beweglichkeit und Biegsamkeit‘ zugunsten der Kunst mit Wagners Ring-Oper symbolisiert. (Vgl. WB 3 u. 8, KSA 1, 443 u. 484) Sie rekontextualisiert die kreative Hierarchie in der Traum-Kunst-Analogie durch die historische Freiheit der Kunst, die durch die vorliegende Stelle mit einem geschichtlichen Heroismus des Menschen assoziiert wird.

Sie unterstreicht aber überdies die imaginierte Polemik auf Basis des Traumbegriffes, die sie aber nicht konzeptuell erweitert. (Vgl. WB 4, 5 u. 8, KSA 1, 449, 460-461 u. 484) Gegensätzlich hierzu erscheint die heroische ‚Erinnerung‘ in der Kunst, deren frühere Erholungsfunktion zu ergänzen und die Rezipierenden für den ‚Kulturkampf‘ über dessen Evokation psychagogisch zu wappnen. (Vgl. WB 4 u. 8, KSA 1, 451-452 u. 484) Hierzu erscheint das Träumen als internal orientierte Erkenntnisleistung aus WB 5 als Addendum, indem Wagners Kunst diesen Zustand bei seinen Rezipierenden auch hervorzurufen vermag. (Vgl. WB 5 u. 8, KSA 1, 460-461 u. 484) Wie dieses ‚traumhafte Zurückerinnern‘ mit dem Künstler als ‚Wachenden‘ und der Welt-als-Traum-Metapher zusammenhängen soll, bleibt unklar, da die vorliegende Stelle metaphorisch verbleibt, wie sie auch mit dem traumbezogenen Quietismus der Tragödie durch den politisch-aktivistischen Aspekt des Heroismus konfligiert. (Vgl. WB 7 u. 8, KSA 1, 469-470, 472 u. 484)

Hiergegen gliedert sich die vorliegende Stelle in den engeren Kontext von WB 8 vorbildlich ein, indem sie die vorherige traumbezogene Diskussion von Wagners politisch-künstlerischem Schaffen erweitert. (Vgl. WB 8, KSA 1, 476 u. 484) Die hiesige Diskussion ergänzt die dortige Antwort, die der Sprecher auf die wagnerische Frage nach dem ‚Volk‘ als Grundlage einer Revolution gegeben hatte: „[W]enn eine Vielheit dieselbe Noth litte, wie er sie leidet, Das wäre das Volk, sagte er sich.“ (Ebd.) In der Beschreibung der Kunstrezeption seiner Werke als Hervorrufen des ‚traumhaften Zurückerinnerns‘ erscheint eine der Versuche auf, in der Wagners Kunst diese Basis zu schaffen sucht. (Vgl. ebd.) Der Heroismus, der durch diesen traumbezogenen Prozess in allen Rezipierenden her-

vorgerufen wird, erscheint als universale Basis, die eine solche ‚Volksbildung‘ durch seine Kunst ermöglicht und die zusätzlich durch die Identifikation Wagners mit Siegfried vorbildhaft widergespiegelt wird. Hier zeigt sich der Konstruktionscharakter des Traumes als fokussierte Qualität, wie sie auch der Kunst zukommt, die trotz ihrer Illusionarität auf eine universelle und politisch wertige Eigenschaft des Menschen Zugriff verschafft.

Diese Kontext bedient sich im ‚traumhaften Zurückerinnerns‘ bei Schopenhauers traumbezogener Platon-Interpretation und seiner Diskussion der Seelenwanderung, die als metaphysische Metapher für den existenziellen Effekt von Wagners Kunst fungiert. (Vgl. W II, 588-589, 41 u. WB 8, KSA 1, 484) Sie erscheint zudem eine Kombination mit Wagners traumbezogenen Ästhetisierung des ‚sympathischen Gehörs‘ und des ‚Traumorgans‘ mithineinzubringen. (BE 52-53 u. 92 u. WB 8, KSA 1, 484) Denn seine Kunst ermöglicht eine solche tiefgründige, nach innen gerichtete, Erkenntnis bei den Rezipierenden durch die sinnbildliche, aber auch wörtliche Vermittlung ihres Gehörs. (Vgl. ebd.) Augenfällig in diesen Referenzen ist der Mangel an einer metaphysischen Investition des Sprechers in die größeren Zusammenhänge, auf die Schopenhauer und Wagner abzielen. (Vgl. W II, 588-589, 41; BE, 52-53 u. 92 u. WB 8, KSA 1, 484) Der Abschnitt fokussiert einen metaphorischen Sprachmodus, in dem alle diese Wortverwendungen ins Allegorische kippen und sich als Vokabular einer philosophischen Wahrheit annähern, aber nicht mehr wörtlich beschreiben. (Vgl. ebd.) Trotz der Tiefe, in der diese Stelle in die Traumbezüge der Vorgänger eingetaucht ist, zeugt sie davon, dass sie nur Symbole einer Erfahrung darstellen.

Diese Repräsentationsfunktion Wagners hebt die letzte traumbezogene Stelle von WB heraus:

Er hat sich die Widerwilligsten unterjocht: es giebt keinen begabten Musiker mehr, welcher nicht innerlich auf ihn hörte [...]. Manche, welche durchaus Etwas bedeuten wollen, ringen [...] mit diesem sie überwältigenden inneren Reize, bannen sich mit ängstlicher Beflissenheit in den Kreis der älteren Meister und wollen lieber ihre „Selbstständigkeit“ an Schubert oder Händel anlehnen, als an Wagner. [...] Indem sie gegen ihr besseres Gewissen kämpfen, werden sie als Künstler selber geringer[...]; sie verderben ihren Charakter dadurch, dass sie schlechte Bundesgenossen und Freunde dulden müssen: und nach allen diesen Aufopferungen begegnet es ihnen doch, vielleicht in einem Traume, dass ihr Ohr nach Wagner hinhorcht. (WB 10, KSA 1, 497)

Er repräsentiere den wichtigsten Künstler seiner Gegenwart, durch dessen Auftreten vergangenheitsbezogene Strömungen der Musik kritisch beleuchtet seien. Auf dies folgt seine Unterstellung, dass ob bewusst oder unbewusst, Wagner Orientierungspunkt seiner Zeit ist.

Der Traum beschreibt als psychisches Phänomen eine Form des Unbewussten, in dem der Einfluss Wagners bei allen Musikern konstatiert wird. (Vgl. ebd.) Hierzu evoziert der Sprecher den mangelnden freien Willen im Traum, der den Träumer im Gegensatz zu seinem bewussten wachen Selbst mit unbewussten Emotionen und Wünschen konfrontiert. Hiervon ausgehend sieht er in ihm eine intrasubjektiver Subversion bei den Gegnern Wagners, die dessen Einfluss bis in ihr Unbewusstes bezeuge. (Vgl. ebd.) Der Sprecher bringt hier eine proto-psychologische Traumkonzeption in die Reflexion mithinein, die den Angriff auf die Kritiker Wagners mit einer Verdrängungsleistung auf ihrer Seite assoziiert, die den geehrten Künstler als allgegenwärtigen und unumgehbaren Gipfel der gegenwärtigen Kunst aufzeigt. In diesem Kritikmodus zeigt sich, dass der nietzschesche Sprecher

von WB zwischen bewussten und unbewussten Einstellungen unterscheidet. Im Traum bringt der Text dadurch die psychologische Perspektive mithinein, die zu einer Potenzierung der Kritik an Wagners führt, die nicht nur ihr waches Verhalten als künstlerisch regressiv herausstellt, sondern ihre bewussten Einstellungen als mögliche Lügen entlarvt. Am Traum führt sich so eine Kritikweise ein, die die Psyche und das Unbewusste fokussiert.

Diese Stelle rekontextualisiert die Traum-Kunst-Analogie des Essays, indem sie die subversive Möglichkeit des psychischen Phänomens das Ausgehen von demselben als proto-kreativer Tätigkeit des Menschen ergänzt. (Vgl. WB 3 u. 10, KSA 1, 443 u. 497) Im psychischen Traum sammelt sich die kreative Kraft des Menschen, so dass nicht nur sein künstlerisches Schaffen in demselben widergespiegelt wird, sondern auch seine Beeinflussung durch die Kunst in ihm resonieren kann. (Vgl. ebd.) Indem er das Vorbild der Kunsttätigkeit ist, setzt diese Kritik in ihrem Proto-Psychologismus auch die Produktionsästhetik in dieser Analogie in ihr Recht.

Auch erscheint die Imagination einer durch Wagners Gegner vorgeworfenen ‚Träumerei‘ im Lichte dieses proto-psychologischen Traumes als Entlarvungsmittel. (Vgl. WB 4, 5 u. 10, KSA 1, 449, 460-461 u. 497) Auffällig ist an diesem Themenkomplex, dass der Traum dem Sprecher zahlreiche Imaginationsmöglichkeiten gibt, um die Kritiker des wagnerianischen Projektes abzuwerten. (Vgl. ebd.) Da sie alle aber Projektionen von Seiten des Sprechers darstellen, scheint hier eine selbstreferentielle Perspektive dieser ‚Träumereien‘ auf, die auch selbigen Sprecher in ein kritisches Licht rücken. Auch wenn diese Dimension vom Text nicht weiter ausgeführt wird, bleibt sie insbesondere im Kontext der proto-psychologischen Traumvorstellung virulent, da die subversive Möglichkeit dem Bewusstsein gegenüber auch auf den Sprecher zutreffen vermag. Diese selbstkritische Perspektive dieses Traumkonzeptes bleibt jedoch gänzlich unausgelotet.

Mit den Traumbegriffen, die um die Erholung des Schlafes und der Kunst gruppiert sind, teilt die vorliegende Verwendung, dass Wagners Kunst nach der Traum-Kunst-Analogie paradigmatisch in beiden Zuständen zu diesem ‚Ausruhen‘ anleitet. (Vgl. WB 4 u. 10, KSA 1, 451-452 u. 497) Auch wenn die hier porträtierten Kritiker bei wachem Bewusstsein auf andere Künstler als Paradigmen konzentriert sind, konstatiert der Sprecher, dass die von ihm in der Kunst lokalisierte Erholungsfunktion selbst bei ihnen durch Wagner getragen wird. (Vgl. ebd.) Die vorgelegte Stelle gliedert sich dadurch in ihrer kritischen Stoßrichtung in diesen Aspekt der Traum-Kunst-Analogie ein. Vielmehr noch, potenziert diese Erholungsfunktion die hier angedeutete unbewusste Beeinflussung der Kritiker Wagners durch denselben als ausnehmend provokante Traumpolemik.

Auch stützt die Rekursion auf den Traum als nach innen gerichteter Erkenntnis die vorliegende Stelle, die mit Referenzen auf das Traumorgan Schopenhauers in dieser polemischen Beeinflussungsthese dessen Spekulationen aus VG für diese Kritik mit aufrufen. (Vgl. WB 5 u. 10, KSA 1, 460-461 u. 497) Sie unterstreicht zudem Wagner als ‚Wachenden‘ und die kritische Stoßrichtung der Welt-als-Traum-These, die das Bewusstsein seiner Kritiker als geringeren Erkenntnisstand ansieht; ihr unbewusster Traum erscheint dagegen als noch letzte Möglichkeit zum potenzierten Erwachen in Wagners Kunst durchzudringen. (Vgl. WB 7 u. 10, KSA 1, 469-470 u. 497) Im Gegensatz zur Kompatibilität der internalen Erkenntnisform, steht diese Welt-als-Traum-These disparat zur vorliegenden proto-psychologischen Traumverwendung. Auch die mediale Konkretion in der visualisierenden und anthropomorphisierenden Formtätigkeit des Traumes steht disparat zur vorliegenden Konzeption. (Vgl. WB 7 u. 10, KSA 1, 472 u. 497)

Hiergegen stellt Wagners eigenes politisch-künstlerisches Träumen und das ‚träumerische Zurerinnern‘, das durch seine Kunst hervorgerufen wird, eine hervorragende Grundlegung für subversive Vorstellung eines unbewussten Einfluss im Traum seiner Kritiker dar. (Vgl. WB 8 u. 10, KSA 1, 476, 484 u. 497) Durch diese Grundlegungen erscheint diese polemische Vorstellung darin berechtigt, dass sie das Vermögen betrifft, in dem Wagner selbst und die Rezipierenden seiner Kunst am stärksten beeinflusst sind. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise erscheint die vorgelegte Polemik durch spätestens diese Traumverwendungen als Mitgetragene und nicht als punktuelle Proto-Psychologie des Traumes, sondern als theoretisch fundierte. Diese Verbindung von Traum-Kunst-Analogie und proto-psychologischem Traumbegriff zeigt eine momentane wie einmalige Synthese in Nietzsches Werk, die in diesem Zusammenhang ab MA I aufgegeben wird.

WB steht am Wendepunkt des Traumbegriffes, der zwar auch im Folgenden immer wieder auf die Intertextlieferanten dieses Textes referenziert, aber von nun an dieselben als kritischen Rückbezug intendiert. In Nietzsches Schaffen stellt UB IV den letzten und in seiner Referenz treuesten Versuch dar, traumtheoretisch eine Kondensation wie Weiterentwicklung von Schopenhauers und Wagners Traumphilosophien vorzulegen. Die Traum-Kunst-Analogie bezieht sich indes zum letzten Mal positiv auf seinen eigenen Erstling. In der Imagination von kritischen Traumbegriffen probiert er sich jedoch – durch das Vokabular Schopenhauers inspiriert – bereits an kritischen Metaphoriken desselben aus, die vor allem in der folgenden Werkphase ausprobiert und fokussiert werden. Auch wenn WB zu den „vergänglichsten“ Texten Nietzsches zählt, ist seine traumtheoretische Unternehmung eine letzte Verdichtung seiner frühen Traumphilosophie, die den Kontrast zu ihrer Transformation in MA umso stärker hervorhebt. (Vgl. KSA 1, 908) Dieser Gipfel des traumtheoretischen Wagnerianismus steht in seinem Werk unvergleichbar da.

### 4.3 Der Traum in der freigeistigen Phase

#### 4.3.1 Leibreiztheoretische Reduktion und spätere Öffnung des Traumes in *Menschliches, Allzumenschliches*

##### 4.3.1.1 Zur Rekonfiguration des Traumes in *Menschliches, Allzumenschliches I*

*Menschliches, Allzumenschliches* stellt im Werk Nietzsches eine formale und inhaltliche Zäsur dar, die allein durch ZA in gleicher Weise in Anspruch genommen werden kann. In diesem Werk wird eine Neuorientierung vorgenommen, die sich vor allem auf realistische Argumentationsweisen verlagert und den wissenschaftlichen Diskurs für eine neue Perspektive auf die zentralen Themen des nietzscheschen Werkes verwendet.<sup>579</sup> Diese – nicht mit Szientismus oder einem naiven Realismus zu wechselnde – Neuausrichtung zeitigt radikale Veränderungen für den Traumbegriff.

Die erste Verwendung tritt den Lesenden bereits zu Anfang der Lektüre entgegen, in dem der Traum als intuitiver Motivator der Metaphysik heraufbeschworen wird:

---

<sup>579</sup> Vgl. hierzu: „Die aphoristische oder jedenfalls fragmentarische Form, in der sich *Menschliches, Allzumenschliches* darbietet, ist ein Novum, das dieses Werk Nietzsches eindeutig von den vorhergegangenen abhebt. Der Vergleich der Inhalte bestätigt diesen spontanen, beim ersten Lesen gewonnenen Eindruck [...].“ (KSA 2, 707).

Missverständniss des Traumes. — Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur eine zweite reale Welt kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlass zu einer Scheidung der Welt gefunden. Auch die Zerlegung in Seele und Leib hängt mit der ältesten Auffassung des Traumes zusammen, ebenso die Annahme eines Seelenscheinleibes, also die Herkunft alles Geisterglaubens, und wahrscheinlich auch des Götterglaubens. „Der Todte lebt fort; denn er erscheint dem Lebenden im Traume“: so schloss man ehemals, durch viele Jahrtausende hindurch. (MA I 5, KSA 2, 27)

Die Ausdeutung des psychischen Phänomens des Traumes setzt der a(p)horistische Sprecher an den Anfang der Genese einer dualistischen Weltauffassung und verschiedenen Formen des Seelenglaubens. Dies ist zusätzlich der Geburtsort metaphysischer Vorstellungen.

Der Traum tritt als psychisches Phänomen auf, das Erfahrungen ermöglicht, die zu falschen Aussagen über die Welt verleiten. (Vgl. ebd.) Die Eigenschaften des Traumes, die hierzu verleiten, werden nicht expliziert. Allein die prototypischen Traumeigenschaften können als Charakteristiken angerufen werden: Bizarrität und ephemere aber wirklich wirkende Konstruktion einer Welt. Diese befangen nehmende Weltkonstruktion kann dem Traum die Evidenz dafür eingeben, dass das wachwirklich Geschehende nicht notwendig die einzige Welt sei. Zusätzlich kommt die Bizarrität hinzu, die durch die Vielfalt der möglichen Konstruktionen auch tote Menschen als lebend zeigen oder auch ‚göttliche‘ Taten darstellen kann.<sup>580</sup> (Vgl. ebd.) Der letzte Satz markiert eine gegenwärtige historische Zäsur, die auch eine implizit kritische Invektive gegen die Glaubensvorstellungen darstellt, die aus dem Traum heraus valide erscheinen. Indem die Wachwirklichkeit als Orientierungspunkt gegen diese Vorstellungen angesetzt wird, scheint implizit auf die prototypische Illusionarität des Traumes Bezug genommen zu werden, da seine Inhalte nicht mit derselben vereinbar sind. Die Interpretationsleistung des aus dem im Traum Wahrgenommenen erscheint als phylogenetische gänzlich der Validität zu entbehren. So liegt ein positivistischer Traumbegriff vor: Der Traum ist ein defizitärer Zustand, der als Erkenntnisquelle inadäquat ist.

Auch liefert das Umfeld des A(p)horismus klärende Kontexte für die Ablehnung des Traumes durch den Sprecher. So reiht sich diese Traumtheorie in eine Reihe kritischer Bemerkungen zur Philosophie und ihrer speziell metaphysischen Variante ein: MA I 1 versucht eine kritische genetische Perspektive zur Konzeptualisierung von Dichotomien vorzuschlagen, aber auch eine historische Kritikweise (MA I 2) wird der ahistorischen Konzeptualisierung des Menschen und der Wahrheit (MA I 3) entgegengehalten. (Vgl. MA I 1, 2 u. 3, KSA 2, 23-26) Dies ist mit der Kritik des Traumes in MA I 4 kompatibel, da MA I 3 der „niederen Cultur“ in der Wahrheitssuche polemisch den „Ernst im Ausspinnen von Symbolen und Formen“ zuspricht, in dem die Bizartheit des Traumes prototypisch wie historisch eine Paradigma für diesen Prozess liefert. (MA I 3 u. 5, KSA 2, 26-27) MA I 4 unterstreicht diese Reflexionsrichtung, indem die in metaphysischen („religiösen, morali-

---

<sup>580</sup> Peter Hellers Beschreibung des Traumes in MA I 5 als „Schein des Scheins, eine zur Potenz erhobene Täuschung“ scheint nicht intratextuell entstanden sein, sondern aus dem berechtigten Vergleich mit GT zu entspringen. Es ist jedoch problematisch den früheren theoretischen Rahmen einfach auf den Begriff in einem gänzlich neuen Werk zu applizieren, zusätzlich zur Schwierigkeit, die die großen Differenzen zwischen GT und MA I mit sich bringen. Vgl. Heller, Peter: Von den ersten und letzten Dingen. S. 111 u. 113.

schen und ästhetischen“) Glaubenssystemen zur Erkenntnis genutzten „Objecte“, als ‚oberflächlich‘ abgewertet werden: Diese betreffen den Traum ebenfalls, da er im anschließenden Textabschnitt paradigmatisch als ‚Objekt‘ zur Inspiration solcher Systeme exponiert wird. (MA I 4 u. 5, KSA 2, 26-27) In dieser Linie tritt der prototypisierte Traum als paradigmatisches Phänomen für die Genese von Ideen in Methoden kulturgeschichtlicher Denkweisen auf.

Die auf MA I 5 folgenden A(p)horismen unterstreichen diese Reflexionsrichtung. Sie verhandeln das Verhältnis von Wissenschaft mit Philosophie (MA I 6) und mit dem Eudämonismus (MA I 7), um die ‚pneumatische Erklärung der Natur‘ (MA I 8) und die metaphysische Welt auf einer agnostischen Basis (MA I 9) zu invalidieren. (Vgl. MA I 6-9, KSA 2, 27-30) Auf dieser Basis wird in MA I 10 die Hoffnung einer vollständigen Erklärung von „Religion, Kunst und Moral“ aufgerufen, die zu einer Überwindung der Metaphysik durch die historische Genetik und ‚Physiologie‘ führen soll. (Vgl. MA I 10, KSA 2, 30) Indem der Sprecher von MA I 5 den Traum als psychisches Phänomen als Ort der Genese für die Metaphysik ansetzt, grundiert er diese Weiterführung. (Vgl. MA I 5-10, KSA 3, 27-30) Er löst im Traumbegriff die Forderung nach einer Genetik der Metaphysik ein und sieht darin die Begründung ihrer Kritik. (Vgl. ebd.) Infratextuell fungiert dieser positivistische Traumbegriff als Grundlage einer Metaphysikkritik, die durch eine historiogenetische Vorgehensweise eine Erklärungs- und Diskreditierungsstrategie anstrebt.

Intertextuell existiert eine Grundlegung der Zwei-Welten- und der Seelenhypothese im Traum bei dem Nietzsche durch Paul Rée vermittelten Ethnologen Edward Burnett Tylor:<sup>581</sup> Zusätzlich zu Rées zusammenfassender Darstellung findet sich bei Tylor die Verbindung von Traum mit Seelen- und Jenseitsvorstellungen unter dem Begriff des „rohen Animismus“.<sup>582</sup> So glaube dieser ‚rohe

---

<sup>581</sup> Vgl. Rée: „Die Annahme endlich einer vom Leibe trennbaren Seele ist ursprünglich durch die Träume entstanden (vergleiche die Werke von *Tylor* und *Lubbock*). Die Wilden glauben nämlich, das Geträumte wirklich erlebt, z.B. eine Person, die sie im Träume besuchen, wirklich besucht zu haben. Da ihr Körper nun aber, wie sie beim Aufwachen sehen und ihnen von andern bestätigt wird, seinen Platz nicht verlassen hat, so muss wohl ein vom Körper trennbares Ding jene Wanderung unternommen haben. Im Tode löst sich die Seelen ganz vom Körper los, gleichwie sie im Schlaf zeitweise von ihm getrennt ist.“ Dass der Herausgeber als eigentliche Quelle Rées an dieser Stelle Darwins Referenz auf diesen beiden Autoren ausmacht, stellt keinen Einwand gegen deren Einfluss auf Nietzsche dar, der Tylors *Anfänge der Cultur* am 29.6.1875 in Basel ausleiht. Nebenbei sei erwähnt, dass die Stelle bei Rée in der Formulierung sehr stark an folgende aus Tylor erinnert: „Dieselbe Lehre bildet eine Seite der bei den niederen Rassen herrschenden Theorie der Träume. Manche Grönländer, bemerkt Cranz, glauben, dass die Seele Nachts den Leib verlässt und auf die Jagd, den Tanz und zum Besuch fahre, eine Meinung, zu der sie durch ihre häufigen und lebhaften Träume geführt werden.“ Ohne die Grundlage in Darwin auszuschließen, liegt hier auch ein Beleg für einen direkten Einfluss Tylors auf Nietzsches Freund vor. Rée, Paul: *Gesammelte Werke 1875-1885*. Hrsg. von Hubert Treiber. Berlin 2004. S. 167.; Crescenzi: *Verzeichnis*. S. 432 u. Tylor: *Die Anfänge der Cultur*. *Die Anfänge der Cultur*. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Band 1. Übers. von J. W. Spengel und F. Poske unter Mitwirkung des Verfassers. Leipzig, 1873. S. 433-434. (Im Folgenden „Tylor: *Die Anfänge der Cultur*. Band 1.“).

<sup>582</sup> Andrea Orsucci hat auf den Einfluss Edward Burnett Tylors auf MA hingewiesen. Hier scheint die Parallele zwischen MA 5 und Rées Verweis auf Tylor ebenfalls auf: „Zunächst kann noch einmal nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, dass die Lehre von einem zukünftigen Leben, wie wir sie selbst bei den niedrigsten Rassen vorfinden, eine durchaus nothwendige Folge des rohen Animismus ist. Der Glaube niederer Völkern, dass die Erscheinungen von Todten, die sie im Träumen und Visionen sehen, ihre fortlebenden Seelen seien, erlaubt nicht nur einen Schluss auf ihren Glauben an die Fortdauer der Seele nach dem leiblichen Tode im Allgemeinen, sondern er giebt auch einen Schlüssel für viele ihrer Speculationen über die Natur dieser Fortdauer, Speculationen, die vom Standpunkt jener unentwickelten Cultur betrachtet, leidlich vernünftig sind, wenn sie auch unserer modernen Auffassung und gänzlich veränderten Weltanschauung weit hergeholt und abgeschmackt erscheinen mögen.“ Tylor, Edward Burnett: *Die Anfänge der Cultur*. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Reli-

Animismus‘ an einen „Begriff einer Geisterseele, welche, so lange sie im Leibe ist, das Leben des Menschen bedingt, und ausserhalb des Leibes in Träumen und Visionen erscheint.“<sup>583</sup> Auch die Wirklichkeit eines Jenseits, das nicht mit den wachen sondern mit träumenden Sinnen wahrzunehmen sei, findet sich hier.<sup>584</sup> Was im zweiten Band seines Werkes verallgemeinert wird, findet im ersten spezielle Bearbeitung unter Verweis auf verschiedene nicht-europäische Völker.<sup>585</sup> Besonders wird hervorgehoben, dass der Traum als Zustand etwas ermöglicht, was sonst in diesen Kulturen vor allem privilegierten Personen (bspw. „Schamanen“) zukam: der Traum ist damit eine Art durchschnittlicher Erkenntnismodus zur Rechtfertigung metaphysischer Theorien.<sup>586</sup> Hier macht Tylor auf Elemente aufmerksam, aufgrund derer die objektive Materialität des Geträumten behauptet wird.<sup>587</sup> Die abwertende Idee des ‚Missverstehens‘ von Träumen aus MA I 5 kann durch diese Attitüde der Abwertung der „weit hergeholt[en] und abgeschmackt[en]“ animistischen Privilegierungen des Traumes bei Tylor mitbedingt erscheinen.<sup>588</sup>

Tylors positivistische Konstruktion einer linearen Entwicklung der Theorien, wie auch dessen Pathologisierung der Zustände, die diese Kulturen privilegieren, korrespondieren zusätzlich zur Art und Weise, in der der Sprecher von A(p)horismus MA 5 selbstverständlich von einem „Missverständnis“ spricht.<sup>589</sup> (MA I 5, KSA 2, 27) Die Selbstverständlichkeit der Ablehnung des Traumes als Erkenntniszustand auf Seiten des a(p)horistischen Sprechers gründet sich nicht ausschließlich aber paradigmatisch in den Attitüden damaliger Ethnologen nach der Art Tylors.

Verfolgt man zusätzlich mögliche intertextuelle Referenzen der einzelnen, den Traum privilegierenden, Denksysteme, klart sich das Bild zusätzlich auf. Hier stehen vor allem der „Geisterglau-

---

gion, Kunst und Sitte. Band 2. Übers. von J.W. Spengel und Fr. Poske. Leipzig 1873. S. 1 (Im Folgenden „Tylor: Die Anfänge der Cultur. Band 2.“).

<sup>583</sup> Tylor: Die Anfänge der Cultur. Band 1. S. 493. Dieser Glaube war Nietzsche schon in seinen Vorlesungen bekannt, wie Heller zitiert. Vgl. auch Heller, Peter: „Von den ersten und letzten Dingen“. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche. Berlin/New York 1972. Hier. S. 112. (Im Folgenden „Heller: Von den ersten und letzten Dingen“).

<sup>584</sup> „Auf der einen Seite findet die Fortsetzungstheorie [des Lebens nach dem Tode S. P.] mit ihren Ideen von einem diesem ähnlichen Geisterleben eine directe Bestätigung durch die sinnliche Wahrnehmung in Träumen und Todtvisionen und kann mit Recht als ein Theil der eigentlichen ‚Natürlichen Religion‘ der niederen Rassen betrachtet werden.“ Tylor: Die Anfänge der Cultur. Band 2. S. 102.

<sup>585</sup> Vgl. Tylor: Die Anfänge der Cultur Band 1. S. 98, 431, 433-435, 436-437.

<sup>586</sup> „So glaubten die Eingebornen der Antillen, dass die Todten an den Wegen erschienen, wenn Einer allein ginge, aber nicht, wenn Viele zusammen gingen; und bei den Finnen konnten nur die Schamanen die Geister der Todten sehen, gewöhnliche Menschen dagegen nur im Traume.“ Ebd. S. 439.

<sup>587</sup> Vgl. ebd. S. 445-446.

<sup>588</sup> Tylor: Die Anfänge der Cultur. Band 2. S. 1.

<sup>589</sup> Vgl. „Die nächste Gruppe von Riten, [...] umfasst das Fasten und gewisse andere Mittel, Ekstasen und ähnliche krankhafte Zustände zu religiösen Zwecken zu erregen. In den vorhergehenden Untersuchungen über den Animismus ist häufig bemerkt worden oder angedeutet worden, dass der religiöse Glaube der niederen Rassen in nicht geringem Grade auf das Zeugnis von Visionen und Träumen gegründet ist, welche man als Beweise für einen wirklichen Verkehr mit geistigen Wesen betrachtet. Von den frühesten Phasen der Cultur an nehmen wir einen engen Zusammenhang der Religion mit ekstatischen Körperzuständen war. Dieselben werden durch verschiedene Mittel hervorgerufen, welche die gesunde Thätigkeit des Körpers und des Geistes unterbrechen und es ist kaum nöthig, den Leser daran zu erinnern, dass in Uebereinstimmung mit Theorien, welche denen der modernen Menschen vorangingen, solche krankhaften Störungen gewöhnlich als Symptome göttlicher Heimsuchung oder wenigstens übermenschlicher Geistereinwirkung erklärt wurden.“ Es ist überdies interessant, dass diese belegbare Quelle eine neue Perspektive auf den Begriff des Übermenschen ermöglicht, die viel negativer ausfiele, als das Gros der positiv-affirmativen Interpretationen des Begriffes in der Forschung. Ebd. S. 411-412.

ben]]“ und der „Götterglauben]]“ im Vordergrund, die jeweils auf Schopenhauers Geistererscheinungstheorie in VG und Nietzsches eigene Herleitung des griechischen Polytheismus in GT verweisen. (Vgl. VG, 270-271 u. 297-299; GT 1, KSA 1, 26 u. MA I 5, KSA 2, 27) Schopenhauers Verbindung von Traum und Geistererscheinung stellt einen Versuch dar, für den Geisterglauben ein Analogon in einer alltäglichen erfahrbaren Wahrnehmungsweise anzubieten.<sup>590</sup> (Vgl. VG, 270-271 u. 297-299) Der Traum als eine aus dem ‚Innen des Organismus‘ entspringende Weltproduktion funktioniert bei ihm als produktionslogisches Vorbild für das Geistersehen, das er durch einen außerhalb von Zeit und Raum agierenden Willen verursacht sieht. (Vgl. ebd.) Die Aussage, die sich in MA I 5 auf die traummotivierte Leib-Seele-Unterscheidung zu fokussieren scheint, würde so nicht nur den spekulativen schopenhauerschen Essay des Traumes angreifen. Hinter der Verbindung von Traum und ‚Geisterglauben‘ steckt auch eine Kritik an der Subjektkonzeption Schopenhauers, die analog zum konventionellen Leib-Seele-Dualismus, Materie und Metaphysisches unterscheidet. Da der A(p)horismus in der Validierung der Wahrnehmungen des Traumes ein ‚Missverständnis‘ vorliegen sieht, würde Schopenhauers Unterscheidung von Physik und Metaphysik als eben solches kritisiert.<sup>591</sup> (Vgl. ebd.) In der kritischen Genetik der metaphysischen Theorien aus dem Traumverständnis scheint eine Invektive gegen solche Metaphysiken anhand ihrer ‚missverstehenden‘ Privilegierung des Traumes auf. Diese Kritik wendet sich nicht gegen die spekulative metaphysische Produktions- these Schopenhauers, sondern bringt gegen sie eine allgemeine Abwertung des Traumes in Anschlag. Die Verwendung desselben als Grundlage für Wahrheitsansprüche verwendet, ‚missversteht‘ ihn und diskreditiert folglich die eigene Theorie.

Strukturell gleich gestaltet sich die mögliche Kritik an Nietzsches eigenem Werk GT, indem aus Sicht dieses A(p)horismus die produktionsästhetische These einer Entstehung der antiken Götterwelt aus den kunstartigen Träumen des griechischen Volkes kritisiert würde.<sup>592</sup> Diese Produktions- these des Polytheismus würde referenziert, um die dort positiv besetzte Göttererschaffung negativ umzuwenden. Auch hier wird das Theoriekonstrukt anhand seiner Privilegierung des Traumes diskreditiert. Das ‚Missverstehen‘ des Traumes als kunstartigen Zustand, der eine polytheistische Religion grundieren könne, die letztlich als Vorbild und Vokabularlieferant einer wahrheitsfähigen Metaphysik fungieren soll, wird durch MA 5 invalidiert. Beide Theorien werden auf die gleiche Weise ihrer Basis enthoben, indem der Sprecher die referenzierten Vorstellungen auf Basis ethnologischer Reflexionen neu und kritisch rahmt. Die intratextuelle Kürze von MA I 5 und die thetische Natur seiner Traumtheorie zeigen demonstrativ ein herausgestelltes Umschwenken in der Positionierung zum Traum an, ohne den rechtfertigenden Intertext zu explizieren: MA I 5 setzt apodiktisch eine ethnologische traumtheoretische Neuerung ein.

---

<sup>590</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*: die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“.

<sup>591</sup> Bereits Ungeheuer hat gesehen, dass die Traumaphorismen aus MA I Schopenhauer in vielen Aspekten verpflichtet bleiben. So argumentiert er, dass Nietzsche – gegen Schopenhauers Versuch in VG eine idealistische Erklärung für die Geistererscheinungen zu geben – konsequent den vom Idealisten abgelehnten Weg des Realismus wählt. Schopenhauers Assoziation mit dem von ihm abgelehnten Spiritualismus wird für Nietzsche aus dem Realismus heraus die einzige Beschreibungsweise für die Existenz von Geistern, die in MA I dann als falsche Interpretation der Traumerfahrungen kritisiert wird. Dies muss durch die nicht mehr philosophisch systematische Kritik in MA ergänzt werden, die eine ethnologisch positionierte Argumentation anbringt. Diese hätte Ungeheuer schon der Tylor-Lektüre finden können. Vgl. Ungeheuer. Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 295-296.

<sup>592</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.



Erst MA I 12 verfolgt den Traum im Zusammenhang mit den sog. „Wilden“ weiter:

Traum und Cultur. — Die Gehirnfuction, welche durch den Schlaf am meisten beeinträchtigt wird, ist das Gedächtniss: nicht dass es ganz pausirte, — aber es ist auf einen Zustand der Unvollkommenheit zurückgebracht, wie es in Urzeiten der Menschheit bei Jedermann am Tage und im Wachen gewesen sein mag. Willkürlich und verworren, wie es ist, verwechselt es fortwährend die Dinge auf Grund der flüchtigsten Aehnlichkeiten: aber mit der selben Willkür und Verworrenheit dichteten die Völker ihre Mythologien, und noch jetzt pflegen Reisende zu beobachten, wie sehr der Wilde zur Vergesslichkeit neigt, wie sein Geist nach kurzer Anspannung des Gedächtnisses hin und her zu taumeln beginnt und er, aus blosser Erschlaffung, Lügen und Unsinn hervorbringt. Aber wir Alle gleichen im Traume diesem Wilden; das schlechte Wiedererkennen und irrthümliche Gleichsetzen ist der Grund des schlechten Schliessens, dessen wir uns im Traume schuldig machen: so dass wir, bei deutlicher Vergegenwärtigung eines Traumes, vor uns erschrecken, weil wir so viel Narrheit in uns bergen. — Die vollkommene Deutlichkeit aller Traum-Vorstellungen, welche den unbedingten Glauben an ihre Realität zur Voraussetzung hat, erinnert uns wieder an Zustände früherer Menschheit, in der die Hallucination ausserordentlich häufig war und mitunter ganze Gemeinden, ganze Völker gleichzeitig ergriff. Also: im Schlaf und Traum machen wir das Pensum früheren Menschenthums noch einmal durch. (MA I 12, KSA 2, 31-32)

Hier werden Charakteristiken des Traumes und der Halluzination mit einer verminderten Gedächtnistätigkeit verbunden und als Erkenntnisfähigkeit der frühen Menschen herausgestellt.

Der Traum wird als psychisches Phänomen aufgerufen, in dem eine vermindert befähigte Gedächtnisfunktion zu falschen Schlüssen führt, die wiederum die Welt des Traumes konstruieren. (Vgl. ebd.) Dieser Abfall der Gedächtnisfähigkeit vergleicht der Sprecher mit einem ‚willkürlichen‘ und ‚verworrenen‘ Wahrnehmen der Welt, das eine problematische Perzeption von Objektidentität mit sich bringt, die assoziationsfreudig aufgrund von ‚Ähnlichkeit‘ Identität zwischen verschiedenen Objekt herstellen. (Vgl. ebd.) Ebenfalls bespricht der Abschnitt die eingeschränkte Urteilskraft als Eigenschaft des psychischen Traumphänomens. (Vgl. ebd.) Nicht nur bedingt diese verminderte Geistestätigkeit die Genese von Mythologien, sondern entspricht auch der wachen Erkenntnistätigkeit der Menschen auf früheren Kulturstufen. Diagnostiziert wird dies anhand der „Wilden“ der gegenwärtigen Zeit. (Ebd.) Zusätzlich nähert sich der Nachtraum der wachen Halluzination an. (Vgl. ebd.) Dem Befangen-Sein durch den Traum – was diese Illusion wirken lässt– spricht er eine „Deutlichkeit“ zu, die trotz der temporären kulturellen Regression glaubwürdig erscheint. (Ebd.) Obwohl der Sprecher die Wahrnehmung des Traumes abwertet, erhält sie dadurch diagnostisches und demonstratives Potenzial für den gegenwärtigen Menschen, indem es eine temporäre Rückkehr in die Wahrnehmungsweisen früherer Kulturstufen darstellt, wodurch diese nachvollziehbar werden.

Im Traumkonzept dieses A(p)horismus bietet er eine Beschreibung des Traumes an, die eine Erkenntniskritik im kantischen Sinne darstellt: sie setzt sich mit der veränderten Urteilskraft des Subjektes im Zustand des Traumes auseinander. Die erstgenannte ist eine auf Ähnlichkeiten basierende Vermengung verschiedener Objekte, die die trauminterne Bizarrität der Welt erklärt. (Vgl. MA I 12, KSA 2, 31) Es wird jedoch nicht expliziert, wie diese Vermengung differenter Objekte Traum Inhalte

produziert oder wie sie das Traum-Ich des Träumers affiziert: diese Feststellung bleibt grundsätzlich und gibt ihm eine möglicherweise kreative Synthesefähigkeit distinkter Objekte. Dies zeigt der Verweis auf die Mythologien denen der Traum als Produktionsmechanismus unterlegt wird. (Vgl. ebd.) Dadurch, dass diese Charakterisierung die Unzulänglichkeit der Urteilskraft im Vergleich zur implizit repräsentationalen wachen Psyche herausstellt, kann die problematische Objektidentifizierung des Traumes als Mittel seiner Diskreditierung fungieren.

Diese Stoßrichtung wird expliziter wenn das träumende Urteilen im Allgemeinen als „schlechtes Schliessen[]“ beschrieben und aus dieser mangelhaften Objektwahrnehmung abgeleitet wird. (MA I 12, KSA 2, 32) Er stellt ein Phänomen dar, an dem die Entwicklung der Menschheit darstell- und ableitbar wird. (Vgl. ebd.) Trotz seiner Abwertung vermag er autodiagnostisch eine Differenz Erfahrung zu produzieren, die die Evolution des Menschen im eigenen Bewusstsein erfahrbar macht. (Vgl. ebd.) Die gegenwärtige Erkenntnisweise ist in ihrer Repräsentation der Wirklichkeit überlegen, aber weder eine diachron noch synchron universale menschliche Eigenschaft. In der Traumwahrnehmung wird der evolutionäre Prozess der Entwicklung menschlicher Erkenntnis und deren prozessuale Angleichung an die (Wach-)Wirklichkeit ersichtlich, in der der Traum anthropologisches und ethnologisches Diagnose- und Differenzmedium darstellt. Darin zeigt sich, dass der Traum nicht nur hinsichtlich des psychischen Vermögens gedächtnisbezogen ist, sondern als Phänomen eine Form des anthropologischen Gedächtnisses darstellt. Der Fokus auf Traum und Kultur im Paratext des A(p)horismus löst sich dadurch ein, dass nicht nur eine psychologische Grundierung des Phänomens vorgenommen wird, sondern dessen kulturanthropologische Einordnung und Signifikanz im Fokus steht. Trotz des Traumes als defizitärer Wahrnehmung repräsentiert er die historische Erkenntnisweise des Menschen paradigmatisch.

Die A(p)horismen, auf die MA I 12 folgt, legen eine Grundlage für die historisch-ethnologische Herangehensweise: ‚pneumatische‘ Erklärungen der Natur werden als ‚mystische‘ abgelehnt (MA I 8) und eine ‚metaphysische Welt‘ als ‚gleichgültige Erkenntnis‘ (MA I 9) abgewertet. (MA I 8 u. 9, KSA 2, 28-30) Aus diesen Einsichten heraus argumentiert der Sprecher von MA I 10 für ein Obsolet-Werden der Metaphysiken im Angesicht genetischer Erklärungen, die durch eine kritische Historie der Sprache als strukturierendem Erkenntnismedium (MA I 11) weitergeführt wird. (MA I 10 u. 11, KSA 2, 30-31) MA I 12 löst den aufgestellten methodischen Anspruch ein, indem der Traum als psychologische Grundlage für eine genetische These für die frühmenschlichen Metaphysiken fungiert. (Vgl. MA I 8-12, KSA 2, 28-32) Die kritische Ethnologie der Sprache, Logik und Mathematik führt der vorliegende Textabschnitt auch weiter, da er einen psychischen Zustand liefert, der eine wache Wirklichkeitsverformung für die Urteile der gegenwärtig diskreditierten Glaubenssysteme anführt.<sup>593</sup> (Vgl. MA I 11 u. 12, KSA 2, 30-32) Der Traum übernimmt in der kulturethnologischen Perspektive die Rolle des Ansatzpunktes für eine Erkenntnistheorie, die in ihm einen Prototyp defizitärer Weltwahrnehmung beschreibbar und entscheidend alltäglich erfahrbar macht. Damit verdeutlicht er die anachronistischen Vorstellungen als immer noch mögliche Regressionen des menschlichen Bewusstseins, die zusätzlich eine Historizität der anthropologischen Evolution theoretisier- und greifbar werden lassen.

---

<sup>593</sup> Diesen Zusammenhang betont bereits Heller. Vgl. Heller. Von den ersten und den letzte Dingen. S. 149.

Diese Funktionsweise parallelisiert den Traumbegriff aus MA I 5, der dort als Grundlage einer Metaphysikkritik angelegt wird. (Vgl. MA I 5 u. 12, KSA 2, 27 u. 31-32) Beiden A(p)horismen rufen den Traum als psychisches Phänomen auf, das metaphysische und transzendente Vorstellungen grundiert. (Vgl. ebd.) Während der frühere Textabschnitt aber vor allem auf die Varianten der Glaubensvorstellungen, die der Traum hervorrufen kann, fokussiert ist, liefert der vorliegende Textabschnitt nicht nur eine Grundierung der Traumfähigkeit in einem defizitären psychischen Vermögen, sondern liefert auch eine ethnologische Gegenwartsperspektive. (Vgl. ebd.) Während der vorherige A(p)horismus noch die kritisierten Positionen aufzählen muss, kann der vorliegende A(p)horismus ausgehend von dieser grundlegenden Genetik der Metaphysik auf die psychischen und kulturellen Aspekte ihres Ursprungs aus dem Traum eingehen.<sup>594</sup>

Auch intertextuell bindet sich diese Perspektive an Tylor zurück, der eine metaphorische Beschreibung der anthropologischen Gedächtnisfunktion des Traumes formuliert hatte: „[...] wo der civilisierte Mensch die Fesseln der trockenen Wissenschaft abwirft und zu den Träumen des Kindesalters zurückkehrt, öffnet sich ihm auf's Neue das uralte Buch der beseelten Natur“<sup>595</sup> Tylors Referenz auf die animistische Naturvorstellung ironisiert diese Vorstellung, die auch MA I 8 kritisch ablehnt. (Vgl. MA I 8 u. 12, KSA 2, 28-29 u. 31-32) MA I 12 formuliert implizit dieselbe These über den Traum, den Tylor nur metaphorisch an dieser Stelle verwendet, und verbindet diese Aussage zusätzlich mit einer Annahme Schopenhauers über das psychische Phänomen. (Vgl. VG, 254 u. MA I 12, KSA 2, 31-32) Der Vorgänger Nietzsches hatte im Vergleich des Traumes mit dem Wahnsinn erstere als durch einen „Mangel an Gedächtnis“ charakterisiert gesehen, die sich mit der vorliegenden These deckt. (Ebd.) Was der Sprecher von MA I 12 implizit gegen Schopenhauers ahistorische Theoretisierung des Traumes vorbringt, ist die kulturethnologische und evolutionäre Perspektivierung des Phänomens.<sup>596</sup> (Vgl. ebd.) Einerseits validiert der A(p)horismus die schopenhauersche Hypothese, zeigt jedoch im gleichen Atemzug die abzulehnende Anachronizität der metaphysischen Geister- und Vorsehungsspekulation von VG, in die diese eingebunden ist.<sup>597</sup> (Vgl. ebd.) Die Aufnahme der Gedächtnishypothese des Traumes indiziert damit andererseits einen kritischen Bezug für das Weiterwirken der metaphysischen Hypothesen. Auf diese Weise inszeniert der Text eine Form des wissenschaftlichen Arbeitens, die Traumthesen da bei Schopenhauer aufgreift, wo ihnen Erkenntnispotenzial eignet, und eine kritische Zäsur zur schopenhauerischen Philosophie Nietzsches markiert.

---

<sup>594</sup> Assoun hat bereits herausgestellt, dass MA I 5 die kulturelle Diagnosefunktion vorbereitet. Vgl. Assoun: Freud et Nietzsche. Hier S. 224-225.

<sup>595</sup> Tylor: Die Anfänge der Cultur. Band 2. S. 209.

<sup>596</sup> Anzufügen wäre auch, dass es Parallelen zu den Ähnlichkeitsreflexionen des Aristoteles gibt, die Nietzsche plausibel bekannt gewesen sein können. Ein Vergleich würde an dieser Stelle jedoch zu extensiv, so dass dieser Desiderat bleiben muss. Aristoteles: Werke III. Schriften zur Naturphilosophie. Zweites Bändchen. Kleinere Abhandlungen über die Seele. Erstes bis fünftes Kapitel. Übers. von F. A. Kreuz, Lehrer der Philosophie am Lyceum in Constanz. Stuttgart 1847. Bes. 260-278; Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 118 u. Huang, Jing: Nietzsche als Leser des Aristoteles. In: Anschütz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 130-155. Bes. S. 138.

<sup>597</sup> Heller setzt diesen A(p)horismus auch in Zusammenhang mit Schopenhauer, sieht aber eher eine grundsätzliche Beeinflussung durch selbigen bei Nietzsche am Werk. Auch wenn dieser hier nicht widersprochen werden soll, erscheint die explizite thetische Parallele bei gleichzeitiger Kritik des Themas von Schopenhauers Essay an dieser Stelle auf. Dass auch hier eine selbstkritische Invektive gegen das eigene Frühwerk stattfindet, hat auch bereits Heller gesehen. Sie ist genereller und nicht textuell präzisierbar; allein dass die Traumphilosophie von GT mit demselben Vorwurf konfrontiert wird. Vgl. Heller: Von den ersten und den letzten Dingen. S. 150-151.

MA I 12 führt die ethnologische Evolution des Menschen mit der Traumtheorie des Werkes zusammen. Das Gedächtnis und dessen Einfluss auf die Urteilskraft als distinkter Charakteristik des Traumes bleiben eine prominente These in der mittleren Phase von Nietzsches Werk.

Auch grundiert diese These die folgende prominente Traumursprungstheorie aus MA I:

Logik des Traumes. — Im Schlafe ist fortwährend unser Nervensystem durch mannichfache innere Anlässe in Erregung, fast alle Organe secerniren und sind in Thätigkeit, das Blut macht seinen ungestümen Kreislauf, die Lage des Schlafenden drückt einzelne Glieder, seine Decken beeinflussen die Empfindung verschiedenartig, der Magen verdaut und beunruhigt mit seinen Bewegungen andere Organe, die Gedärme winden sich, die Stellung des Kopfes bringt ungewöhnliche Muskellagen mit sich, die Füße, unbeschuhet, nicht mit den Sohlen den Boden drückend, verursachen das Gefühl des Ungewöhnlichen ebenso wie die andersartige Bekleidung des ganzen Körpers, — alles diess nach seinem täglichen Wechsel und Grade erregt durch seine Aussergewöhnlichkeit das gesammte System bis in die Gehirnfuction hinein: und so giebt es hundert Anlässe für den Geist, um sich zu verwundern und nach Gründen dieser Erregung zu suchen: der Traum aber ist das Suchen und Vorstellen der Ursachen für jene erregten Empfindungen, das heisst der vermeintlichen Ursachen. Wer zum Beispiel seine Füße mit zwei Riemen umgürtet, träumt wohl, dass zwei Schlangen seine Füße umringeln: diess ist zuerst eine Hypothese, sodann ein Glaube, mit einer begleitenden bildlichen Vorstellung und Ausdichtung: „diese Schlangen müssen die causa jener Empfindung sein, welche ich, der Schlafende, habe“, — so urtheilt der Geist des Schlafenden. Die so erschlossene nächste Vergangenheit wird durch die erregte Phantasie ihm zur Gegenwart. So weiss Jeder aus Erfahrung, wie schnell der Träumende einen starken an ihn dringenden Ton, zum Beispiel Glockenläuten, Kanonenschüsse in seinen Traum verflucht, das heisst aus ihm hinterdrein erklärt, so dass er zuerst die veranlassenden Umstände, dann jenen Ton zu erleben meint. — Wie kommt es aber, dass der Geist des Träumenden immer so fehl greift, während der selbe Geist im Wachen so nüchtern, behutsam und in Bezug auf Hypothesen so skeptisch zu sein pflegt? so dass ihm die erste beste Hypothese zur Erklärung eines Gefühls genügt, um sofort an ihre Wahrheit zu glauben? (denn wir glauben im Traume an den Traum, als sei er Realität, das heisst wir halten unsre Hypothese für völlig erwiesen). — (MA I 13, KSA 2, 32-33)

Im ersten Teil des extensiven wie prominenten A(p)horismus entwickelt der Sprecher eine physiologische Leibreiztheorie, die den Traum als eine wirklich empfundene Wahrnehmung infolge einer unbewussten Hypothesenbildung definiert.

Diese Theorie setzt das Nervensystem an den Ursprung der Traumgenese, und auch die extensive Beispielliste fokussiert (im Ausnahmefall exoterisch verursachte) esoterische Ursachen für die Inhalte des Traumes. (Vgl. MA I 13, KSA 2, 32) Ubiquitäre Tätigkeiten der Organe wie auch des Blutkreislaufs werden im Schlaf Verursacher für Träume, zu denen sich die reizproduzierenden äußeren Schlafumstände addieren. (Vgl. ebd.) Zu dieser beispielhaft bleibenden, demonstrativ offenen und extensiven Liste fügen sich Differenzmomente des Schlafes, wie der Hautkontakt mit der

Schlafkleidung und dem -platz, die Lage und Position des Körpers oder auch seine Nacktheit („unbeschuh“) hinzu, die das Gehirn zu einer Ursachensuche zwingen. (Ebd.)

Der Schlaf wird entgegen der prototypischen Vorstellung der erholsamen Untätigkeit des Menschen als Zustand geistiger „Erregung“ dargestellt. (Ebd.) Diese ‚Erregung‘ basiert darauf, dass der Sprecher annimmt, dass diese Zustände in ihrer Differenz zum wachen Dasein des Menschen vom Körper als „[a]ußergewöhnlich[]“ empfunden werden und deswegen intrapsychisch der hypothetischen Unterfütterung bedürfen. (Vgl. ebd.) Was der Mensch als Traum erfährt, stellt sich in der Folge als das „Suchen und Vorstellen der Ursachen“ dar.<sup>598</sup> (Ebd.)

Während in Traumdiskursen das ‚Vorstellen‘ des Traumes im wachen Rückblick fokussiert wird, blickt der Sprecher von MA I 13 auf die Bildung des Traumes und verankert sie in einem nicht bewussten Hypothesenbildungssystem. (Vgl. ebd.) Hierzu führt er das menschliche Vermögen „Geist“ als Grundlage ein, die diese Hypothesenbildung ermöglicht. (Ebd.) In ihm scheint eine holistische Konzeption der kognitiven Tätigkeit des Menschen dargestellt, die nicht allein in der wachen rationalen Tätigkeit aufgeht. Die wache Urteilsfähigkeit stellt implizit nur ein Partikulares des ‚Geistes‘ dar, der als dauerhaftes ‚Vorstellen‘ beim ‚Suchen‘ von ‚Gründen‘ eine konsequente Urteilstätigkeit darstellt. (Vgl. ebd.) Als Unterschied zwischen Wach- und Schlafzustand führt der Sprecher den unumwundenen ‚Glauben‘ an die erste Hypothese als Charakteristikum des letzteren Zustandes an, während er wache ‚Geist‘ eine solche zu hinterfragen und durch eine Ursachensuche zu ersetzen vermag. (Vgl. ebd.) Dies wird durch das Beispiel des Sprechers unterstrichen, in dem die im Schlaf „umgürtet[en]“ Füße als von Schlangen „umringel[t]“ werden: Von einem somatischen Reiz ausgehend, formuliert er eine „Hypothese“, die wegen des ‚schlafenden Geistes‘ unumwunden zu einem „Glaube[n]“ wird, der ‚verbildlicht ausgedichtet‘ wird. (MA I 13, KSA 2, 32-33) Diese Kette von Reiz zu Traumbild beschreibt er als ‚Urteil‘. (Vgl. ebd.) Im Anschluss liefert er das Addendum, dass diese Vermengung vom Urteil als prototypischer wacher Verstandestätigkeit und der Traumproduktion mit einem Vermögen zusammenläuft, dass die Verbildlichung mitbedingt: die „Phantasie“. (Ebd.) Diese Addition erklärt, wie die rational konnotierten Verstandesprozesse zum bildlichen Traum mutieren können. Dieser ist in MA I 13 Produkt einer Verkettung mentaler Vermögen, deren Kombination die wirklich wirkende Illusion als unumwunden geglaubte Hypothese einer ubiquitären

---

<sup>598</sup> Ein Vergleich mit aktuellen Theorien soll zwar nicht angestrebt werden, aber eine Parallele mit der „Aktivierungs-Synthese-Theorie“ von John Allan Hobson scheint durchaus auf. Auch wenn Nietzsche weder die kognitionswissenschaftliche Zentralität des Gehirns als Organ noch das Konzept des REM-Schlafes bekannt war, spiegeln sich in der Darstellung von Michael H. Wiegand das Zusammenspiel von Reiz- und interpretatorische Umdeutung desselben: „In der Phase der *Aktivierung* erzeugen cholinerge ‚REM-on-Zellen‘ im oberen Hirnstamm zufällige Erregungssequenzen, die aufsteigen und höhere Hirnzentren stimulieren. In der Phase der *Synthese* empfängt das Großhirn das chaotische Stimulationsmuster ‚von unten‘ und tut das, was es den ganzen Tag tut und worauf es hochspezialisiert ist: es erzeugt *Sinn*, d.h. es versucht, sich einen Reim auf die wirren Stimuli zu machen, so gut es gerade geht; der erlebte Traum ist ‚nichts anderes als‘ das Ergebnis dieses Versuchs.“ Obwohl die Formulierung aus MA I 13 in einer kantianischen reflexionsphilosophischen Sprache agiert, zeigt sie eine ähnliches Verhältnis von organischer Stimulation und Deutung wie Erleben dieser Stimulation als Traum. Auch unterschätzt der vorliegende A(p)horismus die Rolle des Gehirns, in dem es dasselbe nur als einen Teil des somatischen Reizfeldes und nicht als sein Zentrum auffasst. Vgl. Wiegand, Michael H.: Neurobiologie von Schlaf und Traum. In: Krovoza, Alfred/Walde, Christine: Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2018. S. 224-231. Hier S. 228.

„Geistestätigkeit“ definiert. Deswegen wird folgend im Verweis auf MA I 13 von einer „proto-reflektiven“ Traumtheorie gesprochen.<sup>599</sup>

Wäre dieser Traumproduktionsprozess jedoch bewusst, wäre das Wirklichkeitsgefühl, das der Sprecher der nächtlichen Vorstellung zuschreibt, antiintuitiv. (Vgl. ebd.) Hierzu fügt der Sprecher konzeptuell eine Umkehrung von gefundener Ursache und in den Traum integrierten somatischen Reiz ein: nur so kann die geglaubte Wirklichkeit der Traumillusion mit einem produktiven Hypothesen- und phantasiebetriebenen Visualisierungsprozess vereinbart werden. Beide Beispiele sind akustischer Natur. (Vgl. ebd.) „Glockenläuten“ und „Kanonenschüsse“ sind ebenjene, die unumwunden nach dem akustischen Reiz des Hörnervs und einer ‚Hypothese‘, die dann ‚geglaubt‘ in den Traum verbildlicht integriert werden. (Vgl. ebd.) Wieso gerade akustische Beispiele gewählt werden, klärt der Text nicht; bei Glocken und Kanonen scheint vor allem die Lautstärke im Vordergrund zu stehen, die diese Reize für das schlafende Individuum nicht überhörbar machen und Integration in den Traum möglich und vielleicht auch nötig werden lassen. Ohne diese Beispiele weiter zu erläutern, fasst der Sprecher seine Traumproduktionstheorie in einer rhetorischen Frage zusammen. (Vgl. ebd.) Was der Sprecher in dieser Reprise addiert, ist das Konzept des „Gefühls“ als Synonym für den somatischen Reiz. (Vgl. ebd.) Die Leibreiztheorie zeigt sich darin offen für eine exo- und esoterische Vielfalt körperlicher Reize, nicht nur distinkte interne somatische Regungen. (Vgl. ebd.) So öffnet sich die proto-reflektive Traumtheorie für eine Vielfalt an kombinierten Reizen und Gefühlslagen des Menschen, die als Verursacher der Traumbildung möglich werden.

Diese Traumreflexion greift im Folgenden die Kulturthematik wieder extensiv auf:

Ich meine: wie jetzt noch der Mensch im Traume schliesst, so schloss die Menschheit auch im Wachen viele Jahrtausende hindurch: die erste causa, die dem Geiste einfiel, um irgend Etwas, das der Erklärung bedurfte, zu erklären, genügte ihm und galt als Wahrheit. (So verfahren [...] die Wilden heute noch.) Im Traum übt sich dieses uralte Stück Menschenthum in uns fort, denn es ist die Grundlage, auf der die höhere Vernunft sich entwickelte und in jedem Menschen sich noch entwickelt: der Traum bringt uns in ferne Zustände der menschlichen Cultur wieder zurück und giebt ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen. Das Traumdenken wird uns jetzt so leicht, weil wir in ungeheuren Entwicklungsstrecken der Menschheit gerade auf diese Form des phantastischen und wohlfeilen Erklärens aus dem ersten beliebigen Einfall heraus so gut eingedrillt worden sind. Insofern ist der Traum eine Erholung für das Gehirn, welches am Tage den strengeren Anforderungen an das Denken zu genügen hat, wie sie von der höheren Cultur gestellt werden. — Einen verwandten Vorgang können wir geradezu als Pforte und Vorhalle des Traumes noch bei wachem Verstande in Augenschein nehmen. Schliessen wir die Augen, so producirt das Gehirn eine Menge von Lichteindrücken und Farben, wahrscheinlich als eine Art Nachspiel und Echo aller jener Lichtwirkungen, wel-

---

<sup>599</sup> Diese proto-reflektive Traumtheorie sieht auch Nicola Nicodemo richtig, auch wenn im Angesicht der folgenden Reflexion der Fokus auf die moralischen Urteile von seiner Seite auffällig an der späteren Stoßrichtung von MA I 13 in Richtung der Kunst vorbeigeht. Hierzu motiviert ihn eine kursorische Lektüre, die die Werkkontexte zugunsten einer ungenaueren Gesamtperspektive außen vor lässt. Vgl. Nicodemo, Nicola: Nietzsches Herausforderung an sich selbst und an die Menschheit. Berlin/Boston 2021. Bes. S. 94-95 u. 125.

che am Tage auf dasselbe eindringen. Nun verarbeitet aber der Verstand (mit der Phantasie im Bunde) diese an sich formlosen Farbenspiele sofort zu bestimmten Figuren, Gestalten, Landschaften, belebten Gruppen. Der eigentliche Vorgang dabei ist wiederum eine Art Schluss von der Wirkung auf die Ursache; indem der Geist fragt: woher diese Lichteindrücke und Farben, supponirt er als Ursachen jene Figuren, Gestalten: sie gelten ihm als die Veranlassungen jener Farben und Lichter, weil er, am Tage, bei offenen Augen, gewohnt ist, zu jeder Farbe, jedem Lichteindrücke eine veranlassende Ursache zu finden. Hier also schiebt ihm die Phantasie fortwährend Bilder vor, indem sie an die Gesichtseindrücke des Tages sich in ihrer Production anlehnt, und gerade so macht es die Traumphantasie: — das heisst die vermeintliche Ursache wird aus der Wirkung erschlossen und nach der Wirkung vorgestellt: alles diess mit ausserordentlicher Schnelligkeit, so dass hier wie beim Taschenspieler eine Verwirrung des Urtheils entstehen und ein Nacheinander sich wie etwas Gleichzeitiges, selbst wie ein umgedrehtes Nacheinander ausnehmen kann. — Wir können aus diesen Vorgängen entnehmen, wie spät das schärfere logische Denken, das Strengnehmen von Ursache und Wirkung, entwickelt worden ist, wenn unsere Vernunft- und Verstandesfunctionen jetzt noch unwillkürlich nach jenen primitiven Formen des Schliessens zurückgreifen und wir ziemlich die Hälfte unseres Lebens in diesem Zustande leben. — Auch der Dichter, der Künstler schiebt seinen Stimmungen und Zuständen Ursachen unter, welche durchaus nicht die wahren sind; er erinnert insofern an älteres Menschenthum und kann uns zum Verständnisse desselben verhelfen. (MA I 13, KSA 2, 33-35)

In der folgenden Entwicklung der Reflexion verbindet sich der Traum wiederum mit einer früheren Kulturstufe, die diesmal im Lichte der proto-reflektiven Theorie als Ausgangspunkt für eine These über die Evolution der menschlichen Denkfähigkeit herausstellt.

Hierzu wird wiederum die Verbindung des Traumes mit der Kultur aufgerufen, in der sich die proto-reflektive Traumtheorie im Lemma „Traumdenken“ bestätigt sieht. (Ebd.) So schreibt er die Art des direkten ‚Glaubens an eine Hypothese‘ früheren Kulturstufen zu, wie sie auch ethnologisch ungenau auf Reiseberichten über die „Wilden“ basiert wird. (Ebd.) Diese historische Perspektive bringt der Sprecher auch deswegen ins Spiel, um aus dieser basalen Hypothesenbildung die Bedingung der Möglichkeit des gegenwärtigen ‚vernünftigen Denkens‘ zu entwickeln. Auch fungiert der Traum nicht nur als Phänomen dieses proto-reflektiven menschlichen Weltzuganges, sondern auch als Brücke zu dieser kulturellen Vorstufe. Hier kommt zusätzlich hinzu, dass die Unwillkürlichkeit des Traumes im Schlaf als Indiz für die Natürlichkeit und Dominanz des ‚Traumdenkens‘ in der Menschheitsgeschichte genommen wird. (Vgl. ebd.)

Aus dieser Folgerung entspringt eine Funktionshypothese zum Traum, die ihn als „Erholung für das Gehirn“ konzipiert. (Ebd.) Indem das proto-reflektive Traumphänomen einerseits die mentalen Fakultäten des Individuums in Anspruch nimmt, dies aber in einer Weise tut, die der Sprecher als evolutionär ursprünglichste Form ansetzt, ‚erholt‘ sie das Gehirn von der Beanspruchung durch das ‚logische‘ und ‚vernünftige‘ Denken des Menschen der ‚höheren Kultur‘. (Vgl. ebd.) Hierzu führt er analog die hypnagogischen Bilder ein, die einerseits als Schlafvorstufe zum Traum verstanden werden und andererseits in ihrer prototypischen Formung von Lichtflecken dieselbe ‚umgekehrte‘ Systematik aufweisen. (Vgl. ebd.) So konstatiert der Sprecher, dass nicht der Sehnerv von außen Licht

empfangen, sondern seinen Reiz von Innen projiziere und die gesehenen Formen denselben Lichtformen unterlege. (Vgl. ebd.) An dieser Stelle der Analogie wird ein Neologismus eingeführt, der „Traumphantasie“, die dieselbe Systematik aufweise. (Vgl. ebd.) Dieser Begriff steht in einem unklaren Verhältnis zu dem des ‚Traumdenkens‘, insofern in beiden Fällen dieselbe Traumproduktion besprochen wird. (Vgl. ebd.) Mit Rückgriff auf die vorherige Deutung, in der die ‚Phantasie‘ den verbildlichenden Aspekt der ‚geglauten Hypothese‘ darstellt, wohingegen das ‚Denken‘ vor allem die ‚Hypothesenbildung‘ und immediate ‚Beglaubigung‘ beschreibt, lässt sich diese Interpretationsfrage unumwunden auflösen. (Vgl. ebd.) Im Lichte des Interesses an der visuellen Natur der hypnagogischen Bilder fokussiert das Lemma „Traumphantasie“ den visualisierenden Aspekt in der Traumproduktion. Die proto-reflektive Traumtheorie bleibt in sich konsistent, trotz ihrer prototypischen Begrifflichkeit. So wiederholt der Sprecher, dass das Ziel dieser Traumtheorie sei, eine Hypothese über den Ursprung der gegenwärtigen Kausalwahrnehmung, der ‚Verstandes-‘ und ‚Vernunftfunktionen‘ des Menschen aufzustellen.<sup>600</sup>

In der Diskussion dieser ethnologisch orientierten und epistemologischen Traumtheorie definiert der a(p)horistische Sprecher die Geistestätigkeit des Traumes als: „die vermeintliche Ursache wird aus der Wirkung erschlossen und nach der Wirkung vorgestellt“ (Ebd.) In dieser Definition verbirgt sich eine grundlegende Weise menschlichen Urteilens, obwohl MA I 13 sie am Traum kritisch rahmt. (Vgl. ebd.) Jedoch gilt für alle Kausalitätswahrnehmung, dass erst im Zusammenspiel von Ursache und Wirkung nachträglich die Kognition des Erkennenden Sukzession von Kausalität trennen kann.<sup>601</sup> Was der A(p)horismus für den Traum hiermit kombiniert, ist die „Schnelligkeit“ der Versetzung dieses Urteils in die Wahrnehmung, die die Umkehrung der Zeit, das ‚Hintendrein-Setzen‘ der Wahrnehmung nach der Ursachenfindung des Bewusstseins ermöglicht. Das „vorgestellt“ referenziert hierin nicht nur den Begriff der „Vorstellung“ als Kognition, sondern auch das ‚Vorstellen‘ des Urteils vor die Wahrnehmung, die der Erkenntnisweise des Menschen eine grundsätzlich Verschobenheit zur außenweltlichen zeitlichen Sukzession attestiert. (Ebd.) Jedoch führt die vom Sprecher kritisierte „Verwirrung des Urteils“, die er im Traum sieht, gemeinsam mit der Einsicht, dass Kausalitätsurteile nachträgliche Isolationen von Ursache-Wirkungsbeziehungen seien, zu einer selbstaufhebenden Analogie von Traum-Urteil und wachem Urteil. Die Kritik, die der Sprecher dem Traum-Urteil zukommen lässt, beschreibt die allgemeine Weise der Kausalitätswahrnehmung und auch spe-

---

<sup>600</sup> Im Lichte dieser reflektionsorientierten Traumtheorie erscheint Hellers einfache Identifizierung derselben mit Freuds Unterscheidung von manifestem und latentem Trauminhalt auffällig deplatziert. Symptomatisch für die unplausible *post festum* Deutung von MA I 13 als Freud-Vorläufer, ist die Notwendigkeit Hellers M 119 hinzuzuziehen, der ebenfalls erst freudianisch ausgedeutet werden muss, um eine solche Lektüre zu legitimieren. Nicht nur ist die vorliegende Traumtheorie viel zu fokussiert auf Begriffe geistiger Tätigkeit, besonders des Urteils. Zusätzlich ist die freudianische Lektüre von MA 119 problematisch, insofern sie Freuds Triebtheorie auf einen viel offeneren Triebbegriff anwendet. An keiner Stelle ist eine derart eingrenzende Lektüre für beide Abschnitte aus den A(p)horismen ableitbar. Zusätzlich ist auch der Bezug auf die menschliche Frühgeschichte bei Nietzsche durch vielfältige ethnologische Quellen motiviert, die nicht einfach Freuds ethnologischen Spekulationen gleichgesetzt werden können, auch wenn Assoun eine umgekehrte Inspiration herausgestellt hatte, da der Psychoanalytiker zu diesem Thema Nietzsche und MA 13 in *Die Traumdeutung* zitiert. Vgl. hierzu Assoun: Freud et Nietzsche. S. 96-98, Heller: Von den ersten und letzten Dingen. S. 159-162 und das Kapitel „Kultur, Erkenntnis und Traum: Zum Bedeutungsfeld des Traumes in *Morgenröthe*“.

<sup>601</sup> Man denke hier an den Inspirator Nietzsches, d.i. Schopenhauer, der kausaltheoretisch diese Unterscheidung vornimmt, die hier als bekannt vorausgesetzt werden kann. Vgl. hierzu auch das Kapitel „Schopenhauers frühe Epistemologie und Ethik – Die Welt als Traum.“



ziell die Art und Weise, in der er selbst seine Traumbeispiele vorlegt. Auch in ihnen nämlich, imaginiert er die physiologische Ursache, nachdem der Traum sie verarbeitet hat. So versteckt sich hinter der kausaltheoretischen Kritik des Urteils im Traum eine Selbstaufhebungsfigur, die alle Kausalvorstellung als eine Form des Traum-Urteils erscheinen lässt. Auch wenn der Text mit der Figur nicht weiterarbeitet, ist diese Einsicht für die proto-reflektive kausalitätsorientierte Traumtheorie zentral.<sup>602</sup>

Auch wenn die Traumtheorie den Fokus auf den historischen Ursprung der mentalen Fähigkeiten des Menschen setzt, besitzt sie eine gegenwartsorientierte Kritikfunktion. Sie zielt auf die ‚Künstler‘, denen als Menschentyp der verschleierte Prozess dieser unumwunden beglaubigten ‚Hypothesenbildung‘ zugeschrieben wird, wenn es um ihre „Stimmungen und Zustände“ geht. (Ebd.) Dem Traum kommt in diesem Zusammenhang ein Erkenntniswert zu, der psychologisieren- des Potenzial für diese prototypische Figur zukommt. Für die Plausibilität dieses Reflexionssprunges spricht die Verbindung des ‚Traumdenkens‘ mit der ‚Phantasie‘, die topisch mit dem Künstler assoziiert werden kann. Diese Qualität, die prototypisch den Produktionsprozess der Kunst begleitet, assoziiert der Sprecher von MA I 13 mit dieser Figur und ihren psychischen Zuständen. Nicht nur verbindet er sie dadurch mit einer – dem Traum analogen – illusionären Selbstwahrnehmung, sondern fügt ihrem Selbstverhältnis ein Element von unkritischem Denken, menschliche Unterentwicklung und vorschnellem Glauben-Wollen hinzu. Hier deutet sich eine negative Künstler-Typologie an, die im Zuge der kulturalistischen Diagnosefunktion des Traumes auch eine proto-psychologische Funktionalisierung desselben mitträgt. Dieser letzte Sprung beendet den traumtheoretischen A(p)horismus und zeigt neben einem emphatischen Interesse an einer eigentümlich proto-reflektiven Traumtheorie, dass dieses Phänomen als Diagnosemittel für die kulturelle menschliche und psychologisch individuelle Entwicklungsstufe auftritt.

MA I 13 agiert im Anschluss an die vorherigen A(p)horismen als Einlösung der historischen Methode (MA I 2), die den alltäglichen Traum als Analyseobjekt in den Fokus nimmt und dessen Systematik als Grundlage für den ‚Ernst des Symbolischen‘ (MA I 3) der ‚oberflächlichen Objekte des religiösen, moralischen und ästhetischen Empfindens‘ (MA I 4) ausführlich theoretisiert. (Vgl. MA I 2-4 u. 13, KSA 2, 24-27 u. 32-35) MA I 6 erwähnt die Philosophie und die Kunst als Praxen, die dem „Leben und Handeln möglichste Tiefe und Bedeutung geben“ wollen, und distanziert die Philosophie von der Wissenschaft (MA I 7), um sodann die ‚pneumatische Naturvorstellung‘ (MA I 8) und die metaphysischen Welten im Allgemeinen (MA I 9) als wissenschaftlich wertlos und überwindbar (MA I 10) zu charakterisieren. (Vgl. MA I 6-10, KSA 2, 27-30) Teil dieser Metaphysikkritik ist die genetische Zurückführung dieser Theorien, zu der MA I 11 eine Kritik der Sprache, Logik und Mathematik als fälschliche Garanten für eine „gefundene Wahrheit“ herausstellen, die im Lichte des Titels „Logik des Traumes“ eine Parallele aufscheinen lassen. (MA I 11 u. 13, KSA 2, 30-35) In dieser Reflexion zur Validierung der Metaphysiken der menschlichen Frühgeschichte demonstriert MA I 13 durch die proto-reflektive Traumtheorie den Mechanismus einer ‚Hypothesenbildung‘ die durch unumwundenen ‚Glauben‘ an dieselbe, die Wahrnehmung produziert, indem sie „die ver-

---

<sup>602</sup> Das diese Reflexionen auch die wache Bewusstseinstätigkeit beinhalten, wird durch die Wiederholung der im Folgenden exemplifizierten Selbstaufhebungsfigur in GD 4 Irrthümer unterstrichen. Die dortige Traumtheorie gleicht der hier vorgelegten, sie wird jedoch um eine Triebpsychologie, eine Interpretationsterminologie und durch eine weniger realistisch gerahmte Ontologie getragen. Vgl. hierzu das Kapitel „Der Irrtum der imaginären Ursachen“ die späte Physiologie-Konzeption und ihre Konsequenzen in *Götzendämmerung*.

meintliche Ursache [...] aus der Wirkung erschlossen [hat S.P.] und nach der Wirkung vor[stellt]“. (MA I 13, KSA 2, 34) Indem diese Tätigkeit des menschlichen Geistes als allgemeine Vorgehensweise der ‚Wilden‘ und der früheren Menschheit charakterisiert wird, kann sie als Produktionsgrundlage für die konsequent kritisierten Metaphysiken angeführt werden. (Vgl. MA 2-13, KSA 2, 24-35) Die extensive Ausarbeitung der proto-reflektiven Traumtheorie gründiert eine Metaphysikkritik und setzt ihn an den Anfang einer Diagnostik und Überwindungsbewegung dieser Denkstrukturen.

In diese Richtung entwickelt auch MA I 14 den Gedankengang weiter: Indem er die „stärkeren Stimmungen“ als „Complexe“ versteht, liefert er eine gewöhnungsbedingtes Kompositionsprinzip, nach dem die kritisierten Systeme auf Konvolute von „Gefühlen und Gedanken“ basieren können. (MA I 14, KSA 2, 35) Auf diese Weise können im Anschluss an MA I 13 Träume und die wachen ‚Stimmungen‘ als Produkte von Gefühls- und Gedankenverbindungen verstanden werden, die die Analyse- und Kritikobjekte mit Komplexität und Vielfältigkeit ausstattet – damit begegnen die Sprecher dem Vorwurf einer genetischen Vereinfachung dieser Phänomene. (Vgl. MA I 13 u. 14, KSA 2, 32-35) Hier gliedert sich eine Theorie an, in der auch das wache Denken durch ‚Stimmungen‘ begleitet wird, die eine emotionale Illusion der Wahrhaftigkeit (MA I 15) erzeugen, führt zu einer großangelegten Theorie einer „Entstehungsgeschichte des Denkens“ (MA I 16), in die MA I 13 direkt hineingreift. (MA I 13, 15 u. 16, KSA 2, 32-38) Indem dort nämlich die ‚Stimmungen‘ als Grundlage für Wahrhaftigkeitsgefühl ausgearbeitet werden, kann der Sprecher von MA I 16 konstatieren: „der menschliche Intellect hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irrthümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen.“ (Vgl. ebd.) Diese Fähigkeit zeigt die proto-reflektive Traumdefinition in MA I 13 auf und definiert sie als Möglichkeit des menschlichen Intellekts. (Vgl. ebd.) Die grundsätzliche Kritik der Metaphysik und die Favorisierung der ‚physischen und historischen Erklärung‘ (MA I 17), die zu einer evolutionären Perspektive auf die ‚Entstehungsgeschichte des Denkens‘ (MA I 18) überleitet, fußt hiermit grundlegend in der demonstrativen Diagnosefähigkeit des Traumes und seiner Rolle als grundlegende Erkenntnisform des Menschen. (Vgl. MA I 13, 17 u. 18, KSA 2, 32-35 u. 38-40) Das Ausmaß der Traumdefinition in MA I 13 dient der Grundierung einer menschlichen Erkenntnisfähigkeit, die in der basalen kritischen Stoßrichtung von MA eine Erkenntnisform einführt, die die Metaphysik historisch und psychologisch kritisierbar macht.

MA I 13 führt die ersten Reflexionen zum Traum zu einem ersten Abschluss.<sup>603</sup> Im Vergleich mit MA I 5 gründiert der vorliegende A(p)horismus die Möglichkeit, dass im Traum ‚Tote‘ als Vorstellungen infolge von ‚Hypothesenbildungen‘ des schlafenden Gehirns als lebend empfunden werden können. (Vgl. MA I 5 u. 13, KSA 2, 27 u. 32-35) Der Glaube an den Traum produziert aus diesen visuellen Data die Evidenz einer ‚zweiten Welt‘, in der auch ‚Geister‘ und ‚Götter‘ glaubhaft werden. (Vgl. ebd.) Während der Traum aus seiner proto-reflektiven Natur wegen, diese Vorstellungen durch unumwunden geglaubte Hypothesen validiert, steht MA I 13 in einem Punkt im Konflikt mit dieser ethnologischen Historie der Metaphysiken. (Vgl. ebd.) Während nämlich MA I 5 noch einen Konflikt zwischen der wachen Wahrnehmung und den Metaphysiken präsupponiert, in der er durch den Glauben an den Traum die Evidenz für die ‚zweite Welt‘ realisiert sieht, beschreibt der MA 13 das frühe menschliche Denken selbst als ‚traumartig‘. (Vgl. ebd.) Die Ethnologie eines frühmenschlichen unkritischen Denkens in MA I 13, das der gegenwärtige Mensch im Traum erfahren kann, wo

---

<sup>603</sup> So formuliert das treffend Heller. Heller: Von den ersten und letzten Dingen. S. 154.

eine sofort geglaubte Hypothese eine wache Selbstverständlichkeit produzierte, würde eine solche Beweisfunktion des Traumes nicht notwendig machen. (Vgl. ebd.) Nur unter der Annahme, dass die frühe Menschheit durch die Wachwirklichkeit nicht alle Hypothesen beglaubigt finden konnte, können diese Abschnitte verbunden werden: dadurch dass MA I 13 in der „primitiven Formen des Schliessens“ die Möglichkeit eines Wirklichkeitswiderstandes nicht ausschließt, widersprechen sich die A(p)horismen nicht. Sie lassen die ethnologische Frage offen, trotz kompatibler Traumtheorien.

Indes ist die Fokussierung auf die ethnologische Perspektivierung des Traumes die konsistente Parallele zwischen MA I 12 und 13. (Vgl. MA I 12 u. 13, KSA 2, 31-35) Was der immediat vorherige A(p)horismus der extensiven Traumtheorie hinzufügt, ist der Fokus auf das Gedächtnis als Grundlage für die Urteilsform des träumenden Individuums. (Vgl. ebd.) Hieraus leitet sich konsistent ab, dass die gegenwärtige Fähigkeit zu einer kritischen Evaluierung der eigenen Hypothesen und einer Erforschung komplexer kausaler Zusammenhänge eine Entwicklung des menschlichen Gedächtnisses darstellt. (Vgl. ebd.) Zusätzlich ergänzt MA I 12, dass die ‚Hypothesenbildung‘ und der sofortige ‚Glaube‘ innerhalb des Traumes auf ‚flüchtigsten Ähnlichkeiten‘ basiert, was sich in die Traumgenese aus MA I 13 passend eingliedert. (Vgl. ebd.) MA I 12 antizipiert die proto-reflektive Traumtheorie zusätzlich, indem sie den Traumzustand mit einem ‚schlechten Schließen‘ assoziiert und dies auch für die frühe Menschheit als Eigenschaft anführt. (Vgl. ebd.) Durch die Ergänzung des Gedächtnisses als Vermögen, das die reflektive Grundlage für Urteilkraft im Schlaf und im Wachen und ihre Unterschiede erklärlich macht, ergänzt MA I 12 nicht nur eine Grundlage für die Traumtheorie, sondern auch die evolutionäre Entwicklung des Menschen. (Vgl. ebd.) Die Ausbildung der Urteilkraft im Allgemeinen verbindet sich dadurch mit dem Gedächtnis und seiner Weiterentwicklung, so dass hier – im Kontrast zum Traum – eine Theorie der menschlichen Erkenntnisfähigkeit mit einer der Gedächtnisfähigkeit vereint wird. So scheint ein traumorientiertes anthropologisches Konvolut auf, das eine Dia- und Prognose der Evolution menschlicher Erkenntnisfähigkeit formuliert.

Eine intertextuelle Analyse, wie Nietzsche nach GT zu einer solch extensiven leibreiztheoretischen Reflexion des Traumphänomens angeleitet wurde, sieht sich mit zahlreichen validen Texten als Inspirationsquellen konfrontiert.<sup>604</sup> Nicht nur hat Treiber gezeigt, dass sich MA I 13 in einem von Topen durchsetzten Feld bewegt und zahlreiche derselben in seiner Leibreiztheorie des Traumes anklingen lässt und aufgreift.<sup>605</sup> Vielmehr noch haben neuere Erkenntnisse gezeigt, dass in Nietzsches Lesekreis zusätzliche Autoren gelesen wurden, die eine „ideelle Bibliothek“ des Traumbegriffes so schwierig wie spekulativ machen.<sup>606</sup> Deswegen fokussiert sich die folgende Ausarbeitung verständnisweiternder Intertexte allein auf gesicherte Lektüren Nietzsches.

---

<sup>604</sup> Beispielhaft kann hier Hubert Treibers vielschichtiger Zugang zu den Traumreflexionen zitiert werden. Sein Aufsatz wartet mit zahlreichen möglichen Quellen für Nietzsches Reflexionen auf, steht sich aber dadurch auch im Weg. Ob der vielen möglichen Quellen übersieht Treiber eine konsequente Lektüre des A(p)horismus vorzunehmen und die Ausprägung der proto-reflektiven Traumtheorie als Orientierungspunkt für eine Fokussierung auf die möglichen Quellen vorzunehmen. Zusätzlich bleibt seine Nennung Strümpells – so hilfreich dieser Text als Inspiration für Nietzsche wäre – spekulativ, wie er wohlweislich denselben in eine mögliche ‚ideelle Bibliothek‘ Nietzsches verortet. Aus der Schwierigkeit heraus, eine solche festzulegen, wird die hiesige Lektüre eine reduktionistische Ausarbeitung intertextueller Verbindungen dieses Textes unter der Fokussierung auf das Traumphänomen vorschlagen. Vgl. Treiber: Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche. S. 13-14.

<sup>605</sup> Vgl. ebd.

<sup>606</sup> Eine typische Vorstellung leibreiztheoretischer Traumkonzeptionen konnte Nietzsche in der mit Rée gemeinsam in Sorrent gelesenen Abhandlung *La Physiologie de la Volonté* von Alexander Herzen bestätigend vorfinden, die ihr Auf-

Als erstes sei die von Treiber aufgezeigte Beeinflussung durch Helmholtz klärend hinzugenommen, insbesondere der Einfluss der Theorie der „unbewussten Schlüsse“ für die proto-reflektive Traumtheorie, die Treiber bereits herausgestellt hat.<sup>607</sup> Was bei Johann Karl Friedrich Zöllner zum Konzept des Physikers geschrieben steht, ist ein Urteil nach der Art, wie es MA I 13 beschreibt: in dem der Schluss desselben im Nachhinein als Ursache empfunden wird.<sup>608</sup> Helmholtz beschreibt hier jedoch eine allgemeine Vorgehensweise, die alle Wahrnehmung der Außenwelt betrifft, nicht nur den Traum.<sup>609</sup> Diese Perspektive des ‚unbewussten Schließens‘ gilt in MA I 13 zwar auch für eine frühere Evolutionsstufe der Menschheit, aber der gegenwärtige Mensch erscheint durch seine geistige Entwicklung seines Gedächtnisses und seiner Urteilkraft im Wachzustand nicht mehr in einer

---

greifen mitzumotivieren geneigt wäre: „Notre assertion trouve dans le rêve sa plus solide confirmation. Le sommeil rend successivement inactifs tous les sens; à mesure que diminuent les impressions extérieures, les sensations subjectives prévalent, elles éveillent des groupes d’images plus ou moins étroitement liées aux impressions précédemment reçues. Alors l’imagination exerce sans contrôle son pouvoir anarchique; car les vraies impressions externes font défaut, elles, dont l’office est de diriger l’activité cérébrale, comme les rails dirigent le train. Dans le sommeil profond et complet, la substance grise des hémisphères cérébraux suspend aussi son labeur; alors cessent tous les actes réflexes, quels qu’ils soient, et quand nous disons que notre sommeil a été complet, nous voulons dire, qu’il a passé comme un éclair, sans le moindre rêve, depuis le moment où la conscience s’est évanouie jusqu’à celui de son réveil simultané avec le rétablissement des fonctions des sens. Alors, les impressions réelles, concrètes, dispersent les impressions subjectives et finalement les abolissent.“ Rachele Salerno hat diese belegbare Lektüre Nietzsches unter dem Aspekt des freien Willens näher unter die Lupe genommen. Vgl. Herzen, Alexandre: *La Physiologie de la Volonté*. Paris 1874. Hier. S. 84-85. u. Salerno, Rachele: *Les lectures de Nietzsche à Sorrente*. In: Anschütz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Souladié, Yannick (Hg.): *Nietzsche als Leser*. Berlin/Boston 2021. S. 49-65. Hier S. 55-64.

<sup>607</sup> Vgl. Treiber verweist auf diesen Konzept von Helmholtz und seinen möglichen Einfluss, stellt sich aber die Frage, wie dasselbe Nietzsche erreicht haben könnte. Hierzu nennt er in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1993 eine Quelle, die er erstaunlicherweise nicht in seinem Text zur „Logik des Traumes“ einbezieht: nämlich Zöllners *Über die Natur der Cometen*. Treiber: *Zur Genealogie einer „science positive de la morale en Allemagne“*. S. 182, Ders.: *Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche*. S. 20 u. Zöllner, Johann Karl Friedrich: *Über die Natur der Cometen*. Beiträge zu einer Geschichte und Theorie der Erkenntnis. Leipzig 1872. Bes. S. 342-425.

<sup>608</sup> Vgl.: „Das natürliche Bewusstsein, welches ganz im Interesse der Beobachtung der Aussenwelt aufgeht, und wenig Veranlassung hat, seine Aufmerksamkeit dem neben dem bunten Wechsel der äusseren Objecte immer unverändert erscheinenden Ich zuzuwenden, pflegt nicht zu beachten, dass die Eigenschaften der betrachteten und betasteten Objecte Wirkungen derselben theils auf andere Naturkörper, hauptsächlich aber auf unsere Sinne sind. Indem nun so ganz abgesehen wird von unserem Nervensystem und unserem Empfindungsvermögen, als dem gleichbleibenden Reagens, auf welches die Wirkung ausgeübt wird, und die Verschiedenheit der Wirkungen nur als Verschiedenheit des Objectes, von dem sie ausgeht, beachtet wird, kann die Wirkung auch nicht mehr als die Wirkung anerkannt werden (denn jede Wirkung muss Wirkung auf etwas Anderes sein), sondern sie wird als Eigenschaft des Körper objectiv hingestellt, und nur als ihm angehörig betrachtet, und wenn man sich dann einmal darauf besinnt, dass wir diese Eigenschaften wahrnehmen, so erscheint uns consequenter Weise unser Eindruck als ein reines Bild der äusseren Beschaffenheit, der nur jenes Aeussere wiedergibt und nur von ihm abhängig ist. Besinnen wir uns aber über den Grund des Verfahrens, so ist es klar, dass wir aus der Welt unserer Empfindungen zu der Vorstellung von einer Aussenwelt niemals kommen können, als durch einen Schluss von der wechselnden Empfindung auf äussere Objecte als die Ursachen dieses Wechsels; wenn wir auch, nachdem die Vorstellungen der äusseren Object einmal gebildet ist, nicht mehr beachten, wie wir zu diesen Vorstellung gekommen sind, besonders darum, weil der Schluss so selbstverständlich erscheint, dass wir uns seiner als eines neuen Resultates gar nicht bewusst werden. Es fehlt an diesen Inductionsschlüssen, die zur Bildung unserer Sinneswahrnehmung führen, allerdings die reinigende und prüfende Arbeit des bewussten Denkens, dessenungeachtet glaube ich sie doch ihrem eigentlichen Wesen nach als Schlüsse, unbewusste vollführte Inductionsschlüsse, bezeichnen zu dürfen“ Zöllner, Johann Karl Friedrich: *Über die Natur der Cometen*. Beiträge zu einer Geschichte und Theorie der Erkenntnis. Leipzig 1872. S. 348-350.

<sup>609</sup> Vgl. ebd.

solchen Denkweise befangen.<sup>610</sup> Die Übernahme dieses Konzeptes zeigt sich nicht nur hierin transformativ, als sie 1873 zwei Notate anregen; sie tritt auch in der Nähe einer Traumreflexion auf, die die Affinität dieser Themen verdeutlicht.<sup>611</sup> Nicht nur unterstreichen diese das Interesse an den ‚unbewussten Schlüssen‘, sondern auch den Versuch, diese 1872-73 weiterzuentwickeln. Durch die lange Inkubationszeit dieses Konzeptes, erscheinen sie in MA I 13 innerhalb einer realistisch motivierten Ontologie und werden nicht als universale epistemologische Grundlage anerkannt. Sie entsprechen einer Frühform menschlichen Erkennens, die durch die Evolution einer Orientierung an der Wirklichkeit weiterentwickelt werden kann.<sup>612</sup> Die negative Charakterisierung des Traumes inkludiert diese psychologische Analyse der menschlichen Urteilskraft. Nicht nur produziert MA I 13 eine innovative Traumtheorie in der Helmholtz-Referenz, sondern fügt diese in eine ethnologische Anthropologie der Phylogenese des Denkens ein. Der Traum fungiert ob seiner epistemologischen Grenzrolle als Knotenpunkt und motiviert die Historisierung von Helmholtz’ Konzept.

Zusätzlich lässt sich an der untypischen Verbindung vom Konzept „Geist“ mit diesen ‚unbewussten Schlüssen‘ eine produktive mögliche Aufnahme Kants durch Nietzsche aufzeigen. (Vgl. MA I 13, KSA 2, 32-35) Da mit diesem Konzept nicht einfach eine wache rationale Denktätigkeit umschrieben sein kann, weil sie im Traum weiterwirkt, motiviert es hier nach Quellen zu suchen.<sup>613</sup> Sie beschreibt nicht nur das gedankliche Schließen, sondern zusätzlich eine dauerhaft tätige unbewusste Urteilsfähigkeit. Kants Beschreibung des Geistes als „das belebende Princip im Gemüthe“ und „[d]asjenige [...], wodurch dieses Princip die Seele belebt“ fällt dadurch ins Auge.<sup>614</sup>

---

<sup>610</sup> Hier kommen auch die Intertexte von Tylor unterstützend hinzu, die Treiber zitiert, in denen eine ethnologische und evolutionäre Dimension zur Plausibilisierung solcher Vorstellungen hinzugezogen werden kann. Vgl.: Tylor: Tylor: Die Anfänge der Cultur. Band 2. S. 1 u. Treiber: Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche. S. 24 u. 26.

<sup>611</sup> Vgl. „Wo man nichts Wahres wissen kann, ist die Lüge erlaubt. Jeder Mensch läßt sich Nachts im Traume fortwährend belügen. Das Wahrheitsstreben ist ein unendlich langsamer Erwerb der Menschheit. Unser historisches Gefühl etwas ganz Neues in der Welt. Es wäre möglich, daß es die Kunst ganz unterdrückte. Das Aussprechen der Wahrheit um jeden Preis ist sokratisch.“ (eKGWB/NF-1872, 19[97]); „Die unbewußten Schlüsse erregen mein Bedenken: es wird wohl jenes Übergehn von Bild zu Bild sein: das letzterreichte Bild wirkt dann als Reiz und Motiv. Das unbewußte Denken muß sich ohne Begriffe vollziehen: also in Anschauungen. Dies ist aber das Schlußverfahren des beschaulichen Philosophen und des Künstlers. Er thut dasselbe, was Jeder in physiologischen persönlichen Antrieben thut, übertragen auf eine unpersönliche Welt. Dieses Bilderdenken ist nicht von vorn herein streng logischer Natur, aber doch mehr oder weniger logisch. Der Philosoph bemüht sich dann, an Stelle des Bilderdenkens ein Begriffsdenken zu setzen. Die Instinkte scheinen auch ein solches Bilderdenken zu sein, das zuletzt zum Reiz und Motiv wird.“ (eKGWB/NF-1872, 19[107]) u. „Die sogenannten unbewußten Schlüsse sind zurückzuführen auf das alles aufbewahrende Gedächtniß, das Erfahrungen paralleler Art darbietet und somit die Folgen einer Handlung schon kennt. Es ist nicht Anticipation der Wirkung, sondern das Gefühl: gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, hervorgebracht durch ein Gedächtnißbild.“ (eKGWB/NF-1872, 19[147]).

<sup>612</sup> Es ist deswegen symptomatisch, dass Treiber vor allem in WL die Parallelen zu diesem Konzept findet. Dieser Text ist einem Konstruktivismus in stärkerem Sinne verpflichtet als es MA I ist, und die beiden Kolumnen zu Schopenhauer und Helmholtz resonieren deswegen stärker mit dem früheren Text. Trotz erleuchtender Parallelen, weißt MA I 13 hierzu realistisch gerahmte Differenzen zur dieser idealistischen Epistemologie auf. Vgl. Treiber: Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche. Hier S. 5-6 u. Zöllner, Johann Karl Friedrich: Über die Natur der Cometen. Beiträge zu einer Geschichte und Theorie der Erkenntniss. Leipzig 1872. S. 345-350.

<sup>613</sup> Eine Infratext-Perspektive auf den Geistbegriff in MA I zeigt, dass nur MA I 13 diesen nutzt. Alle anderen beschreiben das wache rationale Denken oder verbildlichen ein intellektuell wie charakterlich starkes Individuum.

<sup>614</sup> Der volle Text lautet: „§49. Von den Vermögen des Gemüths, die das Genie ausmachen. Man sagt von gewissen Producten, von welchen man erwartet, dass sie sich, zum Theil wenigstens, als schöne Kunst zeigen sollten: sie sind ohne Geist; ob man gleich an ihnen, was den Geschmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant seyn, aber es ist ohne Geist. Eine Geschichte ist genau und ordentlich, aber ohne Geist. Eine feierliche Rede ist gründlich, aber zugleich zierlich, aber ohne Geist. Manche Conversation ist nicht ohne Unterhaltung,

Diese Beschreibung, die in *Kritik der Urteilkraft* im Rahmen von Kants Genie-Konzeption aufkommt, kann als Grundlage für die Geistkonzeption in MA I 13 angenommen werden, da es offen genug ist, auch nicht-wache Tätigkeit der ‚Urteilkraft‘ einzuschließen.<sup>615</sup> Dass Nietzsche im Umfeld dieser Zeit Notate aufschreibt, die einen kompatiblen Geistbegriff aufweisen, unterstreicht, dass eine solche holistische wie ästhetisch ausgerichtete Konzeption in seinem Werk existiert.<sup>616</sup> Dieser Geistbegriff macht die ‚unbewussten Schlüsse‘ im Traum nicht nur möglich, sondern addiert sich als ästhetische Fähigkeit des Menschen zur die ‚Phantasie‘, die als verbildlichendes Vermögen zur Konstitution eines Traumes in MA I 13 hinzukommt. Auch würde der letztliche Fokus des A(p)horismus auf die Kunst in dieser kantischen Intertextquelle gespiegelt, indem Kants Künstlerbeschreibung sich in der Künstlerkritik von MA I 13 weiterführt.

Eine der zentralen Figuren, die der vorliegende A(p)horismus aufgreift, weiterentwickelt und kritisiert, ist Schopenhauer.<sup>617</sup> Insbesondere mit Blick auf die Schwierigkeiten von Nietzsches Vorgänger in VG scheint MA I 13 zu antworten, wenn der Vorgänger nach dem Versuch einer physiologischen Erklärung des Traumes schreibt, dass sie ein „Geheimniß bleibt“.<sup>618</sup> (VG, 260 u. 311 u. MA I 13, KSA 2, 32-35) Als erste Parallele scheint auf, dass die proto-reflektive Traumtheorie versucht,

---

aber doch ohne Geist; selbst von einem Frauenzimmer sagt man wohl, sie ist hübsch, gesprächig und artig, aber ohne Geist. [...] Geist in ästhetischer Bedeutung heisst das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das was die Gemüthskräfte zweckmässig in Schwung versetzt, d.i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und die Kräfte dazu stärkt. Nun behaupte ich, dieses Princip sey nichts anders, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen; unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat seyn kann, den folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.“ Immanuel Kant: Sämmtliche Werke. Kritik der Urteilkraft und Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Band 4. Hrsg. von Karl Rosenkranz. Leipzig 1838. Hier. S. 184 u. vgl. Heftrich, Urs: Nietzsches Auseinandersetzung mit der „Kritik der Ästhetischen Urteilkraft“. In: Nietzsche-Studien 20 (1991). S. 238-266. Hier S. 241.

<sup>615</sup> Der Geistbegriff Kants ist zwar nicht so vielseitig wie der Nietzsches, auch wenn er zwischen TG, der *Kritik der Urteilkraft* und *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* auch variiert. Während die Lektüre der meisten Original-Werke Kants durch Nietzsche zu bezweifeln ist, gibt es Anhaltspunkte für eine Lektüre der *Kritik der Urteilkraft*, die sich vor allem auf Überlegungen zur Teleologie nach Kant aus der Militärzeit stützen. (Vgl. BAW 3, 372-394) Dort wird mehrfach direkt aus der Rosenkranz-Ausgabe Kants zitiert und da die Passagen zum „Geist“ als Eigenschaften des „Genies“ dem vorgelagert sind, sollen diese hier zitiert sein, um als mögliche Inspiration für diesen Begriff bei Nietzsche herangezogen zu werden.

<sup>616</sup> „Die Sprachwissenschaft hilft beweisen, daß der Mensch die Natur vollständig verkannte und falsch benannte: wir sind aber die Erben dieser Benennungen der Dinge, der menschliche *Geist* ist in diesen Irrthümern aufgewachsen, durch sie genährt und mächtig geworden.“ (NF-1876, 23[24]) u. „Beethoven — jener edle süsse Traum welcher aus dem Herzen in den *Geist* dringt und ihn in rothumflossenen Dämmerungen nach den Weiten spähen heisst: Hunger einer einsamen Seele.“ (NF-1877, 22[86]).

<sup>617</sup> Assoun hat diese Quellenbeziehung in seiner Untersuchung dieses A(p)horismus richtig gesehen. Assoun: Freud et Nietzsche. Paris 1980. S. 227-228.

<sup>618</sup> Vgl. „Diese Auseinandersetzung lehrt uns vor der Hand weiter nichts kennen, als die nächste Ursache des Eintritt des Traumes, oder die Veranlassung desselben, welche zwar auch auf seinen Inhalt Einfluß haben, jedoch an sich selbst diesem so sehr heterogen seyn muß, daß die Art ihrer Verwandtschaft uns ein Geheimniß bleibt. Noch räthselhafter ist der physiologische Vorgang im Gehirn selbst, darin eigentlich das Träumen besteht. Der Schlaf nämlich ist die Ruhe des Gehirns, der Traum dennoch eine gewisse Thätigkeit desselben: sonach müssen wir, damit kein Widerspruch entstehe, jene für eine nur relative und diesen für eine irgendwie limitirte und nur partielle erklären. In welche Sinne nun sie dieses sei, ob den Theilen des Gehirns, oder dem Grad seiner Erregung, oder der Art seiner innern Bewegung nach, und wodurch eigentlich sie sich vom wachen Zustande unterscheide, wissen wir wieder nicht. – Es giebt keine Geisteskraft, die sich im Träume nie thätig erwiese, dennoch zeigt der Verlauf desselben, wie auch unser eigene Benehmen darin, oft außerordentlichen Mangel an Urteilkraft, imgleichen, wie schon oben erörtert, an Gedächtniß.“ (VG, 260).

Schopenhauers Schwierigkeit die ‚Heterogenität‘ von Leibreiz und Traumbild durch die ‚Hypothesenbildung‘ infolge eines somatischen Reizes zu überbrücken. (Vgl. ebd.) Dadurch löst MA I 13 das Problem des „physiologische[n] Vorgang[s] im Gehirn“, indem er es zu einem Zusammenspiel von Körper und ‚Geist‘ werden lässt, worin ihn die Begriffsverwendung Schopenhauers – „Geisteskraft“ – bestärkt.<sup>619</sup> (Vgl. ebd.) Die Theorie von MA I 13 greift auch die Wahrnehmung des Vorgängers auf, dass der Träumende einen „außerordentlichen Mangel an Urtheilskraft“ beweise, indem diese die Grundlage für Traumproduktion wird. (Vgl. ebd.) Auch greift er in MA I 12 schon den „Mangel an [...] Gedächtniß“ als Konstituent für die Traumtätigkeit auf, die die proto-reflektive Theorie in MA I 13 infratextuell ergänzt. (Vgl. VG, 260 u. MA I 12 u. 13, KSA 2, 31-35) Schopenhauers Schwierigkeit in Bezug auf das Gehirn einen Unterschied zwischen Wachen und Schlafen zu benennen, übernimmt diese Theorie, und argumentiert, dass diese ‚Mängel an Urteilskraft und Gedächtnis‘ eine historisch ehemals ubiquitäre Form menschlichen Denkens darstellte, die der gegenwärtige Mensch nur noch im Traum erlebt. (Vgl. ebd.) Sogar Schopenhauers akustische Beispiele für den Eingang äußerer Sinneseindrücke, in der er auch auf einen Umkehreffekt im Sinne des ‚unbewussten Schlusses‘ anzudeuten scheint, besitzen Parallelen: die „Flintenschüsse“ in VG zu den „Kanonenschüsse[n]“ im vorliegenden Text.<sup>620</sup> (Vgl. VG, 274 u. MA I 13, KSA 2, 33) Die Parallelen unterstreichen, dass MA I 13 an die physiologischen Überlegungen aus VG anschließt und die von Schopenhauer aufgeworfenen Kernfragen erläutert. Im Textabschnitt werden zwar mehrere Quellen verarbeitet, aber an der physiologischen Argumentation aus VG orientiert sich der Sprecher, da er außerdem die von Schopenhauer spekulierten Vermögen im Traum affirmiert und als tätig ansieht – wenn auch defizient. So könnte man sagen, dass Nietzsche in MA I 13 von Schopenhauers Wunsch inspiriert ist, „eine wirkliche Physiologie des Traums“ zu formulieren. (Vgl. VG, 272 u. MA I 13, KSA 2, 32-35) Mit Schopenhauer gesprochen, zielt er auf „eine deutliche und sichere Erkenntniß [ab S.P.], welcher Art die Thätigkeit des Gehirns im Traume sei, worin eigentlich sie sich von der im Wachen unterscheide“. (Ebd.) Allein die metaphysisch-spekulative Stoßrichtung lehnt MA I 13 ab, worin zugleich die Schopenhauerkritik an dessen willensmetaphysischer Erklärung aufscheint.

Eine letzte intertextuelle Verbindung, die den frühen Schopenhauer aus W I ins Spiel bringt, und die gegen ihn gerichtete kritische Stoßrichtung trotz der affirmativen Parallelen weiterführt, kann in der somatischen Interpretation des ‚Schlangen-Traums‘ aufgefunden werden.<sup>621</sup> So wäre es möglich

---

<sup>619</sup> Es wäre auch möglich, dass Schopenhauers Verwendung des Geistbegriffes die vorliegende Begriffsverwendung, grundiert. Sie wäre weniger auf die künstlerische Dimension des Traumes ausgerichtet, als es eine Inspiration durch Kant mit sich brächte, sie wäre aber bei den extensiven Parallelen beider Texte plausibel. Schopenhauer verwendet an anderer Stelle von VG auch die „Phantasie“ als Produzent des Traumes. (Vgl. VG, 253).

<sup>620</sup> „Das Traumorgan ist also das selbe mit dem Organ des wachen Bewußtseyns und Anschauens der Außenwelt, nur gleichsam vom andern Ende angefaßt [...] und die Sinnesnerven, welche in beiden fungiren, können swohl von ihrem innern, als von ihrem äußern Ende aus in Thätigkeit versetzt werden; [...] so kann es kommen, daß diese erst angefangen hat und noch im Gange ist, wann das Gehirn bereits aufwacht, d. h. die Traumanschauung mit der gewöhnlichen vertauscht, alsdann werden wir, soeben erwacht, etwan Töne, z.B. Stimmen, Klopfen an der Thüre, Flintenschüsse, u. s. w. mit einer Deutlichkeit und Objektivität, die es der Wirklichkeit vollkommen und ohne Abzug gleichthut, vernehmen und dann fest glauben, es seien Töne der Wirklichkeit [...]“. (VG, 274) Treiber stellt heraus, dass der ‚Kanonenschuss‘ zu dem Vokabular der Traumtheorien der Zeit Nietzsches gehört. Die Parallele soll nur betonen, dass sogar Schopenhauer an diesem Repertoire Anteil nimmt und diese Nietzsche mitinspiriert haben könnte. Vgl. Treiber: Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche. S. 15-16.

<sup>621</sup> Ihm kommt auch eine biographische Dimension zu, da der junge Nietzsche offenbar diese Praxis betrieb; was jedoch diese Information für die Stelle zu addieren hat, ist fragwürdig. Mehr als dass dieses Beispiel persönlich inspiriertes

eine Formulierung des Vorgängers zu seinem epistemologischen Illusionismus in der realistischen Traumhypothese der „Riemen“, die als Schlangen geträumt werden, konterkariert zu sehen: „denn sie [die Welt S.P.] gleicht dem Träume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den für eine Schlange ansieht.“<sup>622</sup> (W I, 34, §3 u. MA I 13, KSA 2, 33) Die parallel verfälschte Wahrnehmung eines Seiles als Schlange kann als Aufnahme dieser Metapher angesehen werden, die mit entgegengesetzten Intentionen geäußert werden. (Vgl. ebd.) Während Schopenhauer das Beispiel zur Abwertung der wachen Wirklichkeit anführt, fungiert es in MA I 13 als Beispiel für eine ‚primitive‘ und unkritisch geglaubte Hypothese im Traum. (Vgl. ebd.) Dadurch erhält es bei MA I 13 die Nuance, dass die Wahrnehmbarkeit und Akzeptanz der Wachwirklichkeit als anthropologische Evolution positiv bewertet wird; Schopenhauers Verneinung dieser Wirklichkeit validiert aus dieser Sicht eine primitive Wahrnehmungsweise. (Vgl. ebd.) Wie auch schon die anderen Infratexte, erscheinen die metaphysischen Denkaspekte des Vorgängers in einem negativen Licht, was für den epistemologischen Illusionismus Schopenhauers relevant ist, weil diese Annahme grundlegend für die Realität der Willensmetaphysik in seinem System ist. MA I 13 führt auf diese Weise die Metaphysikkritik auch metaphorisch in schopenhauerischen Topen weiter. Die Mehrdimensionalität dieser Kritik kommt durch die ethnologische Perspektive hinzu, die eine evolutionistische Perspektive gegen den Vorgänger in Anschlag bringt. Gegen dessen Validierung illusionärer und metaphysischer Vorstellungen markiert dieser Text die Wirklichkeit als zu erstrebenden evolutionären Flucht- und Orientierungspunkt der Erkenntnis.

MA I 13 stellt die in Nietzsches Werk intensivste Formulierung einer Traumtheorie dar, die für ihre Zeit so repräsentativ ist, wie sie innerhalb der Leibreiztheorien ihre herausragenden Eigenheiten besitzt. Sie zeigt, wie auch noch in MA I Schopenhauer einen Ausgangs- und Abstoßungspunkt darstellt, wie auch, dass die epistemologischen Vorstellungen der verschiedenen Quellen des Kritizismus noch beim wissenschaftlich orientierten Nietzsche dominieren.

Diese Traumtheorie schließt das Thema so ab, dass er als nächstes als Metapher auftritt:

Oekonomie der Güte. — Die Güte und Liebe als die heilsamsten Kräuter und Kräfte im Verkehre der Menschen sind so kostbare Funde, dass man wohl wünschen möchte, es werde in der Verwendung dieser balsamischen Mittel so ökonomisch wie möglich

---

empirisches Wissen über den Traum darstellt und einem Selbstversuch entspringt, ergänzt diese Einsicht wenig. Heller zitiert diese biographische Stelle ebenfalls: „Es ist eigenthümlich, wie rege die Phantasie im Traume ist; ich, der ich immer Nacht« Bänder von Gummi um die Füße trage, träumte, daß zwei Schlangen sich um meine Beine schlängelten«, sofort greife ich der einen an den Kopf, wache auf und fühle, daß ich ein Strumpfband in der Hand habe.“ (BAW 1, 121). Vgl. Heller: Von den ersten und den letzten Dinge. S. 156.

<sup>622</sup> Als eine der möglichen Quellen Nietzsches Fokus auf die Täuschung des Traumes in MA spekuliert Ungeheuer Pierre Gassendi und im Speziellen den Text *Disquisitio Metaphysica* (1644), in dem sich Gassendi mit Descartes Traum-Argument auseinandersetzt. Er geht davon aus, weil Gassendis Werk über Diogenes Laertius Nietzsche bekannt gewesen sein müsse, habe er hierüber indirekt Descartes Traumtäuschungs-Gedankenexperimente aus der 1. Meditation als Anregung aufnehmen können. Bei einem näheren Blick sind die Stellen, die hierfür infrage kämen, wenig präzise und stehen in einer so allgemeinen Weise den Philosophemen aus diesen Werkabschnitten nahe, dass eine Inter-textbeziehung mehr Spekulation ist. Descartes Traumargument und *genius malignus*, wie auch die Täuschungsfähigkeit sind im 19. Jhd. als zu toposhaft einzuschätzen. Vgl. Ungeheuer. Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 327 u. Gassendi, Pierre: *Disquisitio Metaphysica. Seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*. Übers. von Bernard Rochot. Paris 1644[1962]. Bes. S. 50 u. 56.



verfahren: doch ist diess unmöglich. Die Oekonomie der Güte ist der Traum der verwegenen Utopisten. (MA I 48, KSA 2, 69)

Der A(p)horismus formuliert eine Theorie, in der die Begrenzung positiver interpersonalen Gefühle als etwas Positives aber gesellschaftlich Unmögliches verstanden wird.

In diesem Kontext kommt der Traum als Metapher für eine zukunftsgerichtete Wunschvorstellung auf. (Vgl. ebd.) Sie beschreibt den Modus, den die prototypischen „verwegenen Utopisten“ ausüben, und deutet die vorgestellte „Oekonomie der Güte“ als etwas Unwahrscheinliches, aber Gewünschtes an, worin ein positiver Traumbegriff auftritt. (Ebd.) Diese ‚Ökonomie‘ charakterisiert sich als eine kalkulierte Verwendung der ‚heilsamen‘ Eigenschaft der ‚Güte und Liebe‘ in der Gesellschaft, die *ex negativo* ein Übermaß derselben annimmt. (Vgl. ebd.) Der Traum beschreibt den Wunsch nach dieser ‚Ökonomie‘ als eine unwahrscheinliche gesellschaftliche Entwicklung, die einer Gruppe von Menschen zugeschrieben wird, die positiv charakterisiert werden.

Der A(p)horismus folgt auf eine Definition der Moral als Rechtfertigung kultureller Rangordnungen (MA I 42), einer Relativierung des Eindruckes der Grausamkeit historischer Gesellschaften (MA I 43) und einer machtanalytischen Analogisierung von Dankbarkeit und Rache (MA I 44), die die vorliegende moralistische Reflexion in ein moralkritisches Gesamtbild einreihen. (Vgl. MA I 42-44 u. 48, KSA 2 65-67 u. 69) Die historische Herleitung der Dichotomie von Gut und Böse (MA I 45), die Kritik des vermeintlichen Altruismus des Mitleidens (MA I 46) und der übertriebener Empathie (MA I 47) leiten diese grundsätzliche Moralkritik zu einer Diskussion des Mitleidens über, die die utopische ‚Ökonomie der Güte‘ als Gegengedanken zu einer Mitleidsmoral herausstellen. (Vgl. MA I 45-48, KSA 2, 57-69) So erscheint der Traum dieser Vorstellung als Emphase der Dominanz der kritisierten Mitleidsmoral, zu der keine Gegenpraxis existiert. Auch die folgenden A(p)horismen unterstreichen diesen Reflexionsgang, indem sie weiter auf wohlwollendes soziales Verhalten und die Machtstrukturen eingehen. (Vgl. MA I 48-51, KSA 2, 72)

Mit Blick auf die vorherigen Kritiken des Traumbegriffes erscheint die vorliegende metaphorische Verwendung trotz modaler Differenz zum psychischen Phänomen disparat. MA I 5 würde diesen Modus der Vorstellung als archaischen ablehnen, und eine Metaphysik als sein Produkt vermuten. (Vgl. MA I 5 u. 48, KSA 2, 27 u. 69) Auch MA I 12 stößt in die gleiche kritische Richtung, in der das ‚Träumen‘ als ‚Wünschen‘ durch ein mangelhaftes Gedächtnis und ein ‚schlechtes Schließen‘ gestützt wäre; diese Perspektive entwertet das psychische Phänomen als Basis für eine Metapher. (MA I 12 u. 48, KSA 2, 31-32 u. 69) Auch die Definition des Traumes als das ‚Suchen der vermeintlichen Ursachen‘ diskreditiert die vorliegende positive Verwendungsweise, da auch der Wunsch als ‚unumwunden geglaubte Hypothese‘ den Wunsch nach der ‚Ökonomie der Güte‘ abwertet. (Vgl. MA I 13, KSA 2, 32-35 u. 69) Der Ton von MA I 48 lässt sich mit diesen frühen Kritiken schwer verbinden, nur durch den umliegenden Kontext kann die Ablehnung des Mitleids als Legitimierung der positiven Bewertung des ‚Träumens‘ und der ‚Utopisten‘ plausibilisiert werden. Möglicherweise könnte der modale Unterschied als Traummetapher und ihre prototypische Verwendungsweise eine Ausnahme darstellen, dies täuscht jedoch nicht darüber hinweg, dass die positive Bewertung des ‚Träumens‘ im Anschluss an MA I 13 disparat ausfällt.

MA I 48 bringt die positive Traummetapher als Entsprechung für einen utopischen Wunsch ins Spiel, um hierin die Prävalenz der Mitleidsmoral herauszustellen. Hierin bricht der A(p)horismus die

bisherige kritische Tonlage dem Traum gegenüber auf und validiert ihn in einer moralischen Diskussion einer Utopie gemäßigter menschlicher Wohlwollensbekundungen.

Der folgende A(p)horismus verwendet diese Metapher hingegen negativ:

Sündlosigkeit des Menschen. — Hat man begriffen, „wie die Sünde in die Welt gekommen“ ist, nämlich durch Irrthümer der Vernunft, vermöge deren die Menschen unter einander, ja der einzelne Mensch sich selbst für [...] und böser nimmt, als es tatsächlich der Fall ist, so wird die ganze Empfindung sehr erleichtert, und Menschen und Welt erscheinen mitunter in einer Glorie von Harmlosigkeit [...]. Der Mensch ist inmitten der Natur immer das Kind an sich. Diess Kind träumt wohl einmal einen schweren beängstigenden Traum, wenn es aber die Augen aufschlägt, so sieht es sich immer wieder im Paradiese. (MA I 124, KSA 2, 121)

Das Sündenkonzept verwirft der Sprecher als einen irrationalen Irrtum. Im Vergleich zur Natur erscheint der Mensch und seine Moral als wirklichkeitsfremd, so dass die Individuen, die an moralische Verwerflichkeit glauben, als Kinder mit einer naiven Weltauffassung verstanden werden.

Der Traummetapher begegnen die Lesenden innerhalb der Allegorie des Menschen als Kind, in dem ihm eine „schwere[r] beängstigende[r]“ Alptraum widerfährt. (Vgl. ebd.) Als momentaner Zustand unterscheidet er sich von der Welt, die mit dem Paradies allegorisiert wird. (Vgl. ebd.) Indem sich der Sprecher mit dem Sündenfall auseinandersetzt und diesen als ‚Irrtum der Vernunft‘ charakterisiert, zeigt dieser sich als Äquivalent zum Alptraum, dem die Natur als wirkliches Paradies entgegengesetzt ist. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise beschreibt die Traummetapher den illusorischen und negativ empfundenen Zustand des Individuums als ‚Sünder‘. (Vgl. ebd.)

Im Kontrast hierzu provoziert der Sprecher indem er die Natur mit dem Paradies gleichsetzt, so dass der Sündenfallmythos nur als ein momentaner rationaler Lapsus erscheint. Der Mensch erscheint im Gegensatz zur Natur durch die Kindsmetapher prototypisch als mental unterentwickeltes Lebewesen, das durch seine Vorstellungen zusätzlich ein inadäquates Naturverständnis besitzt. In der Alptraummetapher steckt zusätzlich die Befangenheit des Menschen durch seine Gefühle, die seine Weltanschauung grundieren, die sich an der illusionären Wirklichkeitswirkung des Traumes orientierten und diese als inadäquate Beschreibung darstellen. Die Traummetapher fungiert damit als Kritik einer religiösen Vorstellung, zugunsten einer natürlichen Wirklichkeit.

Der A(p)horismus gliedert sich in eine Reflexion über das Christentum ein, die dasselbe historisch (MA I 113 u. 114) und psychologisch (MA I 115-118) analysiert. (Vgl. MA I 113-118, KSA 2, 116-119) In dieser psychologischen Analyse wird der A(p)horismus eingegliedert, der die Erlösungsidee des Christentums aus dem Kontrast zu einer ‚Beschwerung der Seele‘ entspringen sieht, die mit der vorliegenden Kritik des Sünden-Konzeptes zusammengeht. (Vgl. MA I 119 u. 124, KSA 2, 120-121) Die folgenden A(p)horismen (MA I 120-122) fokussieren die emotionale Valenz der Psychologie religiöser Individuen, ehe MA I 123 den Wert der Religionen so gering bemisst, dass sie nicht der ‚Vernichtung‘ wert seien: die irrationale Natur des Religiösen übernimmt MA I 124 und verdichtet sie in der Alptraummetapher, wie auch die fehlende Wirklichkeitsadäquatheit den Unwert der Religionen unterstreicht. (Vgl. MA 120-124, KSA 2, 120-121) Die Traummetapher unterstreicht die psychologischen Techniken des Christentums, die durch die Illusionarität derselben die rationale Untragbarkeit der christlichen Konzepte herausstellt.

Auf diesen A(p)horismus folgt eine Künstlerpsychologie, die sie als von religiösen Gefühlen unbefangenen charakterisieren (MA I 125), woraufhin diese Gefühle der Heiligen als „Krankheits-Zustände“ umgedeutet werden, die keine Garanten für die Wahrhaftigkeit der Religionen (MA I 126) darzustellen vermögen. (Vgl. MA I 125 u. 126, KSA 2, 121-122) Insbesondere den letzteren Textabschnitt kontextualisiert die Alptraummetapher aus MA I 124, die trotz ihrer Metaphorizität, zu den „Visionen, Schrecken, Ermattungen, Entzückungen des Heiligen“ eine typologische Ähnlichkeit aufweist. (Vgl. MA I 124 u. 126, KSA 2, 121-122) Nachträglich erhält die Metapher eine Basierung in der Wirklichkeit, in der verwandte Zustände als fälschlich geglaubte Wahrheiten herausgestellt werden, die parallel zum ‚Alptraum der Sünde‘ als wahr angenommen werden. (Vgl. ebd.) Auch der Wahnsinn wird als wahrheitsfähiges Phänomen abgelehnt, weil seine emotionalen Extremzustände religiöse Vorstellungen validieren; dessen Parallelisierung findet sich schon bei Schopenhauer, so dass hier die Kritikweise im Sinne der Alptraummetapher aus MA I 124 weitergetragen wird.<sup>623</sup> (Vgl. MA I 124 u. 127, KSA 2, 121-122) Von hier erscheint die Wissenschaft mit ihren Zielen als ein System, in dem rationalisierbare Verbesserungen des menschlichen Lebens ermöglicht werden als Fluchtpunkt der Reflexion, der zudem diese Zustände implizit ablehnt. (Vgl. MA I 128, KSA 2, 123) Auf diese Weise bereitet die Alptraummetapher die Diskussion der Zustände mangelnder Rationalität vor, mit der Religionen ihre Glaubensinhalte plausibilisieren: Der Traum eröffnet zugleich ein metaphorisches wie psychologisches Feld.

Dies tut er synchron mit den kritischen Referenzen auf das psychische Phänomen. Bereits MA I 5 grundiert die kritische Allegorisierung des Sündenfallmythos als Alptraum, indem dort das Traumphänomen als inspirative Grundlage religiöser und metaphysischer Systeme aufgestellt wird. (Vgl. MA I 5 u. 124, KSA 2, 27 u. 121) Die Allegorie greift diese Theorie auf und nutzt die Alptraummetapher als Evokationsmittel der Gefühlslage der kritisierten religiösen Vorstellung vom Menschen. (Vgl. ebd.) Auch MA I 12 springt dieser kritischen Traumkonzeption als Inspirator der Alptraummetapher bei, indem die mangelhafte Gedächtnistätigkeit und die kulturelle Frühgeschichte des Menschen mit dem Traumphänomen verbunden werden. (Vgl. MA I 12 u. 124, KSA 2, 31-32 u. 121) Auch dies addiert sich zu der Kritik, dass der Sündenfallmythos ein ‚Irrtum der Vernunft‘ sei, und aus einem ‚schlechten Schließen‘ entspringe. (Vgl. ebd.)

Zuletzt addiert MA I 13 die Konzeption des Traumes als ‚Suchen nach den vermeintlichen Ursachen‘ und die evolutionistische Perspektive auf die Urteilskraft, die in MA I 124 nicht nur die Alptraummetapher hinsichtlich des Sündenfallmythos als ‚Irrtum‘ unterstützt, sondern auch diesen Irrtumsvorwurf als evolutionär kulturelle Entwicklung rahmt. (MA I 13 u. 124, KSA 2, 32-35 u. 121) Die Alptraummetapher erscheint als Erweiterung der Traumdiskussion aus den früheren A(p)horismen, indem das psychische Phänomen die Funktion der Metapher in ihren Eigenschaften unterstützt. (Vgl. ebd.) Zusätzlich erscheint die gegenwärtige Einsicht in die Falschheit der Sündigkeit des Menschen als eine historische Entwicklung der Vernunft, so dass der Traum metaphorisch auch die Flüchtigkeit dieser Vorstellung und der durch sie hervorgerufenen Gefühle als die gegenwärtige Überwindung derselben mitevoziert. (Vgl. ebd.) Auch hier springt die Traumtheorie der Alptraummetapher bei und ergänzt sie wertig. Während diese extensiven Theoretisierungen des Trau-

---

<sup>623</sup> Vgl. hierzu VG, 254 und das Kapitel „*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*“: die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“.

mes die Allegorie über eine Polemik gegen die jüdisch-christliche Religion hinaushebt, fällt die Disparatheit zu der positiven Traumverwendung aus MA I 48 besonders ins Auge. (Vgl. MA 5, 12, 13, 48 u. 124, KSA 2, 27, 31-35, 69 u. 121) Sie bricht die einwandfreie infratextuelle Ergänzung der vorliegenden Allegorie und ihrer Alptraummetapher.

MA I 124 zeigt einen negativen Traumbegriff der in einer Religionskritik verwendet wird und die bisherigen Theoretisierungen bis auf eine Ausnahme positiv aufgreift. So übt sich der Text über eine Theoretisierung des Traumphänomens auch in einer rhetorischen Verwendung seiner Traumreflexionen, die über Begriffsarbeit und psychologische Konzeptionen hinausgeht.

Die vorgelegte Religionskritik fasst ein Sprecher im Folgenden extensiv zusammen:

In allen pessimistischen Religionen wird der Zeugungsact als schlecht an sich empfunden, aber keineswegs ist diese Empfindung eine allgemein-menschliche[...]. Empedokles zum Beispiel weiss gar Nichts vom [...] Sündhaften in allen erotischen Dingen [...]. Die christlichen Pessimisten der Praxis hatten, wie gesagt, ein Interesse daran, dass eine andere Meinung in der Herrschaft blieb; sie brauchten [...] einen immer lebendigen Feind [...], durch dessen Bekämpfung und Ueberwältigung sie dem Nicht-Heiligen sich immer von Neuem wieder als halb unbegreifliche, übernatürliche Wesen darstellten. [...] Damals diene die Psychologie dazu, alles Menschliche nicht nur zu verdächtigen, sondern zu lästern, zu geisseln, zu kreuzigen; man wollte sich möglichst schlecht und böse finden [...]. Alles Natürliche, an welches der Mensch die Vorstellung des Schlechten, Sündhaften anhängt [...], belästigt, verdüstert die Phantasie, giebt einen scheuen Blick, lässt den Menschen mit sich selber hadern und macht ihn unsicher und vertrauenslos; selbst seine Träume bekommen einen Beigeschmack des gequälten Gewissens. Und doch ist dieses Leiden am Natürlichen in der Realität der Dinge völlig unbegründet: es ist nur die Folge von Meinungen über die Dinge. Man erkennt leicht, wie die Menschen dadurch schlechter werden, dass sie das unvermeidlich-Natürliche als schlecht bezeichnen[...]. Es ist der Kunstgriff der Religion und jener Metaphysiker, welche den Menschen als böse und sündhaft von Natur wollen, ihm die Natur zu verdächtigen und so ihn selber schlecht zu machen[...]. Allmählich fühlt er sich, bei einem langen Leben im Natürlichen, von einer solchen Last von Sünden bedrückt, dass übernatürliche Mächte nöthig werden, um diese Last heben zu können; und damit ist das schon besprochene Erlösungsbedürfniss auf den Schauplatz getreten, welches gar keiner wirklichen, sondern nur einer eingebildeten Sündhaftigkeit entspricht. (MA I 141, KSA 2, 135-136)

Der Sprecher entwickelt eine Theorie der Sündenkonzeption, in der Christen das Natürliche des Menschen abwerten, um das christliche asketische Erlösungsverständnis für die psychologisch degradierten Individuen erstrebenswert werden zu lassen. Hiergegen argumentiert der Sprecher für ein umfassendes Verständnis der menschlichen Handlungsweisen als Formen der Natur, deren moralische Interpretation falsch ist und allein den Machtinteressen der Metaphysiker dient.

Den Traum diskutiert der Sprecher als psychisches Phänomen, das durch die Annahme der Sündhaftigkeit des Menschen affiziert wird. (Vgl. ebd.) Er fungiert als Extremfall des Einflusses der Sündenfallhypothese, die bis in den unbewussten Bereich der Psyche vordringt. (Vgl. ebd.) In diesem Zusammenhang wird das Gewissen als Aspekt der Psyche aufgerufen, der nunmehr auch die Träu-

me betrifft; *ex negativo* impliziert diese Aussage, dass die Träume in ihrer Natürlichkeit normalerweise nicht der moralischen Bewertung durch diese psychische Instanz unterliegen. (Vgl. ebd.) Diese Implikatur bringt mit sich, dass mit dem Traum nicht nur eine natürliche Verantwortungslosigkeit verbunden wird, sondern ihm auch Inhalte zugeschrieben werden, die im Lichte der christlichen Moral abzulehnen wären, die durch den A(p)horismus im ‚Erotischen‘ prototypisiert werden. (Vgl. ebd.) Am kombinierten wie prototypischen ‚erotischen Traum‘ zeigt sich paradigmatisch das Ausmaß der negativen Gefühle im Angesicht ihrer natürlichen Phänomene, das die Individuen infolge der ‚christlichen Sündenpsychologie‘ empfinden. (Vgl. ebd.) Das psychische Traumphänomen fungiert als kritisches Diagnosebeispiel dieser Psychologie.

MA I 141 ist Teil eines Konvoluts, das sich mit der „christlichen Askese und Heiligkeit“ auseinandersetzt. (Vgl. MA I 136-144, KSA 2, 130-140) MA I 136 eröffnet damit, dass die Prävalenz des Christentums durch das „Unerklärliche“ gegenwärtig weiterhin motiviert wird, da auch die Wissenschaft dasselbe noch nicht vollständig auflösen konnte. (Vgl. MA I 136, KSA 2, 130) Im Folgenden elaborieren die Abschnitte eine Psychologie der christlichen Askese, die dieselbe als Disziplinierung des Selbst (MA I 137) verstehen, die irrationale Validierung der Werte auf einer emotiven Verbindung (MA I 138) vornimmt, und die eine gewollte Unterordnung (MA I 139) und Verschleierung eines ‚ermüdeten Lebenswillens‘ (MA I 140) darstellen. (Vgl. MA I 137-140, KSA 2, 130-134) In diesem Kontext erscheint die Diskussion in MA I 141 als Erweiterung dieser Askese-Theorie, die um eine manipulative Psychologie der Sünde erweitert wird, in der der Traum als Extremfall dieser Normierung fungiert (Vgl. MA I 136-141, KSA 2, 130-137)

Von hier aus wird der Heilige und dessen ‚Wollust‘ (MA I 142) beschrieben, die zu einer Kritik seines Wertes führt, da dieser nur in Abgrenzung zu den gesellschaftlich üblichen Werten (MA I 143) bestehe, und der ‚erlösenden‘ Effekt des christlichen Heiligen sich durch die Wissenschaft in der gegenwärtigen Zeit (MA I 144) auch erreichen lasse. (Vgl. MA I 142-144, KSA 2, 137-140) MA I 141 deutet diesen Fluchtpunkt der Reflexion bereits an, indem nicht nur die Sündenpsychologie und ihr Einfluss auf den Traum diskutiert wird, sondern in der Verantwortungslosigkeit für die Träume die Überwindung der Verantwortungskonzeption durch die Natürlichkeit vorgezeichnet wird. Trotz anscheinender Nebensächlichkeit baut der Traum hierzu eine Brücke.<sup>624</sup>

Hierzu addieren sich die bisherigen Traumverwendungen als ergänzender Infratext. MA I 5 fügt hinzu, dass der Traum als Plausibilisierungsmedium für die religiösen und metaphysischen Systeme fungieren kann: beide Funktionen der Träume, einmal als Validierung der Metaphysik und als Ziel der Normierung des Subjektes zeigen das Funktionsfeld des Traumes innerhalb der kritisierten Systeme auf. (Vgl. MA I 5 u. 141, KSA 2, 27 u. 134-137) Wie sich die gedächtnisfokussierte Theorie des Traumes als ‚schlechtes Schließen‘ aus MA I 12 mit der Verantwortungslosigkeit und moralischen Interpretation des Traumes verträgt, ist unklar (MA I 12 u. 141, KSA 2, 31-35 u. 134-137) Während dieses ‚Unvermögen des Gedächtnisses‘ als Grundlage für die Verantwortungslosigkeit fungieren könnte, vertreten die Sprecher um MA I 141 herum dieselbe als grundsätzliche Eigenschaft von Handlungen. (Vgl. ebd.) Hier zeigt sich das Problem, dass auch MA I 13 im infratextuellen Zusammenhang mit MA I 141 betrifft, dass die Theorien der Traumgenese dem vorliegenden

<sup>624</sup> Die Zentralität dieser Stellung des Traumes innerhalb der Verantwortungslosigkeitsvorstellung Nietzsches tritt in ihrer Radikalität in M 128 auf. (Vgl. M 128, KSA 3, 117-118) Vgl. hierzu auch das Kapitel „Kultur, Erkenntnis und Traum: Zum Bedeutungsfeld des Traumes in *Morgenröthe*“.

A(p)horismus nicht widersprechen oder produktiv ergänzen, weil ihre Fragestellungen eine andere darstellt. (Vgl. MA I 12, 13 u. 31-35 u. 134-137) Sie widersprechen einander nicht, aber widerstehen zugleich einer produktiven Kombination. (Vgl. ebd.) MA I 48 mit seiner positiven Traummetapher bringt mit seiner Wunschfokussierung für die Verwendung nur den Aspekt mithinein, der psychologisch die ‚erotischen Träume‘ grundieren kann. (Vgl. MA I 48 u. 141, KSA 2, 69 u. 134-137)

Besonders MA I 124 wird durch MA I 141 wiederaufgegriffen und der Traum fungiert als Signal die wiedermalige Diskussion der Sündenpsychologie mit dem vorherigen Textabschnitt zu verbinden. (Vgl. MA 124 u. 141, KSA 2, 121 u. 134-137) Auch wenn die Traumbegriffe modal different sind, da sich Alptraum-Metapher und das wörtlich gemeinte psychische Phänomen gegenüberstehen, präfiguriert MA I 124 in seiner allegorisierten Kritik an der Sündenkonzeption den vorliegenden Abschnitt. (Vgl. ebd.) Die Alptraum-Metapher beschreibt den grundlegenden Vorwurf des Sprechers von MA I 141, dass der Sündenkonzeption ein irrationaler wie falscher Schluss zugrunde liege, der psychologisch bis in die psychische Traumwelt des an sie glaubenden Individuums hineinwirkt. (Vgl. ebd.) Trotz der Differenz zwischen den Traumbegriffen signalisiert das Traumlemma die Nähe beider A(p)horismen, indem die Naturkonzeption des früheren Abschnittes z.B. durch die Diskussion des „Erotischen“ ergänzt wird und die Intention des asketischen Christentums expliziert wird, das Natürliche des Menschen mit schlechten Gefühlen zu assoziieren. (Ebd.) Hierdurch wird nachträglich die Offenheit der Allegorie aus MA I 124 und ihre Implikation mit einem konkreten Inhalt verbunden und durch eine Christentumskritik wie Naturkonzeption ergänzt, die den Traum zusätzlich als infratextuelles Signal funktionalisiert.

MA I 141 schließt damit die Diskussion des Traumes innerhalb der Religionskritik ab und zeigt nicht nur, dass das psychische Phänomen einerseits im Kontext der Religionspsychologie beleuchtet werden soll. Dieser Gedanke führt andererseits zu einer Kritik der Moral, wie konkret der Sündenkonzeption, die infratextuell als mit der Natürlichkeit des Menschen inkompatible Vorstellung dargestellt und abschließend machtanalytisch als Kontrollinstanz entlarvt wird.

Nach diesem Abschluss eröffnet der Traum im Folgenden eine größere Künstlerreflexion:

Das Vollkommene soll nicht geworden sein. — Wir sind gewöhnt, bei allem Vollkommenen die Frage nach dem Werden zu unterlassen [...]. Wahrscheinlich stehen wir hier noch unter der Nachwirkung einer uralten mythologischen Empfindung. Es ist uns beinahe noch so zu Muthe [...] als ob eines Morgens ein Gott spielend aus solchen ungeheuren Lasten sein Wohnhaus gebaut habe [...]. Der Künstler weiss, dass sein Werk nur voll wirkt, wenn es den Glauben an eine Improvisation, an eine wundergleiche Plötzlichkeit der Entstehung erregt; und so hilft er wohl dieser Illusion nach und führt jene Elemente der begeisterten Unruhe, der blind greifenden Unordnung, des aufhorchenden Träumens beim Beginn der Schöpfung in die Kunst ein, als Trugmittel, um die Seele des Schauers oder Hörers so zu stimmen, dass sie an das plötzliche Hervorspringen des Vollkommenen glaubt. — Die Wissenschaft der Kunst hat dieser Illusion, wie es sich von selbst versteht, auf das bestimmteste zu widersprechen und die Fehlschlüsse und Verwöhnungen des Intellects aufzuzeigen, vermöge welcher er dem Künstler in das Netz läuft. (MA I 145, KSA 2, 141)

Der Sprecher des A(p)horismus stellt eine Theorie der Kunstpräsentation vor, in der ihrem Effekt der Eindruck einer spontanen Entstehung des Kunstwerkes zugeschrieben wird. Von dieser Einsicht ausgehend, definiert er eine ‚Wissenschaft der Kunst‘ als Kritik solche Effekte.

Der Traum tritt mit dem Attribut „aufhorchend[]“ auf und beschreibt metaphorisch einen Zustand innerhalb der Kunstwerkgenese. (Ebd.) Problematisch und negativ konnotiert erscheint der Traum deswegen, weil dieser Teil der Kunstproduktion in ihrer Präsentation ebenfalls trügerischerweise evoziert wird. (Vgl. ebd.) Mit dem Phänomen folgt bei den Rezipierenden der Eindruck des ‚plötzlichen Hervorspringens des Vollkommenen‘. (Vgl. ebd.) Hier greift die metaphorische Erweiterung des Traumes um das ‚Aufhorchen‘ hinein, die diese ‚Hervorbringung‘ über die plötzliche Aufmerksamkeit infolge einer akustischen Sensation ergänzt: Dies evoziert einen Spannungseffekt, der zur Illusion der spontanen ‚Vollkommenheit‘ beiträgt. Auf diese Weise unterstützt die Evokation des produktionsästhetischen Traumzustandes eine Verschleierung der kalkulierten Kunstkonstruktion, die durch die mitlaufende „mythologische[] Empfindung“ eine irrationale Aufwertung des Kunstwerkes bewirkt. (Ebd.) In dieser Analogie von religiösem Fühlen und dem Gefühl, das bei den Rezipierenden eines Kunstwerkes u.a. durch die Reproduktion des Traumzustandes evoziert wird, erscheint die Hauptkritik des A(p)horismus. Die Irrationalität der Religiösen spiegelt sich in der Verehrung eines Künstlers durch die vorgebliche spontane Entstehung seines Werkes, die der Sprecher kritisch und durch die genetische Einsicht in die langwierige Konstruktion des Kunstwerkes mitigierte sieht. Durch die Evokation des Traumes verbindet sich dessen befangen nehmender Eindruck mit einer emotionalen Involviertheit, die der Künstler in der Werkgenese empfindet und zur Manipulation seiner Rezipierenden nutzt.

Diese Reflexion kommt von der Kritik der Religion im vorangehenden dritten Buch und greift den grundlegend kritischen Tenor dieses Buches auf, um diesen in der ‚mythologischen Empfindung‘ zu evozieren. (Vgl. MA I 136-145, KSA 2, 130-141) Diese Kritik wird nun mit der Kunstreflexion verbunden und in ihr weitergetragen, so dass im Anschluss an MA I 145 in MA I 146 die Notwendigkeit der Religion und ihrer begleitenden Gefühle für die Wirkung der Kunst genauer porträtiert wird. (Vgl. MA I 145 u. 146, KSA 2, 141-142) Im Auftreten des Traumes kommt ein zusätzliches Phänomen der Illusion und Irrationalität zu dieser Kunstkritik hinzu, die den ablehnenden Tonus der Religionskritik aufgreift und gegen die Kunst wendet.

Diese tonale Übernahme wird durch die frühen antimetaphysischen Traumreflexionen unterstrichen; die Ablehnung quasi-religiöser Kunstwirkung und Künstlerverehrung gründiert (Vgl. MA I 5 u. 145, KSA 2, 27 u. 141) In der früheren Diskussion des Traumes als Medium eines primitiven Seelen- und Transzendenzglaubens erhält die diskutierte ‚mythische Empfindung‘ eine ethnohistorische Grundlage. (Vgl. ebd.) Hierdurch erscheint der Künstler in seiner Produktion und der Rezeption seines Werkes an diesen frühgeschichtlichen Plausibilisierungsprozessen teilzuhaben, so dass die Kunstgenese mit der primitiven Form der Wissensgenerierung analogisiert wird. Hierdurch erscheint die Kunst als anachronistisches Medium, das ebenso wie der Traum in der gegenwärtigen geistigen Entwicklung der Menschheit fehlerhaft und primitiv bleibt.

MA I 12 ergänzt zusätzlich die Verbindung des Traumes mit einem mangelhaften Gedächtnisprozess und dem ‚schlechten Schließen‘, aus dem heraus die Kunstproduktion und -rezeption mit diesem unzureichenden Vermögen assoziiert wird. (Vgl. MA I 12 u. 145, KSA 2, 31-32 u. 141) In der Folge verknüpft sich die mythologische Empfindung hiermit, was sich zusätzlich als kompatibel zur früheren Kulturstufe darstellt, mit der der MA I 12 dieses unzureichende Gedächtnisvermögen

verbindet. (Vgl. ebd.) So erscheint die Kunst auf einen Mangel in der Gedächtnistätigkeit angewiesen und erhält wiederum eine Assoziation mit primitiven wie religiösen Kulturtätigkeiten, die die Inadäquatheit derselben im Lichte gegenwärtiger Geistesentwicklungen betont.

Diese Verbindung scheint in der extensiven Definition und Erläuterung des Traumes in MA I 13 explizit auf, da dieser A(p)horismus mit der Analogisierung desselben mit der Kunstgenese endet. (Vgl. MA I 13 u. 145, KSA 2, 32-35 u. 141) In der Traumdefinition als der ‚Suche nach den vermeintlichen Ursachen‘ und dem ‚unumwundenen Glauben an die erste Hypothese‘ erscheint ein prototypisches Modell für die Kunstgenese und -rezeption, die schon im früheren A(p)horismus explizit mit dem psychischen Prozess des Künstlers bei ebenjener Produktion verbunden wurden. (Vgl. ebd.) Dort beschreibt der Sprecher den Künstlerprototyp als jemanden, der seine „Stimmungen und Zustände Ursachen [unterschiebt], welche durchaus nicht die wahren sind“, die zu dem ‚aufhorchenden Träumen‘ des vorliegenden A(p)horismus hinzutritt. (Ebd.) In der gemeinsamen Lektüre erscheint das Träumen als Teil der Kunstgenese dieses ‚Unterschieben der Stimmungen und Zustände‘ als illusorische Grundlage des Kunstwerkes zu vollführen, zu denen MA I 145 die Reproduktion dieser psychischen Basis in den Rezipierenden addiert. (Vgl. ebd.) Wie genau hier das metaphorische ‚Aufhorchen‘ hineingreift, ist unklar: die plötzliche Natur dieser akustischen Metapher könnte auf die Spontaneität des Traumzustandes in Genese und Rezeption verweisen, die die illusorische emotionale Grundlage des Kunstwerkes unumwunden glaubhaft werden lässt. Diese Zustände produzieren in ihrer Traumartigkeit die ‚mythische Empfindung‘, die kontextuell mit einem illusorischen Charakter versehen und zur kritischen Traumdarstellung addiert wird. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise löst MA I 145 als erstes die Konzeption des früheren Abschnittes ein, dass der Künstler ans „ältere[] Menschenthum [erinnert] und uns zum Verständnis desselben verhelfen [kann].“ (Ebd.) Alle frühen antimetaphysischen wie ethnologischen Traumdiskussion laufen auf diesen A(p)horismus insofern hin, als sie die Verbindung der Kunstkritik mit dem negativen Traumbegriff ankündigen. MA I 145 löst als Eröffnung diese Ausrichtung der Traumreflexion auf die Kunst ein.

Mit der positiven Traumverwendung aus MA I 48 verbindet die vorliegende Metapher nur das irrationale Moment, das nichtsdestoweniger entgegengesetzt bewertet wird. (Vgl. MA I 48 u. 145, KSA 2, 69 u. 141) Auch mit der Alptraum-Metapher aus MA I 124 und der Diskussion des psychischen Phänomens in MA I 141, das durch die Sündenkonzeption mitbeeinflusst wird, kann keine Parallele in der Konzeption aufgefunden werden. (Vgl. MA I 124, 141 u. 145, KSA 2, 121, 134-137 u. 141) Hier gleicht sich vielmehr der religionskritische Tonus, der durch den Infratext des dritten Buches zur Kunstkritik von MA I 145 addiert wird. (Vgl. ebd.) Auch wenn man den Traum als lemmatisches Signal auffassen wollte, der hier ähnliche Kritiken verbinden soll, weist die Sündenkonzeption keine Parallele zur Kunstgenese oder -rezeption auf; allein eine vage Ablehnung des Illusorischen, des Machtorientierten und des Primitiven schwingt mit. (Vgl. ebd.)

Nicht nur für MA I stellt der vorliegende A(p)horismus einen eröffnenden Ankerpunkt der Kunstkritik dar, da er eine Wende in der Traum-Kunst-Analogie innerhalb von Nietzsches Werk darstellt. Indem MA I 145 den Traum in der Kunstgenese wie auch in der Rezeption lokalisiert, bezieht er sich auf die Frühphase seines Denkens zurück. (Vgl. GT 1, KSA 1 26-28 u. MA I 145, KSA 2, 141) In beiden Fällen steht der Traum am Anfang der Kunstgenese – in GT als ‚physiologische Erscheinung des Apollinischen‘ –, nur dass durch den Kontext der Werke eine entgegengesetzte Bewertung dieses Ausgangspunktes stattfindet. (Vgl. ebd.) Während er in GT trotz seiner Illusionarität mit der Wahrheit assoziiert wird – nämlich die Erscheinungswelt als Traum zu enthüllen –, ist in



MA I dieser metaphysisch-ontologische Illusionismus einer realistischen Perspektive gewichen. Die parallele Definition und Positionierung des Traumes innerhalb der Kunstgenese ändert seine Bewertung durch die ontologische Veränderung, die ihm keine Wahrheitsfähigkeit zusprechen kann.

Indes betrifft diese Veränderung nicht nur das eigene Werk, sondern auch der Inspirator für diese Traum-Kunst-Analogie: Wagner erscheint in der adjektivischen akustischen Ergänzung „aufhorchend“, die auf seine metaphysische Verwebung von Musik und Traum aus BE verweist.<sup>625</sup> (Vgl. BE, 51-52 u. MA I 145, KSA 2, 141) Dessen Verständnis greift der vorliegenden A(p)horismus auf weil es ebenfalls Genese und Rezeption der Kunst umfasst und in beiden Fällen den Traum referenziert. (Vgl. ebd.) MA I 145 straft diese Theorie Lügen und entlarvt die wagnerische Intention als selbstgegläubte Illusion, die dessen wahren Gefühle verschleiert: auch sie zielt damit kritisch auf die ‚mythische Empfindung‘, deren Tonus vor allem in der Venedig-Szene aus BE heraussticht. (Vgl. ebd.) In der Eröffnung der Kunstreflexionen von MA I zeigen sich durch den Traumbegriff konsequent referenziert die intertextuellen Abstoßungspunkte. Die Selbst- und Wagnerkritik des A(p)horismus sticht dadurch heraus, dass dem Traum systematisch dieselbe Stellung innerhalb der Kunstreflexion zugesprochen wird, aber das theoretische Umfeld und seine realistische Ausrichtung eine Neubewertung des Phänomens mit sich bringen. Dies zeigt zum einen eine Konsequenz innerhalb der Traum-Kunst-Analogie, die zum anderen die radikale systematische Änderung von GT zu MA I anhand des Traumes herausstehen lassen.

MA I 145 eröffnet darin nicht nur die Kunstreflexionen des vierten Buches von MA I, sondern setzt den Traum an strategischer Stelle ein, um die eigene Traumdefinition und ihre kunstkritische Ausrichtung wieder auftreten zu lassen. Darüber hinaus geht diese Eröffnung mit einer analogen Traumkonzeption einher, an der sich die systematische Wende des Werkes ablesen lässt.

Von hier aus avanciert der Traum zu einem wichtigen Bezugspunkt der Reflexionen:

Die Kunst als Todtenbeschwörerin. — Die Kunst versieht nebenbei die Aufgabe zu conserviren, auch wohl erloschene, verblichene Vorstellungen ein Wenig wieder aufzufärben; sie flicht, wenn sie diese Aufgabe löst, ein Band um verschiedene Zeitalter und macht deren Geister wiederkehren. Zwar ist es nur ein Scheinleben wie über Gräbern, welches hierdurch entsteht, oder wie die Wiederkehr geliebter Todten im Traume, aber wenigstens auf Augenblicke wird die alte Empfindung noch einmal rege und das Herz klopft nach einem sonst vergessenen Tacte. Nun muss man wegen dieses allgemeinen Nutzens der Kunst dem Künstler selber es nachsehen, wenn er nicht in den vordersten Reihen der Aufklärung [...] steht: er ist zeitlebens ein Kind oder ein Jüngling geblieben und auf dem Standpunct zurückgehalten, auf welchem er von seinem Kunsttriebe überfallen wurde; Empfindungen der ersten Lebensstufen stehen aber zugestandenermaßen denen früherer Zeitläufte näher, als denen des gegenwärtigen Jahrhunderts. [...] (MA I 147, KSA 2, 142-143)

Der Sprecher formuliert eine Theorie zur historisch orientierten Kunst, nach der dieselbe eine Konservierungsfunktion für anachronistische Aspekte der früheren menschlichen Weltanschauungen

---

<sup>625</sup> Siehe das Kapitel „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seiner Rezeption Schopenhauers in *Beethoven*“.

besitzt. Dadurch verwehrt er ihren Erschaffern eine Rolle in der Aufklärung, die mit dem menschlichen Stadium der Kindheit und Jugend, wie der frühen Menschheit assoziiert werden.

Der Traum tritt als psychisches Phänomen auf, das wegen der Möglichkeit von Toten zu träumen, als Analogon zu dieser Fähigkeit der Kunst fungiert. (Vgl. ebd.) Diese Fähigkeit basiert auf seiner grundsätzlichen Illusionarität, in der die Freiheit seiner Weltkonstruktion auch die realistisch unmögliche Anwesenheit eigentlich toter Menschen ermöglicht. Als Beispiel tritt der Traum im Zusammenhang mit der Oberflächlichkeit dieser Konservierungsfunktion der Kunst auf, die allein Emotionen wiederaufleben lassen kann. Dieses Verweilen im Historischen und die Evokation frühgeschichtlicher Zustände macht sie mit einer möglichen wirklichkeitsorientierten „Aufklärung“ der Gegenwart inkompatibel. (Vgl. ebd.) So werden Traum und Kunst offensiv analogisiert und mit einer Vergangenheitsorientierung zusammengebracht, die sie für die zukünftig ausgerichtete Aufklärung, die implizit wirklichkeitsorientiert ist, unbrauchbar macht.

Auch die Eröffnung des vierten Buches unterstreicht das seichte Verhältnis des Künstlers zur Wahrheit (MA I 146) und folgt auf die Religionskritik des dritten Buches, die dieselbe als anachronistische und unwissenschaftliche Weltanschauungen abgewertet hatte. (Vgl. MA I 146 u. 147, KSA 2, 142-143) Diese Perspektive unterstützt die vorgelegte Traum-Kunst-Analogie, die beide Phänomene auf die Vergangenheit hin ausgerichtet sieht und die ihren geringen Nutzen für die Zukunft begründet. (Vgl. ebd.) Weitergetragen wird diese Stoßrichtung durch die Explikation dieses Sachverhaltes in der eigenwillig konzipierten ‚Epigonalität‘ des Künstlers als sedierender und beschönigender Vergangenheitsorientierung in MA I 148. (Vgl. MA I 147 u. 148, KSA 2, 142-143) Dieser A(p)horismus ergänzt zusätzlich eine Sedationskomponente dieser Ästhetisierungsfunktion der Kunst, die zur „Aufklärung“ favorisierter Entwicklung der Gegenwart auch die „Verbesserung [der S.P] Zustände [der Menschen S.P.]“ addiert. (Ebd.) In den direkt umliegenden A(p)horismen unterstreicht sich die Lektürierichtung, die die Kunst als geschichtlich reaktionär abwertet, in deren Zuge auch der Traum diesen Vergangenheitsbezug assoziiert erhält.

Diesen Bezug zu frühmenschlichen Weltanschauungen stellt bereits MA I 5 heraus und ergänzt zur Referenz auf die lebendigen Toten im Traum, die metaphysischen Konsequenzen dieses Traum Inhaltes: Seelen- und Zwei-Welten-Lehre. (Vgl. MA I 5 u. 147, KSA 2, 27 u. 142-143) Hierdurch ergänzt sich die Referenz auf den Traum um eine inhaltlich gewichtige Implikation, dass die Konservierungsfunktion der Kunst solche abzulehnenden Theorien aufrechtzuerhalten vermag. (Vgl. ebd.) Ebenfalls addiert der Infratext durch die Metaphysiken den ethnologischen und historischen Kontext, der den Vergangenheitsfokus und die Unreife der Künstler mit Inhalten supplementiert. (Vgl. ebd.) Nicht nur referieren die Traumbegriffe auf dieselbe Fähigkeit des psychischen Phänomens, sondern fungieren überdies als produktiver Infratext, in dem die frühe ethnologische Reflexion von Beginn an die Kunstkritik im Traumkonzept grundlegt.

Diese Vergangenheitsbezogenheit des Traumes und der Kunst steht in polemischen Kontrast zu dem Ursprung des ersteren aus einer ‚Unvollkommenheit an Gedächtnis‘ aus MA I 12. (Vgl. M 12 u. 147, KSA 2, 31-32 u. 142-143) Einerseits sind diese Konzepte für die Traum-Kunst-Analogie miteinander kompatibel, da wie der Traum das Vergangene temporär als Wirkliches und Gegenwärtiges erscheinen lässt, die Kunst auf denselben Mangel ihre vergegenwärtigende Konservierung der Vergangenheit basieren kann. (Vgl. ebd.) Andererseits enthält die Konjunktion einer unvollkommenen Gedächtnistätigkeit bei gleichzeitiger Vergangenheitsbezogenheit eine polemische Note, die ebenfalls in der attestierten ‚Kindlichkeit‘ des Künstlers enthalten ist. (Vgl. ebd.) Hier zeigt sich – trotz

der prototypischen Assoziationsnähe zwischen Gedächtnis und Vergangenheit –, dass der „Kunsttrieb“, wie auch der Traum, nicht die wirkliche wie wahre Repräsentation sucht, sondern eine illusionäre wie emotional grundierte Konstruktion vornimmt.

Diese Perspektive der Traum-Kunst-Analogie trägt noch in die nächste infratextuelle Verbindung zu MA I 13 weiter, in der die Traumdefinition explizit die Kunstgenese beschreibt. (Vgl. MA I 13 u. 147, KSA 2, 32-35 u. 142-143) Schon dort beschreibt der Sprecher die Parallele zwischen dem ‚Suchen nach den vermeintlichen Ursachen‘ des Traumes und dem illusionären ‚Unterschieben der Stimmungen und Zustände‘, die beide illusionäre Produkte hervorbringen. (Vgl. ebd.) Diese Grundlage stützt die Traum-Kunst-Analogie im vorliegenden A(p)horismus, und addiert die psychologische Seite der Kunstgenese, deren mangelhafte Gedächtnisgrundlage eine scheinhafte Wiederbelebung der Vergangenheit unternimmt. Wiedermalig wäre eine Parallele zu MA I 48 bemüht; sie scheitert an der entgegengesetzten Bewertung wie auch an der modalen Differenz der Traumkonzeptionen. (Vgl. MA I 48 u. 147, KSA 2, 69 u. 142-144) Auch die Alptraum-Metapher aus MA I 124 scheitert infratextuell an diesen Schwierigkeiten. (Vgl. MA I 124 u. 147, KSA 2, 121 u. 142-143) Obwohl zwischen MA I 141 und MA I 147 die Parallele besteht, dass sie das psychische Phänomen besprechen, weisen sie keine Verbindungen auf. (Vgl. MA I 141 u. 147, KSA 2, 134-137 u. 142-143)

Mit dem kunstbezogenen MA I 145 synergisiert der vorliegende Textabschnitt in besonderer Weise, weil wiedermalig der Traum als Analogon zur Kunstproduktion auftritt. (Vgl. MA I 145 u. 147, KSA 2, 141-143) Da der frühere A(p)horismus zusätzlich noch den Traum in der Kunstrezeption am Werk sieht, in der ein illusionärer Effekt bei den Rezipierenden zu einer ‚mythischen Empfindung‘ führt, kommt diese Perspektive zum vorliegenden Vergangenheitsfokus der Kunst hinzu. (Vgl. ebd.) Sie ergänzt infratextuell, dass die vorgelegte Evokation des Vergangenen, die die Kunst analog zum Traum in ihrer Genese vornimmt, emotiv auch bei den Rezipierenden stattfindet. (Vgl. ebd.) Hier verbinden sich die Kunstreflexionen zu einem größeren Bild, in dem die emotionalistische Grundlage der künstlerischen Tätigkeit zu einer negativen Bewertung derselben im Lichte einer favorisierten realistisch und kritisch orientierten ‚Aufklärung‘ führt. Der Traum teilt dieses Schicksal, und verbindet diese Gedanken im infratextuellen größeren Bild.

Die vorgelegte Polemik der Vergangenheitsbezogenheit der Kunst richtet sich intertextuell besonders gegen eine wagnerische Formel einer seiner programmatischen kunsttheoretischen Schrift *Das Kunstwerk der Zukunft*.<sup>626</sup> Interessanterweise tritt der Traum in Wagners frühem Werk allein negativ auf, und hat noch keine Relevanz wie er sie in BE aufweist: nur im Sinne einer Illusion fungiert er in jeder Verwendung metaphorisch.<sup>627</sup> In seiner Konzeption verweist er jedoch auf die (griechische)

---

<sup>626</sup> Wagner, Richard: *Das Kunstwerk der Zukunft*. In: Ders.: *Reformschriften 1849-1852*. Hrsg. von Dieter Borchmeyer. Band 6. Frankfurt a.M. 1983. S. 9-191.

<sup>627</sup> „Würde das bewußte, willkürliche Denken das Leben in Wahrheit vollkommen beherrschen, könnte es sich des Lebenstriebes bemächtigen und ihn nach einer andern Absicht, als der Nothwendigkeit des absoluten Bedürfnisses verwenden, so wäre das Leben selbst verneint um in die Wissenschaft aufzugehen; und in der That hat die Wissenschaft in ihrem überspanntesten Hochmuth von solchem Triumphe geträumt, und unser regierter Staat, unsre moderne Kunst sind die geschlechtslosen, unfruchtbaren Kinder dieser Träume.“; „Genau mit dem Verblühen der griechischen Tragödie begann auch ihr Fall, trat nämlich die Schwächung ihrer eigenthümlichen Produktionskraft ein; und die üppigsten Monumente, die sie zur Verherrlichung des kolossalen Egoismus der späteren Zeiten, ja selbst desjenigen des christlicher Glaubens, aufrichten mußte, erscheinen gegen die erhabene Einfalt und die tiefsinnige Bedeutsamkeit griechischer Gebäude zur Zeit der Blüthe der Tragödie wie geile Auswüchse üppiger nächtlicher Träume gegen die heiteren Geburten des strahlenden, alldurchdringenden Tageslichtes.“ u. „Alles hören und sehen

Antike, um ein universelles Maß für die Kunst herauszustellen, und folgt damit der vom Sprecher von MA I 147 attestierten Vergangenheitsorientierung.<sup>628</sup> Auch sein vorgestelltes paradigmatisches Kunstwerk *Wieland, der Schmied, als Drama entworfen* unterstreicht diese Diagnose aus dem A(p)horismus.<sup>629</sup> Die parallele negative Traumverwendung, in der die Illusionarität falscher Vorstellungen herausgestellt wird, stellt die entgegengesetzte Bewertung der Kunst besonders heraus. Während Wagners Konzeption mit Vertrauen in die Wahrheit der eigenen Theorie eine vergangenheitsbezogene Konzeption der zukünftigen Kunst vorschlägt, fällt die These des nietzscheschen Sprechers ob ihrer adäquaten Beschreibung auf Basis einer realistischen Ontologie umso mehr ins Gewicht. Ob dieser Kritik der historisch reaktionären Natur von Wagners ‚Kunstwerk der Zukunft‘ erscheint die These, dass die Künstler für die ‚Aufklärung‘ nicht reif sei, plausibel. (Vgl. ebd.) Zusätzlich belegt die ethnologisch kontextualisierte Konzeption des Künstlers als ‚früherer Zeitläufte näher‘ durch Wagners Orientierung an den antiken Griechen und den Germanen. Konsequenterweise wendet der A(p)horismus die negative Traumverwendung und ihre Traum-Kunst-Analogie gegen den Künstler Wagner, der im Lichte seiner Theorie als rückwärtsgewandter Charakter aufscheint.

Auf diese Weise erweitert MA I 147 die Kunstreflexion um eine bereits ethnologisch instrumentalisierte Facette der Traumimagination und führt die Kritik zugleich zugunsten einer zukünftigen wirklichkeitsorientierten ‚Aufklärung‘ der Menschheit fort.

In diesem Sinne tritt der Traum auch in einer Kritik des Schönen auf:

Der langsame Pfeil der Schönheit. — Die edelste Art der Schönheit ist die, welche nicht auf einmal hinreißt, welche nicht [...] berauschende Angriffe macht (eine solche erweckt leicht Ekel), sondern jene langsam einsickernde, [...] die Einem im Traum einmal wiederbegegnet, endlich aber, nachdem sie lange mit Bescheidenheit an unserm Herzen gelegen, von uns ganz Besitz nimmt, unser Auge mit Thränen, unser Herz mit Sehnsucht füllt. — Wonach sehnen wir uns beim Anblick der Schönheit? Darnach, schön zu sein: wir wähnen, es müsse viel Glück damit verbunden sein. — Aber das ist ein Irrthum. (MA I 149, KSA 2, 143-144)

Im A(p)horismus versteht der Sprecher die Schönheit als eine langsame ästhetische Erfahrung, die über ihren Eindruck hinaus emotional nachwirkt. Hierauf basierend verortet dieser Wahrnehmende die Schönheit als Qualität der ästhetischen Erfahrung, die dieselbe eudämonistisch motiviert sieht und die vom Sprecher als Irrtum deklariert wird.

---

diese Gemüthlichen gern, nur nicht den wirklichen, unentstellten Menschen, der mahnend am Ausgange ihrer Träume steht.“ Vgl. ebd. S. 13, 104 u. 132.

<sup>628</sup> „So haben wir denn die hellenische Kunst zur menschlichen Kunst überhaupt zu machen; die Bedingungen, unter denen sie eben nur hellenische, nicht allmenschliche Kunst war, von ihr zu lösen; das Gewand der Religion, in welchem sie einzig eine gemeinsam hellenische Kunst war, und nach dessen Abnahme sie als egoistische, einzelne Kunstgattung, nicht mehr dem Bedürfnisse der Allgemeinheit, sondern nur dem des Luxus -- wenn auch eines schönen! -- entsprechen konnte, -- dieß Gewand der speciell hellenischen Religion haben wir zu dem Bande der Religion der Zukunft, der der Allgemeinheit, zu erweitern, um eine gerechte Vorstellung vom Kunstwerke der Zukunft schon jetzt uns machen zu können.“ Vgl. ebd. S. 31.

<sup>629</sup> Vgl. ebd. S. 158-189.

Das psychische Phänomen des Traumes fungiert in diesem Zusammenhang als paradigmatisches Grenzphänomen, in dem durch die Intensität der ästhetischen Erfahrung die Schönheitswirkung nachhallt. (Vgl. ebd.) Im nächtlichen wie unbewussten Auftreten des Traumes, dessen Inhalte prototypischerweise nicht gezielt gewählt werden können, kann durch das Beharren des Eindrucks durch die Kunstwirkung ihre Intensität und folglich auch ihr Schönheitseindruck betont werden. Da dieser ästhetische Eindruck vor allem emotional beschrieben wird, fügt sich dieses Attribut auch dem Traum zu, der implizit ein Resonanzraum für die rege Emotionen darstellt. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise erscheint eine emotionalistische Theorie des Traumes, die hier zugrunde gelegt wird, um eine emotionalistische Wirkungstheorie der Kunst zu formulieren. Diese irrationale Grundlage des Schönheitsempfindens und seine Interpretation als Glücksbringer scheinen aufgrund dieser rein emotionalen Validität als rationaler ‚Irrtum‘ deklariert zu werden.

Diese Implikation unterstützen auch die umliegenden A(p)horismen, da MA I 146 den Künstler als jemanden charakterisiert, der auf irrational basierte Phänomene ausgerichtet ist und die Wahrheit hierfür zurückstellt. (Vgl. MA I 146 u. 149, KSA 2, 142-144) Auch seine ‚Epigonalität‘ und sein anachronistischer Rückbezug auf frühgeschichtliche wie religiöse Weltanschauungen, deren beschönigende Funktion in der Kunst emotional sedierend funktioniert, unterstreicht die ‚irrtümliche‘ Natur der Schönheit. (Vgl. MA I 148 u. 149, KSA 2, 143-144) Die A(p)horismen vor MA I 149 stellen die Basis für die quasi-religiöse Funktion der Kunst, die in MA I 150 anschließend expliziert wird. (Vgl. MA I 146, 148-150, KSA 2, 142-144) Auch die Referenz auf die wirklichkeitsverformende Fähigkeit der Kunst, durch ihren „Flor des unreinen Denkens“, unterstreicht den Reflexionsgang. (Vgl. MA I 149 u. 151, KSA 2, 143-144) Die Religionsersatz-Funktion, die nunmehr zusätzlich mit einer Verformung der Wirklichkeit durch die Medialität der Kunst einhergeht, grundiert die Kritik an der emotionalistischen ästhetischen Empfindung, in dem der Traum als Resonanzraum fungieren kann. (Vgl. ebd.) Obwohl MA I 152 und seine Validierung des Hässlichen in der Ästhetik aus dieser Reflexion herausfällt, zeigt sich im Anschluss an die Schönheitskonzeption aus MA I 149 eine konsequente Kritik der Ästhetik und der Kunst als Evokation wirklichkeitsverformender Emotionen in den Individuen. (Vgl. MA I 149-152, KSA 2, 143-145) In ihm spiegelt sich im Traum die emotionale Wirkkraft der Kunst bis hin in das individuelle Phänomen wider, die ihn als Mittel menschheitsgeschichtlicher Regression kritisiert.

Über diese enge Bedeutung hinaus hat er Signalfunktion, um die vielfachen Bezüge des Traumes zur Kunst im Allgemeinen aufzurufen, und in der ‚Irrethümlichkeit‘ des Traumes auch die antimetaphysischen Verwendungen anklingen zu lassen. MA I 5 fügt zu der emotionalistischen Erweiterung des Traumes die Möglichkeit zu, dass derselbe als Rechtfertigungsmittel für metaphysische Theorien fungieren kann. (Vgl. MA I 5 u. 149, KSA 2, 27 u. 143-144) Diese infratextuelle Ergänzung ist deswegen virulent, weil die emotionale Beeinflussbarkeit des Traumes bei seiner gleichzeitigen frühgeschichtlichen Rechtfertigungsfunktion zu einer Vermengung von ästhetischer Erfahrung, emotionaler Beeinflussung und metaphysischer Theoriebildung führt. (Vgl. ebd.) Auch wenn der vorliegende A(p)horismus auf die ästhetische Erfahrung thematisiert, bringt diese Verbindung die früh kritisierte Metaphysik wieder ins Spiel und liefert nachträglich eine emotionalistische wie kunstinduzierte Motivation metaphysischer Vorstellungen. Dieser Zirkel fundiert ein größeres kritisches Feld, dass alle die kritisch gerahmten Bereiche infratextuell verbindet

MA I 12 addiert das ‚Unvermögen an Gedächtnis‘ zu der Traumdefinition und belegt diesen Resonanzraum einerseits mit der negativen Möglichkeit, dass im Traum keine akkurate Erinnerung

möglich ist, die zugleich die Schönheitserfahrungen, die in ihm weiterwirken als umso intensiver und stärker charakterisiert. (MA I 12 u. 149, KSA 2, 31-32 u. 143-144) Auf diese Weise kann die emotionale Resonanzwirkung der ästhetischen Empfindung zusätzlich mit einer mangelhaften Ähnlichkeitswahrnehmung verbunden werden, die durch das Konzept des ‚schlechten Schließens‘ zusätzlich abgewertet wird. Gerade die Resonanzwirkung im Traum fungiert als Attestation einer irrationalen und fehlerhaften Urteilskraft, die den Erkenntniswert der Kunst vermindert.

MA I 13 ergänzt diese Theorie um den Traum als das ‚Suchen nach den vermeintlichen Ursachen‘ und den unumwundenen Glauben an die in ihm supponierten Hypothesen. (Vgl. MA I 13 u. 149, KSA 2, 32-35 u. 143-144) Die Resonanz der ästhetischen Wirkung im Traum basiert aus dieser Sicht auf einer mangelhaften Urteilskraft, die durch das Kunstwerk die Nervenreize des Körpers im Lichte seiner Eindrücke interpretierte. (Vgl. ebd.) Auf Grundlage dieser Kompatibilität würde ein intensiver Eindruck bei der Kunstrezeption die Interpretation der Nervenreize beeinflussen, aber diese Wirkung müsste zugleich in dem primitiv charakterisierten mentalen Mangelzustand des Traumes als eine Art Tagesrest wirken. Beide Sprecher werten das Beschriebene ab und weisen auf eine Möglichkeit der Tagesrestkonzeption in der Traumtheorie von MA I hin.

Die positive Traummetapher aus MA I 48 bringt nur die Möglichkeit ins Spiel, dass der Traum eine wunschbasierte psychologische Komponente besitzt – im Konflikt bleiben weiterhin seine einmalig positive Bewertung im früheren A(p)horismus. (Vgl. MA I 48 u. 149, KSA 2, 69 u. 143-144) MA I 124 hingegen liefert – trotz modaler Differenz zwischen allegorischer Metapher und psychischem Phänomen im hiesigen Abschnitt – mit seinem Traumverständnis eine Vorlage für die Resonanzmöglichkeit der Empfindungen im Traum. (Vgl. MA I 124 u. 149, KSA 2, 121 u. 143-144) Wegen der metaphorischen Natur desselben, erschien dieser Aspekt aber weniger spezifisch traumbezogen, als er vielmehr einen illusionären Schluss beschrieb, der bei den Menschen Unglück hervorruft; deswegen erschien die Sündenkonzeption vielmehr eine allgemeine Disziplinierung darzustellen. (Vgl. ebd.) MA I 141 springt dieser Schwierigkeit bei und unterstreicht, dass dem Traum als psychisches Phänomen die Beeinflussbarkeit durch die moralische Interpretation zukommt, die z.B. erotische Träume mit wachen Gewissensbissen verbindet. (Vgl. MA 124, 141 u. 149, KSA 2, 121, 134-137 u. 143-144) Diese Infratexte unterstreichen die Möglichkeit, dass Vorstellung und Gefühl aus dem Wachen im Traum weiterwirken, was sich die Kunst zunutze machen kann, die durch die umliegenden Abschnitte als nicht wahrheits- und erkenntnisorientiert charakterisiert wurde. In der quasi-religiösen Manipulationsfähigkeit der Kunst zeigt sich ein Aspekt der Traumpsychologie aus MA I, die dessen Resonanzfähigkeit kritisch perspektiviert.

Zu dieser Perspektive addiert sich, dass MA I 145 den Traum in der Kunstgenese und -rezeption aktiviert, so dass nicht nur der nachträgliche Nachttraum im vorliegenden Abschnitt thematisiert sein kann, sondern auch die Kunstrezeption und nachträgliche -produktion der Rezipierenden von Kunst selbst. (Vgl. MA I 145 u. 149, KSA 2, 141 u. 142-144) Auf diese Weise tritt die Traum-Kunst-Analogie zur vorliegenden Diskussion des psychischen Phänomens hinzu und addiert ein vollumfängliche Aktivierung des Traumes durch die Kunstrezeption, die die ästhetische Wirkung als grundlegend auf diesem Phänomen basiert charakterisiert.

Die Weiterführung der Traum-Kunst-Analogie, die die historische Konservierungsfunktion der Kunst beispielhaft darstellt, geht in dieses Gesamtbild insofern mithinein, als die vornehmlich emotional grundierte Resonanzfunktion des Traumes ein solches künstlerisches Konservieren mitmotiviert. (Vgl. MA I 147 u. 149, KSA 2, 142-144) Insbesondere auch die Formulierung „geliebte[r] To-

te[r]“ zeigt schon im früheren A(p)horismus eine emotionale Investition von Trauminhalten, die der vorliegende in der Nachwirkungen ästhetischer Eindrücke untermauert. (Vgl. ebd.) Zusätzlich erscheint die Konservierungsfunktion der Kunst aus MA I 147 ebenso emotional motiviert, da sie längst vergangene Weltanschauungen wegen ihres emotionalen Wertes in der Kunst wiederaufleben lässt: sie bedient sich hier der kunstgenetischen Perspektivierung des Traumes als Kontext, weil dieser mit seiner Möglichkeit, Gewünschtes aufzurufen, als Vorbild fungiert; dies führt innerhalb der Kunstreflexion zu einer allgemeinen Perspektivierung des Traumes als paradigmatischem Evokationsort von emotional motivierten Inhalten.

MA I 147 liefert eine emotionalistische Definition des Traumes, die nicht nur innerhalb der Kunstreflexion agiert, sondern nachträglich auch die antimetaphysischen traumbasierten Invektiven konzeptuell anreichert. Sie runden das kritische Porträt der Kunst über den Traum ab.

Diese Verbindung expliziert der nächste A(p)horismus mit seiner Psychologie des Denkers:

Die Kunst macht dem Denker das Herz schwer. — Wie stark das metaphysische Bedürfniss ist und wie sich noch zuletzt die Natur den Abschied von ihm schwer macht, kann man daraus entnehmen, dass noch im Freigeiste, wenn er sich alles Metaphysischen ent schlagen hat, die höchsten Wirkungen der Kunst leicht ein Miterklingen der lange verstummten, ja zerrissenen metaphysischen Saite hervorbringen, sei es zum Beispiel, dass er bei einer Stelle der neunten Symphonie Beethovens sich über der Erde in einem Sternendome schweben fühlt, mit dem Traume der Unsterblichkeit im Herzen: alle Sterne scheinen um ihn zu flimmern und die Erde immer tiefer hinabzusinken. — Wird er sich dieses Zustandes bewusst, so fühlt er wohl einen tiefen Stich im Herzen und seufzt nach dem Menschen, welcher ihm die verlorene Geliebte, nenne man sie nun Religion oder Metaphysik, zurückführe. In solchen Augenblicken wird sein intellektueller Charakter auf die Probe gestellt. (MA I 153, KSA 2, 145)

Der Sprecher dieses A(p)horismus formuliert ein Psychogramm des Denkertypus „freier Geist“, der trotz seiner kritischen Einstellung gegen die Metaphysik durch die Kunst dieselbe als wünschenswert empfindet. Hier sieht er eine Überwindung der emotionalen Bindung an die Metaphysik für notwendig, die alte Vorstellungen wie Transzendenz und Unsterblichkeit einbegreifen.

Die Traummetapher kommt mit einer inhaltlichen Spezifizierung vor, die ihn auf die „Unsterblichkeit“ bezieht. (Ebd.) Auf Basis der allegorischen Beschreibung der Empfindungen des ‚Freigeistes‘ im Angesicht von Beethovens *Neunte Symphonie mit Chören* wird diese metaphorische Traumverwendung in das „Herz“ desselben verlegt. (Ebd.) Auf diese Weise scheint der Traum einen grundlegenden Wunsch des ‚Freigeistes‘ zu beschreiben, da das Herz prototypisch für eines der zentralen lebenserhaltenden Organe steht, wie auch in der Literaturgeschichte als Zentrum des „Denken[s] und des Fühlen[s]“ verstanden worden ist.<sup>630</sup> (Vgl. ebd.)

Zusätzlich kommt zu dieser Traummetapher ihre prototypische Illusionarität hinzu, so dass die wunschpsychologische Komponente um die Unmöglichkeit des Wunsches ergänzt wird. Dieser Wunsch nach ‚Unsterblichkeit‘ hat einen metaphysischen Inhalt und imaginiert eine transzendente

---

<sup>630</sup> Vgl. hierzu „Herz“ in: Butzer/Jacob. Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 180-181.

Weiterexistenz des Menschen, die realistisch durch den Tod jedes Individuums konterkariert wird – der musikalische Eindruck verleitet den ‚Freigeist‘ zu diesem irrationalen Gedankenkonstrukt. (Vgl. ebd.) So erscheint der Traum als Allegorie einer kunstinduzierten Vorstellung, die selbst einem kritischen wie wirklichkeitsorientierten Individuum Wünsche nach individueller Transzendenz und metaphysischen Wahrheiten sehnen lassen. Der negativ akzentuierten Traummetapher eignet überdies eine performative Dimension, wie sie die gesamte Allegorie durchzieht, indem der Kunsteindruck in einem Modus artikuliert und nicht weiter aufgelöst wird.

Diese Kunstwirkung, die den illusorischen ‚Traum der Unsterblichkeit‘ selbst im ‚Freigeist‘ wieder hervorrufen kann, folgt auf zahlreiche Textabschnitte, die den Künstler und die Kunst mit der Religion und der Unwahrheit verbinden. Nicht nur der Wahrheitssinn des Künstlers steht hinter seiner intendierten Kunstwirkung zurück (MA I 146), darüber hinaus reproduzieren sie allein Anachronistisches (MA I 148) und ersetzen die religiös produzierten Bedürfnisse (MA I 150) der Rezipierenden. (Vgl. MA I 146, 148 u. 150, KSA 2, 142-144) Darüber hinaus beschreibt MA I 151 die Fähigkeit der Kunst, die Wachwahrnehmung zu verformen, die zugleich mit der Evokation des „unreinen Denkens“ bei den Kunstrezipierenden einhergeht, zu der der vorliegenden A(p)horismus ein Beispiel liefert.<sup>631</sup> (Vgl. MA I 151 u. 153, KSA 2, 144-145) Der ‚Traum der Unsterblichkeit‘, der durch die Kunst im ‚Freigeist‘ hervorgerufen wird, zeigt sich als Konsequenz aus der Evokation religiöser Gefühle im Rezipierenden. (Vgl. MA I 146, 148, 150, 151 u. 153, KSA 2, 142-145) Dass die Kunst die Möglichkeit besitzt, selbst den ‚Freigeist‘ wieder zu religiösen und metaphysischen Vorstellungen zu motivieren, unterstreicht aus Sicht dieses Reflexionsganges die manipulative wie religiöse Natur der Kunst, die den Menschen im Irrtum hält.

Die folgenden A(p)horismen verlassen diese Gedankenrichtung und diskutieren die antike Funktion der homerischen Kunst (MA I 154), um das Inspirationskonzept durch ein Verständnis der Kunstgenese als Arbeit zu ersetzen (MA I 155 u. 156), woran eine Kritik der Psychologie des Genies (MA I 157 u. 158) anschließt. (Vgl. MA 154-158, KSA 2, 145-148) Diese Stoßrichtung führt zu einem A(p)horismus, der den Künstler als jemanden definiert, der durch die Kunstproduktion kulturell und menschlich „zurückgebildet“ wird. (Vgl. MA I 159, KSA 2, 149) MA I 153 springt dieser späteren Feststellung bei, indem schon vorher die ‚zurückbildende‘ Funktion der Kunst im ‚Traum der Unsterblichkeit‘ des ‚Freigeistes‘ im Angesicht der Musik thematisiert wurde. (Vgl. MA I 153-159, KSA 2, 145-149) Der Traum verdichtet nicht nur die Wunschpsychologie, die der Sprecher als Teil der religiös-metaphysischen Kunstfunktion grundlegt, sondern liefert auch eine metaphysische Idee, die das Individuum gegen sein rationales Wissen erfährt. Als Traummetapher unterstreicht er die Illusionarität dieses Wunsches der favorisierten Freigeistfigur.

Auch die vorherigen Traumverwendungen ergänzen die vorliegende allegorische Konzeption. MA I 5 addiert die traumtheoretische Perspektive zu der vorliegenden Traummetapher, die das psychische Phänomen historisch als Rechtfertigungsmittel für Seelen- und Unsterblichkeitsvorstellungen der früheren Menschheit anführt. (Vgl. MA I 5 u. 153, KSA 2, 27 u. 145) Die Traummetapher des vorliegenden Abschnittes basiert auf dieser früheren traumtheoretischen Definition und verbindet die evokative und manipulativen Möglichkeiten der Kunst mit der frühmenschlichen Rechtferti-

---

<sup>631</sup> Wie sich MA I 152 als Votum für eine „Kunst der hässlichen Seele“ hier einreicht, ist unklar. (Vgl. MA I 152, KSA 2, 145).



gungsfunktion des Traumes. (Vgl. ebd.) Was der Sprecher von MA I 153 als Metapher für die Wirkung der *Neunten Symphonie* anführt, setzt die ethnologische Traumverwendung in die Allegorie der Kunstrezeption ein. Ethnologisch-historische und metaphorisch-symbolische Traumverwendung laufen parallel, um die Kunstkritik theoretisch zu unterfüttern.

Auch setzt die vorliegende Allegorie der Kunstwirkung die Mangeltheorie des Gedächtnisses als Ursprung des Traumes und seinem ‚schlechten Schließen‘ aus MA I 12 um. (MA I 12 u. 153, KSA 2, 31-32 u. 145) Nicht nur ruft die Allegorie diese Idee in dem Vergessen der kritischen Gedanken des ‚Freigeistes‘ auf, sondern unterstreicht auch die Möglichkeit zur Evokation seiner eigentlich überwundenen metaphysisch orientierten Bedürfnisse. (Vgl. ebd.) Auch hier greift die ethnologisch ausgerichtete Reflexion in die Allegorie der Kunstwirkung, und unterstreicht die traumtheoretische Basis des ‚Traumes der Unsterblichkeit‘ infratextuell.

MA I 13 bringt Möglichkeiten, aber auch Unklarheiten in der Verbindung mit dem vorliegenden A(p)horismus auf, wenn er den Traum als das ‚Suchen der vermeintlichen Ursachen‘ definiert. (Vgl. MA I 13 u. 153, KSA 2, 32-35 u. 145) Einerseits spielt die Allegorie mit der somatischen Hervorrufung des Traumes, indem sie dieselbe Metapher im ‚Herzen‘ des ‚Freigeistes‘ lokalisiert. (Vgl. ebd.) Andererseits bleibt es allein bei dieser Allusion an eine somatisch induzierte Traumtheorie, da sie allegorisch nicht den Versuch unternimmt deckungsgleich mit der Leibreiztheorie von MA I 13 zu sein. (Vgl. ebd.) Hier bricht die Applikabilität der antimetaphysischen A(p)horismen und weicht einer allein figuralen Nähe der Somatizität des Traumes; zurück bleibt die Betonung der psychologischen Regression der Urteilskraft durch den Traum/die Kunst.

Die Wunschnatur des Traumes stellt eine Parallele zwischen MA I 48 und dem vorliegenden Abschnitt dar, auch wenn wiederum die Bewertungen entgegengesetzt sind. (Vgl. MA I 48 u. 153, KSA 2, 69 u. 145) Auch verwendet der vorliegende A(p)horismus die Traummetapher in der gleichen Weise wie die Allegorie in MA I 124, indem beide eine illusionäre Erkenntnis beschreiben. (Vgl. MA I 124 u. 153, KSA 2, 121 u. 145) Zusätzlich unterstreichen beide darin eine irrational begründete Erkenntnis, die überwunden werden muss, was zeigt, dass die Allegorien den Traum axiologisch entgegengesetzt bewerten, aber modal identisch nutzen. (Vgl. ebd.)

Hieraus begründet sich eine fehlende Brücke zwischen dem psychischen Phänomen aus MA 141, das weder modal noch inhaltlich kompatibel erscheint. (Vgl. MA I 141 u. 153, KSA 2, 134-137 u. 145) Hiergegen kann die Kompatibilität der Traum-Kunst-Analogie aus MA I 145 hervorgehoben werden, da der vorliegende A(p)horismus eine Erweiterung zu ihr anbietet: Der ‚Traum der Unsterblichkeit‘ erscheint als ein Beispiel für den Traum, der bei den Kunstrezipierenden hervorgerufen werden kann. (Vgl. MA I 145 u. 153, KSA 2, 141 u. 145) Nachträglich wird dieser Analogie eine ebenso metaphorische Erweiterung nachgeliefert, die unterstreicht, dass die Kunst illusorische metaphysische Vorstellungen in ihren Rezipierenden aufrufen kann. (Vgl. ebd.)

Unterstützt wird diese Implikation durch die konservierende vergangenheitsbezogene Ausrichtung der Kunst, die in MA I 147 ebenfalls mit dem Traum assoziiert wird. (Vgl. MA I 147 u. 153, KSA 2, 142-143 u. 145) Diese Verbindung ist auch motivisch virulent, da der frühere Abschnitt den Traum von den ‚geliebten Toten‘ als Analogon zur Kunsttätigkeit anführt, die im ‚Freigeist‘ von MA I den ‚Traum der Unsterblichkeit‘ aufkommen lässt. (Vgl. ebd.) In dieser Entgegensetzung erscheint die Kunst in M 153 die Trauer um den Tod der alten Metaphysiker und die ihnen eignenden Vorstellungen der Unsterblichkeit zu evozieren, die als eine Form der Kompensation erscheinen. (Vgl. ebd.) Die Kunst steht in dieser Nähe zum Traum einer Konfrontation der Wirklichkeit im Weg, die

den eigenen Tod und den Verlust der metaphysischen Sicherheiten mit sich bringt. Über den Traum wird diese motivische Kette infratextuell hervorgehoben. Ebenso konsequent führt der vorliegende A(p)horismus den Resonanzgedanken der Kunst aus MA I 149 weiter, indem die Allegorie diese emotionale Wirkung im ‚Traum der Unsterblichkeit‘ impliziert. (Vgl. MA I 149 u. 153, KSA 2, 143-145) Auf diese Weise zeigt sich zwischen den kunstbezogenen A(p)horismen eine herausragende Ergänzungsfähigkeit der Traumverwendungen.

MA I 153 demonstriert die metaphorische Natur der Traum-Kunst-Allegorie anhand eines Beispiels, das zusätzlich die Kunstreflexion mit dem idealen Denkertypus von MA I zusammenbringt. Der Abschnitt zeigt darüber hinaus, dass dieser durch die beschriebenen Kunstwirkungen, die als Träume metaphorisiert werden, auch zur Metaphysik verführt werden kann.

Hierzu stellt der folgende A(p)horismus die Kunst als etwas zu Überwindendes dar:

Was von der Kunst übrig bleibt. — Es ist wahr, bei gewissen metaphysischen Voraussetzungen hat die Kunst viel grösseren Werth, zum Beispiel wenn der Glaube gilt, dass der Charakter unveränderlich sei und das Wesen der Welt sich in allen Charakteren und Handlungen fortwährend ausspreche: da wird das Werk des Künstlers zum Bild des ewig Beharrenden, während für unsere Auffassung der Künstler seinem Bilde immer nur Gültigkeit für eine Zeit geben kann, weil der Mensch im Ganzen geworden und wandelbar und selbst der einzelne Mensch nichts Festes und Beharrendes ist. — Ebenso steht es bei einer andern metaphysischen Voraussetzung: gesetzt, dass unsere sichtbare Welt nur Erscheinung wäre, wie es die Metaphysiker annehmen, so käme die Kunst der wirklichen Welt ziemlich nahe zu stehen: denn zwischen der Erscheinungswelt und der Traumbild-Welt des Künstlers gäbe es dann gar zu viel Aehnliches; und die übrigbleibende Verschiedenheit stellte sogar die Bedeutung der Kunst höher, als die Bedeutung der Natur, weil die Kunst das Gleichförmige, die Typen und Vorbilder der Natur darstellte. — Jene Voraussetzungen sind aber falsch: welche Stellung bleibt nach dieser Erkenntniss jetzt noch der Kunst? Vor Allem hat sie durch Jahrtausende hindurch gelehrt, mit Interesse und Lust auf das Leben in jeder Gestalt zu sehen und unsere Empfindung so weit zu bringen, dass wir endlich rufen: „wie es auch sei, das Leben, es ist gut.“ Diese Lehre der Kunst, Lust am Dasein zu haben und das Menschenleben wie ein Stück Natur, ohne zu heftige Mitbewegung, als Gegenstand gesetzmässiger Entwicklung anzusehen, — diese Lehre ist in uns hineingewachsen, sie kommt jetzt als allgewaltiges Bedürfniss des Erkennens wieder an's Licht. Man könnte die Kunst aufgeben, würde damit aber nicht die von ihr gelernte Fähigkeit einbüßen: ebenso wie man die Religion aufgegeben hat, nicht aber die durch sie erworbenen Gemüths-Steigerungen und Erhebungen. Wie die bildende Kunst und die Musik der Maassstab des durch die Religion wirklich erworbenen und hinzugewonnenen Gefühls-Reichthumes ist, so würde nach einem Verschwinden der Kunst die von ihr gepflanzte Intensität und Vielartigkeit der Lebensfreude immer noch Befriedigung fordern. Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen. (MA I 222, KSA 2, 185-186)

Der Sprecher dieses A(p)horismus sieht die Kunst als zu überwindende Kulturtätigkeit. Historisch hatte sie eine Repräsentationsfunktion von Religions- und Metaphysiksystemen inne. Die einzige

Funktion, die der Sprecher ihr existenziell zukommen lässt, – die Lebensbejahung – sieht er nach ihrer Abschaffung in der zukünftigen Wissenschaft weitergeführt.

Der Traum fungiert als Kompositum „Traumbild“ zur Darstellung dessen, was du Kunst herstellt und bei ihrer Rezeption in den Individuen hervorruft. (Vgl. ebd.) Als Begriff oszilliert er zwischen einer Metapher und dem psychischen Phänomen, da eine theoretische Analogie zwischen letzterem und der Evokation der Kunst bei den Rezipierenden aufgestellt wird. (Vgl. ebd.) Diese Ambivalenz potenziert sich durch die hypothetische Rahmung dieser Traumkonzeption, die als kunsttheoretisches Repertoire den ‚Metaphysikern‘ zugesprochen wird. (Vgl. ebd.) Gleichzeitig erscheint diese metaphysische Kunsttheorie nicht allein diesem Denker-Typus zugesprochen: Der Sprecher zieht die Konsequenz, dass unter der Bedingung einer Unterscheidung von „Erscheinung“ im Gegensatz zu einer Substanz der Welt, die Kunst dieser „Erscheinungswelt“ angenähert wäre. (Ebd.) Außerdem wird den ‚Metaphysikern‘ zusätzlich unterstellt, dass sie infolge ihrer Ideen die Kunst und den Traum über die Wirklichkeit stellen. (Vgl. ebd.) Indem diese argumentative Folgerung nicht mehr im Vokabular der Metaphysiker formuliert wird, sondern als logische Konsequenz des Sprechers auftritt, scheint derselbe die „Traumbild-Welt“ als Beschreibung des Kunstwerkes einzubringen. Diese Ambivalenzen lassen es im Unklaren, ob diese Darstellung der ‚metaphysischen Kunsttheorie‘ allein eine andere Gruppe beschreibt, oder auch Teile der Kunsttheorie des Sprechers abdeckt. Eindeutig widerspricht er der metaphysischen Ontologie zwischen Erscheinung und metaphysischer Grundlage – die Kunst bleibt in beiden Fällen mit dieser ‚Traumbild-Welt‘ assoziiert und abgewertet.

Diese konkretisierte Traum-Kunst-Analogie hebt prototypisch auf die visuelle wie illusionäre Konstruktionsleistung des Traumes an, die in der Perspektive der Metaphysiker analog zur Wirklichkeit wird. Auf Basis dieser theoretischen Analogie werden Kunst und Wirklichkeit voneinander getrennt, da der Sprecher der Kunst und dem Traum ‚Gleichförmigkeit‘, ‚Typen‘ und ‚Vorbildern‘ zuspricht, die der Natur nicht entsprechen. (Vgl. ebd.) Diese Eigenschaften werden der Wirklichkeit abgesprochen, die dadurch ‚ungleichförmig‘ wird, d.h. keine regelmäßigen Formen aufweist. Die Weltkonstruktion des Traumes scheint vom Sprecher rückwirkend als eine Proto-Kunst konzipiert, die nicht nur die fälschlicherweise geglaubte Illusion desselben gegen die Wirklichkeit kontrastiert, sondern in ihm die ‚Gleichförmigkeit‘, die ‚Typen‘ und die ‚Vorbilder‘ der Kunst enthalten sieht. (Vgl. ebd.) Darin charakterisiert der Sprecher die Formung des Traumes als eine, die immer schon Regelmäßigkeiten in der Welt und in ihren Handelnden annimmt, und hier auf ‚Vorbilder‘ zurückgreift, vielleicht sogar dieselben konstruiert. (Vgl. ebd.) Auf dieser Basis erfährt die vermeintliche Wirklichkeit des Traumes und der Kunst eine Abwertung, die zugunsten einer kritischen, mit der Wissenschaft assoziierten, Haltung stattfindet. (Vgl. ebd.) Dieser schreibt der Sprecher eine präzisere Wahrnehmung der ‚ungleichförmigen‘ Wirklichkeit zu, die in ihrer Erkenntnissuche zugleich die lebensbejahende Funktion der epistemologisch inadäquaten Kunst übernehmen können soll. Es ist möglich, dass dem Traum, ebenfalls eine solche Funktion zukäme, allein bleibt dies in der Kritik der Kunst nur angedeutet, die ihn vor allem wegen seiner illusionären Formtätigkeit im Angesicht der Wirklichkeit als Kunstanalogon aufbringt und abwertet.

Diesen kritischen Gedankengang bereiten die vorangegangenen A(p)horismen vor, indem die die Kunst mit einer kulturell reaktionären Grundeinstellung assoziiert (MA I 219) und durch die „philosophischen Irrthümer der Menschheit“ (MA I 220) grundiert sieht. (Vgl. MA I 219 u. 220, KSA 2, 179-180) MA I 221 charakterisiert die Kunst anhand einer Literaturgeschichte durch „allegorische Allgemeinheit“, „[M]ythisch[es]“, und dass das Gegenwärtige auf „die einfachsten Formen zusam-

mengedrängt“ wird. (MA I 221, KSA 2, 182-184) Der vorliegende A(p)horismus greift diese kritischen wie definitorischen Töne der vorherigen Abschnitte auf, und nutzt die Reaktionarität, Irrtümer und die formende Tätigkeit der Kunst, um sie im Lichte der Wissenschaft als zu Überwindendes zu grundieren. Hier springt der Traum spontan als Kunst-Analogon hinzu, und unterstreicht prototypisch die Illusionarität als zusätzliches Kritelement.

Die kunstkritische Konsequenz ihrer Überwindung allegorisiert der folgende Abschnitt in einer diagnostizierten „Abendröthe der Kunst“ (MA I 223) und beendet den Gedankengang und das vierte Buch über die Kunst, um über die Entwicklung der Menschheit (MA I 224) weiterzudenken. (Vgl. MA I 222-224, KSA 2, 185-189) In MA I 225 erscheint als Teil des Ausbruches aus dieser Vergangenheitsbezogenheit der Kunst der ‚Freigeist‘, der im Gegensatz zu den ‚gebundenen Geistern‘ das „Herkömmliche“ ablehnt. (MA I 225, KSA 2, 189-190) Im Kontext der Kunstkritik erscheint der ‚Freigeist‘ bereits früher als Konzept, das den Vergangenheitsbezug der Kunst konterkariert. (Vgl. MA I 222-225, KSA 2, 185-189) Indem er das Reaktionäre der Kunst als das gesellschaftlich Gegebene hinter sich lässt, erscheint er als Figur, die nicht nur Teil ihrer Überwindung sein kann, sondern Teil des gesellschaftlichen Entwicklungsprogramms, mit das fünfte Buch von MA I beginnt. (Vgl. ebd.) In diesem Zusammenhang erscheint infratextuell der Traum ebenfalls als Phänomen, dessen Wichtigkeit durch ihn mit überwunden werden kann.

Dieser Gedankengang baut auf der Kritik der Funktionalisierung des Traumes für eine Seelen- und Unsterblichkeitsvorstellung aus MA I 5 auf, die in die Traum-Kunst-Analogie Ethnologie und Metaphysikkritik einführt. (Vgl. MA I 5 u. 222, KSA 2, 27 u. 185-186) Diese infratextuelle Ergänzung verbindet die Analogie mit der kritischen instrumentalisierten Ethnologie, so dass die im Umfeld von MA I 222 aufgeworfenen reaktionären Grundlagen der Kunst auch durch den Traumbegriff ergänzt und zum Ziel der Kritik durch den Freigeist werden können. (Vgl. ebd.)

MA I 12 ergänzt direkt diese Analogie zwischen Traum und Kunst, indem dort mit dem ‚schlechten Schließen‘ „das schlechte Wiedererkennen und irrthümliche Gleichsetzen“ verbunden wird. (Vgl. MA I 12 u. 222, KSA 2, 31-32 u. 185-186) Diese Traumkonzeption ergänzt die Analogie, die infratextuell prototypisch und implikativ über den Kunstbegriff funktioniert. (Vgl. ebd.) Nachträglich erhält das ‚schlechte Schließen‘ eine Konkretisierung, indem es als Überformung der formlosen Natur erscheint, indem frühzeitig eine ‚Gleichförmigkeit‘ in sie hineinprojiziert wird. (Vgl. ebd.) So erscheint die vorgelegte Anachronizität der Kunst durch den früheren Traumbegriff und seiner ethno-epistemologischen Definition theoretisch unterfüttert.

MA I 13 addiert ebenfalls eine Psychologie des Künstlers, die nicht eine Wirklichkeitswahrnehmung vorlegt, sondern analog zum Traum seine eigenen Zustände als Grundlagen derselben supplementiert. (Vgl. MA I 13 u. 222, KSA 2, 32-35 u. 185-186) Auch hier greift nicht nur die Traumkonzeption als ‚unumwunden geglaubtes Urteil‘ auf die wirklichkeitsverformende Tätigkeit der Kunst über, sondern auch die temporale Verschiebung des Urteils, die diese Formung als ursprünglich empfindet. (Vgl. ebd.) Diese Synergie der in MA I 13 auf die Kunst hingelenkte Traumtheorie pointiert die Verformung der Natur und erhält durch den Verweis auf die ‚Unnatürlichkeit‘ der Kunst Virulenz. (Vgl. ebd.) Die Aufhebung der Kunst in der Wissenschaft, die MA I 222 vorschlägt, entspringt den antimetaphysischen wie ethno-psychologischen Traumkonzeptionen dieser frühen A(p)horismen, die die ‚wissenschaftliche‘ Grundlage das Projekt der Überwindung darstellen. MA I 222 löst die Kunstperspektive des Traumes aus MA I 13 ein.

MA I 48 erhält in der vorgelegten Überwindung der Kunst und damit des Traumes umso mehr Auffälligkeit, da seine positive Verwendung theoretisch umso stärker ins Abseits gerät. (Vgl. MA I 48 u. 222, KSA 2, 69 u. 185-186) Mit der Alptraum-Metapher, die die Sündenkonzeption und ihr verursachtes Leid symbolisiert, verbindet sich die vorliegende Traumabwertung in der gewünschten Überwindung einer Illusion – darin gleichen sich Religion und Kunst in MA I konsequent. (Vgl. MA I 124 u. 222, KSA 2, 121 u. 185-186) Trotz dieser Verbindung ergänzen sich die Diskussion der psychologischen Leidproduktion in den ‚erotischen Träumen‘ in MA I 141 und die vorliegende Verwendung nicht. (Vgl. MA 141 u. 222, KSA 2, 134-137 u. 185-186)

Hiergegen steht die vorbildlich kompatible Traum-Kunst-Analogie aus MA I 145, die den Traum nicht nur in der Genese, sondern auch in der Kunstrezeption am Werk sieht. (Vgl. MA I 145 u. 222, KSA 2, 141 u. 185-186) Diese Rolle des Traumes wird durch die vorgelegte Vorstellung der ‚Traumbildwelt des Künstlers‘ aufgegriffen, indem auch diese Konzeption denselben als vorbildhaften Modus der Kunst aufzeigt, die Genese wie Rezeption zu implizieren scheint. (Vgl. ebd.) Im Lichte dieser Kompatibilität scheint eine Diskrepanz zwischen den sinnesbezogenen Erweiterungen beider A(p)horismen auf, die im früheren denselben akustisch als „aufhorchend“ beschreiben und im vorliegenden durch das Kompositum „Bild“ visuell konnotieren. (Ebd.) Diese Charakterisierungen stehen sich aber im Lichte der vollen Wahrnehmung der Kunst nicht im Wege, da sie beide Metaphern darstellen: Eine, die im früheren Abschnitt die Plötzlichkeit der ‚mythischen Empfindung‘ im Rahmen der Kunstrezeption beschreibt und im vorliegenden die verformte Reproduktion der wirklichen Welt durch die statisch visuelle Metapher unterstreichen. Auf diese Weise erscheinen beide Traum-Kunst-Analogien als sich ergänzende Kritiken.

Der Traum von den ‚geliebten Toten‘, der in MA I 147 die Vergangenheitsbezogenheit und die Konservierungsfunktion historischer Vorstellungen der Kunst analogisiert, stellt ein stützendes Element für die Brücke von MA I 5 zum vorliegenden A(p)horismus dar. (Vgl. MA I 5, 147 u. 222, KSA 2, 27, 142-143 u. 185-186) Hier findet die explizite Überleitung zwischen der historio-ethnologischen Metaphysikkritik und der metaphysischen Konservierung der Kunst statt, die über den Traum als vorbildhaftes Medium grundiert wird. (Vgl. ebd.) Dieser A(p)horismus bringt zusätzlich die ‚Aufklärung‘ als ein Projekt ins Spiel, die die vorliegende Überwindung der Kunst durch die Abwertung des Künstlertypus präludiert. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise erscheint die explizierte Abwendung von der reaktionären Kunst nicht nur durch das Medium, sondern auch durch die Unreife des Künstlers bedingt. (Vgl. ebd.) Gleichzeitig liefert der frühere A(p)horismus einen Begriff für die Abwendung von der Kunst, der ihre Irrationalität fokussiert. Hier spielt auch die Wunschpsychologie des Traumes als Ergänzung zur Formdiskussion von MA I 222 eine Rolle, dass alle Formung der Wirklichkeit auf einer emotionalen Verformung derselben fußt.

Diese Erkenntnis erweitert die infratextuelle Verbindung zu MA I 149, die den Traum als emotionalen Resonanzraum der Kunst einführt. (Vgl. MA I 149 u. 222, KSA 2, 143-144 u. 185-186) So unterstreicht diese Verbindung nicht nur die Irrationalität der Kunst und *ergo* des Traumes, sondern grundiert ihre Rezeption darin, so dass sie im Lichte von MA I 222 im Kontrast zur vernunftorientierten Wissenschaft steht. (Vgl. ebd.) Auch liefert der frühere A(p)horismus eine Kritik der Schönheit als Garant des Glücks, die auf die lebensbejahende Funktionalisierung der Kunst im vorliegenden Abschnitt ausstrahlt, und den Sprecher darin unterstützt, die Lebensbejahung von nun an in der Wissenschaft zu suchen. (Vgl. ebd.) Wenn der Schönheit als Aspekt der Kunst kein Glück abzuge-

winnen ist, steht der Weg der Wissenschaft als Garant existenzieller Bejahung offen. So ergänzt er eine Kunstrezeptionspsychologie zur Traum-Kunst-Analogie.

Als abschließendes infratextuelles Addendum fungiert MA I 153, der mit dem ‚Traum der Unsterblichkeit‘ in der ‚Seele des Freigeistes‘ nicht nur ein Beispiel für die irrationale Wirkung der Kunst ergänzt. (Vgl. MA I 153 u. MA I 222-225, KSA 2, 145 u. 185-190) Darüber hinaus antizipiert dieser infratextuelle Kontext von MA I 222 frühzeitig die Beschreibung des ‚Freigeistes‘ und seiner zentralen Rolle im Umfeld des vorliegenden A(p)horismus und motiviert die Überwindung der Kunst programmatisch. (Vgl. ebd.) Sie zeigt die Gefahr der Kunst auf, den ‚Freigeist‘ seiner wissenschaftlichen und fortschrittlichen Möglichkeiten zu berauben und emotional der Metaphysik näher zu bringen. Das Votum des Sprechers aus MA I 222 erscheint hier als Prävention einer Rückkehr zur Metaphysik durch den ‚Freigeist‘, so dass die Rolle der Wissenschaft als Fundament der Lebensbejahung diese intellektuelle Regression verhindern soll. Durch den Infratext der Traum-A(p)horismen zeigt sich nicht nur ein Gewebe von metaphysik- und kunstkritischen Reflexionen, die über den Traumbegriff ineinandergreifen, sondern auch eine vitale frühe Referenz auf den ‚Freigeist‘ und seiner Rolle in der Überwindung der Kunst durch die Wissenschaft. Im Traum bildet sich ein negatives Phänomen heraus, das die kritischen Invektiven notwendig macht.

Virulent erscheint diese zentrale Überwindung der Kunst auch dadurch, dass sie insbesondere auf Nietzsches frühe Ontologie und essentiell damit verbundener ästhetischer Philosophie verweist, die in der Kunst den „innersten Grunde der Welt in einem gleichnissartigen Traumbilde offenbart“ sah. (GT 2, KSA 1, 30-31 u. MA I 222, KSA 2, 185-186) Hier sind die Hauptinspiratoren Schopenhauer und Wagner im Hintergrund, aber erst GT formuliert die illusionistische Wendung des Kritizismus und die akustisch inspirierte Traum-Kunst-Allegorie aus BE synthetisch, wo die Kunst im Idealfall die Allegorese der ontologischen Struktur darstellt. (Vgl. W I, 34 u. 46, §3 u. §5; BE, 51-52 u. GT 2, KSA 1, 30-31) Was MA I 222 in dieser Hinsicht darstellt, ist einerseits eine Abwertung der Kunst, indem sie als reaktionäres und wissenschaftlich wertloses Medium herausgestellt wird. (Vgl. W I, 34 u. 46, §3 u. §; BE, 51-52; GT 2, KSA 1, 30-31 u. MA I 222, KSA 2, 185-186) Andererseits zeigt der vorliegende A(p)horismus, dass das Kunstverständnis dieser Texte und vor allem von GT maßgeblich das einzige bleibt. In der Abwendung von seiner Frühphase zeigt sich, dass MA I noch gänzlich im Banne dieser Kunstdefinition und ihrer metaphysischen Grundierung bleibt. (Vgl. ebd.) Die Virulenz dieser Einsicht erscheint vor allem im verschobenen Wissenschaftsverständnis, da auch noch GT das einer „ästhetische[n] Wissenschaft“ besaß, so dass hier die Wissenschaft als Gegenpol zur Kunst auftritt und der Traum eines der intertextuellen Bindeglieder zu dieser Aufnahme und Umwertung darstellt. (Vgl. GT 1, KSA 1, 25 u. MA I 222, KSA 2, 185-186) Trotz der entgegengesetzten Wertungsweise von MA I zeigt sich die Traum-Kunst-Analogie durch Nietzsches früheres Verständnis informiert, das die Kunst immer schon proto-philosophisch versteht. Das Traumkompositum stellt nicht nur einen Intertext aus, sondern eröffnet die Grundlegung der Kunst in MA I auf Basis von GT.

MA I 222 zeigt die Traum-Kunst-Analogie in ihrer vollen infra- und intertextuellen Reichweite auf. Sie propagiert eine Überwindung der Kunst, die auf den traumkritischen A(p)horismen und auf einer ‚Aufklärung‘ durch Wissenschaft über das Geflecht der Traumbegriffe aufbaut.

Von hier diskutiert der Text nicht nur die Ethnologie, sondern auch die Künstlerpsychologie:

Die Zonen der Cultur. — Man kann gleichnissweise sagen, dass die Zeitalter der Cultur den Gürteln der verschiedenen Klimate entsprechen [...]. Im Vergleich mit der gemässigten Zone der Cultur, in welche überzugehen unsere Aufgabe ist, macht die vergangene im Ganzen und Grossen den Eindruck eines tropischen Klima's. Gewaltsame Gegensätze, schroffer Wechsel von Tag und Nacht, Gluth und Farbenpracht, die Verehrung alles Plötzlichen, Geheimnissvollen, Schrecklichen [...]: und dagegen, in unserer Cultur, ein heller, doch nicht leuchtender Himmel, reine, ziemlich gleich verbleibende Luft, Schärfe, ja Kälte gelegentlich [...]. Wenn wir dort sehen, wie die wüthendsten Leidenschaften durch metaphysische Vorstellungen mit unheimlicher Gewalt niedergerungen [...] werden, so ist es uns zu Muthe, als ob vor unsern Augen in den Tropen wilde Tiger unter den Windungen ungeheurer Schlangen zerdrückt würden; unserem geistigen Klima fehlen solche Vorkommnisse, unsere Phantasie ist gemässigt, selbst im Traume kommt uns Das nicht bei, was frühere Völker im Wachen sahen. Aber sollten wir über diese Veränderung nicht glücklich sein dürfen, selbst zugegeben, dass die Künstler durch das Verschwinden der tropischen Cultur wesentlich beeinträchtigt sind und uns Nicht-Künstler ein Wenig zu nüchtern finden? Insofern haben Künstler wohl das Recht, den „Fortschritt“ zu leugnen[...]; ebenso wird ein metaphysischer Philosoph, wie Schopenhauer, keinen Anlass haben, den Fortschritt zu erkennen, wenn er die letzten vier Jahrtausende in Bezug auf metaphysische Philosophie [...] überblickt. — Uns gilt aber die Existenz der gemässigten Zone der Cultur selbst als Fortschritt. (MA I 237, KSA 2, 199)

Der Sprecher dieses Abschnittes stellt eine klimatische Allegorie auf, in der die gegenwärtige Kultur mit einem gemäßigten und die metaphysische Vergangenheit mit einem tropischen Klima symbolisiert wird. Einerseits beschreibt er die Gegenwart als einen emotional ausgeglicheneren im Gegensatz zur Vergangenheit als einer Zeit von Gefühlsextremen, andererseits wird ein favorisierter Fortschritt weg von der frühen Menschheit, der Kunst und der Metaphysik beschrieben.

In diesem Zusammenhang ruft der Abschnitt den Traum als psychisches Phänomen auf, um seine gegenwärtige Erscheinungsform als Kontrast zur vergangenen wachen Wahrnehmung zu kontrastieren. (Vgl. ebd.) Hierzu erscheint prototypisch seine Bizarrität assoziiert, die alltägliche Erfahrungen der Lesenden aufruft. (Vgl. ebd.) Diese typenhafte Charakterisierung fungiert als Grenzwert der gegenwärtigen Vorstellung, in der der Traum eine der bizarrsten Vorstellungsformen darstellt; hiergegen wird die vergangene Wirklichkeitswahrnehmung als diese übersteigend bizarre charakterisiert. (Vgl. ebd.) Diese Übersteigungsfigur gleicht dem in Nietzsches Werk prävalenten „sich nicht träumen lassen“, formuliert diesen Gedanken jedoch, der die klimatisch allegorisierte emotionale wie imaginative Intensität der Vergangenheit beschreibt, als historische Eigenschaft der menschlichen Evolution.<sup>632</sup> (Vgl. ebd.) Auf diese Weise beschreibt der A(p)horismus die Vergangenheit, die sie mit primitiven religiösen Vorstellungen, Metaphysik und Kunst verbindet, über die Imaginationsgrenze des gegenwärtigen Menschen hinausgehend.

---

<sup>632</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Der Traum zwischen Phrasem und Philosophem“.

Diese favorisierte Entwicklung wird auch deswegen gegen die vergangene menschliche Wirklichkeitswahrnehmung abgegrenzt, weil ihr Metaphysiker und Künstler negativ gegenüberstehen. Hiergegen fungiert der Traum als psychisches Phänomen bizarrer Weltwahrnehmung das als überschrittene Grenze auch als Abwertung beider genannter Gegenwartsgruppen fungiert. Die ihnen zugeschriebene Sehnsucht nach dieser früheren Zeit erscheint im Lichte ihrer – im Kontrast zum gegenwärtigen Traum – grenzwertigen Vorstellung als anachronistische wie irrationale Entwertung ihrer Kreditibilität. So fungiert das psychische Phänomen, wie es die zeitgenössische Menschheit erfährt, als negativ bewertetes und zugleich kritisches Paradigma.

Dieser kritische Blick in die Vergangenheit bereitet sich durch die vorangehenden A(p)horismen vor, indem dort die soziale Rolle der ‚Freigeister‘ und ihre Relation zu den ‚gebundenen Geistern‘ austariert wird (MA I 229), um sodann die Frage nach der Entstehung des Genius (MA I 230 u. 231) zu stellen. (Vgl. MA I 229-231, KSA 2, 192-194) M 232 bringt bereits eine geographisch-klimatische Analogie, die den Ursprung des Freigeistes emotional begründet, wie auch extreme Emotionen für die Produktion des Genius (M 233) notwendig sind. (Vgl. MA I 232 u. 233, KSA 2, 194-195) Die folgenden A(p)horismen grundieren nicht nur die vorgelegte Idee einer Überwindung der Kunst, indem MA I 234 die kulturellen Entwicklungen der jetzigen Zeit als Ausläufer der Kunstentwicklung darstellt, die eine Zeit ohne Kunst vorbereitet, und MA I 235 den Staat kritisiert, der die individuelle Entwicklung stagnieren lassen könnte. (Vgl. MA I 234 u. 235, KSA 2, 196-197) MA 236 und sein Traumbegriff nehmen diese Gedankenentwicklung auf und entwickeln den klimatisch-allegorischen, den emotionalistischen und den anti-artistischen Aspekte weiter. Der Traum spielt eine Rolle in den letzteren beiden und markiert die gegenwärtige Vorstellungskraft, um diese Bizarreitsgrenze als kritische Invektive zu wenden. Die folgenden A(p)horismen tragen diese Ideen weiter, indem sie einerseits die Reformation als Beispiel der religiösen und emotionalen Anachronizität aufbringen (MA I 237) und Konzepte historischen Werdens kritisch wertschätzen (MA I 238 u. 239), um den Ernst als Charakteristikum der Gegenwart (MA I 240) herauszustellen. (MA I 237-240, KSA 2, 199-202) Vor allem letzteres springt dem Traum als grenzwertigen Phänomen bizarrer Vorstellungen bei und unterstreicht die Anachronizität und Irrationalität der ihm verwandten Metaphysik und Kunst.

Diese Bewertung der frühen Menschheit läuft parallel zu ihrer ethnologischen Charakterisierung in MA I 5, während das Traumphänomen infratextuell mit zwei historischen Perioden assoziiert wird. (Vgl. MA I 5 u. 236, KSA 2, 27 u. 198-199) Während der frühere A(p)horismus die Funktionalisierung des Traumes für einen Seelen- und Unsterblichkeitsglauben bei der frühen Menschheit beschreibt, bezieht er sich auf das psychische Phänomen, wie es in der Gegenwart bekannt ist. (Vgl. ebd.) MA I 236 addiert, dass die Wachwahrnehmung der vergangenen Menschheit bereits so different zur Gegenwart einzuschätzen ist, dass nachträglich auch MA I 5 schon implizit nur die gegenwärtigen Möglichkeiten des Traumphänomens beschreibt, um eine Brücke zu dieser ethnologischen Perspektive auf die Epistemologie für die Lesenden zu bauen. Erst MA I 236 eröffnet, dass der Traum als Gegenwartsphänomen ein heuristisches Mittel der historischen Annäherung darstellt, wo eine Grenze in der Evolution des Menschen angesetzt wird.

MA I 12 bringt zu dieser Charakterisierung das ‚schlechte Schließen‘ des Traumes bei, was nunmehr auch als gegenwärtige Eigenschaft desselben erscheint, die in grenzwertigen Verhältnis zur Irrationalität und mangelnden Urteilskraft der frühen Menschheit steht. (Vgl. MA I 12 u. 236, KSA 2, 31-32 u. 197-198) Auch hier erscheint diese Beschreibung des Phänomens als Grenzwert, der die Verständnisunfähigkeit der Gegenwart für die menschliche Frühgeschichte unterstreicht. MA I 13



ergänzt hier den ‚unumwundenen Glauben an die Hypothese‘ als mögliche epistemologische Grundhaltung dieser frühen Menschheit, die aber zugleich durch die Grenzwertigkeit des Traumes in MA 236 nur einen andeutenden Charakter besitzt. (Vgl. MA 13 u. 236, KSA 2, 32-35) Diese anti-metaphysischen A(p)horismen weisen damit zugleich auf die evidente Parallele in ihren ethnologischen Gedankenrichtungen hin, fallen aber zugleich in der direkten Parallelisierung der Übersteigungsfigur des vorliegenden A(p)horismus zum Opfer. Ihre Traumbegriffe erscheinen dadurch nur als annäherungsweise Beschreibungen der historischen Vorstellungskraft.

MA I 48 besitzt wiederum die Kompatibilitätsschwierigkeit, die auf seiner positiven Bewertung im Gegensatz zur vorliegenden negativen basiert. (Vgl. MA I 48 u. 236, KSA 2, 69 u. 197-198) Gegenteilig zu anderen infratextuellen Schwierigkeiten existiert jedoch die Parallele, dass beide Traumkonzeption denselben als Phänomen grenzwertiger wie bizarrer Vorstellungskraft auffassen. (Vgl. ebd.) Während die positive Verwendung diese metaphorisch für die utopische Ethik des Sprechers verwendet, scheint sie im vorliegenden Abschnitt als bereits irrationale wie inakzeptable Grenze einer wirklichkeitsfernen Vorstellungskraft, die unhaltbar ist.

Die allegorische Metapher der Sündenkonzeption als Alptraum aus MA I 124 teilt sich mit der vorliegenden Verwendung den bizarren Aspekt, da sie als nicht durch die Natur validiert verstanden wird. (Vgl. MA I 124 u. 236, KSA 2, 121 u. 197-198) Infratextuell sind diese Abschnitte kompatibel, weil auch im früheren A(p)horismus der Traum als Annäherung an das historische Judentum und Jesus fungiert; damit vollführt die Alptraum-Allegorie dieselbe Funktion, wie die Übersteigungsfigur. (Vgl. ebd.) Allein fungiert letztere radikaler im vorliegenden A(p)horismus, der eine Inkompatibilität von historischer und gegenwärtiger Vorstellungskraft impliziert.

MA I 141 diskutiert ebenfalls das psychische Phänomen, ist aber zur vorliegenden Übersteigungsfigur inkompatibel. (Vgl. MA I 141 u. 236, KSA 2, 134-137 u. 197-198) Im Gegensatz hierzu müsste wegen der auf die Kunstrezeption gerichteten Reflexion MA I 145 mit der Diskussion im vorliegenden Abschnitt Synergien aufweisen, denen jedoch die Oszillation zwischen Metapher und psychischem Phänomen Plausibilitätsschwierigkeiten bereitet. (Vgl. MA I 145 u. 236, KSA 2, 141 u. 197-198) Was andeutungsweise eine Parallele darstellt, ist die Möglichkeit, dass die Kunst auf die gegenwärtige Traumfähigkeit zugreift, um nicht nur ihre ‚mythische Empfindung‘ zu kanalisieren, sondern um auch die Möglichkeiten noch der Grenze der früheren Vorstellungskraft in der Kunstrezeption zu aktivieren. (Vgl. ebd.) Die ‚mythische Empfindung‘ könnte durch die Kunst wegen ihrer Nähe zu der historischen Vorstellung im Traum evoziert werden.

MA I 147 erscheint im Lichte von MA 236 auf dieselbe Weise die Vorstellungswelt des gegenwärtigen Traumes zu referenzieren, da der beschriebene Trauminhalt der ‚geliebten Toten‘ nachvollziehbar bleibt. (Vgl. ebd.) Mit der dortigen Analogie-Funktion, in der dieser prototypische Traum die Konservierungsfunktion der Kunst beschreibt, hat das psychische Phänomen und seine Übersteigungsfunktion keine Parallele. (Vgl. ebd.) Auch der Traum als emotionales Resonanzraum in MA I 149 ist mit dieser Figur, die durch das psychische Phänomen gestützt wird, inkompatibel. (Vgl. MA 149 u. 236, KSA 2, 143-144 u. 197-198) Allein über die Brücke, die MA I 145 mit dem Traum in der Kunstrezeption aufbaut, kann das gegenwärtige Traumphänomen und seine Nähe zur historischen emotionalen Disposition und Vorstellungskraft diesen Resonanzraum implizieren. (Vgl. MA I 145, 149 u. 236, KSA 2, 141, 143-144 u. 198-199)

In die gleiche Kerbe schlägt auch die Parallele zum ‚Traum der Unsterblichkeit‘, der emotional induziert einen metaphysischen Wunsch in der ‚Seele des Freigeistes‘ hervorruft. (Vgl. MA I 153 u.

236, KSA 2, 145 u. 197-198) Diese Metapher des früheren A(p)horismus verbindet sich mit der Idee aus dem vorliegenden, dass die emotionale Intensität der historischen Menschheit Kunst und Metaphysik in ihren Funktionen aufrechterhalten. (Vgl. ebd.) Wenn hier die ‚Traumbildwelt des Künstlers‘ aus MA I 222 hinzugenommen wird, kann ihre strukturelle Rolle in der Repräsentation einer jeweiligen Metaphysik den Zusammenhang abrunden. (Vgl. MA I 153, 222 u. 236, KSA 2, 145, 185-186 u. 197-198) Sie unterstreichen die Richtung der Kunstreflexion, in der der gegenwärtige Traum noch an die ethnologisch erschließbare Frühzeit des Menschen angenähert ist, die jedoch nicht mit der Übersteigungsfigur zusammengeht, insofern sie eine unüberschreitbare Grenze zur historischen Vorstellungskraft beschreibt. Nur durch eine Aufweichung der Traumkonzeption können im Infratext Parallelen zu der Kunst-Analogie gefunden werden.

Intertextuell verweist der Text auf Schopenhauer, bezüglich des Traumes lässt sich aber keine spezifische Aussage herauslesen: Vielmehr referenziert MA I 236 die Haltung des Vorgängers, die indische, griechische und kantische Philosophie als immer wiederkehrende Philosopheme zu lesen, die den ‚Fortschritt‘ in der Geschichte nicht sichtbar werden lassen. (Vgl. W I, 34 u. 516, §3 u. MA I 236, KSA 2, 197-198) Was jedoch gespiegelt wird, ist die kritische Traumverwendung Schopenhauers, der rhetorisch die von ihm abgelehnten Philosopheme als Illusionen abwertet. (Vgl. ebd.) Der vorliegende A(p)horismus miment in der Übersteigungsfigur diese Traum-Rhetorik, die die Metaphysik und die Kunst abwertet, aber nicht über eine Traummetapher, sondern eine ethnologisch gewendete Evokation der gegenwärtigen Erscheinungsform des intrapsychischen Phänomens. (Vgl. ebd.) So formuliert der Sprecher nicht nur eine Kritik der Metaphysik und Kunst unter Berücksichtigung Schopenhauers, sondern fördert eine kritische Perspektivierung von dessen Rhetorik zutage, die seine historisierende Traumrhetorik als inkompatibel mit dessen gegenwärtiger Erscheinungsweise herausstellt. In diesem Lichte erscheint die Anachronizität von Nietzsches Vorgänger nicht nur in seiner metaphysischen, sondern auch seiner universalistischen Traumkonzeption, die keine historio-ethnologische Dimension des Traumes zu denken vermag. Intertextuell erzielt diese Übersteigungsfigur damit eine rhetorische Kritik von Schopenhauers ahistorischem Traumbegriff.

MA I 236 beendet die Kunstreflexion und ruft hierzu ihren ethnologischen Aspekt auf, um ebenso die Metaphysik als anachronistische und zukünftig zu überwindende Systeme herauszustellen. Der Traum tritt als gegenwärtiges psychisches Phänomen auf, um als kritische Annäherung und Grenze zu der Vorstellungs- und Urteilskraft der historischen Menschheit zu fungieren.

Auch der folgende Sprecher referenziert Traumhalte, um Ähnlichkeitsurteile zu reflektieren:

Aberglauben im Gleichzeitigen. — Etwas Gleichzeitiges hängt zusammen, meint man. Ein Verwandter stirbt in der Ferne, zu gleicher Zeit träumen wir von ihm, — also! Aber zahllose Verwandte sterben und wir träumen nicht von ihnen. [...] — Ein Mensch stirbt, eine Eule krächzt, eine Uhr steht still, alles in Einer Nachtstunde: sollte da nicht ein Zusammenhang sein? [...] — Diese Gattung des Aberglaubens findet sich in verfeinerter Form bei Historikern und Culturmälern wieder, welche vor allem sinnlosen Nebeneinander, an dem doch das Leben der Einzelnen und der Völker so reich ist, eine Art Wasserscheu zu haben pflegen. (MA I 255, KSA 2, 211)

Der Sprecher kritisiert die kausale Vermengung von Gleichzeitigem, die zu einer methodischen Kritik der Historie und Kulturwissenschaft überleitet. In ihnen sieht er einen Fokus darauf, gleichzeiti-

ges Historisches wie Kulturelles als notwendig zu einander Gehöriges zu verstehen. Auf diese Weise wird kritisch eine Kontingenz der Fakten beider Bereiche ins Licht gerückt.

In diesem Zusammenhang erwähnt der Sprecher den Traum mit Referenz auf einen typischen Trauminhalt: den Verwandten, der nach demselben tot aufgefunden wird. (Vgl. ebd.) Dies ist ein Beispiel eines Falles des psychischen Phänomens, das eine prototypische Person dazu motiviert, den Trauminhalt als Anwesenheit des Toten und Konsequenz seines Todes zu verstehen. (Vgl. ebd.) Durch das Gegenbeispiel der ausbleibenden Träume beim Tod anderer Verwandter diskreditiert die Argumentation eine solche Vorstellung kontrafaktisch. Der Sprecher expliziert indes nicht, ob dieser Inhalt nachträglich symbolisch verstanden oder sogar auf Basis eines transzendent orientierten Seelenglaubens formuliert wird. (Vgl. ebd.) Auf Basis dieser Offenheit bleibt ein Andeutungsraum, indem nicht nur ein schwaches Gleichzeitigkeitsurteil, sondern auch eine metaphysische Notwendigkeitsvorstellung als Kritikgrundlage der Historie und Kulturwissenschaft angesetzt wird. Das psychische Traumphänomen fungiert in beiden Fällen als Analogon, in dem fälschliche Kausalitätszuschreibung abgelehnt und einer Überformung einer kontingenten und komplexen kulturellen Vergangenheit kritisch vorgebeugt werden soll. (Vgl. ebd.)

Die A(p)horismen, die MA I 255 vorangehen, unterstreichen die Virulenz der vorgelegten Kontingenz historischer und kultureller Gleichzeitigkeiten, weil sie sich die Frage stellen, ob die Kultivierung des Menschen bereits vollendet ist (MA I 245 u. 246), um einem möglichen Verfall des kulturellen Fortschritts (MA I 247) vorzubeugen. (Vgl. MA 245-247, KSA 2, 204-206) Hierauf folgen Sorgen, um die kulturelle Zukunft (MA I 248-250) und auch welche in Bezug der Zukunft der Wissenschaft (MA I 251), um sodann die Freude an der Erkenntnis (MA I 252) zu thematisieren. (Vgl. MA I 248-252, KSA 2, 206-210) Die Überwindung der eigenen systematischen Philosophie (MA I 253) und die proto-soziologische Betrachtung der Mitmenschen (MA I 254) werden als lobenswerte Aspekte der wissenschaftlichen Kultur aufgerufen, die sodann zur Kritik einer Überformung ihrer Erkenntnisbereiche im vorliegenden A(p)horismus leitet. (Vgl. MA I 245-255, KSA 2, 204-211) Nicht nur stellt dieser A(p)horismus eine methodische *epoché* hinsichtlich der vorangehenden historischen Betrachtungen dar, indem die dortigen Gedanken als Reflexionen über kontingente Kultur-Zusammenhänge rahmen und die kritischen Töne der wissenschaftlichen Abschnitte miteinfließen lässt. (Vgl. ebd.) Andererseits scheint die Analogie vom ‚Traum vom Verwandten‘ damit auch infratextuell applikabel, indem auch alle Erkenntnisse der kulturell fokussierten A(p)horismen nachträglich mit der notwendigen Zurückhaltung zusammengedacht werden, die eine Gleichzeitigkeit nicht direkt mit einer Kausalität vermengt. (Vgl. ebd.) So fungiert die analogisierende Verwendung des psychischen Traumphänomens als Kritik überformender Kausalitätsvorstellung in der historischen und kulturellen Erkenntnis. Dieser methodische Gedanke schwebt im Hintergrund der folgenden A(p)horismen: Sie besprechen neben der kultivierenden Funktion der wissenschaftlichen Erkenntnis (MA I 256) auch eine Skizze ihrer Zukunft (MA I 257), um so dann wie MA I 258 beschreibt, verschiedene Elemente der Antike und ihrer Erkenntnissuche aufzuzeigen (MA I 259-262) und als Orientierungs- und Abstoßungspunkte einer kulturellen Entwicklung anzuführen. (Vgl. MA 256-262, KSA 2, 212-219)

In seinem analogischen Beispiel greift der A(p)horismus auf die früheren Traumverwendungen zurück und ergänzt sie. MA I 5 und der vorliegende Abschnitt liefern zwei Möglichkeiten, wie der Traum als Legitimationsmedium fungieren kann. (Vgl. MA I 5 u. 255, KSA 2, 27 u. 211) MA I 255 legt sich nichtsdestoweniger nicht fest, ob die Gleichzeitigkeit, die sich durch den Traum beweisen

lasen soll, metaphysischer Natur ist – in Konjunktion mit diesem frühen Abschnitt wird eine solche Lesart unter Berücksichtigung einer Seelen- und Unsterblichkeitslehre als Möglichkeit validiert. (Vgl. ebd.) Ob MA 5 indes Vorstellungen von Gleichzeitigkeit enthält, die als überformende Konstruktionen der Wirklichkeit aufgefasst werden können, ist schwierig zu beantworten. (Vgl. ebd.) Da die metaphysischen Konstrukte des frühen A(p)horismus über die Wirklichkeit hinausreichen und sonst nicht Sichtbares betreffen, trifft die Kritik einer kausalistischen Überformung des Wirklichen nur bedingt zu. (Vgl. ebd.) Sie verwässert die methodische Kritik des vorliegenden A(p)horismus, da MA I 5 illusionäres Geträumtes als Wirkliches denkt, und kein Wirkliches durch Kausalbeziehungen überformt; nichtsdestoweniger legitimiert die Reflexion des früheren Abschnittes eine metaphysische Grundlage für den ‚Traum des Verwandten‘.

MA I 12 beschreibt in seiner Definition des ‚Traumes‘ gedächtnis- und urteilsbezogene Aspekte, da MA I 255 jedoch nicht die Traumproduktion selbst, sondern seine Interpretation thematisiert, ergänzen sie sich nur schwerlich. (Vgl. MA I 12 u. 255, KSA 2, 31-32 u. 211) MA I 13 betrifft dieselbe Problematik, da auch hier die Traumtheorie auf die Produktion desselben abzielt. (Vgl. MA I 13 u. 255, KSA 2, 32-35 u. 211) Gleichzeitig fungiert der frühere Abschnitt paradigmatisch darin, den Traum als proto-rationales Erkenntnismedium zu grundieren, wie es auch der ‚Traum vom Verwandten‘ als Hypothesenbildungs- und Plausibilisierungsmittel aufzeigt.

Die infratextuelle Schwierigkeit steigert sich zur Inkompatibilität bei MA I 48 und seiner positiven Bewertung der Vorstellungskraft des Traumes. (Vgl. MA I 48 u. 255, KSA 2, 69 u. 211) Zwischen der Alptraum-Metapher aus MA I 124 und der vorliegenden Analogie-Funktion der ‚Träume von Verwandten‘ existiert eine modale Differenz, aber in beiden Fällen fungiert der Begriff als Kritik eines ‚Aberglaubens‘, der im vorliegenden Abschnitt das psychologische Phänomen fokussiert. (Vgl. MA I 124 u. 255, KSA 2, 121 u. 211) Mit der Diskussion der psychischen Konsequenzen der Schuldkonzeption bestehen jedoch Verbindungsschwierigkeiten, obwohl beide A(p)horismen den Nachtraum besprechen. (Vgl. MA I 141 u. 255, KSA 2, 134-137 u. 211)

Diese ändert sich bei MA I 145, weil dort der Traum in seiner Oszillation zwischen Metapher und psychischem Phänomen der vorliegenden analogen Verwendung ähnlich ist. (Vgl. MA I 145 u. 255, KSA 2, 141 u. 211) Darüber hinaus referenzieren beide Konstruktionen kunst- und später wissenschaftsbezogene Gleichzeitigkeiten, die der ‚aufhorchende Traum‘ und der ‚Traum der Verwandten‘ herstellen. (Vgl. ebd.) Hier findet sich folglich nicht nur eine parallele Traum-Analogie, sondern eine inhaltliche Gemeinsamkeit zwischen Kunstkritik und methodischer Zurückhaltung gegenüber überformenden Kausalitäten in der Geschichts- und Kulturwissenschaft.

Dieselbe Form der Analogie findet sich auch bei dem ebenfalls trauminhalt-spezifischen ‚Traum des geliebten Toten‘, der zur Beleuchtung einer Kunstfunktion fungiert: Sie zeigt, wie MA I 255 eine Strategie darstellt, in der Traum Inhalte prototypische wie symbolische Repräsentanten von verschiedenen Form ‚schlechten Schließens‘ – mit den Worten von MA 12 – darstellen. (Vgl. MA I 12, 147 u. 255, KSA 2, 31-32, 142-143 u. 211) Diese Darstellungsstrategie nutzt den Traum als bildliche Emphase der Traum-Kunst-Analogie, die im vorliegenden A(p)horismus auch eine Kritik überformender Wissenschaftskonstruktionen symbolisiert. Auch trägt sich diese Erkenntnis weiter zum Traum als emotionalen Resonanzraum aus MA I 149, der strukturell mit dem hierauf folgenden, ebenfalls prototypischen, ‚Traum der Unsterblichkeit in der Seele des Freigeistes‘ verbindet. (Vgl. MA I 149, 153 u. 255, KSA 2, 143-145 u. 211) Dieser spätere A(p)horismus zeigt die symbolische Funktion von Traumgehalten dadurch, dass kein wirklich möglicher Inhalt mehr als Analogie fun-

giert, sondern ein Abstraktum denselben ins Metaphorische gewendet wird. (Vgl. ebd.) Hier zeigt sich, dass diese kritische Darstellungsstrategie in MA I die Traummetapher erst vermeidet, dann aber doch – performativ in einer Beschreibung der Kunstwirkung – wiederverwendet. MA I 255 stellt eine kritische Rückkehr zur Analogie-Funktion des Frühwerkes dar.

Mit MA 222 verbindet MA I 255 die Überformungsfunktion, die dort mit ‚Gleichförmigkeit‘, ‚Typen‘ und ‚Vorbildern‘ für die Kunst verbunden wird, und nunmehr wissenschaftlich konnotiert auch die ‚Gleichzeitigkeit‘ miteinschließt. (Vgl. MA I 222 u. 255, KSA 2, 185-186 u. 211) Hier zeigt sich, dass nicht nur die Kunst als abgewertete Kulturtätigkeit mit einer am Traum verdeutlichten Kritik konfrontiert sieht, sondern auch die Wissenschaft methodische Zurückhaltungen notwendig macht. (Vgl. ebd.) Sie untermauert die im früheren Abschnitt herausgestellte Nähe des ‚künstlerischen‘ und ‚wissenschaftlichen Menschen‘, die eine positiv bewertete Überwindung der Kunst durch die Wissenschaft möglich macht: In MA I 255 führt diese dazu, dass auch die Überformungen, die die Wissenschaft unternimmt, zurückgehalten werden müssen. Der Traum ist das Signal, das eine Verbindung von Kunst und Wissenschaft aufzeigt. Hiergegen erscheint MA I 255 mit der Übersteigungsfigur aus MA I 236 nur gemein zu haben, dass der Trauminhalt und seine analoge Überformungsfunktion auch für die gegenwärtigen Urteilsformen gelten, die für die frühere Menschheit noch unhaltbarere Urteile andeutet. (Vgl. MA I 236 u. 255, KSA 2, 197-198 u. 211)

Evident referenziert dieser Abschnitt und das a(p)horistische Umfeld Nietzsches eigene historische Konstruktion seiner ‚ästhetischen Wissenschaft‘ in GT und kritisiert solche Überformungen, die die antike griechische Kunstgeschichte als Garant für eine existenziell wie metaphysisch adäquate Gesamtperspektive dieser Kultur verstanden hatte. (Vgl. GT 1 u. 2, KSA 1, 25 u. 30-34 u. MA I 255, KSA 2, 211) Dieser Selbstbezug lehnt die dortige historische wie kulturwissenschaftliche Konstruktionsleistung ab, die auch in der Explikation allein dieser beiden Wissenschaftsbereiche diesen Rückbezug umso plausibler macht. (Vgl. ebd.) Besonders virulent wird diese Selbstkritik auch im Lichte der Erkenntnisse, die diese Arbeit aufgezeigt hat:<sup>633</sup> nämlich, dass der apollinisch konnotierte Traum nicht nur ein historisches Kunstprinzip darstellt, sondern sich zum Ende von GT als basales formbildendes Prinzip von Nietzsches früher Untersuchung entpuppt, die ihre eigene Wissensproduktion im Lichte der eigenen Metaphysik deutet. (Vgl. GT 25, KSA 1, 154-155 u. MA I 255, KSA 2, 211) In diesem Rückbezug zeigt sich einerseits, dass diese performative Ebene in GT angelegt ist und der Sprecher von MA I 255 sie aktiv gegen die Validität der früheren Untersuchung in Anschlag bringt. (Vgl. ebd.) Hier zeigt sich ein Bewusstsein für die Multidimensionalität des früheren Traumbegriffs, die in der Kritik aufgegriffen wird.

Im Gegensatz zu dieser Kritik bleiben dieser A(p)horismus und die anderen Trauminhalt-Prototypen der von Nietzsche favorisierten „Traumanalogie“ verpflichtet, die er schon in GT 4 als „Belehrung“ verstanden hatte. (GT 4, KSA 1, 38 u. MA I 147, 153 u. 255, KSA 2, 142-143, 145 u. 211) Trotz der offenkundigen Abgrenzung zum Frühwerk, zeigt sich hier eine methodische Kontinuität, in der diese für MA I besonders herausstechende Analogie-Funktion identisch aufscheint. (Vgl. ebd.) Die traumbezogene Schreibweise verändert sich im Gegensatz zur Bewertung des früheren Traumbegriffs weit weniger – vielmehr findet eine Adaption der früheren Traumrhetorik im Lichte einer umgekehrten Bewertung desselben statt.

---

<sup>633</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

MA I 255 schließt auf diese Weise eine Kritik der Kunst und Wissenschaft ab. Nachdem die Kunst abgewertet wurde und eine wissenschaftliche Zukunft favorisiert wurde, wird er zu einer Kritik falscher wissenschaftlicher Arbeit genutzt, für die er einmalig aber prominent auftritt.

Der vorletzte Traum-A(p)horismus wendet sich einer psychologischen Beobachtung zu:

Mädchenträume. — Unerfahrene Mädchen schmeicheln sich mit der Vorstellung, dass es in ihrer Macht stehe, einen Mann glücklich zu machen; später lernen sie, dass es so viel heisst als: einen Mann geringschätzen, wenn man annimmt, dass es nur eines Mädchens bedürfe, um ihn glücklich zu machen. — Die Eitelkeit der Frauen verlangt, dass ein Mann mehr sei, als ein glücklicher Gatte. (MA I 407, KSA 2, 271)

In ihm formuliert der Sprecher eine Unterscheidung zwischen den Vorstellungen von jüngeren und älteren Frauen. Junge Frauen besäßen die eigennützige Idee, dass das männliche Glück allein auf einer romantischen Beziehung mit ihnen fuße, die ihn charakterlich auf eine Dimension reduziert. Letztlich sähen ältere Frauen einen solchen Mann als sozial unzureichend an.

Der Traum kommt in der Überschrift des A(p)horismus vor als Kompositum mit „Mädchen“, was seine metaphorische Verwendung mit einer der thematisierten Gruppen in Verbindung bringt. (Vgl. ebd.) Die Kritik der Vorstellungen der jungen Frauen äußert sich schon frühzeitig in der Evokation der prototypischen Illusionarität des Traumes und rahmt die gesamte Diskussion ablehnend. (Vgl. ebd.) Ablehnungswürdig erscheint aus der Sicht des Sprechers die Vorstellung, dass ein Mann allein durch die romantische Beziehung zu einer Frau glücklich zu machen sei, da sie keine charakterliche Komplexität zulasse. (Vgl. ebd.) Hiergegen wird nicht nur gewendet, dass das Glück nicht ein-dimensional zu verstehen ist, sondern auch die witzhafte Wendung, dass reifere Frauen einen solchen Mann wegen seiner Einfachheit unzureichend fänden und mit ihm unglücklich wären. Die ‚Mädchenträume‘ sind eine Metapher für unreife Vorstellungen junger Frauen, die ihnen auch durch mehr Erfahrung als falsch herausgestellt werden würde. (Vgl. ebd.) Assoziiert werden mit diesen Ideen Illusionarität, Eigennützigkeit des Wunsches und Unreife, die in der Konfrontation mit der Wirklichkeit einer romantischen Beziehung korrigiert werden. Die Traum-Metapher erscheint auf diese Weise als Vorstellung, die in Ermangelung von Erfahrung wunschbasiert aufkommt und im Kontakt mit der Wirklichkeit seine Falschheit offenbart.

Das Umfeld von MA I 407 beschreibt die Frauen, ihre Entwicklung und die Ehe vor allem hinsichtlich ihrer Abhängigkeit vom Mann und unter einer eudämonistischen Perspektive. (Vgl. MA 398-417, KSA 2, 269-275) Sie ergänzen zum Traumbegriff des vorliegenden A(p)horismus nichts konzeptuelles, unterstreichen aber einen Grundtenor in der Sprecherhaltung, der belehrend aus einer erfahrenen Perspektive spricht. (Vgl. ebd.) Die Traumverwendung unterstreicht aus dieser Sicht die Unwirklichkeit der Wünsche der jungen Frauen emphatisch.

MA I 5 betont in der vorliegenden Traum-Metapher den Gedanken der illusionären wie unreifen Vorstellung, die analog zum Primitivismus des Traumes funktioniert. (MA I 5 u. 407, KSA 2, 27 u. 271) Das ‚schlechte Schließen‘ des Traumes aus MA I 12 scheint als Ergänzung auf, auch wenn die Konkretisierung desselben auf Ähnlichkeiten nicht auf die mangelnde Wirklichkeitsnähe der ‚Mädchenträume‘ applizierbar ist. (Vgl. MA I 12 u. 407, KSA 2, 31-32 u. 271)

Hingegen ist die Traumproduktionstheorie aus MA I 13 mit der Metapher nicht zusammenzubringen; auch die Anwendung auf die Künstler passt zur der vorliegenden Symbolisierung einer

falschen Vorstellung nicht. (Vgl. MA I 13 u. 407, KSA 2, 32-35 u. 271) MA I 48 besitzt zwar eine Allusion auf einen Wunschcharakter des Traumes, aber die entgegengesetzte Bewertung steht einer Parallelisierung darüber hinaus im Wege. (Vgl. MA I 48 u. 407, KSA 2, 69 u. 271)

MA I 124 und seine Alptraum-Metapher teilen sich mit der vorliegenden Verwendung den Modus wie auch bei beiden der illusionäre Charakter der Vorstellung, die sie darstellen, dominiert. (Vgl. MA I 124 u. 407, KSA 2, 121 u. 271) Der Traumtyp, der im früheren A(p)horismus referenziert wird, unterstreicht die leidvolle Konsequenz der illusionären Sündenidee, wohingegen die ‚Mädchenträume‘ die jugendliche Unreife ihrer Vorstellungen betont. (Vgl. ebd.) Keine der dazwischengeschalteten Traum-Konzeption ergänzt jedoch darüber hinaus die vorgelegte Traum-Metapher, was unterstreicht, dass die ‚Mädchenträume‘ eine vor allem prototypische polemische Figur darstellt, die durch das Geflecht des Traumbegriffes kaum erweitert wird. (Vgl. MA I 141, 145, 147, 149, KSA 2, 134-137, 141-145, 185-186, 197-198, 211 u. 271)

Hier zeigt sich ein ausnehmendes Merkmal dieses A(p)horismus, der nur disparat an manchen Stellen in das Geflecht der Traumbegriffe produktiv angesetzt ist. Während frühere Traum-Metaphern in MA I die kritische Stoßrichtung konzeptionell aufgreifen, schwingt hier nur der Ton mit, der die Verwendung zugunsten einer moralistischen Pointierung prototypisch belässt.

Der letzte A(p)horismus von MA I formuliert eine politische Variante, die dem entgegensteht:

Ein Wahn in der Lehre vom Umsturz. — Es giebt politische und sociale Phantasten, welche feurig [...] zu einem Umsturz aller Ordnungen auffordern, in dem Glauben, dass dann sofort das stolzeste Tempelhaus schönen Menschenthums gleichsam von selbst sich erheben werde. In diesen gefährlichen Träumen klingt noch der Aberglaube Rousseau's nach, welcher an eine wundergleiche, ursprüngliche, aber gleichsam verschüttete Güte der menschlichen Natur glaubt und den Institutionen der Cultur, [...] alle Schuld jener Verschüttung beimisst. Leider weiss man aus historischen Erfahrungen, dass jeder solche Umsturz die wildesten Energien als die längst begrabenen Furchtbarkeiten und Maasslosigkeiten fernster Zeitalter von Neuem zur Auferstehung bringt: dass also ein Umsturz wohl eine Kraftquelle in einer mattgewordenen Menschheit sein kann, nimmermehr aber ein Ordner, Baumeister, Künstler, Vollender der menschlichen Natur. — Nicht Voltaire's maassvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur, sondern Rousseau's leidenschaftliche Thorheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen, gegen den ich rufe: „Ecrasez l'infame!“ Durch ihn ist der Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung [...] verscheucht worden: sehen wir zu [...] ob es möglich ist, ihn wieder zurückzurufen! (MA I 463, KSA 2, 299)

Der Sprecher reflektiert über die politische Dimension der Menschheitsentwicklung und stellt eine Dichotomie auf, die er in der Unterscheidung von Rousseau und Voltaire symbolisiert. Dem ersteren schreibt er eine Revolutionstheorie zu, die – in der Hoffnung auf eine idealistische Natur des Menschen – den Staat abzuschaffen gedenkt, während letzterer aufgrund seiner Anthropologie gesellschaftliche Strukturen als notwendige, reformbedürftige Stabilisatoren für die Entwicklung des Menschen sieht. Voltaires Position unterstützt der Sprecher im Namen einer Aufklärung.

In diesem Zusammenhang wird der Traum mit der adjektivischen Ergänzung „gefährlich“ verwendet und beschreibt Rousseaus Vorstellung der Gutheit des Naturmenschen. (Vgl. ebd.) Diese Traummetapher charakterisiert dieses Philosophem nicht nur als unwahr, indem die prototypische Illusionarität des psychischen Phänomens evoziert wird. (Vgl. ebd.) Indem hierzu auch ein Prototyp des ‚politischen und sozialen Phantasten‘ addiert wird, konkretisiert sich der Traum als Metapher für wache und rationalisierte Phantasiefähigkeit. Das Adjektiv „gefährlich“ unterstreicht beim Glauben an diese falschen Vorstellung die politische Gefährlichkeit. (Vgl. ebd.) Innerhalb der Argumentation des A(p)horismus kommt diese Qualität der Vorstellung deswegen zu, weil diese falsche Idee von der Natur des Menschen einen Revolutionsgedanken trägt, der aus Sicht des Sprechers die gesellschaftlichen Sicherungsmechanismen aushöhlt und die primitiven Grundlagen des Menschen wieder ausbrechen lässt. (Vgl. ebd.) Ebenso schwingt in dieser Vorstellung der ‚Phantasten‘ ein Wunschcharakter mit, da die Idee von der guten Grundnatur des Menschen im Kontrast zu den primitiven ‚Furchtbarkeiten‘ zwar als wünschenswert wie idealistisch charakterisiert werden kann, aber in der politischen Praxis falsche Vorgehensweisen informiert. Das ‚gefährliche Träumen‘ metaphorisiert eine falsche Anthropologie, deren Falschheit aus sozialer und politischer Sicht herausgestellt wird.

Diese Diskussion der politischen und sozialen Grundlagen einer menschlichen Weiterentwicklung basiert auf dem Reflexionsgang der vorangehenden Textabschnitte, der proto-soziologische Erkenntnisse sammelt. Sie denkt nicht nur über Typen von ‚Staatsmännern‘ nach (MA I 458) wie über die Notwendigkeit des Rechtspositivismus (MA I 459), sondern analysiert massenpsychologisch den Typus des ‚grossen Mannes‘ (MA I 460) und die religiösen Wurzeln des Aristokratismus (MA I 461) kritisch. (MA I 458-461, KSA 2, 296-299) Unumwunden vor dem vorliegenden A(p)horismus äußert der Sprecher in MA I 462 seine Vorstellung einer Utopie, in der die, für die Gesellschaft notwendige, Arbeit abhängig von der Ausprägung der Leidensfähigkeit eingeteilt wird; das Organisationsprinzip erscheint hier negativ utilitaristisch, d.i. die Vermeidung des Leidens im Angesicht der Arbeitsnotwendigkeit. (Vgl. MA I 462, KSA 2, 299) Im Lichte dieser Themengebiete erscheint MA I 463 nicht nur die Weiterentwicklung einer politischen Philosophie zu sein, sondern auch eine Konkretion, wie die gesellschaftliche Transformation der Menschheit vonstattengehen soll. (Vgl. MA I 458-463, KSA 2, 296-299) Das ‚gefährliche Träumen‘ Rousseaus erscheint deswegen als Illusion, weil seine Gesellschaftskritik eine falsche Anthropologie grundlegt, in der die ‚Furchtbarkeiten‘ der menschlichen Natur Leid produzieren.

Dieser Gedanke führt auch in den folgenden Reflexionen weiter, die neben Maß als Tugend (MA I 464) den Aufstieg der Kultur als negativ korrelierend zur Politik herausstellen (MA I 465), um den Revolutionsgedanken darin zu kritisieren, dass er glaubt in einem „Umsturz der Institutionen“ auch unumwunden einen „Umsturz der Meinungen“ (MA I 466) zu erreichen. (MA I 464-466, KSA 2, 300) Neben anderen proto-soziologischen Reflexionen, die nicht ohne Umwege auf das ‚Träumen‘ Rousseaus aus dem vorliegenden Text bezogen werden können, expliziert MA I 471, dass der negative Utilitarismus der Utopie aus MA I 463 auch durch die temporäre Glücksfähigkeit des Menschen begründet ist. (Vgl. MA I 462, 463 u. 471, KSA 2, 299 u. 301-302) Rousseaus ‚gefährliches Träumen‘, das einen glückseligen Zustand des Menschen in der Rückkehr zur Natürlichkeit imaginiert, fällt der Phantasie eines permanenten Glückzustandes anheim, dem entgegen aus Sicht von MA I 471 eine negativ utilitaristische Utopie, wie sie MA I 462 vertritt, realistische Rechnung trägt. (Vgl. ebd.) Nicht nur erscheint die rousseauistische Revolutionsvorstellung im Kontrast zu einer utilitaristisch orientierten Reformierung als politisch nicht stichhaltig, sondern auch wirklichkeitsfern in Hin-



sicht eines adäquaten Glücksverständnisses. Das ‚gefährliche Träumen‘ ist so nicht nur gesellschaftlich, sondern auch individualpsychologisch illusionär: entgegen Rousseaus Intention, mit seiner Wunschvorstellung das Glück der Menschen zu befördern, unterstreichen die Infratexte, dass sein ‚Träumen‘ zu frühmenschlichen ‚Furchtbarkeiten‘ und mehr menschlichen Unglück führen würde.

Diese Richtung unterstreichen auch die traumbezogenen Intertexte. Indem MA I 5 das psychische Phänomen mit den unwahren metaphysischen Vorstellungen der Menschheitsgeschichte assoziiert, verdeutlicht der Traumbegriff die Gefahr der menschlichen Natur in Rousseaus Revolutionsdenken in diesen primitiven Seelen- und Transzendenzvorstellungen. (Vgl. MA I 5 u. 463, KSA 2, 27 u. 299) Nicht nur parallelisiert die frühere Kritik des Traumes als Motivator einer Seelen- und Zweite-Welt-Lehre die Ablehnung dieser Konzeptionen mit der Zurückweisung von Rousseaus Anthropologie. (Vgl. ebd.) Indem der Traum überdies mit Diskussion der menschlichen Frühgeschichte verbunden wird, spiegelt die vorherige Konzeption das Interesse am primitiven Menschen, das auch die Naturzustandsvorstellung Rousseaus informiert: so werden entgegengesetzte Bewertungen des ‚primitiven Menschen‘ einander gegenübergestellt, die durch die Traumbegriffe infratextuell verbunden werden. (Vgl. ebd.) Während MA I 5 eine zu überwindende frühere Menschheit darstellt, deren Glaubensideen gegenwärtig unhaltbar geworden sind, ist Rousseau ein Idealisierer der menschlichen Frühgeschichte, was die in MA I 463 geäußerte Kritik unterfüttert. (Vgl. ebd.) Nicht nur erscheint dessen Anthropologie politisch problematisch, sondern sie evoziert im ‚Träumen‘ einen anachronistischen Erkenntnismodus, der dem Philosophen Anachronizität attestiert. Der Traumbegriff verdichtet in diesem Infratext nicht nur die Metaphorik der falschen Erkenntnis, sondern gründet dieselbe in einer ethnologischen Dimension des Traumes, die zusätzlich den ethnologischen Aspekt in der kritisierten Anthropologie Rousseaus entwertet. So stellt die Traummetapher eine doppelt gezielte Kritik dar, die durch den Rückblick auf den ersten Traumbegriff aufscheint.

Auch der folgende A(p)horismus stützt die Traummetapher des vorliegenden Abschnittes, indem das ‚schlechte Schließen‘ auf Basis falscher Ähnlichkeitsbeziehungen als Erweiterungen der Anthropologiekritik hinzukommt. (Vgl. MA I 12 u. 463, KSA 2, 31-32 u. 299) Auch wenn nicht eindeutig festgelegt werden kann, wie Rousseaus Vorstellung des Naturzustandes falsche Ähnlichkeiten herstellt, erscheint das ‚schlechte Schließen‘ prototypisch applizierbar. (Vgl. ebd.)

Die Traumentstehungstheorie aus MA I 13 fügt dem hingegen der vorliegenden metaphorischen Verwendung keine Bedeutungsdimension hinzu, gegenteilig addiert die dort aufgestellte Analogie zum Künstler einen möglichen Aspekt. (Vgl. MA 13 u. 463, KSA 2, 32-35 u. 299) Es erscheint möglich – auch wenn es nicht expliziert wird –, dass Rousseaus Anthropologie in der Weise der zum Traum analogisierten Kunstproduktion hergestellt wurde. (Vgl. ebd.) Die Idealisierung des Naturzustandes, die aus einer Kritik der Gesellschaft und der Institutionen entspringt, könnte gemäß dieses früheren Abschnittes aus einer negativen Empfindung heraus stattfinden, anstatt eine rationale Erkenntnis darzustellen, die sie als Philosophem vorgibt zu sein. (Vgl. ebd.) Frühzeitig deutet die Traumkonzeption die Ähnlichkeit von Kunst und Philosophie an, wo sie idealisierte Konzeptionen im Konflikt mit den wirklichen Gegebenheiten postuliert.

Im Vergleich mit MA I 48 fällt ein letztes Mal die Atypizität dieser positiven Traummetapher auf, weil auch sie der vorliegenden Verwendung entgegengesetzt ist. (Vgl. MA I 48 u. 463, KSA 2, 69 u. 299) Gegensätzlich zur infratextuellen Inkompatibilität dieses A(p)horismus kann im direkten Vergleich mit MA I 463 und der direkt vorangegangenen Utopie-Vorstellung in M 462 die geträumte Imagination favorisierte ‚Ökonomie der Güte‘ in die negativ utilitaristische Zukunftsvorstellung in-

tegiert werden. (Vgl. MA I 48 u. 462-463, KSA 2, 48 u. 299) Nachträglich erhält diese ‚Ökonomie‘ eine utilitaristische Färbung, die auf die Leidminimierung abzielt und die Kritik an einer ubiquitären gesellschaftlichen Güte lässt sich auch auf Rousseaus Idealbild des Naturzustandes und seiner gesellschaftlichen Harmonievorstellung applizieren. (Vgl. ebd.) Die Utopie-Verständnisse in MA I zeigen eine Konsistenz, die dem Traumbegriff in diesem Zusammenhang nicht zukommt. (Vgl. ebd.) Obwohl im vorliegenden Abschnitt der Traum auch wunschbasiert ist, steht seine Metaphorisierung einer falschen Erkenntnis seiner Angleichung entgegen. (Vgl. ebd.) Beide Wunschvorstellungen erhalten durch die Infratexte aus MA I eine Assoziation von Wirklichkeitsfremde, zeigen aber ein punktuelles Interesse an der Positivität des Begriffes.

Die Alptraum-Metapher aus der Allegorisierung der Sündenkonzeption in MA 124 unternimmt in ihrer Allusion auf den leidvollen Traumtyp dasselbe, worauf der politisch konnotierte Zusatz „gefährlich“ im vorliegenden A(p)horismus abzielt: die negative Konnotation einer unwahren Vorstellung. (Vgl. MA 124 u. 463, KSA 2, 121 u. 299) Wiedermalig jedoch fällt die Diskussion des psychischen Phänomens ‚erotischer Träume‘ und seine Beeinflussung durch die Sündenkonzeption infratextuell inkompatibel heraus. (Vgl. MA I 141 u. 463, KSA 2, 134-137 u. 299)

Die Traum-Kunst-Analogie und ihre Reflexionsschritte lassen sich unter der allgemeinen Perspektive, die MA 13 aufgezeigt hatte, hier anbinden, indem die Grenze zwischen Kunst und Philosophie kurzzeitig verwischt würde. (Vgl. MA I 13, 145, 147, 149, 153 u. 463, KSA 2, 32-35, 141-145 u. 299) Nicht nur rief dann Rousseaus Theorie ein ‚mythisches Empfinden‘ hervor, um seinen Revolutionsgedanken reizvoll erscheinen zu lassen, sondern konservierte emotional auch metaphysische und religiöse Theorien – z.B. des biblischen Paradieses. (Vgl. ebd.) Wie bereits MA 153 explizierte, besitzt auch der Freigeist die Kapazität, emotional zu metaphysischem Denken motiviert zu werden; dies wäre bei und durch Rousseau möglicherweise der Fall. (Vgl. ebd.) Diese Applikabilität muss jedoch die Grenze zwischen Kunst und Philosophie aufbrechen, insofern die erstere nur mit der Metaphysik zusammengebracht wird, nicht mit einer quasi-ethnologischen Naturzustandskonzeption, wie Rousseau sie hat. (Vgl. ebd.) Sie fokussiert damit eine Ähnlichkeit der Traumbegriffe, die alle eine illusionäre Vorstellung in verschiedenen Kontexten beschreiben.

MA I 222 liefert ebenfalls Plausibilisierendes für diese Parallele, indem die verformende Tätigkeit der Kunst – das sind die ‚Gleichförmigkeit‘, ‚Typen‘ und ‚Vorbilder‘ – im rousseauschen Naturzustand-Narrativ aufgefunden werden können. (MA I 222 u. 463, KSA 2, 185-186) Aber auch an dieser Stelle gilt, dass die Grenze zwischen Kunst und Philosophie durch diese infratextuelle Annäherung verflüssigt wird, zugunsten eines konsistenten Traumbegriffes.

Mit der klimatischen Allegorie von MA 236 teilt sich der vorliegende A(p)horismus die tonale Parallele von Rousseaus Revolutionsgedanken mit dem ‚tropischen Klima‘, während das ‚gemäßigte Klima‘ Voltaires reformatorischer Politik entspricht– die Traumbegriffe hingegen sind disparat. (Vgl. MA 236 u. 463, KSA 2, 197-198 u. 299) Die historio-ethnologische Diagnose einer für den gegenwärtigen Menschen nicht mehr nachvollziehbaren Vorstellungskraft der frühgeschichtlichen Menschheit addiert sich hierzu gegenteilig umso reibungsloser in die implizite Kritik von Rousseaus Naturzustandstheorie. (Vgl. ebd.)

Die Wissenschaftskritik einer kausaltheoretisch überformenden ‚Gleichzeitigkeit‘, die der Traum analogisch evoziert, scheint auf das ‚gefährliche Träumen‘ auch anwendbar, da die Wissensbereiche, die der dortige Sprecher fokussiert, Rousseaus Anthropologie betreffen: Historie und Kulturwissenschaft. (Vgl. MA I 255 u. 463, KSA 2, 211 u. 299) Über diese angedeutete Anwendbarkeit hinaus,

ergeben sich jedoch keine Anhaltspunkte, wie die kritisierte Naturzustandsvorstellung solche Kausalitäten herstellt, so dass sie diese Parallele der Traumbegriffe nur andeutet. Der letzte Infratext der ‚Mädchenträume‘ aus MA I 407 teilt sich mit der vorliegenden Metapher den Aspekt der Wunschvorstellung und der Illusion, besitzt aber keine politische Brisanz. (Vgl. MA I 407 u. 463, KSA 2, 271 u. 299) Sie spiegelt nur die negativ bewertete Traummetapher.

Obwohl infratextuell nur die frühen metaphysikkritischen Traumbegriffe reibungslos zu dieser letzten Verwendung hinzutreten, scheint in dieser Politisierung des Traumes ein Intertext zu Rousseau auf, der den Traum mit einer Revolutionsidee verbindet. Die Schwierigkeit besteht hier darin dass Nietzsches Lektüre nicht nahtlos rekonstruiert werden kann. Seine Bibliothek weist einige Bücher Rousseaus auf, hierunter die Bände der *Bekenntnisse* und die stark annotierte Untersuchung von Ferdinand Brunetière, die sich auch mit Rousseau auseinandersetzt.<sup>634</sup> In beiden Fällen gibt es keine Traumverwendung, die direkt eine politische Variante des negativen Traumbegriffes inspirieren könnte, auch wenn Nietzsche eine solche in *Lettres Écrites de la Montagne* hätte finden können: „[I]l faloit moins songer à la autorité, & plus à la liberté.“<sup>635</sup> Unter der Prämisse, dass man hier eine Referenz annimmt, wäre sie auch deswegen interessant, weil der Intertext nicht nur den Traum als positiv besetzte Metapher für eine politische Vorstellung verwendet, wie man sie in MA I 48 schon finden kann.<sup>636</sup> (Vgl. MA I 48 u. 436, KSA 2, 69 u. 299) Darüber hinaus fände sich in MA I 463 eine Aufnahme dieser positiven Traummetapher, die in direkter Referenz als problematische Grundlage des Revolutionsdenkens umgedeutet wird. (Vgl. ebd.) Mit der Addition „gefährlich“ würde diese Umdeutung unterstrichen, indem zugleich Rousseaus Vokabular übernommen und durch die Infratexte von MA I kritisch konnotiert würde. Diese Intertextanalyse verbleibt wegen ihrer unsicheren Grundlage optional und ergänzt unter der Perspektive der Beweisskepsis hinsichtlich der Rousseau-Lektüre, dass die Charakterisierung des Kritisierten nah an dessen Vokabular angelagert ist. Die Politisierung des Traumbegriffes findet nicht nur auf Basis der Traumkritik von MA I statt, sondern stellte eine angemessene Charakterisierung von Rousseaus Denken als gefährlicher Illusion dar.

MA I 463 beendet das Werk mit einer kritischen Pointierung des Traumbegriffes, die auf eine praktische Dimension der Invektiven abzielt und das Projekt der Aufklärung, das in MA I mehrfach aufkommt, auch in der Politik entwickeln will. Am Traum zeigt sich paradigmatisch, dass alle Kritik von MA I nicht theoretisch bleiben will, sondern in die Praxis auszustrahlen gedenkt.

Nicht nur eröffnet MA I mit den prominentesten A(p)horismen Nietzsches zum Traum, sondern zeitigt auch eine der stärksten Kehrtwendungen in der Konzeption im Werk weg von einer epistemologisch idealistischen Konzeption zu einer realistischen, obwohl beide als Teil ihres jeweiligen kulturpolitischen Projektes agieren. MA I wendet den Traum in nahezu allen Varianten kritisch und unternimmt eine 180-Grad-Drehung. Diese Entgegensetzungsbewegung führt implizit dazu, dass Nietzsches Theorien aus dem Frühwerk weitergeführt werden, nur unter umgekehrten Vorzeichen. Die Traumentstehungstheorie dieses Buches bleibt der einzige extensive Versuch innerhalb des Ge-

---

<sup>634</sup> Vgl. hierzu Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 156 u. 521-523.

<sup>635</sup> Ob dieses Buch als Quelle dienen kann, ist unsicher, bekannt hätte es Nietzsche sein können aus der oben genannten Studie, die den Titel von Rousseaus Werk an einer Stelle unter anderen erwähnt. Vgl. Brunetière, Ferdinand: *Études critiques sur l'histoire de la littérature française. Troisième série. Descartes – Pascal – Le Sage – Marivaux – Prévost – Voltaire et Rousseau – Classiques et Romantiques*, Paris 1887. S. 267. Rousseau, Jean-Jacques: *Lettres Écrites de la Montagne*. Genf 1781.

<sup>636</sup> Vgl. ebd.

samtwerkes, eine solche aufzustellen. MA I stellt für die zukünftigen Traumbegriffe die kritische Grundlegung dar, auch wenn in Zukunft der Wissenschaftsbezug, d.i. die Ethnologie und die Physiologie, derselben Konzeption zurückgefahren werden.

#### 4.3.1.2 Zum Traum in *Menschliches, Allzumenschliches II. Vermischte Meinungen und Sprüche*

Die nachträglich zu MA II gezählten *Vermischte Meinungen und Sprüche* sind im Gegensatz zu ihrem Konterpart in dieser Sammlung – WS – als eigenes Werk selten beachtet worden. Dies erscheint auch deswegen auffällig, finden sich hier doch zahlreiche Neuerungen im traumtheoretischen Denken. Vor allem erstaunt die fehlende Aufmerksamkeit, da philosophische Interpreten hier auch auf thetischer Ebene funktionierende Traumtheoreme hätten finden können. Die Vermengung derselben mit dessen rhetorischen Wendungen zeigt VM als für sich zu würdigendes Werk.

Der erste Traum-A(p)horismus benutzt den negativ konnotierten Begriff der Träumerei:

„Naturgesetz“ ein Wort des Aberglaubens. — Wenn ihr so entzückt von der Gesetzmässigkeit in der Natur redet, so müsst ihr doch entweder annehmen, dass aus freiem, sich selbst unterwerfendem Gehorsam alle natürlichen Dinge ihrem Gesetze folgen — in welchem Falle ihr also die Moralität der Natur bewundert —; oder euch entzückt die Vorstellung eines schaffenden Mechanikers, der die kunstvollste Uhr, mit lebenden Wesen als Zierrath daran, gemacht hat. — Die Nothwendigkeit in der Natur wird durch den Ausdruck „Gesetzmässigkeit“ menschlicher und ein letzter Zufluchtswinkel der mythologischen Träumerei. (VM 9, KSA 2, 384)

Der Sprecher wendet sich zwei Möglichkeiten der Existenzthese von Naturgesetzen zu. Entweder würde eine ‚freiwillige‘ Organisation der Natur unter die Gesetzmäßigkeit eine Art der ‚moralischen‘ Natur-Ontologie aufzeigen oder eine Schöpferfigur müsse diese Gesetze bestimmt haben. Beide werden jedoch in ihrer Abhängigkeit von der menschlichen Idee des Gesetzes problematisiert, die zur Kritik an der Anthropomorphisierung der Natur überleitet.

Der Sprecher führt die „Träumerei“ ein, um die Schlussfolgerungen, die aus der Idee der Naturgesetze folgen, metaphorisch als Illusion zu klassifizieren, die durch den Begriff „mythologisch“ zugespitzt wird. (Ebd.) Diese lehnt sich allerdings nur an den Nachttraum als Konzept an und bezeichnet ein ungerichtetes Vorstellen, das über die Grenzen der Wirklichkeit hinausgeht. Gegen den Begriff der „Phantasterei“ betont die Träumerei in der Annäherung an die nächtliche Illusion die Wirklichkeitserfahrung desselben Prozesses. Die hiermit verbundene negative Konnotation verstärkt das „mythologisch“ insofern, als es im Kontrast zur Wissenschaftlichkeit der Naturgesetz-Theorie hervorhebt, dass diese veralteten Vorstellungsmodi anhängt.. (Vgl. ebd.) So fungiert der Traum hier als *prima facie* lockere Metapher eines illusionären Erkenntnismodus, gegen den der Sprecher mit ungenauem Bezug auf die Wirklichkeit argumentiert.

Unterstrichen wird diese Position durch die umliegenden A(p)horismen, die die Konnotationen dieses Abschnitts vorbereiten und weiterführen. Besonders VM 5 und 6 leisten hier vorgehend Wesentliches. VM 5 setzt sich mit der moralistischen Funktion der schopenhauerschen Willensmeta-

physik auseinander. (Vgl. VM 5, KSA 2, 382-383) Damit bietet dieser für VM 9 ein konkretes Beispiel für eine Theorie, deren Ontologie der Natur durch den Moralismus geprägt ist. Aus dieser Sicht gestaltet sich VM 9 als eine Kritik an der Grundlage der schopenhauerschen Willensmetaphysik, in der der ‚Wille‘ als „poetische Metapher“ mit der „mythologischen Träumerei“ eine konkrete ‚Träumerei‘ Schopenhauers vorstellt. (VM 6 u. 9, KSA 2, 382-383 u. 384) VM 6 führt vorgängig zum hier analysierten A(p)horismus den Begriff des „Phantast[en]“ ein, als jemand der „die Wahrheit vor sich [verleugne S.P.]“ – die „Träumerei“ aus VM 9 rückt sich so in die Nähe dieser Typologie. (VM 6 u. 9, KSA 2, 383 u. 384) VM 7 und VM 8 zeigen zudem, wie ‚Metaphysiker‘ einer kritischen Perspektive unfähig sind und die eigene Theorie als quasi-religiöse Systeme konzipieren. (Vgl. VM 7 u. 8, KSA 1, 383-384) Die auf VM 9 folgenden A(p)horismen kritisieren die fehlende historische Methodik, die Überbewertung des Intellektes und die mangelnde „Wissenschaftlichkeit“ der „Metaphysik[en]“. (VM 10, 11 u. 12, KSA 2, 384-385)

Dieses Gesamtkonstrukt zeigt, dass der Träumerei-Begriff aus VM 9 nicht nur einfach eine Metapher illusionärer Erkenntnis darstellt, sondern Schopenhauer – als Beispiel aus VM 5 – in besonderer Weise als Vorbild für alle Punkte zu dienen vermag. Nicht nur findet sich bei Schopenhauer die besondere Hervorhebung des Kausalismus – auch der Naturgesetze –, sondern auch seine gefolgte Theorie des Willens als Grund der kausalen Geschlossenheit der Welt bieten hierfür eine Vorlage, die mit dem Traum in Verbindung steht. (Vgl. W I, 137-142, §17; TS, 222-240 u. VM 9, KSA 2, 384) Zusätzlich existiert ein Miteinander von mystischer Denkweise in Schopenhauers eigener Selbstbeschreibung des „Illuminismus“ der Willensmetaphysik und seiner immer wieder versuchten induktivistischen Grundlage derselben. (Vgl. P II, 17, §10; W II, 213-219, 19 u. VM 9, KSA 2, 384) Die ahoristische Verwebung der Philosopheme zeigt eine enge Verbindung der infratextuell kontextarmen Träumerei-Metapher auf, die überdies intertextuell auf die induktivistisch konstruierte Version der Willensmetaphysik Schopenhauers und dessen Traumillusionismus zurückgreift.<sup>637</sup> Die „mythologische Träumerei“ auf Grundlage der nur vordergründig ‚empirischen‘ Naturgesetze lässt sich so in der Crux von Schopenhauers Verwebung von Traumillusionismus, Willensmetaphysik und proklamierten Erfahrungsbasis wiederfinden. (VM 9, KSA 2, 384) Dies zeigt, dass in VM 9 eine Schopenhauer-Kritik formuliert wird. Die Kürze der Referenz steht hier der Tatsache entgegen, dass ihr intertextuell viel Bedeutung zugesprochen werden kann. Auch wenn hier ein negativer Traumbegriff vorgelegt wird, kommt ihm eine intertextuelle Verweisungsfunktion zu, die sich nicht allein in einer traumtheoretischen Perspektive erschöpft. Er referenziert größere Komplexe der traumillusionistischen Epistemologie, die hier im unscheinbarem Gewand einer Naturgesetzeskepsis artikuliert wird.

Die nächste Verwendung wendet sich kritisch der Wirklichkeit der Künstler zu:

Die angebliche „wirkliche Wirklichkeit.“ — Der Dichter stellt sich so, wenn er die einzelnen Berufsarten [...] schildert, als ob er diese Dinge von Grund aus kenne und ein Wissender sei; ja bei der Auseinanderlegung menschlicher Handlungen und Geschehnisse benimmt er sich, wie als ob er beim Ausspinnen des ganzen Weltennetzes zugegen gewesen sei: in so fern ist er ein Betrüger. Und zwar betrügt er vor lauter Nichtwissenden — und deshalb gelingt es ihm: diese bringen ihm das Lob seines ächten und

---

<sup>637</sup> Vgl. zum Folgenden das Kapitel „Schopenhauers frühe Epistemologie und Ethik – die Welt als Traum“.

tiefen Wissens entgegen und verleiten ihn endlich zu dem Wahne, er wisse die Dinge wirklich so gut wie der einzelne Kenner und Macher, ja wie die grosse Welten-Spinne selber. Zuletzt also wird der Betrüger ehrlich und glaubt an seine Wahrhaftigkeit. Ja, die empfindenden Menschen sagen es ihm sogar in's Gesicht, er habe die höhere Wahrheit und Wahrhaftigkeit, — sie sind nämlich der Wirklichkeit zeitweilig müde und nehmen den dichterischen Traum als eine wohlthätige Ausspannung und Nacht für Kopf und Herz. Was dieser Traum ihnen zeigt, erscheint ihnen jetzt mehr werth, weil sie es, wie gesagt, wohlthätiger empfinden: und immer haben die Menschen gemeint, das werthvoller Scheinende sei das Wahrere, Wirklichere. Die Dichter, die sich dieser Macht bewusst sind, gehen absichtlich darauf aus, Das, was für gewöhnlich Wirklichkeit genannt wird, zu verunglimpfen und zum Unsichern, Scheinbaren, Unächten, Sünd-, Leid- und Trugvollen umzubilden; sie benützen alle Zweifel über die Gränzen der Erkenntniss [...], um die faltigen Schleier der Unsicherheit über die Dinge zu breiten: damit dann, nach dieser Umdunkelung, ihre Zauberei und Seelenmagie recht unbedenklich als Weg zur „wahren Wahrheit“, zur „wirklichen Wirklichkeit“ verstanden werde. (VM 32, KSA 2, 394)

Der Sprecher des A(p)horismus formuliert eine Kritik der Dichtung, in der die Irrealität der Kunst gegen Wirklichkeit ausgespielt wird. Diese Selbst-Idealisierung dichterischer Wahrheit, die die Erkenntniskritik unredlich in ihrem Interesse nutzt, wird als Betrug entlarvt.

In dieser Argumentation tritt die Traum-Kunst-Analogie auf, um eine Ontologie dichterischer Welten zu formulieren. (Vgl. ebd.) Die Analogisierung des dichterischen Produktes zu einem Traum verbindet sich hier mit einer metaphorischen Welt-als-Traum-These. (Vgl. ebd.) Die Kunst erscheint als ontologischer Ersatz einer Wissensproduktion über Wirklichkeit im Namen des Ästhetizismus und einer ‚höheren Wahrheit des Dichters‘. Die zu Beginn des A(p)horismus geäußerte Kritik an der Selbstüberhebung des Dichters und seiner Selbstsicht als Weltschöpfer harkt sich hier ein. (Vgl. ebd.) Die Traumontologie des Kunstwerkes als Illusionäres entwickelt sich zu einer Satire. Die Überheblichkeit des Dichters und seiner ‚nichtwissenden‘ Verehrer kritisiert die Kunst als Illusionäres, und fokussiert *ex negativo* eine wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit.<sup>638</sup>

Der unredliche Rückgriff des Ästhetizismus auf erkenntnisskeptische Theoreme wird zudem philosophisch-thetisch kritisiert. Das Zusammenspiel von Metapher und philosophischer These bringt den Traum als Kunst-Analogon und epistemologisch-ontologischer Metapher ein und transformiert denselben zur philosophischen Chiffre. Diese Kunst-Kritik arbeitet in der Beschreibung mit deren eigenen rhetorischen Mitteln, aber spitzt diese philosophisch zu.

Im Vorfeld des A(p)horismus findet sich der passende, ironisch witzige, Abschnitt VM 29, in dem die Metaphorik des Schlafens VM 32 ergänzt, um die Kritik am ‚Träumen‘ der Dichter zu unterstreichen.

---

<sup>638</sup> Die in VM 32 entwickelte Kritik wird noch nicht mit einem expliziten Gegenprogramm versehen. Dass zuletzt nicht für einen Realismus im klassischen Sinne votiert wird, legt ein späterer A(p)horismus nahe: „Gewählte Wirklichkeit. — Wie der gute Prosaschriftsteller nur Worte nimmt, welche der Umgangssprache angehören, doch lange nicht alle Worte derselben — wodurch eben der gewählte Stil entsteht —, so wird der gute Dichter der Zukunft nur Wirkliches darstellen und von allen phantastischen, abergläubischen, halbredlichen, abgeklungenen Gegenständen, an denen frühere Dichter ihre Kraft zeigten, völlig absehen. Nur Wirklichkeit, aber lange nicht jede Wirklichkeit! — sondern eine gewählte Wirklichkeit!“ (VM 114, KSA 2, 426).

chen.<sup>639</sup> (Vgl. VM 29, KSA 2, 392) Der dort vom „Denker“ an die „Künstler[]“ gerichtete Ausspruch Jesu verwendet das „[W]achen“ noch als Zitat, aber bringt im Zusammenhang mit der Traum-Kunst-Analogie das Wach-Sein als Überwindung der Illusion des Traumes mithinein. (VM 29 u. 32, KSA 2, 392 u. 394) VM 30 und VM 31 porträtieren ebenfalls die Wahl von Individuen, Klarheit und Wissenschaftlichkeit als Ideale zu verwerfen, die zuletzt die Personen vorgängig charakterisieren, die in VM 32 dem ‚Traum der Dichter‘ bereitwillig mehr Glauben schenken, als der Wirklichkeit. (Vgl. VM 30, 31 u. 32, KSA 2, 393-394) Die vorangehenden Abschnitte bereiten damit die Kritik der erkenntniskritischen Selbstüberhöhung des Künstlers vor.

Mit der vorherigen Traumverwendung teilt sich dieser Abschnitt die kritische Stoßrichtung des metaphorischen Begriffes. (Vgl. VM 9 u. 32, KSA 2, 384 u. 394) Beide Sprecher verwenden ihn als Kritik falscher Vorstellungen, die jedoch einmal den wissenschaftlichen und das andere Mal den künstlerischen Bereich betreffen. (Vgl. ebd.) Dies deutet darauf hin, dass mit der Wirklichkeitsorientierung in VM 32 eine Kritik der anthropomorphen Erkenntnisweise verbunden sein soll. Die Kritiken teilen sich die Orientierung an einer angemessenen Anwendung aller Erkenntnismittel, die den unreflektierten Szientismus und den Ästhetizismus gleichermaßen ablehnen.

Mehr noch als in der infratextuellen Perspektive ist dieser A(p)horismus intertextuell auf die traumillusionistische Philosophie von Schopenhauer und ihrer ästhetizistischen Wendung bei Wagner und Nietzsche applizierbar. Die Verwicklung von metaphorischer Rede und kritisiertem Ästhetizismus läuft damit auf eine Selbstkritik von GT und seiner Quellen hinaus.<sup>640</sup> Die ästhetizistische Traumontologie aus GT artikuliert in ihrer ‚ästhetischen Wissenschaft‘ und der Privilegierung der künstlerischen Erkenntnis die kritisierte Position vorbildhaft. (Vgl. GT 1 u. 14, KSA 1, 25 u. 95-96 u. VM 32, KSA 2, 394) Der Sprecher kondensiert eine Kritik der dortigen Idealisierung der künstlerischen Perspektive, die zudem dieselben traumbezogenen erkenntniskritischen Argumente verwendet, die im Abschnitt zur Abwertung einer Wirklichkeit genutzt wurden. Für die Abwendung von einer überheblichen Stellung der Dichtung steht der Sprecher Nietzsche selbst Pate, der im rückbezogenen Traumbegriff seinen Ästhetizismus referenziert, um die beschriebene intellektuelle Entwicklung in seiner Werktransformation paradigmatisch darzustellen.

VM 32 zeigt damit nicht nur eine weitere traumbezogene Kritik eines problematischen Zugangs zur Welt, sondern liefert auch eine pointierte Kunstkritik. Hiergegen votiert der Sprecher für eine Wirklichkeitsorientierung, die zugleich die Wissenschaft als kritische Praxis porträtiert.

Der folgende A(p)horismus widmet sich Schopenhauer in seinem Versuch, die kausale Geschlossenheit der Welt zu verstehen, um sogleich Kritik an seiner Ausflucht vor dieser These mit der Freiheit des metaphysischen Willens anzubringen. (Vgl. VM 33, KSA 2, 395-396) Im Traumbegriff artikuliert sich eine Kritik seiner metaphysischen Freiheitskonzeption des Willens:

Freilich muss noch manche Hinterthür, welche sich die „philosophischen Köpfe“, gleich Schopenhauern selbst, gelassen haben, als nutzlos erkannt werden: keine führt [...] in die Luft des freien Willens; jede, durch welche man bisher geschlüpft ist, zeigte dahinter

---

<sup>639</sup> Vgl. „Auf Gethsemane. — Das Schmerzlichste, was der Denker zu den Künstlern sagen kann, lautet so: „könnt ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen?“ (VM 29, KSA 2, 392).

<sup>640</sup> Vgl. zum Folgenden das Kapitel „Der Traum in Die Geburt der Tragödie“.

wieder die [...] Mauer des Fatums: wir sind im Gefängnis, frei können wir uns nur träumen, nicht machen. (VM 33, KSA 2, 395-396)

Gegen Schopenhauers Versuch einer metaphysischen Überwindung des Kausalismus der Vorstellungswelt, wird entgegengebracht, dass die Verursachungskette immer ununterbrochen bleibt.

In dem Versuch sich aus dieser kausal geschlossenen Welt herauszudenken, wird das „träumen“ kritisch als Illusion der metaphysischen Überwindung des Kausalismus dargestellt. (VM 33, KSA 2, 396) Diese Traummetapher beschreibt anhand der Illusionarität des Nachtraumes die metaphysische Willensfreiheit als solche Unwirklichkeit, die zudem prototypisch mit einer Wunschpsychologie verbunden wird. Das ‚Träumen‘ Schopenhauers entspricht seinem Philosophieren, indem sich der Befreiungswunsch von der kausal geschlossenen Welt artikuliert.

Die vorangehenden A(p)horismen haben nicht nur vorgängig eine andere Traumverwendung, sondern auch eine Kritik fehlender Wirklichkeitsorientierungen, die in VM 33 an Schopenhauers metaphysischer Freiheitskonzeption auch kritisiert wird. (Vgl. VM 27-32, KSA 2, 391-394) Dass die auf VM 33 folgenden A(p)horismen diesen Kontext in ihrer Überleitung zum Christentum fallen lassen, zeigt, dass dieser Abschnitt in seiner Metaphysikkritik die vorzeitige Kulmination dieses Themas darstellt (Vgl. VM 33-37, KSA 2, 396-398) Der Traumbegriff wird für die Moralkritik des Christentums fallen gelassen, und die Kritik einer wirklichkeitsfernen Philosophie erscheint dadurch in Schopenhauers metaphysischer Freiheitskonzeption pointiert.<sup>641</sup>

Der A(p)horismus verbindet sich in seiner kritischen Traumverwendung nicht nur mit VM 9, sondern beleuchtet auch dessen kritische ahoristische Bezugnahme auf die Schopenhauerkritik in VM 5. (VM 5, 9 u. 33, KSA 2, 382-384 u. 395-396) Der bei beiden negativ verwendete Begriff des Traumes beschreibt dieselbe falsche metaphysische Theoriebildung: Wohingegen in VM 9 die Theorie der Naturgesetze als Supplement der Willensmetaphysik am Vorgänger kritisiert wird, wird in VM 33 Schopenhauers eigener Kausalismus gegen seine metaphysische Freiheitskonzeption in Anschlag gebracht. (Vgl. ebd.) Der Traumbegriff rahmt damit ein kritisches Porträt von Nietzsches philosophischem Inspirator, das auch auf dessen Traumillusionismus verweist.

Im Zusammenhang mit VM 32 tritt hervor, dass die negative, jedoch eindeutig schöpferische, Tätigkeit des Träumens, beide Male zur Flucht vor der Wirklichkeit eine metaphysische zweite Welt imaginiert. (Vgl. VM 32 u. 33, KSA 2, 394-395) Die Kritik am Ästhetizismus und an Schopenhauer gleicht beide Tätigkeiten als ‚Träumen‘ in ihrer Wirklichkeitsflucht an In dieser Verwebung wird über die gleiche Funktion des Traumbegriffes die Identifikation aus GT, „dass [...] [die S.P.] Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens“ sei, übernommen und negativ bewertet. (GT Vorwort, KSA 1, 24) Folglich ist die Schopenhauer-Kritik von VM 33 auch die Weiterführung der Kritik an dem implizit selbstbezogenen Ästhetizismus aus VM 32. Der Traumbegriff konstruiert infra- und intertextuelle Kritikgeflechte.

Die nahezu gleiche Funktionalität der Traumbegriffe wird in VM 33 jedoch durch den Intertext zu Schopenhauers Traumtheorie – genauer der in VG – erweitert.<sup>642</sup> Der Traum, der beschreibt, wie der Metaphysiker Schopenhauer sich aus der kausalistisch verstandenen Welt ‚hinausträumt‘, verweist

---

<sup>641</sup> Dessen Moralmetaphysik leitet zum Christentum als Form transzendent orientierter Moralvorstellung über.

<sup>642</sup> Vgl. für das Folgende das Kapitel „*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*: die Typologie Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“.



auf die letztlich metaphysische Stoßrichtung der schopenhauerschen Somnambulismus- und Traumtheorie. Dieser stößt dort im Zusammenhang mit dem Traum mehrere Male auf die Schwierigkeiten und Grenzen seiner kausalistischen Erklärungsweise. Dies gilt für die Erklärung des Nachtraums, des Wahrtraums und auch in der Lokalisation der Traumursachen. (Vgl. VG, 260, 263 u. 265-271) Zuletzt ist aber die Abwendung Schopenhauers von einer kausalen Erklärung des Somnambulismus als Tätigkeit des ‚Traumorgans‘ zu einer metaphysischen Hypothese der Sprung aus dem Kausalismus hinaus. (Vgl. VG, 271 u. 288-292) Dieser theoretischen Denk und Rechtfertigungsbewegung entspricht das kritische illusionäre „[T]räumen“ aus VM 33 plausibel. (VM 33, KSA 2, 396) Nicht nur beschreibt es eine allgemeine Tendenz des schopenhauerschen Systems, sondern es referenziert die konkrete Theorieformation von VG, in der das Allgemeine paradigmatisch stattfindet. Gerade so erklärt sich Wahl der Traummetapher, die bisher leitmotivisch verwendet wird, als kritische Persiflage einer konkreten Theoriekonstellation Schopenhauers. Diese intertextuelle Verbindung unterstreicht, die intra-, infra- und intertextuelle Multidimensionalität der kritischen Traumverwendung und ihre polyvalente Kritik an Schopenhauers Metaphysik. Der illusionistische Traumbegriff wird von ihm übernommen, als Referenz auf sein System eingesetzt und zuletzt gegen ihn verwendet.

Dieser ersten Kulmination des negativen und kritischen Traumbegriffes steht die folgende Verwendung in ihrer positiven Bewertung des Traumes entgegen:

Aus dem Traume deuten. — Was man mitunter im Wachen nicht genau weiss und fühlt — ob man gegen eine Person ein gutes oder ein schlechtes Gewissen habe — darüber belehrt völlig unzweideutig der Traum. (VM 76, KSA 2, 408)

Der a(p)horistische Sprecher vertritt die These, dass moralische interpersonale Sachverhalte, der sich jemand im Wachen nicht rational versichern kann, im psychischen Traumphänomen Klärung erfahren. Auffällig erscheint, dass hier die Wachwirklichkeit mit Unklarheit und der Traum mit einer eindeutigen psychischen Wahrheit verbunden wird – Bizarrheit oder Deutungsschwierigkeiten klingen darin nicht an. Der Traum fungiert apodiktisch als Medium intrapersonalen Wissens. Er erhält ein Wissensprivileg, das ihn über die rationale, im Wachen, erhältlichen Erkenntnisse, als ‚unzweideutiges‘ Medium für zwischenmenschliche Beziehungen erhebt.

Die vorherigen A(p)horismen bringen die Deutung ebenfalls nur partiell voran. VM 71 beschreibt das Verhältnis der Moral-Skeptiker zu den moralischen Menschen und konstatiert den Konflikt beider, VM 72 rückt die moralistische Fokussierung die Motivation des Handelns in ein kritisches Licht. (Vgl. VM 71 u. 72, KSA 2, 407-408) VM 73, 74 und 75 setzen sich mit Wahrhaftigkeit im zwischenmenschlichen Bereich auseinander, besonders in der Liebe. (Vgl. VM 73-75, KSA 2, 408) Aus dieser Sicht erscheint der Traum in VM 76 als anekdotisch eingeworfene Möglichkeit der gesicherten moralischen Erkenntnis über das zwischenmenschliche Miteinander, dessen Reflexion vorher fokussiert wurde. Die auf ihn folgenden A(p)horismen unterstreichen diese These, indem in ihnen moralistische Beobachtungen zur eigenen Moral mit dem Ziel der Selbstbildung aufgeführt werden. (VM 76-81, KSA 2, 408-409) M 76 bleibt eine punktuelle Reflexion, die den Traum mit einer proto-psychologischen Aufklärungsfunktion verbindet.

Die eigentliche Potenz erhält dieser A(p)horismus im Zusammenhang mit der bisher aufgezeigten Verbindung von Moralismus und der Kritik an diesem über den Traumbegriff. Die in VM 9, 32 u. 33 aufgezeigten Funktionsweisen verbinden sich mit der hier thetisch festgestellten Darstellungsfähig-

keit des Traumes jedoch nicht ohne Weiteres. (Vgl. VM 9, 32, 33 u. 76, KSA 2, 384, 394-396 u. 408) In den frühen A(p)horismen war der Traum metaphorisch verwendet worden, hier werden dem psychischen Phänomen Eigenschaften zugeschrieben. Diese ‚klärende‘ Funktion des Traumes kann jedoch in der Verwendung der früheren Metaphoriken wiedergefunden werden. (Vgl. ebd.) Denn dort, wo die Metapher für letztlich illusionäre Erkenntnisse der Kritisierten verwendet wird, kommt dem Traum die Möglichkeit zu, über die Kritikziele aufzuklären.

Aus dieser Sicht stellt VM 76 entgegen seiner literalen Verwendungsweise eine metaisierende Poeseologie der Traummetapher der früheren A(p)horismen dar, denn alle drei metaphorischen Traumverwendungen beschreiben eine moralische Einstellung der Sprecher zu den Kritisierten wie auch Schopenhauer. (Ebd.) Auch für die Sprecher der früheren A(p)horismen in VM kann diese Form der ‚Klärung‘ in Anspruch genommen werden: In der Sprache von VM 76 klärt sich am Traumbegriff ihr ‚Gewissen‘, d.i. ihre psychologische Motivation wird so anhand ihres ‚Träumens‘ ersichtlich. (Vgl. ebd.) Hier würde sich eine am Traum und seiner Illusionarität artikulierte Kritik der intellektuellen Redlichkeit in allen früheren Verwendungen zeigen, die zudem in allen diesen eine frühere Philosophie des hypothetischen Autors Nietzsche mitreferenziert.

Die in VM 32 besprochene ontologisch perspektivierte Traum-Kunst-Analogie und die Diskussion der schopenhauerschen Metaphysik in VM 33 erscheinen aus dieser Sicht als Formen der Kritik, die ein enges Verhältnis zu diesen Positionen nötig macht. (Vgl. ebd.) So fungiert der Traum zwar als Mittel der Kritik, aber er recodiert sich durch VM 76 als Zeichen, in dem sich ein moralisch intimes Ablehnungsverhältnis zu den Intertextreferenzen dieser A(p)horismen herausstellt. Er ermöglicht damit eine rudimentäre Form der autoreflexiven Sprecherpsychologie dieser Abschnitte, die in diesen nicht nur eine argumentative, sondern auch eine denkethische Kritikstrategie andeutet. Als Allegorie lässt sich dieser A(p)horismus als performative Beschreibung der bisherigen Traumverwendung in VM aufweisen, dem ob seiner losen Inklusion in seinem Umfeld eine umso engere infratextuelle Verwebung attestiert werden muss.

Weiter führt diese Deutung ein möglicher Intertext aus dem, für MA allgemein wichtigen, Werk Paul Rées *Psychologische Betrachtungen*: „Der Traum offenbar uns unseren Charakter.“<sup>643</sup> Auch bei Rée wird dem Traum ein Wissen über den Menschen zugesprochen, in diesem Fall intrapersonales. Die hier vorgenommene Psychologisierung des Traumes führt Nietzsche in VM weiter. Der A(p)horismus verengt die These allerdings auf die Erkenntnis interpersonaler Gewissensfragen. Was diese in VM 76 jedoch vermag, im Gegensatz zu Rées Variante, ist ebenjene allegorische und protopsychologische Folie für eine Relektüre des Traumvokabulars von VM vorzubereiten. Im Werk Nietzsches erscheinen diese Kritiken dadurch weniger thetisch bedingt, als sie performativ dem Traumvokabular eine sprecher-psychologische Dimension einschreiben, die eine selbstreflexive Perspektivierung des Schreibens über den Traum in VM darstellt.

Zusätzlich hierzu wäre dieser Intertext gegen die explizierten Bezüge auf die romantische Traum-Kunst-Analogie/GT und Schopenhauer zu wenden. Nicht nur zeigte sich in der Weise, wie der Traumbegriff in VM 32 und 33 verwendet wurde, das negative Verhältnis dieser Sprecher zu den Thematisierten auf, sondern der positive Intertext in VM 76 übernehme auch die ‚Aufklärungsfunktion‘ über das Verhältnis zu Rées traumtheoretischer Aussage aufzuzeigen.

---

<sup>643</sup> Rée, Paul: *Gesammelte Werke 1875-1885*. Hrsg. von Hubert Treiber. Berlin 2004. S. 103.

Hierin begründet sich, dass VM 76 demonstriert, wie eine infratextuelle thetische Perspektive der Traumtheorie gegen ihre performative infratextuelle Dimension hintenanstehen kann. Die allein thetische Lektüre wirkt entgegen einer möglichen allegorischen und selbstreflexiven Dimension weniger produktiv. In VM zeigt sich das Reduktive eines theoretisierenden Duktus dem Traum gegenüber. Der Traum kann so, inspiriert durch seine immer wieder mit der Kunst verbundenen Verwendungsweisen, auch die philosophische Vokabularpraxis weiterentwickeln.

So ergeben sich Potenziale, die in einer politischen Perspektive den Dichter charakterisieren:

Kunst und Restauration. — Die rückläufigen Bewegungen in der Geschichte, [...] welche einem geistigen und gesellschaftlichen Zustand [...] wieder Leben zu geben suchen und denen eine kurze Todten-Erweckung auch wirklich zu gelingen scheint, haben den Reiz gemüthvoller Erinnerung, sehnächtigen Verlangens nach fast Verlorenem [...]. Wegen dieser seltsamen Vertiefung der Stimmung finden gerade in solchen flüchtigen, fast traumhaften Zeiten Kunst und Dichtung einen natürlichen Boden [...]. — So treibt es manchen guten Künstler unvermerkt zu einer Restaurations-Denkweise in Politik und Gesellschaft, für welche er sich [...] ein stilles Winkelchen und Gärtchen zurecht macht: wo er dann die menschlichen Ueberreste jener ihn anheimelnden Geschichtsepoche um sich sammelt und vor lauter Todten, Halbtodten und Sterbensmüden sein Saitenspiel ertönen lässt, vielleicht mit dem erwähnten Erfolge einer kurzen Todten-Erweckung. (VM 178, KSA 2, 456-457)

Der Sprecher beschreibt einen reaktionären Künstlertypus, der als sozial isolierter Charakter seine Kunst als historische Konservierung betreibt, die aber unreal-phantastisch und unmöglich bleibt.

Der Traum kommt nur in der, sich diesem annähernden, Formulierung „traumhaft“ vor. (Vgl. ebd.) Damit charakterisiert sich die reaktionäre Epochen durch die Illusionarität des Traumes als *tertium comparationis* durch ein disparates Verhältnis zur Wirklichkeit. Auch die Referenz die Metapher der „Todten-Erweckung“ unterstreicht dies in ihrer realen Unmöglichkeit. (Ebd.) Die kritische Beleuchtung der „Restaurations-Zeiten“ funktioniert so über das Hinterfragen ihrer rationalen Rechtfertigung; präsupponiert wird, dass sie emotiv gerechtfertigt ist. (Ebd.) Die ‚Traumhaftigkeit‘ der Kunsttätigkeit deutet so an, dass der Versuch unternommen wird, die Wirklichkeit durch ein irrationales Wirklichkeitskonstrukt zu überschreiben. (Vgl. ebd.) Darin beschreibt sie das analogisierte Traumphänomen als emotional wünschende, wie nächtliche Weltkonstruktion, die diese reaktionäre Politik und Kunst als wirklichkeitsfremde ablehnt.

Diese Traum-Kunst-Analogie führt zum Typus des sozial zurückgezogenen ‚restaurativen Künstlers‘, der implizit als jemand charakterisiert wird, der sich der gesellschaftlichen Realität nicht stellen will/kann. Indem seine Kunst metaphorisch als ‚Totenerweckung‘ beschrieben wird, die vor einem Publikum von ‚Toten, Halbtoten und Sterbensmüden‘ zeigt sich, dass diese illusionäre wunscherfüllende Kunst anämisch die Wirklichkeit und die Mitmenschen flüchtet. (Vgl. ebd.) Damit fungiert der Traum in dem ihm angenäherten Adjektiv „traumhaft“ als Kritik eines problematischen politischen Verhältnisses der Kunst zur Wirklichkeit. Wie der illusionäre Traum von den Gesetzen der Wachwirklichkeit nicht eingeengt, emotiv motivierte Konstruktionen freier heraufzubeschwören vermag, agiert auch die ‚restaurative Politik‘ oder der ‚restaurative Künstler‘. Nicht nur beschreibt der Traum

eine falsche Wirklichkeitswahrnehmung, sondern thematisiert die Konstruktionsleistung der Kunst, um ihre reaktionäre Politik psychologisch zu kritisieren.

Im Kontext der umliegenden A(p)horismen erscheint VM 178 als Kritik einer Ausprägung der künstlerischen Existenz, die aus der Perspektive ihrer Funktion in der Menschheitsgeschichte besprochen wurde. VM 172, 173 und 174 positionieren den Künstler weg von klassischen Funktionen als Lehrer oder Produzent von Kunstwerken zu einer Existenzweise. (Vgl. VM 172-174, KSA 2, 452-454) VM 175-177 stellen den Künstler in ein Verhältnis zu seiner Kultur und Zeit. (Vgl. VM 175-177, KSA 2, 454-456) VM 178 erscheint aus dieser Perspektive eine negative Figur des Künstlers gegen das herausgestellte Potenzial dieser Existenzweise anzubringen. (Vgl. VM 178, KSA 2, 456) So erscheint der ‚restaurative‘ Künstler aus VM 178 und seine ‚traumhafte‘ Existenzweise gemeinsam mit seinem Potenzial als Regression in eine private Wunschvorstellung der Welt.

Auch die auf VM 178 folgenden A(p)horismen unterstützen diese kritische Stoßrichtung. VM 179 stellt die Vielfalt historischen Wissens der Jetzt-Zeit heraus und wie eine selektive, aufs Negative fokussierte Sichtweise das in ihr liegende Potenzial nicht aktivieren kann. (Vgl. VM 179, KSA 2, 457-458) Der Fokus der ‚restaurativen Künstler‘ auf bestimmte historische ‚menschliche Überreste‘ und ihre ‚Totenerweckung‘ stellt beispielhaft eine solche Perspektive dar. (Vgl. VM 178 u. 180, KSA 2, 457-458) VM 180 bietet im Gegensatz zur ‚traumhaften‘ Evokation der Vergangenheit und Wirklichkeitsverweigerung eine „Vision“ der Zukunft, d.i. im Gegensatz zur illusionär-‚traumhaften‘ Welt des ‚restaurativen Künstlers‘ ein Bild der zukünftigen Wirklichkeit fokussiert. (Vgl. ebd.) So konterkariert dieser a(p)horistische Sprecher dessen unzureichende reaktionäre Wahrnehmungsweise durch die quasi-prophetische ‚Zukunftsvision‘ als Gegenbeispiel.<sup>644</sup> Hier würde nicht nur lemmatisch, sondern auch konzeptuell im direkten Infratext diese ‚restaurative‘ Kunstpolitik des illusionären Traumes durch den positiven Visionsbegriff abgelehnt.

Auch lässt sich diese Traum-Kunst-Analogie an die bisherigen Verwendungen anbinden. In der infratextuellen Perspektive zeigt sich auch die Differenz des vergleichenden Adjektivs „traumhaft“ gegen die anderen metaphorischen Traumverwendungen. Im Zusammenhang mit VM 9 und VM 33 zeigt sich der Kontrast, in dem das ‚Träumen‘ immer auf einzelne Individuen bezogen war – die vergleichende Funktion von „traumhaft“ als Epochenbeschreibung bricht mit diesem Figurenfokus. (Vgl. VM 9, 33 u. 178, KSA 2, 384, 395-396 u. 456-457)

VM 32 besitzt die stärkste Synergie mit VM 178, werden doch in beiden A(p)horismen dichtungstheoretische Themen verhandelt und mit dem Traum in Verbindung gebracht. (Vgl. VM 32 u. 178, KSA 2, 394 u. 456-457) Die ontologische Verwicklung der Traum-Kunst-Analogie aus VM 32 spielt in die Künstlertypologie von VM 175 mit hinein. Besondere Synergie erhält dieser Zusammenhang, weil in VM 32 die ontologische Dimension der Traum-Kunst-Analogie eine ästhetizistische Ablehnung der Wirklichkeit impliziert hatte, die der ‚restaurative Künstler‘ auch unternimmt. (Vgl. ebd.) VM 32 addiert zudem, dass auch dieser ästhetizistisch seine traumanaloge Kunst gegen die Wirklich-

---

<sup>644</sup> Eine kurze intertextuelle Einlassung unterstreicht die Konterfunktion der Vision aus VM 180 zur ‚traumhaften Totenerweckung‘, da diese Metaphern bei Schopenhauer in VG Konzeptionen darstellen. (Vgl. VG, 296-299 u. VM 178 u. 180, KSA 2, 457-458) So würde der negative Traumbegriff, durch den der Vision kompensiert – anstelle einer Neukonstruktion eines positiven Traumkonzeption würde so ein Gegenbegriff eingeführt. Der a(p)horistische Sprecher von VM 180 erscheint in seiner Weitsicht als positives Gegenbild zum ‚restaurativen Künstler‘ und seiner ‚traumhaften Totenerweckung‘. (Vgl. ebd.)

keit bevorzugt. Der Fokus auf die ‚Totenerweckung‘ in VM 178 bedeutet die Ablehnung des für den Menschen gravierendsten Ereignisses – dem Tod und die mit ihm verbundene Trauer. Der ‚Traum der Dichtung‘ verbindet sich durch VM 178 mit der Ablehnung einer der wichtigsten Aspekte der Wirklichkeit, die zudem die Gravität der Wirklichkeitsverleumdung in der reaktionären Kunstvorstellung unterstreicht. (Vgl. ebd.) VM 76 trägt das mit dem Traum zugehörige Wissen auch als Mittel der Entlarvung der reaktionären Politik und Kunst in VM 178, so dass das Träumen als textuelles Signal einer kritischen Psychologie agiert.

Zuletzt findet sich in der Metapher der ‚Totenerweckung‘ und in ihrer Verbindung mit dem Traum auch ein Intertext zu Schopenhauers Konzept des ‚Geistersehens‘ und vor allem Wagners Applikation desselben auf den Dramatiker. (Vgl. VG 29-299; BE, 91-92 u. VM 178, KSA 2, 456-457) Dieser Intertext verhilft dazu, das intertextuelle Ziel der Kritik auszumachen, das in der Verbindung aus VM 32 und VM 178 das Ziel ist: Wagner. In der bisher als Intertexte sichtbar gewordenen Werke, Schopenhauer und Nietzsches GT, fehlte Wagner als Mittelglied dieser Werke. Dessen Werk könnte wegen seiner – letztlich idiosynkratischen – Wendung zum Christentum als ein solches ‚restauratives Künstlertum‘ verstanden werden.<sup>645</sup> Insbesondere seine historisch ausgerichteten Libretti, und der paradigmatische *Parsifal* verbinden sich hier mit seiner eigenen Beschreibung des Dramatikers als dem ‚Geisterseher‘ aus BE. (Vgl. BE, 91-92 u. VM 178, KSA 2, 456-457) Die ‚Totenerweckung‘ persifliert dieses vermeintliche ‚Geistersehen‘ und greift auch Wagners Traumbegriff auf, der hier aber die Welt der Kunst als illusorische problematisiert. (Vgl. ebd.) Aus dieser intertextuellen Sicht zeigen sich die Begriffsverwendungen als transformierende Aufgriffe, die den A(p)horismus zu einem kritischen Porträt des späten Wagner werden lassen.

Der Traumbegriff zeigt in VM 178 Erweiterungen seiner kritischen Funktion, die hier auf eine historische Epoche und ihrer Weltanschauung bezogen ist, und die Traummetapher für individuelle Vorstellungen erweitert. Die gewählte Kategorie der ‚Traumhaftigkeit‘ kann so zugleich Anschluss und Differenz evozieren, betont aber eine kritische Psychologie, die ihn immer begleitet. Hier zeigt er wiederum eine politische Stoßrichtung seiner kritischen Verwendungsweise.

In einer Projektion findet sich diese politische Dimension in der Selbstbildung wieder:

Nicht ohne Noth Soldat der Cultur sein. — Endlich, endlich lernt man, was nicht zu wissen Einem in jüngeren Jahren so viel Einbusse macht: dass man zuerst das Vortreffliche thun, zuzweit das Vortreffliche aufsuchen müsse [...]: dass man dagegen allem Schlechten und Mittelmässigen sofort aus dem Wege gehe, ohne es zu bekämpfen, und dass schon der Zweifel an der Güte einer Sache [...] uns als Argument gegen sie und als Anlass, ihr völlig auszuweichen, gelten dürfe: auf die Gefahr hin, einige Male dabei zu irren und das schwerer zugängliche Gute mit dem Schlechten und Unvollkommenen zu verwechseln. Nur wer nichts Besseres kann, soll den Schlechtigkeiten der Welt zu Leibe gehen, als der Soldat der Cultur. Aber der Nähr- und Lehrstand derselben richtet sich zu Grunde, wenn er in Waffen einhergehen will und den Frieden sei-

---

<sup>645</sup> Vgl. hierzu: Huber, Herbert: Richard Wagners „Parsifal“ und das Christentum. Zur religionsphilosophischen Bedeutung der Dichtung. In: Philosophisches Jahrbuch 87/1 (1980). S. 57-86.

nes Berufs und Hauses durch Vorsorge, Nachtwachen und böse Träume in unheimliche Friedlosigkeit umkehrt. (VM 183, KSA 2, 459-460)

Der A(p)horismus wägt die im Kampf der Kultur nötige Charakterbildung ab. Er unterscheidet eine idealtypisch gelingende Form der Charakterentwicklung auf, gegen die der „Soldat der Kultur“ kontrastiert wird, der die Kultur hochhält, obwohl seine Selbstbildung weniger ideal verlief.

Dieser positioniert sich zwischen dem höchsten ‚Kultur-Typ‘ und dem ‚Nähr- und Lehrstand‘ und ist einer Belastung ausgesetzt, in der die „böse[n] Träume“ einen Teil der psychischen Folgen darstellen. (Ebd.) Wollte man diese Verwendung des Traumes durch die prädikative Präzisierung „böse“ als Einführung eines Traumtypus lesen, wäre noch keine Klärung geschaffen, da keine ‚guten Träume‘ eingeführt worden sind. (Vgl. ebd.) Sie beschreiben prototypisch ein psychisches Phänomen, enthalten im Begriff „böse“ jedoch eine metaphorische Dimension, die auf den Alptraum als Vorbild dieses Typus hindeutet. (Vgl. ebd.) Die ‚bösen Träume‘ deuten an, dass der ‚Soldat der Kultur‘ unter großer psychischer Belastung steht und diese seine Leiderfahrung widerspiegelt. Der Begriff des Bösen bringt aber auch die Moral mit ins Spiel, deren Konnotation im Intratextuellen nicht explizierbar ist (Vgl. ebd.) Träumen bleibt aus dieser Sicht die Beschreibung eines psychischen Zustandes, der die Verfassung und Belastung des Subjektes widerspiegelt.

Zur Unterstützung seiner Bedeutung greift VM 183 auf die Vision von VM 180 zurück und skizziert ein kulturelles Ziel für das vorher verwendete positive Visionskonzept. (Vgl. VM 180 u. 183, KSA 2, 458-460) VM 181 und VM 182 thematisieren ebenfalls ergänzend eine Jetzt-Lage der Erziehung, ihre Schwierigkeiten und was Künstler und Philosophen durch ihre jeweiligen Disziplinen für Effekte zu erzielen vermögen. (Vgl. VM 181-183, KSA 2, 458-460) Aus dieser Sicht versteht sich die Reflexion aus VM 183 als Versuch, Selbstbildung und kulturelles Handeln miteinander in Verbindung zu setzen. Die ‚Soldaten der Kultur‘ zeigen, dass eine Vision einer besseren Zukunft, um erlangt zu werden, auch kulturkämpferische Belastungen, d.i. ebenso vorgestellte ‚böse Träume‘ zur Folge haben. (Vgl. ebd.) VM 184 ist im Anschluss an diesen Abschnitt der Versuch, die kulturelle Arbeit mit der „Naturgeschichte“ zu verbinden, um zuletzt mit VM 185 ein „Streben nach Genialität der Menschheit im Ganzen“ als Projekt kultureller Selbstbesinnung anzusetzen. (VM 184 u. 185, KSA 2, 460-461) In der Abgrenzung der Vision und ihrer emphatischen Bejahung von den zu erleidenden ‚bösen Träumen‘ setzt der Sprecher von VM die Möglichkeit einer erstrebenswerten Zukunft höher an, als die Vermeidung individuellen Leidens.

In der ahoristischen Perspektive auf den Traumbegriff kommen die Metaphern für subjektive und illusionäre Konstruktionsleistungen aus VM 9, 32 und 33 nur grenzwertig produktiv hinzu. (Vgl. VM 9, 32, 33 u. 183, KSA 2, 384, 394-396 u. 459-460) Sie liefern zwar eine erste Traumdefinition als illusionärer Weltkonstruktion, aber diese lässt sich nicht klärend zur psychischen Verwendungsweise in VM 183 addieren. Auch die modale Differenz erschwert die Verbindung.

VM 76 vermag hingegen mit seiner literalen Verwendung das privilegierte intrapersonale Wissen, das dem Traum zugesprochen wird, zu der psychologischen Ausdrucksfähigkeit des Leides aus VM 183 hinzuzufügen; problematisch erscheint an dieser Stelle, dass VM 76 dem Traum nur Erkenntnisse über das Verhältnis zu den anderen zuschreibt. (Vgl. VM 76 u. 183, KSA 2, 408 u. 459-460) Ebenfalls klärt diese infratextuelle Verbindung nicht, welche Funktion die ‚bösen Träume‘ des ‚Soldaten der Kultur‘ für ihn zu übernehmen vermögen.

Das ‚Traumhafte‘ aus VM 178 kommt hinzu, vor allem in seiner Applikabilität auf die ‚restaurativen Künstler‘, und macht es möglich, dass die ‚bösen Träume‘ als Produkte des Kampfes mit den abgelehnten traumaffinen – potentiellen – Gegnern des ‚Soldaten‘ verstanden werden können. (Vgl. VM 178 u. 183, KSA 2, 456-457 u. 459-460) So kommen die ersten A(p)horismen und ihre negativ konnotierten Traum-Kunst-Analogien hinzu – vor allem der aus VM 32, in dem das Produkt des Dichters, das die Wirklichkeit ablehnte, als ‚Traum bezeichnet wurde – und ermöglichen die ‚bösen Träume‘ auch als Waffe der Gegner der abgelehnten ‚Träumer‘ zu verstehen. Vgl. VM 9, 32, 33, 178 u. 183, KSA 2, 384, 394-396, 456-457 u. 459-460) Da das ‚Träumen‘ einer immer wieder kritisierten Gruppe zukommt, wäre es möglich die ‚bösen Träume‘ so zu verstehen, dass der ‚Soldat‘ durch die ihnen analoge Kunsttätigkeit der feindlichen Gruppe psychisch belastet wird. Das dichterische oder metaphysische Träumen aus VM 32 und VM 33 wären beides Weisen, in denen der ‚kulturelle Kampf‘ als künstlerisch-philosophische Auseinandersetzung geführt diese literalen ‚bösen Träume‘ evozierte. (Vgl. ebd.) Wollte man versuchen auch die moralistische Konnotation der ‚bösen Träume‘ innerhalb dieses Konfliktes zu deuten, könnte das ‚Böse‘ als Konsequenz des Moralismus der feindlichen ‚Träumer‘-Gruppe verstanden werden. (Vgl. ebd.) Die abgelehnten illusionären traumanalogen Konstruktionen und die gleichermaßen abgelehnten moralistischen Intentionen würden als Art und Weise verstanden, in der der ‚Soldat der Kultur‘ seinen Kampf austrage und die psychische Belastung durch diese Träume erfahre.

In allen diesen ahoristischen Perspektiven kann jedoch keine Klärung für diese disparate Traumverwendung erreicht werden, da hier immer wieder Fragwürdigkeit verbleibt aufgrund der fehlenden Präzision und notwendigen infratextuellen Spekulativität. Die einfache Deutung, in der mit den ‚bösen Träumen‘ Alpträume gemeint sind, die der Einsatz für die kulturelle Entwicklung als Leiderfahrung mit sich bringt, erscheint weiterhin plausibel, wie gleichfalls hinsichtlich der bisherigen infra- und intertextuellen Komplexität der vorherigen Textabschnitte reduktiv. In Ermangelung einer besseren Deutung bietet der A(p)horismus infratextuell eine Figur an, die gegen die bisher negativ konnotierten ‚Träumer‘ kulturelle Veränderung anstrebt und durch deren ‚Träumerei‘, d.i. durch die Folgen von deren Kunst, Metaphysik und Lebensweise undefiniert gefährdet bleibt. Was jedoch allein plausibel herausgedeutet werden kann, ist, dass das in VM 183 skizzierte kulturelle Projekt für den Traumbegriff keine positive Verwendung zu finden vermag.

Erst unter Zuhilfenahme des letzten Trauma(p)horismus von VM kann dieser Deutung ein Kontext hinzugefügt werden; eher muss VM 360 allein für sich interpretiert werden:

Anzeichen starker Wandlungen. — Es ist ein Zeichen, wenn man von lange Vergessenen oder Todten träumt, dass man eine starke Wandlung in sich durchlebt hat und dass der Boden, auf dem man lebt, völlig umgegraben worden ist: da stehen die Todten auf und unser Alterthum wird Neuthum. (VM 360, KSA 2, 523)

Dieser a(p)horistische Sprecher konstatiert, dass Träume von Vergangenen und Toten Anzeichen für eine Wandlung darstellen. Das psychische Phänomen ist Medium intrapersonalen Wissens.

Hierzu transformiert der Sprecher die besprochenen Traum Inhalte in Metaphern, die den Prozess der Veränderung des Subjektes verdeutlichen. Analog zum Traum Inhalt des ‚lebenden Toten‘, verwurzelt er den im Traum verdeutlichten Transformationsprozess in der Vergangenheit („Alterthum“), die diese als kreative Grundlage für die Neuerung („Neuthum“) versteht. (Vgl. ebd.) Hier

legt das Traumvokabular zusätzlich die Grundlage für ein Wortspiel mit dem Neologismus ‚Neutum‘, in dem der Sprecher sich als zukunftsorientiertes Individuum gebärdet. Mit dem Trauminhalt und seiner Deutung als Indiz für das sich verändernde Individuum wird also nicht nur eine traumtheoretische Aussage grundgelegt, sondern auch eine darüberhinausgehende allgemeine Theorie der ethischen individuellen Persönlichkeitsveränderung.

Der A(p)horismus ist umgeben von verschiedenen Einsichten zum Wert persönlichkeitsbildender Faktoren: VM 356 beschreibt den Wert des Krankseins für die Persönlichkeitsentwicklung, VM 357 das Verhältnis zu Lehrer-Figuren, VM 358 das Streben nach Wahrheit und VM 359 das Verhältnis zu neuen Perspektiven. (Vgl. VM 356-359, KSA 2, 522-523) VM 360 erscheint in einer Reihe von Reflexionen, die verschiedene Anker der Persönlichkeitsentwicklung besprechen, um so dann mit dem Traum einen Indikator für diese Transformation anzugeben. Auch die folgenden A(p)horismen verhandeln nicht präzise auf VM 360 beziehbare Gedanken zur Persönlichkeitsentwicklung und teilen sich mit diesem Abschnitt nur den Fokus auf das allgemeine Thema.<sup>646</sup> (Vgl. VM 361-364, KSA 2, 523-524) Dieses Umfeld zeigt, dass der Traum nicht selbstwertig auftritt, sondern unter eine Philosophie der Persönlichkeitsentwicklung subsumiert ist

In der ahoristischen Perspektive grundiert das negative illusionäre Konstruieren aus den frühesten A(p)horismen den Traum als Weltkonstruktionsprozess prototypisch. (Vgl. VM 9, 32, 33 u. 360, KSA 2, 384, 394-396 u. 523) Allerdings transformiert VM 360 diesen Prozess zu einem psychologisch Dechiffrierbaren der Selbstentwicklung. Das Illusionäre ist zwar die notwendige Bedingung der Traumhalte, die wachwirklich unmöglich sind; aber dies konterkariert ihre Symbolfunktion für die psychologische Entwicklung. (Vgl. VM 360, KSA 2, 523)

VM 76 stellt ebenfalls ein Vorbild für diesen A(p)horismus dar, da auch in ihm der Traum Wissen über träumenden Individuums bereithält. (Vgl. VM 76 u. 360, KSA 2, 408 u. 523) Der dortige Fokus auf das Verhältnis desselben zu seinen Mitmenschen wird hier umgelenkt auf Wissen des Individuums über sich selbst. Da für VM 76 bereits der Rée-Intertext plausibel gefunden wurde, kommt dieser hier wieder mit ins Spiel.<sup>647</sup> Mit VM 360 hat die Formulierung von Nietzsches Freund gemeinsam, dass hier das Individuum intrapersonales Wissen erhält.<sup>648</sup> Im Gegensatz zur réeschen Sentenz spezifiziert der A(p)horismus einen Trauminhalt und dessen Bedeutung. Beide Abschnitte zeigen sich als Variationen der Idee des Intertextes, die konkretes Wissen anbringen, wo Rées als Inspirator ein allgemeines Diktum formuliert hatte. (Vgl. ebd.) Auf thetischer Ebene unternimmt VM eine Konkretion einer psychologischen Traumsymboldeutung.

---

<sup>646</sup> Man könnte, wenn man TS als intertextuelle Grundlage nähme, VM 360 und das Thema des Fatums aus VM 363 miteinander in Verbindung bringen. Neben der Nähe zum Thema von Schopenhauers Abhandlung, wäre es möglich an dieser Stelle eine psychologistische Umdeutung des dortigen Verhältnisses von Traum und Fatum wahrzunehmen. Dies scheiterte zuletzt daran, dass in TS die Träume nur in ihrer Struktur das Verhältnis von Fatum zum Leben, resp. Fatum und ‚Lebenstraum‘ darstellen, nicht die Symbole des Traumes zu ihm im Verhältnis stehen. Ein solch theoretischer Unterschied rechtfertigt einen Verweis, würde aber hier eine extensivere Auseinandersetzung zu Nietzsches Bezügen zu TS notwendig machen, die an dieser Stelle von der hiesigen Darstellung wegführt. Vgl. hierzu das Kapitel „Die Erweiterung der Welt-als-Traum-Metapher im Spätwerk und in *Transcendentale Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*“.

<sup>647</sup> Vgl. „Der Traum offenbart uns unseren Charakter.“. Rée, Paul: *Gesammelte Werke 1875-1885*. Hrsg. von Hubert Treiber. Berlin 2004. S. 103.

<sup>648</sup> Vgl. ebd.



Über die Deutung von VM 76 aktualisiert sich allerdings auch die Perspektive in der diese Traumtheorien Allegorie und Metareflexionen zur Analyse von Sprecherpsychologien angeboten hatten. (Vgl. VM 9, 32, 33, 75 u. 360, KSA 2, 384, 394-396, 408 u. 523). Die Trauminhalte, die VM 360 beschreibt, wären diese ‚Vergessenen‘ und ‚Toten‘ der dortigen Abschnitte die als Beschreibungskategorien der dortigen Intertextbeziehungen, die früheren Traumverwendungen als solche Symbole des ‚Altertums‘ aufruft und reflektiert. Besonders für VM 32 und 33 lassen sich die ontologisch perspektivierte Traum-Kunst-Analogie des Frühwerkes und Schopenhauers Metaphysik als ‚Träumen‘ anführen. Diese werden so als Stationen des Werkes, wie ‚Tote im Traum‘, aufgerufen, und zeigen, wie das neue Schreiben von VM diese als allegorische ‚Altertümer‘ ansetzt, um als ‚Neutum‘ dieses Dokument einer ‚starken Wandlung‘ Nietzsches darzustellen.

Die psychologische Metaphorik von „Alterthum“ und „Neuthum“ verstärkt den Bezug auf GT zuletzt stark – stellt dieses Werk doch den Versuch dar, die griechische Antike als Vorbild für eine neue ‚tragische Kultur‘ zu rekonzeptualisieren.<sup>649</sup> Die protopsychologische Variante dieses A(p)horismus verweist auf die Traumtheorie und das Projekt dieses Buches und deuten es als überwundenes Stadium des nietzscheschen Werkes. Sie sind gleichen Sinne polemische Charakterisierung von GT ‚Altertum‘ als Theoriekonvolut und Persönlichkeitsstadium, das zudem seine extensive Kritik in VM 32 erfahren hat. (Vgl. ebd.) Gleichermaßen artikuliert dieser Abschnitt das ‚Neutum‘ in einer psychologistischen Theorievariante, die zugleich autoreflexiv die eigene Traumtheorie mitbeschreibt. Dies parallelisiert in VM 360 die bildliche Symbolisierungsleistung, die das theoretische Vokabular aus GT in GT 25 ebenfalls autoreflexiv unternimmt.<sup>650</sup> (Vgl. GT 25, KSA 1, 155-156 u. VM 360, KSA 2, 523) Der unscheinbare A(p)horismus erscheint dadurch infra- und intertextuell als autoreflexive wie performative Reflexion über das Verhältnis von GT und VM, die im Traumvokabular Ästhetizismus und Psychologie entgegengesetzt.

Folgt man dieser Perspektive, so kann der Konnex zu VM 178 weitergeführt werden, in dem die ‚Traumhaftigkeit‘ der ‚restaurativen Zeit‘ und ‚restaurativen Künstler‘ zu VM 360 in Kontext gesetzt werden kann. (Vgl. VM 178 u. 360, KSA 2, 456-457 u. 523) Insbesondere durch den Aufgriff des ‚Toten‘, aus der kritisierten ‚Totenerweckung‘ der Künstler, begreift der Sprecher seine eigene Metapher als proto-psychologische Beschreibung mit Rückgriff auf den Traumbegriff. Was bei den ‚restaurativen Künstlern‘ als Zeichen einer rückwärtsgewandten und unproduktiven Existenzweise beschrieben wurde, kann als symbolischer Trauminhalt in VM 360 gegensätzlich bewertet werden. (Vgl. ebd.) In diesem Vergleich wird der terminologische Unterschied zwischen dem ‚Traumhaften‘ und dem ‚Traum‘ als psychischem Phänomen deutlich. Wenn das ‚Traumhafte‘ im Verhältnis zur Welt steht und ein problematisches Verhältnis zur Wirklichkeit verdeutlicht, bewertet der Sprecher das Phänomen negativ und lehnt es für eine produktive Beziehung des Künstlers zur Wirklichkeit ab. (Vgl. ebd.) Gegensätzlich hält der Traum als psychisches und psychologisch deutbares Phänomen, intrapersonales Wissen bereit weil in dieser Erkenntnishaltung einer Scheidung zwischen Traum und Wirklichkeit stattfindet und er nur als Symbollieferant und Psychologikum verstanden

<sup>649</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Der Traum in Die Geburt der Tragödie“.

<sup>650</sup> Auch Brusotti hat diesen Abschnitt besprochen und den Traum biographistisch aufgelöst, indem er in ihm einen Verweis auf die Träume des empirischen Autors sieht. Diese werkbezogene Ebene des Träumens übersieht er hierdurch jedoch. Vgl. Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin/New York 1997. Hier S. 181-182.

wird. (Vgl. ebd.) Auch in der Intertextbeziehung des früheren A(p)horismus zu Wagner findet sich eine der Metaperspektive verpflichtete Deutung dieser Stelle. Nicht nur wird in ihr eine Etappe aus Nietzsches Werk als ‚Vergessene‘ und ‚Tote‘ aufgerufen, sondern zusätzlich ein Inspirator, der in GT die Kunst als ‚Totenerweckung‘ mitbeeinflusst hatte. Wenn VM 360 als letzter Trauma(p)horismus diese Symbolik ins Gegenteil wendet, greift er symbolisch seine politische Kritik Wagners auf, um am Traum als Symbol der Weiterentwicklung, die Entfernung vom Dramatiker zu pointieren.

Diese proto-psychologische Entwicklung des Traumes ist auch infratextuell mit dem ‚Soldaten der Kultur‘ verbunden, dessen ‚bösen Träume‘ als Indiz einer psychischen Belastung fungierte. (Vgl. VM 183 u. 360, KSA 2, 459-460 u. 523) Diese ‚bösen Träume‘ als Chiffre für die Belastung im Kulturkampf hatten in einem unklaren Verhältnis zu den negativen Traumbegriffen gestanden. VM 360 kann, vermittelt durch die Kontexte zu VM 178, die ‚bösen Träume‘ als Metapher und Folge für einen Effekt der ‚traumhaften‘ Wirklichkeitsverweigerung der Gegner aufzeigen. (VM 178, 183 u. 360, KSA 2, 456-457, 459-460 u. 523) Der ‚Soldat der Kultur‘ erführe die ‚bösen Träume‘ als Folge der Regression der Welt ins ‚Traumhafte‘ durch ebenjene Kritisierten. (Vgl. ebd.) Auch als Konkretes ließen sich die ‚bösen Träume‘ als den ‚Totenträumen‘ in VM 360 ähnlich verstehen, aber ohne konkrete Traumhalte im früheren Abschnitt ist dies vorschnell. (Vgl. VM 183 u. 360, KSA 2, 459-460 u. 523) Auch hier verbleibt eine analytisch spekulative Potenz, die sich so ausformulieren ließe: Möglicherweise wären ‚böse Träume‘ von „lange Vergessenen oder Todten“ angleichbar und der Sprecher von VM 360 würde diesen einen selbstbildenden Wert zusprechen. So würden die vorher negativen Träume aus VM 183 Teil des Projektes der Selbstbildung und VM 360 gäbe die hierzu nötige Traumhermeneutik, um die augenscheinlich ‚bösen‘ Träume in dieses zu inkludieren. (Vgl. ebd.)

VM 360 zeigt eine letzte positiv gewendete Psychologisierung des Traumes, die in einer Hermeneutik seiner Symbole begründet liegt. Sie bleibt allerdings andeutungsweise in zwei Symbolbeispielen und ihrer Deutung. Andererseits kulminiert diese Darstellung mit einer Pointierung der performativen und selbstreflexiven Dimension in VM insgesamt, die die Traumreflexion des Buches als Kritik von Nietzsches früheren Inspiratoren und Philosophie rahmt. So wird in dem Versuch einer Traumhermeneutik metaperspektivisch eine Hermeneutik der Traumphilosophie von VM unternommen, die das Werk als eine ‚starke Wandlung‘ charakterisiert.

Der Traumbegriff in VM wird so formbildend für eine neue Weise des Traumphilosophierens im Werk, die das Traumvokabular auf der allegorischen Ebene sich reflektieren lässt. Ein negativer Traumbegriff vereint sich darstellungslologisch kohärent mit einer intrapersonal positiven Wertigkeit. Dies ist der reflektierte Versuch, die bisherige Traumphilosophie zu verarbeiten, zu kritisieren, und sie abzuschütteln. Ein neuer thetischer Traumbegriff wird nicht erreicht. Der Traumbegriff stellt hiergegen ein stufenweise kritische Abstoßung dar, die zu traumsymbolischen Reflexionen ihrer Überwindung hinleitet, die VM traumphilosophisch in Nietzsches Werk darstellt.

#### **4.3.1.3 Öffnung und dialogisierende ‚Schatten‘ der Marginalien zum Traum in *Der Wanderer und sein Schatten***

Die wenigen Vorkommnisse des Traumbegriffes in WS zeigen ein sich anscheinend verminderndes Interesse. Da WS in das Konvolut von MA erst nachträglich eingefügt wird und diese oftmals als werkpolitische Entscheidung gedeutet wird, beleuchtet eine Lektüre dieser Marginalien zum Traum-

begriff die Zwischenstellung von WS im Werk.<sup>651</sup> Der Traum, der nicht mehr im Fokus der Reflexionen steht, wie er es an prominenten Stellen in MA I und VM tat, wird nicht nur nicht mehr in diesen Kontexten aufgefunden, sondern transformiert. Innerhalb des Kalküls von WS findet über den Traumbegriff nämlich eine Konturierung der sogenannten „heroisch-idyllischen Art zu philosophieren“ statt.<sup>652</sup> (Vgl. WS 295, KSA 2, 686-687) Diese geht den idiosynkratischen Weg vom Verhältnis von Traum und Musik in den allgemeinen Bereich des Künstlerischen zu greifen. Überdies tritt der Text darüber in einen Dialog mit Wagner als ‚Schatten‘ des Textes und greift über diesen allgemein in die romantische Tradition des Traumbegriffes.

Die Besonderheit der Eröffnung von WS, die die philosophischen A(p)horismen in besonderer Weise rahmt, ist der Dialog zwischen dem Schatten und dem Wanderer, der *in medias res* beginnt und ebenso abrupt abbricht. (WS Dialog, KSA 2, 537-539) Zwar endet das Buch mit einem konklusiven Dialog, die A(p)horismen selbst sind aber nur in Ausnahmefällen als solche gekennzeichnet, bleiben damit nur dem Verhältnis zwischen Sprecher und den Lesenden verpflichtet. (Vgl. WS 213, KSA 2, 645) Dass das dialogische Prinzip des Textes vor allem auch in Hinsicht der Intertexte zu verstehen ist, bildlich gesprochen als ‚Schatten des Textes‘ den das sichtbar zu Lesende ‚wirft‘, lässt sich anhand des Intertextes aus dem wagnerschen BE deutlich zeigen.<sup>653</sup> Die dialogische Eröffnung verortet sich in einer phantastischen Tradition der topischen Interaktion zwischen dem Menschen und seinem Schatten.<sup>654</sup> (Vgl. WS Dialog, KSA 2, 537-539 u. 703-704) So prototypisch traumartig sich eine solche Situation auch ausnimmt, ist sie literarisch nicht auf eine solche Kategorisierung angewiesen, sondern würde so beschrieben, die Genauigkeit einer solchen Beschreibung als Traum weiter vermindern. Ein Satz, der durch die Linse des Traumes gelesen werden kann, unterstützt diese Lektüre des Dialoges als Topos der Phantastik:

*Der Wanderer:* Bei Gott und allen Dingen, an die ich nicht glaube, mein Schatten redet; ich höre es, aber glaube es nicht.

*Der Schatten:* Nehmen wir es hin und denken wir nicht weiter darüber nach, in einer Stunde ist Alles vorbei.

---

<sup>651</sup> Brücker betont die Veränderungen, die Nietzsches Schreibweise und infolgedessen Text erfahren, und belegt in seiner Studie Punkte, die WS von dem von Nietzsche in der Ausgabe von 1886 zusammengeführten Konglomerat unterscheiden. Vgl. hierzu: Brücker, Tobias: Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt „Der Wanderer und sein Schatten“. Paderborn 2019. S. 28-38. Bes. 29. u. Schaberg, William H.: Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie. Basel 2002. Hier. S. 175-181

<sup>652</sup> Diese Weise zu philosophieren ist dabei selbst kein Ziel im eigentlichen Sinne, sondern durch die Reflexionen zur Nachträglichkeit des Schreibens und der Sprachlosigkeit dieser Erfahrung eingerahmt. Bereits im Eingangsdialog findet sich eine solche Selbstaufhebungs-Figur in der Abwertung schriftlicher Dialogformen innerhalb des Wanderer-Schatten-Dialoges. (Vgl. WS Dialog, KSA 2, 539) Vgl. Brücker, Tobias: Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt „Der Wanderer und sein Schatten“. Paderborn 2019. S. 87-101.

<sup>653</sup> Brücker entwickelt vor allem das dialogische Prinzip anhand der Allegorie von Wanderer und Schatten und schaut auf die werkinternen Bezüge dieser Grundlage des Buches. Auffallend ist auch, dass auch Brücker in einer Fußnote das Verhältnis von Schatten und Traum über GT referenziert, ohne in seiner hervorragenden Studie auf das Thema des Traumes genauer einzugehen. Er belässt es bei Verweisen auf *Les rêveries du promeneur solitaire*, die hier nicht in Hinsicht ihres Verhältnisses weiterverfolgt werden sollen, da sich kein Exemplar dieses Buches in Nietzsches Bibliothek befindet und das intertextuelle Verhältnis dadurch zu spekulativ erscheint. Vgl. hierzu ebd. S. 79-83, 76, 259 u. Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 521-523.

<sup>654</sup> Vgl. „Schatten“ in: Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 367-368.

*Der Wanderer:* Ganz so dachte ich, als ich in einem Walde bei Pisa erst zwei und dann fünf Kameele sah.

*Der Schatten:* Es ist gut, dass wir Beide auf gleiche Weise nachsichtig gegen uns sind, wenn einmal unsere Vernunft stille steht: so werden wir uns auch im Gespräche nicht ärgerlich werden und nicht gleich dem Andern Daumenschrauben anlegen, falls sein Wort uns einmal unverständlich klingt. (WS Dialog, KSA 2, 537)

Die realistische Verwunderung des Wanderers über seinen sprechenden Schatten vergleicht dieser mit einer visuellen Illusion. Interessant an dieser vergleichenden Szenerie, ist der fehlende Kontext dieser ‚Kamel-Sichtung‘, so dass die Lesenden diese Allusion vervollständigen müssen. Zum Überraschenden des auftauchenden Tieres, das in den norditalienischen Wäldern nicht heimisch ist, kommt die arbiträre Zahlenfolge von zwei zu fünf hinzu, die eine dem Wirklichkeitsparadigma inkonsistente Wahrnehmung anzeigt. Eine wahrscheinliche Deutung ginge in die Richtung, diese Szenerie als Tagtraum zu klassifizieren, sofern keine Markierung eines Aufwachens stattfindet. Auch die Formulierung des ‚Schattens‘, dass die „Vernunft stille steht“ evoziert eine topische Definition von bizarren fragwürdigen Wahrnehmungen (Ebd.) Dieser ‚Kamel-Tagtraum‘, der allein als visueller Eindruck innerhalb der Wahrnehmung des ‚Wanderers‘ bleibt, unterscheidet sich von sprechenden ‚Schatten‘ insofern als er keine Antwort und damit Verifizierung seiner Wirklichkeit zu geben vermag. Diese behelfsmäßige Definition schließt jedoch einen Nachttraum nachdrücklich aus, worin eine undefiniert phantastische Wahrnehmung gesehen werden muss.

Die erste Nennung des Traumes findet sich in einem A(p)horismus zu Beethoven und Mozart:

Beethoven und Mozart. — Beethoven's Musik erscheint häufig wie eine tiefbewegte Betrachtung beim unerwarteten Wiederhören eines längst verloren geglaubten Stückes „Unschuld in Tönen“; es ist Musik über Musik. Im Liede der Bettler und Kinder auf der Gasse, bei den eintönigen Weisen wandernder Italiäner, beim Tanze in der Dorfschenke oder in den Nächten des Carnevals, — da entdeckte er seine „Melodien“: er trägt sie wie eine Biene zusammen, indem er bald hier bald dort einen Laut, eine kurze Folge erhascht. Es sind ihm verklärte Erinnerungen aus der „besseren Welt“: ähnlich wie Plato es sich von den Ideen dachte. — Mozart steht ganz anders zu seinen Melodien: er findet seine Inspirationen nicht beim Hören von Musik, sondern im Schauen des Lebens, des bewegtesten südländischen Lebens: er träumte immer von Italien, wenn er nicht dort war. (WS 152, KSA 2, 615-616)

In der hier ausgearbeiteten dualistischen Typologie der Musiker bezieht sich der Sprecher auf verschiedene Sinneswelten, aus denen sie ihre Musik beziehen. Beethoven wird als Musiker über seine Sammeltätigkeit anderer akustischer Melodiebruchstücke aus dem Leben definiert, Mozart hingegen über seine Musikalisierung visueller Eindrücke.

Bezeichnend ist, dass beide Musiker, trotz ihrer österreichischen Herkunft, in der sensuellen Grundlage ihrer Musik nach Italien transportiert werden: für Beethoven wird die italienische Geräuschkulisse des Alltages und der Festlichkeiten evoziert, für Mozart das alltägliche „bewegteste südländische Leben“. (WS 152, KSA 2, 615-616) Ist für Beethoven die Musikalität alltäglicher Ge-

räusche und Musik die Grundlage, ist dies bei Mozart die Transformation visueller Eindrücke in ein Kunstwerk akustischer Natur, dass er aus dem italienischen Alltagsleben entnimmt.

Der zweite Unterschied zur Tätigkeit Beethovens, die sammlerisch und ohne sensuelle Transformation vonstattengeht, ist das ‚Träumen Mozarts‘ von der visuellen Inspiration Italiens, die für ihn konstitutiv erklärt wird. (Vgl. ebd.) Der Satz hat zwei Deutungsmöglichkeiten, die zwischen einer wörtlichen und einer figurativ-metaphorischen Bedeutung produktiv changieren. Die wörtliche Bedeutung tätigt eine Aussage über Mozart als träumendes psychisches Individuum und eine indirekte Implikation desselben als visuellem Phänomen. Das Träumen, das ebenfalls wunschorientiert ist, versteht sich als Evokation abwesender visueller Stimuli. Die zweite im übertragenen Sinne gemeinte Verwendung lässt sich auf das musikalische Produkt der mozartischen Kunsttätigkeit beziehen: die Musik Mozarts vergleicht er metaphorisch mit einem Wunschtraum, die den Musiker und Hörer in Anlehnung an die beschriebene Traumtätigkeit in die Lebenswelt Italiens versetzt. (Vgl. ebd.) Zentral schwebt bei diesem Traumverständnis eine grundlegende Synästhesie mit, die dessen Visualität als Grundlage der akustischen Kunstform mitanlegt. Gerade die metaphorische Dimension dieser Verwendungsweise trägt eine solche Vermengung von Sinnen. So fungiert der Traumbegriff als Produktionsästhetik und Traum-Kunst-Analogie für das Werk und die Rezeption der Musik Mozarts.

Diese traumtheoretische Stoßrichtung reiht sich dabei in eine typologisierende Kette von A(p)horismen ein, in denen musikalische Themen und besonders Komponisten besprochen werden. (Vgl. WS 149-170, KSA 2, 614-624) Die dem A(p)horismus vorangehenden Abschnitte nutzen Namen der Komponisten als Paratexte und handeln von der epochalen Stellung, dem Charakter und insbesondere von diesen Faktoren für die Genese ihrer Musik. (Vgl. WS 149-155, KSA 2, 614-615) Mozart und Beethoven sind das einzige Duo, das gemeinsam besprochen wird und fällt auch aus der vorher dominanten Metaphorisierung der Kunstgenese mit dem theologischen Vokabular von Schöpfergott und Welt heraus: WS 152 markiert damit einen Wendepunkt der Diskussion musikalisch-künstlerischer Genetik die bei Mozart der Traumbegriff unternimmt.

Dass der Schreiber Beethoven in diesem Zusammenhang aufruft und die Chiffre des Träumens hier eine zentrale Rolle spielt, lässt sich anhand der Abhängigkeit der musiktheoretischen Reflexion des A(p)horismus von Wagners BE deutlich aufzeigen.<sup>655</sup> Bereits die Verbindung von Traum und Musik alludiert über die Idiosynkrasie und ihrem paradigmatischen Konnex auf Wagner, aber dass der romantische Komponist zudem namentlich auftritt, evoziert seine titelgebende Funktion in Wagners Untersuchung zu Traum und Musik. Im Verhältnis zu diesem markiert der A(p)horismus einen entscheidenden Unterschied: Beethoven repräsentiert eine sammlerisch-intertextuelle Arbeitsweise während Mozart mit seiner Traumtätigkeit dessen originale Rolle aus Wagners Essay einnimmt. (BE 60, 71-72 u. 91-92 u. WS 152, KSA 2, 615-616) Dabei wendet sich die Neubeschreibung von Beethovens Tätigkeit als intertextueller, ‚handwerklicher‘ Musiker, gegen Wagners Rechtfertigung seiner Musik durch die „somnambule“ metaphysische Erkenntnis des Willens durch eine interne Traumtätigkeit. (Vgl. ebd.) Hatte Wagner über die konkrete Form der beethovenschen Musiktätigkeit eine ihr vorangehende metaphysische Erkenntnis gestellt und sie von einer innerlich verbleibenden Traumtätigkeit abhängig gemacht, so wird Beethoven hier in WS 152 demgegenüber ein

---

<sup>655</sup> Um im Folgenden unnötige Wiederholungen zu vermeiden, seien die Lesenden für die hier vorausgesetzten Erkenntnisse der Analyse auf das Kapitel 4.2.1. „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seine Rezeption Schopenhauers im *Beethoven*“ verwiesen.

Musiker, dessen Kunst gegen eine monolithische Verursachung ihre Qualität als ‚handwerklich-sammelnde‘ und von der Außenwelt abhängige erhält.

Auch die Wendung Beethovens als Musiker, der „Musik über Musik“ mache, zielt in die Richtung diese Betonung einer innerlich liegenden metaphysischen Erkenntnis zu entkräften. (Ebd.) Hatte Wagner noch Beethovens Taubheit als Kulminationspunkt der von ihm angestrebten Abkopplung von der sinnlich wahrgenommenen Welt dargestellt, so stellt die Taubheit aus der Perspektive des A(p)horismus den Verlust der außerweltlichen sinnlichen Quelle von Beethovens Musik dar. (Vgl. BE, 68 u. 71-72 u. WS 152, KSA 2, 615-616) Hier scheint auch die Krux auf, die zudem Mozarts ‚Träumen von Italien‘ mitbedingt: WS 152 beschreibt beide Komponisten als von external Wahrgenommenem inspiriert. Während bei Beethoven gerade die Intertextualitätspraxis dominiert, vermag auch gerade der Traum Mozarts erst seine Musik zu grundieren, weil er das ihm bekannte ‚südländische Leben‘ in seiner illusionären Weltkonstruktion hervorruft. Während in BE der Traum eine von der Außenwelt abgegrenzte Erfahrung mit metaphysischem Kern darstellt, verwurzelt die hiesige Traum-Kunst-Analogie beide Bereiche empiristisch.

Die Kunsttätigkeit Beethovens stellt sich gegen die Venedig-Traumszene, die in der Selbstinszenierung des wagnerschen Sprecher-Ichs die Theorie in BE figuriert und expliziert. (Vgl. BE, 52 u. WS 152, KSA 2, 615-616) Der Italien-Bezug auf die alltägliche Musikalität der italienischen Lebenswelt zielt nicht nur darauf ab, Beethoven gegen Wagners Vereinnahmung zu verteidigen. Vielmehr als das entlarvt er die Traumszene Wagners als derselben Musikwelt entstammende. Die inszenierte Innerlichkeit Wagners und ihre Projektion auf Beethoven sind auf außerweltliche Faktoren bezogen. Dies betrifft die Gondoliere und die über sie referenzierte Barkarole, die von Wagner zwar als Äußerlichkeiten beschrieben werden, die aber als ‚Nachttraum‘ gerahmt der Imagination seiner Sprecher-Figur entspringen.<sup>656</sup> WS 152 grundiert über die Beethoven-Figur auch diese Elemente italienischer Musikalität in der außerweltlichen Erfahrung, die seiner Innerlichkeitskonzeption als Ort der Kunstgenese widersprechen. (Vgl. ebd.)

Damit entlarvt der Beethoven in diesem A(p)horismus stellvertretend Wagners Innerlichkeitskonstruktion einer Traumtätigkeit als ebenso außenweltbezogen. In zweifacher Weise figuriert Beethoven als kritische Chiffre gegen Wagner: nicht nur zitiert sie performativ in der Beschreibung ‚Musik über Musik‘ Wagner als intertextuellen Dialogpartner des Aphorismus, sondern kritisiert in der Neubeschreibung den Innerlichkeitsdiskurs der sich des vermögenstheoretischen Traumorgans Schopenhauers bedient.<sup>657</sup> Im zweiten Schritt mutiert das Argument gegen das Innerlichkeitspostulat

---

<sup>656</sup> Auf dem Weg zur nächsten Verwendung des Traumes begegnen die Lesenden dabei *Chopin's Barcarole*, die im Hinblick auf Wagner eine Gegenfunktion übernimmt, in dem sie zu seiner, die Barkarole referenzierende Venedig-Traumszene eine Konkurrenzfigur bietet. (WS 160, KSA 2, 619) Nicht nur bezieht er sich indirekt auf das in Wagners Traumszene referenzierte Genre, sondern auch auf die Konstruktion derselben Szene in BE: So beschreibt der Aphorismus die Fähigkeit der „guten Künstler“ die „seligen Momente“ „herauszufischen“ und sie gegen die ihnen mehrheitlich heterogene Wirklichkeit isoliert zu evozieren. (Ebd.) Der Sprecher des A(p)horismus lobt die chopinsche Barkarole für diesen Effekt. (Vgl. ebd.) Diesem Lob, das Chopin über Wagners Variante einer literarischen Barkarole in der Traumszene stellt, enthält auch eine Kritik von Wagners Traumbeschreibung: indem der Sprecher den psychologischen Effekt der „seligen Momente“ beschreibt. (Ebd.) Diese Kritik entlarvt die Szene in BE als literarische Konstruktion. (Ebd.)

<sup>657</sup> Wie positiv und tragend die hier auffindbare Beethoven-Deutung für das weitere Werk Nietzsches ist, lässt sich nicht nur aus der positiven Bedeutung des ‚Handwerkers Beethoven‘ und dessen anti-genieästhetische Stoßrichtung, sondern auch über die Metaphorik der „Biene“, die auf mit der Anspielung auf ‚Honig‘ zu Kernthema des Schenkens

zur Chiffre für Wagner selbst, so dass die Kritik an dessen Appropriation Beethovens unter dem Zeichen des Traums zur Kritik an dessen Theorie des Verhältnisses von Traum und Musik kulminiert.<sup>658</sup> Dem gegenüber setzt er zur Neudeutung Mozarts an.

Die Zuschreibung des Traumes zu Mozart steht dabei im Verhältnis zu dieser Neubeschreibung Beethovens, indem sie ihn, der Wagners einziges konkretes Beispiel für seine Traum-Kunst-Theorie bleibt, um den Traum als Element depraviert. (Vgl. WS 152, KSA 2, 615-616) Dieser Entzug des Traumes als Produktionsbasis geht chiastisch vor, in dem er andererseits ein wesentliches Element von Wagners Mozart-Rezeption auf Beethoven appliziert.<sup>659</sup> In seinem Text *Über das Opern-Dichten und Komponieren im Besonderen* beschreibt Wagner Mozart als Komponisten, in dessen Orchestermusik über die Vielstimmigkeit des Orchesters der Dialog evoziert wird:<sup>660</sup>

„Der Dialog wird hier ganz Musik, und die Musik selbst dialogisiert, was dem Meister [Mozart S.P.] allerdings nur durch eine Ausbildung [...] des Orchesters möglich wurde, von welcher man [...] vielleicht noch bis heute, keine Ahnung hatte.“<sup>661</sup>

Verfolgt man die chiastische Neubeschreibung der beiden Komponisten bei Nietzsche, wird das Dialogische von Mozart auf Beethoven verschoben. Die privilegierte Traumtätigkeit Beethovens überträgt er Wagner entgegengesetzt auf Mozart, an dem er zugleich eine external orientierte Traumkonzeption demonstriert. Diese chiastische Umkehrung wird dadurch über diese Konzeption als anti-wagnerische Polemik sichtbar. Mozart repräsentiert eine Chiffre der antithetischen Entgegensetzung. Der visuelle Italienbezug des Traumbegriffes als zweitem Glied des Wagner-Bezuges leitet zur zweiten Dimension dieser anti-wagnerischen Stoßrichtung.<sup>662</sup>

---

in ZA verweist; eine Deutung der Reden Zarathustra als „Musik über Musik“, als Rede zweiten Grades im Sinne einer Intertextualitätstheorie über Nietzsches Denkweg in Hinsicht Beethovens, verbleibt ein Desiderat der Forschung. Vgl. zum „Handwerker Beethoven“: Brückner, Tobias: Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt „Der Wanderer und sein Schatten“. Paderborn 2019. S. 70-71. Brückner sieht zwar die Stoßrichtung gegen die Genieästhetik Wagners und gegen seine Appropriation Beethovens in Nietzsches Hervorhebung von Beethovens Notizbüchern und ihres Handwerkscharakters, untersucht aber nicht näher die Strategien, die im Verhältnis von BE und WS besonders anhand des Traumbegriffes sichtbar werden.

<sup>658</sup> Dass Nietzsche Beethoven auch in dieser Zeit noch mit dem Traum zu verbinden vermag, kann seine Neudeutung desselben Komponisten in einem unveröffentlichten Notat andeuten: „Beethoven — jener edle süsse Traum welcher aus dem Herzen in den Geist dringt und ihn in rothumflossenen Dämmerungen nach den Weiten spähen heisst: Hunger einer einsamen Seele.“ (eKGWB/NF 1877, 22[86]) Auch in diesem WS weit vordatierten Notat wird der Traum, wie bei Mozart, mit Wunsch und Sehnsucht verbunden und mit einer Allegorie eines dämmernden Horizontes, die Resttag und Nacht in der romantischen Tradition zu verbinden gedenkt. Alles dies mit dem Ziel Beethoven als Figur der Einsamkeit zu skizzieren; ein in Nietzsches Werk breit und vor allem affirmiert besprochenes Thema. In dieser kontrastierenden Perspektive wird die Entscheidung von WS 152 in ihrer anti-wagnerischen Perspektive stärker akzentuiert. Das Nachlassnotat könnte nämlich noch in einer wagnerischen Tradition verstanden werden, auch der Anklang der Romantik lässt sich in der Vision des Nachlassnotats wiederfinden. Diese Konnotationen sind in der Reflexion von WS 152 radikal gebrochen.

<sup>659</sup> Für das Folgende grundlegend das Kapitel „Dialogisierte Musik“. Wagners Mozart-Interpretation und die Grundlagen einer anti-wagnerischen Opern-Ästhetik“ in: Dahlhaus, Carl/Miller, Norbert: Europäische Romantik in der Musik. Band 1: Oper und symphonischer Stil 1770-1820. Stuttgart 1999. Hier 601-614.

<sup>660</sup> Ebd. S. 601-602.

<sup>661</sup> Wagner, Richard: Jubiläumsausgabe in zehn Bänden. Beethoven. Späte dramaturgische Schriften. Band 9. Hrsg. von Dieter Borchmeyer. Frankfurt a.M. 1983. S. 300.

<sup>662</sup> Im Nachlass findet sich ein Aphorismus, der offen den Italienbezug von der, wieder als Duo auftauchenden, Beethoven und Mozart gegen Wagners Deutschtümelei ausspielt: „Der Weg vom Tanz bis zur Symphonie kann

In seiner Beschreibung von Mozarts Verhältnis zu seinen Melodien als ‚Träumen‘ betont der Sprecher das Visuelle und dessen musikalische Transformation. (Vgl. ebd.) Dieses ‚Träumen Mozarts‘ plausibilisiert sich als Evokation der fehlenden visuellen Stimuli des ‚bewegtesten südländischen Lebens‘ in seiner Musik. (Vgl. ebd.) Wenn Wagner schopenhaurianisch in BE im Traum die Überwindung der Sinneswelt im prophetischen Überwinden des Kausalnexus der Welt gedeutet hatte, wünscht sich Nietzsches ‚mozartisches Träumen‘ in den sensuellen Kausalnexus der italienischen Lebenswelt hinein/zurück. (Vgl. BE, 47-50 u. WS 152, KSA 2, 615-616) Ist der Internalismus des wagnerschen Traumes weltabgewandt und sinnes-ablehnend, ist sie in der Variante von WS Kompensation der fehlenden Stimuli und zurück auf die gewünschte und affirmierte Welt bezogen. Nicht nur schreibt er gegen Wagners Musikgeschichtsschreibung an, sondern nutzt das wagnerische Vokabular, um einen Empirismus gegen ihn zu richten. In dieser Kritik zeigt sich in WS eine external fokussierte Traumdefinition, die denselben als Derivat einer empirischen Wirklichkeit versteht. Die Traum-Kunst-Analogie appliziert dieses Paradigma auch auf die Musik.

Diese subtile Form der Wagnerkritik und Referenz auf die Traumszenerie als Konstruktion, wird auch im negativen Traumbegriff des darauffolgenden Aphorismus weitergetragen, in dem trotz dieser Stoßrichtung stellvertretend Robert Schumann kritisiert wird:

Robert Schumann. — Der „Jüngling“, wie ihn die romantischen Liederdichter Deutschlands und Frankreichs um das erste Drittel dieses Jahrhunderts träumten, — dieser Jüngling ist vollständig in Sang und Ton übersetzt worden — durch Robert Schumann, den ewigen Jüngling [...]: es giebt freilich Momente, in denen seine Musik an die ewige „alte Jungfer“ erinnert. (WS 161, KSA 2, 619)

Der Sprecher kritisiert die Romantik anhand der Figur des Jünglings, der als Produkt des ‚Träumens‘ der romantischen Liederdichter herausgestellt wird. Diese wird als polemischer Angriff auf Schumann als ewigen Jüngling umformuliert, dem zugleich die alte Jungfer als Figuren der emotionalen Unreife und mangelnden Wissens zur Seite gestellt werden.

Das Auffällige an diesem Aphorismus ist seine kryptische Dichte, die die Lesenden vor allem in Hinsicht des Traumbegriffes vor Interpretationsschwierigkeiten stellt. Hier soll eine Untersuchung der Jünglings- und Jungfer-Metapher als alters- und geschlechtsstereotype Charakteristiken der Musik Schumanns vorangestellt werden. (Vgl. ebd.) Der ‚Jüngling‘ entwickelt sich als Symbol des Sturm und Drang bis zur Romantik zum Prototyp künstlerischer, sowie politischer Fruchtbarkeit und Ver-

---

nicht übersprungen werden: was bleibt übrig als ein naturalistisches Gegenstück der unrhythmischen wirklichen Leidenschaft. Aber mit der unstilisierten Natur kann die Kunst nichts anfangen. Excesse in dem Tristan der bedenklichsten Art, z.B. die Ausbrüche am Schluss des 2ten Aktes. Unmäßigkeit in der Prügelscene der MN. Wagner fühlt, dass er in Hinsicht der Form die ganze Rohheit des Deutschen hat und will am liebsten unter Hans Sachsens Panier kämpfen als unter dem der Franzosen oder der Griechen. Unsre deutsche Musik (Mozart Beethoven) hat aber die italienische Form in sich aufgenommen, wie das Volkslied, und entspricht deshalb mit ihrem feingegliederten Reichthum der Linien nicht mehr der bauerlich-bürgerlichen Rüpelei.“ (eKGWB/NF-1874,32[43]) Auch wenn dieses Notat 5 Jahre vor der Veröffentlichung von WS datiert ist, schlägt es die gleiche Richtung ein, beide Musiker – die gegen Wagner in Anschlag zu bringen. In der intertextuellen und traumbezogenen Komplexität, in der es in WS 152 vorkommt, wird dies nicht exemplifiziert, kann aber kontrastierend die vorliegende Interpretation in ihrer anti-wagnerischen Stoßrichtung legitimieren.



änderungsfähigkeit wegen fehlender sozialer Zurechtmachung.<sup>663</sup> Nicht nur die Jugend, sondern auch das männliche Geschlecht spielt in dieser Verbindung die Rolle Tatkraft, und befruchtende Penetration im Geschlechtsverhältnis zu symbolisieren.<sup>664</sup> Die alliteratorisch verbundene antithetische Figur der ‚Jungfer‘ hingegen spiegelt in ihrem weiblichen Geschlecht in der Hierarchie nicht nur das ohne Befruchtung unproduktive Geschlecht wider, sondern eine Person die unverpartnert und ob ihres Alters diese Möglichkeit von Fruchtbarkeit verpasst hat.<sup>665</sup>

Diese Duplizität von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, die metaphorisch auf Schumanns Schaffensfähigkeit bezogen wird, wendet die Begriffe ins polemisch Negative. Seine ‚Ewigkeit des Jünglingseins‘ wendet die positive Fruchtbarkeitskonnotation in eine unstatthafte Infantilität um, die die Unreife in die Kunst übersetzt. (Vgl. ebd.) Auch die Attribution der ‚ewigen Jungferhaftigkeit‘ unterstreicht diese Invektive und wendet antithetisch wie paradoxal einen Topos der Unfruchtbarkeit an. (Ebd.) In der paradoxalen Verbindung beschreibt der Sprecher die romantische Kunst als mangelhaft, indem ihre Produktivität und ihre Reife infrage gestellt werden.

Gerade der Begriff „träumt“ pointiert die Antithese von ‚Jüngling‘ und ‚Jungfer‘, indem über den illusorischen Charakter von Wunschvorstellungen im Traum diese romantische Figur des ‚Jünglings‘ als unreal charakterisiert. (Vgl. ebd.) Diese Charakterisierung ironisiert die Beschreibung Schumanns als „ewigen Jüngling“ zusätzlich und unterstreicht eine epochale wunschtraumartige Einbildung dieser Figur bei den „romantischen Liederdichter[n] Deutschlands und Frankreichs“. (Ebd.) Indem dem ‚Jüngling‘ durch die Irrealität seines ‚Erträumt-Seins‘ jeglicher positive Charakter abgesprochen wird, der reale Qualitäten haben könnte, wird die mögliche Ambivalenz der figurativen Beschreibung der romantischen Kunst vollends ins Negative gewendet. Die Reflexion zu Schumanns Musik nutzt den Traum als illusionäres Konzept auf Basis einer Wunschpsychologie und divergiert von ihm als erhöhtem Erkenntnis- und Seinszustand der Früh- und Hochromantik radikal.<sup>666</sup> So zeigt sich der Werkabschnitt als traumbezogene Kritik der Romantik, die durch diesen nicht nur eine Kritik der epochentypischen Figuren unternimmt, sondern auch die Beschreibungsfähigkeit ihrer Kunst hinsichtlich der Wirklichkeit infrage stellt.

Der unscheinbare A(p)horismus zeigt nicht nur über seine Referenz auf die Romantik ein hinter der Unauffälligkeit sich auffächerndes Netz von Verweisen auf Topoi derselben. Dieser Blick ist jedoch vornehmlich durch Hinweise auf Wagner als Romantiker bezeichnet. In den folgenden A(p)horismen WS 162 „Der dramatische Sänger“, WS 163 „Dramatische Musik“ bis hin zum Aphorismus 170 „Die Kunst in der Zeit der Arbeit“, der dann allgemeiner von der Kunst und ihrer epochalen Stellung spricht. (Vgl. WS 162-170, KSA 2, 619-170) WS 161 breitet hierzu ein im Folgenden alludiertes epochales Feld aus, in dem die wagnerkritischen Passagen sich entfalten. Hierzu unternimmt er eine großangelegte, aber umso verstecktere Referenz auf Schumanns Heine-Vertonungen, die die Verbindung von Jüngling, Jungfer und Traum erst entfaltet.

---

<sup>663</sup> Vgl. hierzu „Mann“ und „Jugend“ Butzer/Jacob. Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 214-215 u. 258. Die dort zu findende Definition von „Mann“ wird durch die „Jugend“ des ‚Jünglings‘ potenziert.

<sup>664</sup> Vgl. ebd.

<sup>665</sup> Vgl. ebd.

<sup>666</sup> Vgl. die Kapitel zu Novalis und seinem Einfluss auf die romantische Wissenschaft. Quintes: Traumtheorien und Traumpoetiken der deutschen Romantik. S. 31-140.

Leider klärt der infratextuelle Verweis auf den vorherigen Traumbegriff in WS 152 die vorgelegte kritische Verwendung nicht weiter. (Vgl. WS 152 u. 161, KSA 2, 615-616 u. 619) Die positive Verwendung im früheren A(p)horismus, die dort die affirmierte Kunst Mozarts beschrieben hatte, steht der vorgelegten Ablehnung von Robert Schumanns Kunstvorstellung entgegen.

Diese Lesart des A(p)horismus und des Traumbegriffes wird durch eine intertextuelle Untersuchung aufgefächert und konzeptuell nuanciert. Einen Weg eröffnen die Gänsefüßchen um die kritischen Metaphern, die sie beide als Zitat kennzeichnen. Sucht man den Begriff ‚Jüngling‘ im Werk Schumanns, das Nietzsche besessen hat – wo er zudem im näheren Kontext zu ‚Traum‘ steht – findet man den intertextuellen Verweis auf dessen Heine-Vertonungen im Liederzyklus *Dichterliebe*.<sup>667</sup> Heine, der mehrfach im Kontext mit dem Traum bei Nietzsche auftritt, erscheint hier vielfach alludiert. Außerdem strukturiert dieser Kontext die Reflexion in mehrfacher Hinsicht, die im Folgenden vom Konzept des ‚Jünglings‘ in *Dichterliebe* her besprochen werden soll.<sup>668</sup> Der zweite Schritt sucht nach den Quellen für die ‚Jungfer‘ in den heineschen Intertexten, um dann deren Verhältnis zum Traumkonzept in *Dichterliebe* und in WS 161 pointiert darzustellen.

Das Gedicht, das in Schumanns Liederzyklus im Hinblick auf den ‚Jüngling‘ infrage kommt, ist *Ein Jüngling liebt ein Mädchen*, das in der von ihm minimal veränderten Variante so lautet:<sup>669</sup>

Ein Jüngling liebt ein Mädchen  
Die hat einen andern erwählt;  
Der andre liebt eine andre,  
Und hat sich mit dieser vermählt.

Es ist eine alte Geschichte,  
Doch bleibt sie immer neu;  
Und wem sie just passiert,  
Dem bricht das Herz entzwei.<sup>670</sup>

Das Mädchen nimmt aus Ärger  
Den ersten besten Mann,  
Der ihr in den Weg gelaufen;  
Der Jüngling ist übel dran.

Das Gedicht zitiert nicht nur typische Topoi der romantischen Liebe und des Leides an ihr, sondern hat Tendenzen ihrer Ironisierung. Indem das Lied eine Kette von unerwiderten Lieben beschreibt, in denen zuletzt der fokussierte Jüngling als einziger ohne Partnerin verbleibt, beschreibt es ein perpetuiertes Unglück durch die Liebe, das zugleich durch seine Ubiquität banalisiert wird.

---

<sup>667</sup> Vgl. hierzu Campioni. Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 724-725.

<sup>668</sup> Dass Heine hierfür herangezogen werden kann, ist auch dadurch gerechtfertigt, dass er als Dichter in besonderer Weise der Charakterisierung „romantischen Liederdichter Deutschlands und Frankreichs“ entspricht, ist er doch als solcher beiden Ländern zugehörig. (Ebd.) Heine fungiert als Apokoinu im Hinblick auf Deutschland und Frankreich, womit die doppelte Nennung als Verunklarung des Intertextes gedeutet werden kann. Sie ist zugleich umso genauere und komplexere Referenz auf die Sonderstellung Heines als deutschen Dichter der Spätromantik im französischen Exil. Diese Doppelfunktion deutet die Sonderstellung Heines als Intertext bereits an.

<sup>669</sup> Ob dem Aphorismus eine musikalische Dimension durch Schumanns In-Musik-Setzen des Textes zukommt, kann durch die Expertise des Verfassers nicht festgestellt werden. Der Fokus auf die textliche Ebene soll eine musikalisch-transformierte Dimension von Intertextualität keineswegs ausschließen.

<sup>670</sup> Vgl. Schumann, Robert: Schumann-Album. Liederkreis (A Bouquet of Songs). Frauenliebe & Leben (Woman's Love and Life). Dichterliebe (Poet's Love). Leipzig/Berlin ca. 1870. S. 90-91.

Auch wenn das Gedicht der romantischen Liederform verpflichtet ist und eine alltägliche Liebes- und Leiderfahrung beschreibt, vollführt es ob seiner Typisierung und des teilweise euphemistischen Tons (bes. „Der Jüngling ist übel dran.“) einen stilistischen Bruch in der Ernsthaftigkeit der Leiderfahrung des „Jüngling[s]“.<sup>671</sup> Die dritte Strophe nimmt eine weitere Stufe des Abstandes ein, in dem metadiegetisch die Geschichte als zugleich „alt[]“ beschrieben wird, ihre Aktualität aber durch die ewige Wiederholung erhalte.<sup>672</sup> Hier zeigt sich eine distanzierte Perspektive auf das Leid des Jünglings, die dasselbe als unreifes und temporäres charakterisiert.

Dieses von Schumann vertonte Gedicht, kontextualisiert den im A(p)horismus WS 161 ironisch gebrochenen ‚Jüngling‘. (Vgl. ebd.) Was dieses Zitat mit hineinbringt, ist zu der im A(p)horismus zitierte Dualität von ‚Jüngling‘ und ‚Jungfer‘ eine scheiternde potentielle Beziehung von ‚Jüngling‘ und ‚Mädchen‘ zu stellen. (Vgl. ebd.) In beiden Fällen ist mögliche Schaffenskraft in intergeschlechtlicher Hinsicht und damit metaphorisch in künstlerischer Dimension als eine Figuration scheiternder Produktivität eingesetzt. Im Zitat des heineschen Oeuvres unterstreicht der Sprecher von WS 161 so die artikulierte Kritik an der Romantik mit Bezug auf einen ihr epochal zugehörigen kritischen Dichter intertextuell und mimt dessen Metaphernverwendungen, die zudem auf ein Werk zurückgreifen, dass Schumanns eigener Vertonungskunst entspringt.

Die Verbindung des ‚Jünglings‘ über dessen ‚Geträumt-Werden‘ zeigt die Kritik des Sprechers als eine, die sich gegen eine wunschbasierte wie problematische Identifizierung von Seiten des Komponisten richtet. Die kritische Distanz, die Heine in das vorgelegte Symbol unerfüllter Liebe integriert, spricht WS 161 Schumann ab; vielmehr noch, nutzt sie die kritische Dimension des vertonten Gedichtes, um die dort ironisierte Unreife der Kette der unerwiderten Liebesbeziehungen auf den Komponisten zurückfallen zu lassen. Das ‚Sich-als-Jüngling-Träumen‘ Schumanns fungiert auf diese Weise prototypisch nicht nur als Kritik desselben, sondern auch als Entwertung seiner Kunst aus der Sicht von Heines ironisch-romantischer Perspektive. Wie dies mit dem Traum aus Heines Oeuvre zusammenhängt, wird nach der Klärung der ‚Jungfer‘ deutlich.

Das Jungfer-Zitat bereitet größere Probleme, weil es sich in keinem der Gedichte aus Schumanns Dichterliebe oder Heines Gedichten findet. Eine lemmatische Referenz auf Heines Nachlass *Letzte Gedanken und Gedichte* eröffnet eine metaphysische Perspektive, die zu einem der wiederkehrenden Philosopheme der mittleren Werkphase – das Thema der „ewigen Nothwendigkeit“, wie es in seiner Variation in WS genannt wird – in Verbindung steht.<sup>673</sup> In *Briefe über Deutschland* finden sich ergän-

---

<sup>671</sup> Ebd.

<sup>672</sup> Vgl. ebd.

<sup>673</sup> Vgl. hierzu WS 24: „Zur Beurtheilung des Verbrechers und seines Richters. — Der Verbrecher, der den ganzen Fluss der Umstände kennt, findet seine That nicht so ausser der Ordnung und Begreiflichkeit, wie seine Richter und Tadel; seine Strafe aber wird ihm gerade nach dem Grade von Erstaunen zugemessen, welches jene beim Anblick der That als einer Unbegreiflichkeit befällt. — Wenn die Kenntniss, welche der Vertheidiger eines Verbrechers von dem Fall und seiner Vorgeschichte hat, weit genug reicht, so müssen die sogenannten Milderungsgründe, welche er der Reihe nach vorbringt, endlich die ganze Schuld hinwegmildern. Oder, noch deutlicher: der Vertheidiger wird schrittweise jenes verurtheilende und Strafe zumessende Erstaunen mildern und zuletzt ganz aufheben, indem er jeden ehrlichen Zuhörer zu dem inneren Geständniss nöthigt: „er musste so handeln, wie er gehandelt hat; wir würden, wenn wir strafen, die ewige Nothwendigkeit bestrafen.“ — Den Grad der Strafe abmessen nach dem Grad der Kenntniss, welchen man von der Historie eines Verbrechens hat oder überhaupt gewinnen kann, — streitet diess nicht wider alle Billigkeit? —“ (WS 24, KSA 2, 559) Als neue Lehre verkündet dies der Aphorismus MA I 107, der als Kulmination des 2. Buches von MA I *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* fungiert, so dass der Aphorismus

zende Bemerkungen zu den von Heine noch selbst als *De l' Allemagne* betitelten Texten, die gegen Madame de Staëls homonymes pro-romantisches Buch gerichtet sind.<sup>674</sup> Im Verlauf des Textes fasst Heine nicht nur seine Kritik an der Romantik und ihrem reaktionären Katholizismus zusammen, sondern beschreibt auch den Verfall des christlichen Glaubens: die Romantik und ihre Metaphysik versteht er als Kompensation dieses Glaubens- und Gottesverlustes.<sup>675</sup> In diesem Zusammenhang fällt der Begriff der Jungfer, der eine sarkastische Entpersönlichung der ‚Gottesmutter‘ Maria aus der christlichen Theologie darstellt:

Man hat mir von mancher Seite gezürnt, daß ich den Vorhang fortriß von dem deutschen Himmel und Jedem zeigte, daß alle Gottheiten des alten Glaubens daraus verschwunden, und daß dort nur eine alte Jungfer sitzt mit bleiernen Händen und traurigem Herzen: die Nothwendigkeit.<sup>676</sup>

Heines religionsphilosophische Diagnose betrifft die verschiedenen faktisch religiösen und kunstreligiösen Konzeptionen. An ihnen diagnostiziert er, dass ihnen ursprünglich ein Verlangen nach „Nothwendigkeit“ zugrundliegt: so zählen nicht die Inhalte, sondern ihre Funktion die Kontingenz der Welt in eine Notwendigkeit umzudeuten.<sup>677</sup> Diese Funktion, die durch die melancholisch beschriebene ‚Jungfer‘ trotz Lakonik mit Tragik verbunden wird, leitet Heine dazu über, den hegelsch inspirierten Atheismus auf die christliche Moral anzuwenden, um grundsätzlich zu konstatieren: „Mit dem Umsturz der alten Glaubensdoktrinen ist auch die ältere Moral entwurzelt.“<sup>678</sup>

Die Jungfer-Figur, die bei Heine eine sarkastische Umdeutung der christlichen Theologie darstellt, kritisiert in WS 161 die schumannsche Musik als ein solches theologisches Residuum. Die Metapher ist nicht nur eine sarkastische Symbolik, sondern eine religionsphilosophische Diagnose, die Schumanns Romantik als kulturell unreifen Wunsch nach transzendenter Sicherheit rahmt. In der ‚Jungfernhaftigkeit‘ seiner Musik symbolisiert sich im Lichte des heineschen Intertextes die Kompensationsfunktion der romantischen Kunst-Religion und künstlerischen Religiosität für den Sinnverlust der christlichen Metaphysik. Fungiert bei Heine die ‚Jungfer‘ als Sinnbild für eine verfallende christliche Religiosität, wird bei Nietzsche der Sarkasmus über den alliterativ-antithetischen ‚Jüngling‘ auf die romantische Topologie bezogen, um im zweiten Schritt die religionspsychologische Diagno-

---

aus WS als Spezialfall eines allgemeinen Philosophems von MA verstanden werden kann. (Vgl. MA I 107, KSA 2, 103-106).

<sup>674</sup> Der *De l' Allemagne*-Komplex führt letztendlich zu *Die Romantische Schule* und für eine zukünftige Studie zu Nietzsche und Heine, können an die Romantikkritik des letzteren anklingende Konzepte bei Nietzsche fruchtbar über diesen Nachlassband und über *Briefe über Deutschland* plausibilisiert werden. Heinrich, Heine: Letzte Gedanken und Gedichte. Aus dem Nachlasse des Dichters zum ersten Male veröffentlicht. Hamburg 1869. S. 324-325.

<sup>675</sup> Heinrich, Heine: Letzte Gedanken und Gedichte. Aus dem Nachlasse des Dichters zum ersten Male veröffentlicht. Hamburg 1869. S. 320-326.

<sup>676</sup> Auf derselben Seite beschreibt Heine, die atheistische Bewegung, die er über Andeutungen auf Hegel zurückzuführen scheint, mit musikalischen Begriffen. Zwar fällt die topologische Nähe der Jungfer-Metapher zur musikalischen Metaphorik auf, eine Verbindung aber zwischen dem Verhältnis Schumann-Heine in Nietzsches A(p)horismus und Heine-Hegel in Heines Nachlass, erschließt sich nicht ohne Weiteres und muss einer hierauf fokussierten Forschungsarbeit vorbehalten bleiben. Ebd. S. 325.

<sup>677</sup> Vgl. hierzu Heinrich, Heine: Letzte Gedanken und Gedichte. Aus dem Nachlasse des Dichters zum ersten Male veröffentlicht. Hamburg 1869. S. 325.

<sup>678</sup> Ebd. S. 326.

se Heines zu alludieren. Bei Nietzsche gehen seine Allusionen zur künstlerischen ‚Fruchtbarkeit‘ eine Verbindung mit dieser religionsphilosophischen These ein. Zugleich begreift er ihre metaphysische Kompensationsfunktion als abträglich für ihre künstlerische Produktivität.<sup>679</sup>

Diese beiden Heine-Zitate legen nahe, dass der Traumbegriff durch die Vertonungen in *Dichterliebe* ebenfalls erweitert wird. Die in *Dichterliebe* vorhandenen Traumgedichte aus *Traumbilder*, die in Heines *Buch der Lieder* vollständig enthalten sind, sind *Ich grolle nicht, und wenn das Herz auch bricht.*, *Ich hab' im Traum geweinet.*, *Allnächtlich im Traume seh' ich dich.*, *Aus alten Märchen winkt es* und *Die alten bösen Lieder*.<sup>680</sup> Die Charakterisierungen des Traumes in den einzelnen Gedichten zeigen, wie WS den romantischen Traumbegriff als Figur der Überwindung neukodieren kann.

Im ersten Gedicht *Ich grolle nicht, und das Herz auch bricht.* spricht das lyrische Ich eine psychologische Erkenntnis aus, über die, von der äußeren Schönheit der besungenen Frau verdeckte, psychischen Verfassung: „Ich sah dich ja im Traume und sah die Nacht in deines Herzens Raume, und sah die Schlang' [] die dir am Herzen frisst, [...]“<sup>681</sup> Das Gedicht ist *Ein Jüngling liebt ein Mädchen* vorgelagert, beschreibt aber einen Sprecher der über das erste Stadium des Schmerzes ob der Ablehnung hinweg ist. Das negativ besetzte Schlangensymbol des Traumes deutet an, dass das lyrische Ich den Grund für die Ablehnung von Seiten der Geliebten im Traum erkannt hat. Diese kontrastierende Aussage zur äußeren Schönheit, formiert in der Antithese eine entlarvende Funktion eines protopsychodiagnostischen Wissens des Traumes. Der Traum hält dieses Wissen für das wache lyrische Ich bereit und ermächtigt es damit, über die Enttäuschung in der Liebe hinwegzukommen. Der Traum ist hier keine künstlerisch erhöhte Seinserfahrung im romantischen Sinne, sondern Psychologisierung und Desillusionierung über die als schön empfundene Geliebte. Dieser Traumbegriff klingt auch in WS 161 an, indem das Schumann attribuierte Träumen ebenjene kritische psychologische Diagnosefunktion gegen dessen Romantik anbringt.

Im Gedicht *Ich habe im Traum geweinet.* werden drei Träume aneinandergereiht, die einmal den Tod der Geliebten, dann das Verlassenwerden von derselben, wie zuletzt die Wiederherstellung der Liebesbeziehung zum Inhalt haben.<sup>682</sup> Alle Träume werden vom lyrischen Ichs mit steigendem Ausmaß durch Weinen begleitet.<sup>683</sup> Der Traum verbindet in diesem Gedicht nicht nur Alptraum- und Wunschtraum als psychologische Kategorien zur Charakterisierung des lyrischen Ichs. In der linearen Entwicklung offenbart sich zugleich, dass das lyrische Ich, das im Du die verlorene Geliebte anspricht, die Trennung nicht verwunden hat und der Traum zugleich Ausdruck dieser fehlenden Verwindung und psychologisch lesbare Folie für die Interpretierenden darstellt. Der Traum zeigt sich hier psychologisches Diagnoseinstrument. Dieselbe Funktion unternimmt er prototypisch, und

---

<sup>679</sup> Was Nietzsche nicht nur an Heines Kritik aus dem *De l' Allemagne-Komplex* und *Die Romantische Schule* anschließen lassen würde, sondern über dessen Anschläge an die Romantik hinweggehen lässt. Heine kritisiert die Verherrlichung der Vergangenheit, den Nationalismus und das Christentum der Romantiker, aber stellt deren künstlerische Innovationsfähigkeit nicht gänzlich infrage. Bei Nietzsche sind die romantischen Kunstmittel nicht mehr ‚romantisiert‘ sondern selbst etwas, das überwunden werden muss.

<sup>680</sup> Schumann, Robert: Schumann-Album. Liederkreis (A Bouquet of Songs). Frauenliebe & Leben (Woman's Love and Life). Dichterliebe (Poet's Love). Leipzig/Berlin ca. 1870. S. 80-81, 94-95, 96-97, 98-101 u. 102-104.

<sup>681</sup> Ebd. S. 81.

<sup>682</sup> Ebd. S. 94-95.

<sup>683</sup> Ebd.

nunmehr auch intertextuell angereichert in WS 161, wo er Schumanns Wunschpsychologie nach ‚Jünglingshaftigkeit‘ als illusorischen Verlustausdruck kritisiert.

In gleicher Weise fungiert der Traum in *Allnächtlich im Träume seh' ich dich*, in dem die Traumerzählung narrativ länger ist, aber er ebenfalls den Lesenden als psychologisches Werkzeug dient.<sup>684</sup> Das Traumphänomen zeigt den Lesenden nicht nur die Sehnsucht des lyrischen Ichs für die Geliebte, sondern das Persistieren des Traumes psychologisiert das Sprecher-Ich zugleich als auf diese Fixiertes. Diese Fixation ist wieder proto-psychologisch deutbar, und zeigt auch hier den angedeuteten Gedanken wieder, dass das romantische Träumen einen quasi-religiösen Ersatz transzendenter Wahrheiten liefert. Die unerwiderten Liebes-Thematiken Heines symbolisieren darin ebenjene verlorene Gottesliebe, die der romantische Künstler Schumann wünscht.

Der Traum in *Aus alten Märchen winkt es* verbindet sich mit der Gattung des romantischen Märchens und seinen fantastischen Naturdarstellungen und kontextualisiert dieselbe als Traumwelt, die dem lyrischen Ich „oft im Traum“ erscheint.<sup>685</sup> Hierüber moniert das Sprecher-Ich das Aufwachen und wie diese üppig charakterisierte und beschriebene Phantasie „zerfließt[] wie eitel Traum“. <sup>686</sup> Das romantische Märchen, als in der Epoche revitalisierte Gattung mit dem Ziel einer Rückkehr zu einem einheitlichen Weltverhältnis des Subjektes, wird durch den Traum als sehnsuchtsvolle und ausgreifende illusionäre Weltbildung entlarvt. <sup>687</sup> Das Gedicht endet mit dem Vergehen des Wunschtraumes so dass hier der Traum als künstlerischer Welterschaffer kritisch durch die Wirklichkeit eingeholt wird. Dieselbe Haltung zeigt sich auch im A(p)horismus, indem der Sprecher implizit die Wirklichkeit gegen die kunstartigen Wunschträume Schumanns in Anschlag bringt. Auch in diesem heineschen Gedicht findet sich damit eine kritische Haltung zum Traum wieder, die der nietzsche-sche Sprecher aus Schumanns eigener Vertonung gegen ihn richtet.

Dieses Gedicht spiegelt eine allgemeine Tendenz des heineschen Traumbegriffes aus dem *Buch der Lieder* wieder, die Monica Tempian in Heines kritischen Verhältnis zur romantischen Traumdichtung situiert. <sup>688</sup> Sie schreibt über die *Traumbilder* aus dem *Buch der Lieder*, dass in ihnen vor allem eine gegen die Romantik gewendete Fokussierung des „ernüchternden“ Erwachens aus dem Traum gegen ihre epochale Verklärung des Traumzustandes zu beobachten sei. <sup>689</sup> Auch betont sie die „explizite[n]

---

<sup>684</sup> Ebd. S. 96-97.

<sup>685</sup> Ebd. S. 99-101. Hier 101.

<sup>686</sup> Ebd. S. 101.

<sup>687</sup> Vgl. hierzu die bei Novalis prominent werdende Angleichung von Märchen und Traum unter dem Begriff der Naturpoesie: „Ein Märchen ist eigentlich ein Traumbild [...] die *Natur selbst*.“ [...] Märchen und Traum gehören zur Naturpoesie. Sie sind eine Inspiration für den Dichter, ‚ein *Ensemble* wunderbarer Dinge und Begebenheiten‘. Um sie für das eigene Dichten ergiebig zu machen, reicht es aber nicht aus, diese einfach nachzuahmen. [...] Die Träume [im *Heinrich von Ofterdingen* S. P.] orientieren sich insofern an echten Träumen, also an Naturpoesie, als dass sie Aneinanderreihungen von wunderbaren Begebenheiten sind und eine Symbolsprache verwenden, wie sie auch in echten Träumen vorkommt. Zugleich sind sie aber Kunstpoesie, weil Novalis ihnen ein logische Ordnung und eine Funktion innerhalb des Romans gegeben hat. Damit schließt sich dann auch der Kreis zu Novalis' Brief an Caroline Schlegel. ‚Verewigen‘ sollte man den echten Traum nicht; schließlich ist er ohne Bearbeitung des Dichters noch reine Naturpoesie. Immerhin kann er diesem aber Inspiration für sein weiteres Schaffen bieten.“ Quintes, Christian: Traum und Traumpoetik Friedrich von Hardenbergs. In: Schneider, Marlen/Sollte-Gresser, Christiane (Hg.): Traum und Inspiration. Transformationen eines Topos in Literatur, Kunst und Musik. Leiden/Boston/Singapore/Paderborn, 2018. S. 111-126. Hier S. 123-124.

<sup>688</sup> Vgl. zum Folgenden insgesamt: Tempian. „Ein Traum, gar seltsam schauerlich...“. S. 39-57.

<sup>689</sup> „Statt mit romantischen Glücks- und Erlösungsphantasien [schließt S. P] der Traum durch Erwachen und Desillusionierung.“ Vgl. ebd. S. 41-42 u. Hier S. 49.

Hinweise auf den Fiktionscharakter“ von Heines frühen Traumgedichten, die ein „produktiv gebrochenes Verhältnis Heines zur Romantik“ anzeigen.<sup>690</sup>

Kritisch reflektiert findet sich in den Rahmengedichten die komplexe Situation des poetischen Redens formuliert: Gesprochen wird von Träumen von vergangener Liebe, die jetzt nur noch mittelbar, durch das dichterische Wort gegenwärtig sind. Die Erfahrung der enttäuschten Liebe hat in Träume und Verse Eingang gefunden, und nur über die hat der Sprecher Zugang zur vergangenen Liebe.<sup>691</sup>

Diese allgemeine Wendung des Traumbegriffes bei Heine stellt den Traumzustand als Artifizielles wie Künstlerisches in den Vordergrund, obwohl die Romantiker diesen noch als Naturpoesie verstanden hatten.<sup>692</sup> Dieser Bruch bei Heine, der selbst noch diesen Stilmitteln verhaftet bleibt, kann in WS 161 nunmehr eine Realitätsflucht darstellen, um zusätzlich alle romantische Kunst als eine solche zu verstehen. In der impliziten Verwicklung der Figuren aus dem A(p)horismus versteckt sich eine Grundlage einer Romantikkritik auf Basis von Heines Traumbegriff.

Das letzte Gedicht *Die alten bösen Lieder* setzt damit an, dass nicht nur die titelgebenden „bösen Lieder“ sondern auch die „Träume böse und arg [...] begraben“ werden sollen.<sup>693</sup> Die ‚bösen‘ Träume werden in diesem Gedicht Teil dessen, was aufgegeben und von dem lyrischen Ich abgestoßen werden soll; möglicherweise – und als letztes Lied des Zyklus bleibt das Ende offen – zur Möglichkeit der Erneuerung.<sup>694</sup> Der Zyklus setzt bei Schumann ans Ende ein Gedicht, in dem die negativ bewerteten Träume nicht mehr Teil des Sprecher-Ichs sein sollen. Die Lieder, die Schumann in seinem Zyklus auswählt, enden somit mit einem Gedicht, das den Wachwirklichkeitsbezug der Traumdichtung Heines bricht, und den Versuch unternimmt, einen Neuanfang des romantischen Traumbegriffs zu motivieren. Dieser proto-psychologische Traum der anhand der scheiternden Liebesbeziehungen problematische Wirklichkeitsbezüge betonte, wird bei Schumann zum Abstoßungspunkt: er sucht nicht wie Heine, den Traum selbst zu überwinden, sondern nur eine schlechte Variante desselben. Nicht den schönen Traum aus *Aus alten Märchen winkt*, lehnt Schumann ab, sondern die Träume der vorherigen Gedichte und ihre Verwicklungen mit der „Liebe“ ihrer lyrischen Ichs „und [ihrem S.P.] Schmerz“.<sup>695</sup> Die psychologische, ironisierende und entlarvende Pointe der heineschen Traumdichtung verfehlt Schumann in seiner Vertonung.

Heines Traumgedichten fließen in den Traumbegriff von WS 161 ein und heben denselben über eine einfache metaphorische Verwendung einer illusionären Wunschimago. Heines Bruch mit dem Traum innerhalb der romantischen Kunst motiviert im A(p)horismus eine versteckte, aber nichtsdestoweniger großangelegte kritische Wunschpsychologie der Romantik. Psychologische Entlarvung

---

<sup>690</sup> Ebd. S. 42 u. 41.

<sup>691</sup> Ebd. S. 43.

<sup>692</sup> Vgl. Quintes, Christian: Traum und Traumpoetik Friedrich von Hardenbergs. In: Schneider, Marlen/Sollte-Gresser, Christiane (Hg.): Traum und Inspiration. Transformationen eines Topos in Literatur, Kunst und Musik. Leiden/Boston/Singapore/Paderborn, 2018. S. 111-126. Hier S. 123-124.

<sup>693</sup> Schumann, Robert: Schumann-Album. Liederkreis (A Bouquet of Songs). Frauenliebe & Leben (Woman's Love and Life). Dichterliebe (Poet's Love). Leipzig/Berlin ca. 1870. S. 102.

<sup>694</sup> Ebd. S. 102-104.

<sup>695</sup> Ebd. S. 104.

von transzendenten Wunschvorstellungen erweitern das kritisierte unreife ‚Träumen‘ des ‚Jünglings‘ um die abzulehnende Motivation. Hierzu rechtfertigt die religionsphilosophische These, die Heine mit der ‚Jungfer‘ verbindet: letztendlich sind Romantizismen ‚geträumte‘ Wunschvorstellungen, die auf einen brüchig gewordenen Sinnhorizont hindeuten. Der Traum bietet hierfür den passenden Modus, um zugleich Wünsche zu repräsentieren, wirklich wirkende kunsthafte Konstruktion und Illusionshaftigkeit zu verbinden. Die Romantik wird bei Nietzsche durch Heines als Manifestation dieses brüchigen Sinnhorizontes und dem menschlichen Wunsch in Schumann herausgestellt.

Der Traum verbindet nicht nur die beiden musiktheoretischen Reflexionen Nietzsches und zeigt, dass das Traumkonzept immer auch eine musiktheoretisch-metaphysische Perspektive im Hintergrund besitzt. Er schafft es überdies die Produktivität und Kunsthaftigkeit des romantischen Traumbegriffes in der antiromantischen Stoßrichtung zu entfalten. Dass sich hierzu unter der Textoberfläche einer metaphorischen Invektive gegen Schumann eine romantische Topologie des Traumes versteckt, zeigt die Vielfalt hinter der vorgegebenen Simplität von WS 161.

Der letzte A(p)horismus reflektiert offen über den Traum als psychisches Phänomen:

Der Traum. — Unsere Träume sind, wenn sie einmal ausnahmsweise gelingen und vollkommen werden — für gewöhnlich ist der Traum eine Pfücher-Arbeit —, symbolische Szenen- und Bilder-Ketten an Stelle einer erzählenden Dichter-Sprache, sie umschreiben unsere Erlebnisse oder Erwartungen oder Verhältnisse mit dichterischer Kühnheit und Bestimmtheit, dass wir dann morgens immer über uns erstaunt sind, wenn wir uns unserer Träume erinnern. Wir verbrauchen im Träumen zu viel Künstlerisches — und sind deshalb am Tage oft zu arm daran. (WS 194, KSA 2, 639)

In diesem A(p)horismus wird der Traum als selten gelingendes, alltägliches und natürliches Kunstwerk beschrieben. Er besitzt einen visuellen, symbolischen und speziell szenisch-dramatischen Charakter, der zugleich durch eine dichtende Komponente ergänzt wird. Allerdings sei der gelingende Traum zugleich kreativ, herausfordernd und präzise in seiner ‚Kühnheit‘. Ebenfalls reflektiert der Sprecher die prekäre Erinnerbarkeit des Traumes, die sobald sie gelinge, seine Kunsthaftigkeit aufzeige. Hieran schließt sich eine energetische Vorstellung dieser Kunstfähigkeit an, die der Traum insoweit beanspruchen kann, dass es dem Wachen an dieser mangelt.

Der Sprecher des nietzscheschen A(p)horismus formuliert eine Theorie, in der der Traum als eine visuelle Umsetzung dichterischer Intentionen verstanden wird. Diese Intentionen richten sich auf verschiedene Ziele: Vergangenes („Erlebnisse“), Zukünftiges („Erwartungen“) oder Gegenwärtiges („Verhältnisse“). (Ebd.) Die Theorie ist somit eine Kunstpsychologie des Traumes, in der sich der Träumer nächtlich künstlerisch betätigt – dieses Künstlerische ist zudem an der Sprache orientiert. Der Traum ist entwertete Kunst, die als wache ‚Dichtersprache‘ besser umgesetzt wäre. Hierzu gibt auch der Einwurf „wenn wir uns unserer Träume erinnern“ einen besonderen Aspekt: Schrift stellt sich als Modus der Präservierung von Gedanken und kunsthafter Sprache gegen den Traum als flüchtigem und oftmals vergessenen Kunstprodukt entgegen. Erst in dieser Entgegensetzung erklärt sich seine letztliche Abwertung: ob seiner Flüchtigkeit und seiner seltenen Vollkommenheit, ist der Traum eine Reduktion dessen, was der Mensch in bleibender Form am Tag zu erbringen vermöchte. (Vgl. ebd.) Diese erhaltene Kunstform liegt als Text zudem konkret vor: die Traumtheorie zeigt selbst schriftlich performativ ihre Dauer, indem sie im Gegensatz zu einem Traum immer wieder



gelesen, d.h. wahrgenommen und interpretiert werden kann. Als Text zeigt der A(p)horismus seine Reflexion als Traumtheorie selbst auf.

Die vorangehenden Textabschnitte fokussieren indes menscheitsgeschichtliche Allegorien, die utopische (WS 189 u. 191), historisch-moralkritische (WS 190) und lebenskünstlerische (WS 192 u. 193) Themen umkreisen. (Vgl. WS 189-194, KSA 2, 635 -639) Aus dieser Sicht zeigt sich die Traumreflexion als Gedanke über die künstlerische Kraft des Einzelnen als lebenskünstlerischer Weisung. Der allegorische Modus der vorherigen Abschnitte unterstreicht allerdings performativ die in WS 194 vorgenommene Gewichtung zugunsten der ‚Dichtersprache‘, indem sie die Persistenz dieser gelingenden kunsthafte Reflexionen gegen die Flüchtigkeit des gelingenden Traumes ausspielt. Diese Kritik des Traumes sieht in ihm ein Verloren-Gehen künstlerischer Kraft, die konserviert die Selbst- und Gesellschaftsbildung der Individuen zu fördern vermöge.

Die auf WS 194 folgenden A(p)horismen zeigen die Beständigkeit als das Leitmotiv dieser Abschnitte: In der Wissenschaft wird die konsequente methodische Arbeit gegen das Intuitive ausgespielt (WS 195), die „einfache Lebensweise“ als Produkt einer Konstanz beschrieben (WS 196) und die Entwicklung des Menschen als konstante (WS 197 u. 198) dargestellt. (Vgl. WS 194-198, KSA 2, 639-640) So erscheint die Kritik an dem mit kreativer Potenz ausgezeichneten Traum ob dessen Flüchtigkeit zugespitzt zu werden. Hiergegen erscheint die künstlerische Entwicklung des Individuums und seine Arbeit mit beständigen künstlerischen Medien favorisiert.

Zu den vorherigen Traumverwendungen passt diese Konzeption, indem in beiden eine Traum-Kunst-Allegorie vorgestellt worden war. (Vgl. WS 152, 161 u. 194, KSA 2, 615-616, 619 u. 639) Die vorgelegte Kritik des Traumes als flüchtigem Kunstphänomen zeigt sich in keiner von beiden und ist zudem mit der proto-psychologischen Kritik an Schumann aus WS 161 nicht kompatibel. (Vgl. ebd.) Nur im Verweis auf Mozarts ‚Träumen vom bewegtesten südländischen Leben‘ erscheint eine mögliche Parallele, wo eine positive kunstanaloge Verwendung unternommen wurde. (Vgl. WS 152 u. 194, KSA 2, 615-616 u. 639) Aber auch diese infratextuelle Parallele produziert Interpretationsschwierigkeiten, da einerseits eine modale Differenz zwischen psychischem Phänomen im vorliegenden A(p)horismus und der dortigen Traummetapher existiert. Andererseits erscheint die hier vorgelegte Kritik der Flüchtigkeit des Traumes nicht auf die dortig emphatische Produktivität für Mozarts Musik ein produktives Addendum darzustellen.

Eine Kontextualisierung durch die Intertexte mit romantischen Bezügen wäre möglich aber eine genaue Quelle auszumachen, ist hier nicht möglich.<sup>696</sup> Die Stoßrichtung dieser Traum-Kunst-

---

<sup>696</sup> Sie rangiert von möglichen konkreten Autoren, die Nietzsche nachweislich gelesen hat, und anderen die zum kulturellen Kapital der Romantik wie auch der Folgezeit gehören und in Nietzsches sog. ideeller Bibliothek nur vermutet werden können. Festlegungen sind in dieser Hinsicht spekulativ. Deswegen soll im Folgenden auf Festlegungen verzichtet werden und hier auf den Desiderat-Charakter einer solchen Untersuchung hingewiesen werden. Als gesicherte Lektüre Nietzsches könnte hier Jean Paul herangezogen werden, auch wenn das explizite Verhältnis zwischen Traum und Sprache vor allem bei Heinrich Schuberts *Symbolik des Traumes* nachweisbar ist. Allgemein ist anzumerken, dass ein textsensibler Vergleich zwischen Jean Paul und Nietzsche aussteht, der die in der Forschung verstreuten Annahmen kritisch evaluiert und das Verhältnis zwischen beiden Autoren in Hinsicht des Einflusses genau in den Blick nimmt. Die mögliche Parallele zu Heinrich Schuberts Traumtraktat ist vollends spekulativ, da keine Anzeichen für eine Lektüre Nietzsches zu existieren scheinen. Diesem unklaren Feld ist geschuldet, dass hier bei diesem assoziativ weiten Feld auf eine intertextuelle Untersuchung verzichtet wird. Beispiele, wie das topische und sich unwiderstehlich anbietende Diktum „Träumen ist unwillkürliche Dichtkunst“ von Jean Paul entheben die Forschung nicht einer genauen Analyse dieser Topologie, die auch in den besten Studien – Andeutung verbleibend – referen-

Analogie erhält durch das Verhältnis zweier Nachlassnotate eine kontextuelle Erweiterung. Das erste skizziert eine erste Physiologie des Traumes in einem Referat der Theorie des Zeitgenossen Eugen Dühring. In seiner extensiven Dühring-Lektüre aus dem Sommer 1875 findet eine der wichtigen Transformationen in Nietzsches Verhältnis zu Schopenhauer statt, da er in dem Anarchisten zu diesem Zeitpunkt einen „Versuch einer Beseitigung Schopenhauer’s durchzustudiren [sieht S.P.] und zu sehen was [er S.P.] [...] an Schopenhauer habe, [und S.P.] was nicht“. (eKGWB/ NF-1875, 8[4]) In einem der Punkte zum Abschnitt *Die transcendente Befriedigung der Rache* notiert er Dührings Ausführungen: „Träume sind nicht nur die Ursachen, sondern die Wirkungen unserer Gemüthszustände: Dichtungen auf dem Grund der Triebe und Gefühle. Und wie die Träume, so die ganze vorstellende Welt der Ideen.“<sup>697</sup> (eKGWB/ NF-1875, 9[1]) Hierzu tritt das Notat aus der Frühzeit von MA: „Der Traum verräth diese innere fortwährende Wandlung des Gefühls [die Bewegung des Blutes des Magens der Gedärme drückt irgendwie auf die Nerven S.P.] und deutet sie phantastisch aus.“ (eKGWB/NF-1876, 23[12]) Die Unterschiede zwischen diesen Notaten zeigen sich in der Abkehr von der psychologischen, aber ungenaueren, Verursachung der „Dichtungen“ konkreter Träume, die Dühring annimmt, wie auch des ‚Weltentraums‘ aus „Triebe[n] und Gefühle[n]“ zu der, spekulativen aber konkreteren, physiologischen Verursachung durch Nerven und Blut und einer „phantastisch[en]“ Ausdeutung dieser Prozesse. (eKGWB/NF-1875, 9[1] u. NF-1876, 23[12]) Im Dühring-Referat von 1875 findet sich eine protokünstlerische Konzeption des Traumes, die in dem Notat von 1876 nicht mehr mit dem Wort „Dichtungen“ bezeichnet wird, aber künstlerisch verbleibt.

Im Gegensatz zu diesen beiden Theoriekonzeptionen ist WS 194 eine Veränderung in der zweistufigen Aufteilung des protokünstlerischen Charakters des Traums: dieser ist als visuelle Tätigkeit zwar künstlerisch, aber im Kontrast zu einer ‚Dichtersprache‘, die er mangelhaft ersetzt (Vgl. WS 194, KSA 2, 639) So findet sich diese visualisierende kunsthafte Beschreibung des Traumes zum ersten Mal – verbleibt als Theoriefragment aber ohne weiteren Nachhall im späteren Werk, so neuartig es sich innerhalb der romantisierenden Notate des vorherigen Nachlasses gebiert. Trotz der Abwertung des Traumes, zeigt sich hier eine Traum-Kunst-Analogie, die eine Art gemäßigten ‚Romantizismus‘ darstellt. Die im Werk Nietzsches ubiquitäre Traum-Kunst-Analogie, die in GT noch positiv, aber dann in MA I eminent negativ gewendet wurde, erscheint hier in einer Zwischenform.<sup>698</sup> Einerseits erscheint die Abwertung des Traumes als Residuum der grundsätzlichen Traumkritik der mittleren Phase, die hier durch eine mögliche, allein spontane und flüchtige künstlerische Perfektion des Traumes ergänzt wird. Zwar nähert sich dieser Gedanke nicht der metaphysischen und epistemologischen Qualität des Traumes GT, aber sie sieht in ihm gleichermaßen eine prekäre Form künstlerischer Darstellungsmöglichkeit.

In dieser ambivalenten Positionierung findet sich die dritte und letzte Traumreflexion in WS. Sie zeigt, dass WS der stark negativen Stoßrichtung von MA I insofern entsteigt, als er zumindest eine

---

ziert wird. Vgl. zu einer Skizze dieses Feldes: Schmitz-Emans, Monika: Redselige Träume. Über Traum und Sprache bei Jean Paul im Kontext des europäischen Romans. In: Alt, Peter-André/Leiteritz, Christiane (Hg.): Traum-Diskurse der Romantik. Berlin 2005. S. 77-110. u. Zittel: „Nachtwandler des Tages“. S. 127.

<sup>697</sup> Vgl. hierzu auch Dühring, Eugen: Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung. Breslau 1865. Hier S. 226-227. (Im Folgenden: „Dühring: Der Werth des Lebens“).

<sup>698</sup> Vgl. die Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“ u. „Zur Rekonfiguration des Traumes in *Menschliches, Allzumenschliches I*“.

Kunsthafte des Traumes zu attestieren vermag und er in dieser Vermengung positiver und negativer Charakteristiken, auch ein Potenzial des Traumes sieht.

Schlussendlich kann die Diskussion der *prima facie* kleinen Rolle des Traumes in WS mit der Erkenntnis enden, dass die Quantität hier im Kontrast zur Qualität der traumbezogenen Werkabschnitte steht. Die verhältnismäßig wenig explizite Theoretisierung des Traumes funktioniert wesentlich über ein Feld von Intertexten. In den A(p)horismen verbinden sich Traum-Kunst-Analogie, wunschpsychologische Grundierung desselben und ambigue Artistik des Traumphänomens. Die Positionen, die vor allem in MA I gegen den Traum als wertiges Phänomen ethnologische Argumente angebracht hatte, werden nun durch diese künstlerische Perspektive ergänzt, die vor allem in der Kritik an Schumann auch eine kritische Psychologie als Versicherung vor seiner falschen Wirklichkeitswirkung mitbedenkt. Die neue Öffnung der Reflexionen verdeutlicht sich am Traum zum Ende von WS. Sie nimmt die hyperbolische Reduktion der Traumtheorie zu Beginn von MA I auf, und reichert sie hier wieder durch die Wertigkeiten der Kunst an.

#### 4.3.2 Kultur, Erkenntnis und Traum: Zum Bedeutungsfeld des Traumes in *Morgenröthe*

Das Buch *Morgenröthe* gehört zu den Werken Nietzsches, die weniger Beachtung in der Rezeption seiner Philosophie erfahren haben. Als Werk, das aus nachträglicher Perspektive Interludiums-Charakter besitzt – obwohl *Die fröhliche Wissenschaft* zeitweise nur als Fortsetzung desselben Buches gedacht war – hat es in seiner Mischung aus Charakteristiken von MA II und theoretischen Öffnungen hin zu FW und ZA eine schwimmende Charakteristik.<sup>699</sup> Im Gegensatz hierzu haben einige A(p)horismen, hierunter auch der populäre traumbezogene MA 119, Aufmerksamkeit auf sich gezogen und werden so selbstverständlich zitiert, wie sie kaum präzise betrachtet werden.<sup>700</sup> In der Untersuchung soll eine dem Werk eigenständige Traumreflexion infratextuell nachvollzogen werden, die die zahlreichen Erwähnungen des Terminus darin zugleich einzeln erfasst.

Bereits das erste Buch enthält das Lemma im Paratext des vierten A(p)horismus:

Gegen die erträumte Disharmonie der Sphären. — Wir müssen die viele falsche Grossartigkeit wieder aus der Welt schaffen, weil sie gegen die Gerechtigkeit ist, auf die alle Dinge vor uns Anspruch haben! Und dazu thut noth, die Welt nicht disharmonischer sehen zu wollen als sie ist! (M 4, KSA 3, 20)

Der A(p)horismus plädiert exklamativ für eine Desillusionierung des Weltverhältnisses. Hiergegen schlägt der Sprecher ein Denken vor, das jedem Gegenstand angemessene Aufmerksamkeit zukommen lässt, ohne eine ungeordnete Gesamtsicht zu propagieren.

Für das Traum-Lemma „erträumt“ ist seine paratextuelle Rolle in der Überschrift auffällig. (Vgl. ebd.) Der Begriff wird nicht näher erläutert und klärt sich für die Lesenden nur über eine negative Konnotation illusionärer Erkenntnis. Der Traum ist aus dieser Perspektive etwas, das falsche Er-

---

<sup>699</sup> Vgl. hierzu Schmidts Beschreibung von M, die es nur im Vergleich anderen seiner Texte betrachtet. Hieran zeigt sich, dass M in seiner Kommentierung eine distinkte eigene Charakteristik zu vermissen scheint. NK 3/1, 28-32.

<sup>700</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Forschungsstand zum Traumbegriff bei Nietzsche“.

kenntnisse produziert, die durch die Wirklichkeit korrigiert werden muss. Die „erträumte Disharmonie“ ist eine einleitende musikalische Metapher für die ontologische Entwertung, die aus der Desillusionierung über den metaphysischen Statuts der Welt folgt.<sup>701</sup> (Ebd.) Das Erträumt-Sein beschreibt dieselbe Metapher als eine fälschlich für wahr gehaltene Erkenntnis.

M 4 führt diese erkenntnisbezogene negative Traummetapher ein, nachdem M 1 darüber reflektiert was als vernünftig empfunden wird. (M 1 u. 4, KSA 3, 20) Auch werden die epistemologische und ontologische Reflexion unumwunden mit der Moral verbunden (M 2) und die moralische Attribution in ihrer Beschreibungsfähigkeit befragt. (Vgl. M 2 u. 3, KSA 3, 20) Aus dieser Perspektive setzt der Traumbegriff metaphorisch eine metaphysikkritische Reflexion um.

Eine solche kritisch-polemische Stoßrichtung kann auch die mehrfache Verwendung dieses Lemmas bei Schopenhauer in W I stützen, die das vorliegende „erträumt“ in seiner Bedeutung philosophiehistorisch und intertextuell unterfüttert.<sup>702</sup> (Vgl. W I, 31, §1 u. 169, §24 u. M 4, KSA 3, 20) Schopenhauer hatte hiermit Konzepte angegriffen, die er philosophisch als unhaltbar ansah, wie einen unkritizistischen Realismus und das Konzept des Atoms. (Vgl. ebd.) Eine weitere Dimension dieses intertextuellen Verweises tritt zutage, wenn man Schopenhauers ‚Harmonisierung‘ des Weltganzen im Zuge seiner Willensmetaphysik hinzuzieht. In dieser Metaphysik hatte er die leidvolle Welt in der letztendlichen Aufhebung der individuellen feindlichen Willen im allgemeinen metaphysischen Willen monistisch versöhnt. (Vgl. W I, 197-204, §27) Damit, dass der Sprecher des nietzscheschen A(p)horismus übermäßige Disharmonisierung und auch übermäßige Harmonisierung, kritisiert, greift er dieses Konstrukt in zwei Weisen an: den in der pessimistischen Weltsicht enthaltenen *homini homo lupus*, in dem die Einzelwillen Leid verursachen, charakterisiert er als zu ‚disharmonisch‘. (Vgl. W I, 197-198, §27 u. M 4, KSA 3, 20) Seine Auffassung, dass das Leid in der Einsicht in den metaphysischen Willen, der die Welt ist, aufgehoben wird, sei zugleich zu harmonisch. (Vgl. ebd.) In der alludierenden Funktion des „erträumt[]“ artikuliert sich *in nuce* eine Kritik an Schopenhauer ähnelnden Metaphysikkonzepten als ‚erträumten Illusionen‘. (Vgl. ebd.) Dass der a(p)horistische Sprecher hier Schopenhauers abwertenden Traumbegriff gegen ihn verwendet, transformiert die Kritik zu einer impliziten Selbstkritik des Vorgängers. Sie inszeniert als Inauguration einer Metaphysikkritik eine stellvertretende Selbstkritik des Vorgängers durch den Traumbegriff.<sup>703</sup>

---

<sup>701</sup> Diese Deutung bestätigt sich durch eine kontrastierende Lektüre mit dem Notat aus dem Sommer 1878: „Eine Kunst, welche die Harmonie des Daseins verleugnet, und sie hinter die Welt verlegt. Alle diese Hinterweltler und Metaphysiker.“ (eKGWB/NF-1878, 30[124]) Die in M 4 angedeutete metaphysische Dimension der Reflexion wird im vorliegenden Notat expliziert – auch im Terminus „Hinterweltler“ aus ZA I bereits figurativ verdichtet – und auch die Referenz auf philosophische Metaphysik und ihre künstlerische Umsetzung; die dominanten Beispiele für diese Konstellation sind in Nietzsches Werk Schopenhauer und Wagner, wie auch im Folgenden noch argumentiert wird.

<sup>702</sup> Vgl. hierzu und für das Folgende auch das Kapitel „Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept“. Hinsichtlich solcher philosophischen Parallelen erscheint Schmidts vorzeitige Erwähnung von Scipios Traum als Deutungsmarker noch verfrüht. Dass dieses topologische Feld durch Goethes Faustdichtung in seiner metaphorischen Verwendung vorbereitet worden sei, wie Schmidt argumentiert, erscheint möglich, würde aber ein breites Feld an Analysen zur Plausibilisierung hinsichtlich eines Konnexes zum Traumbegriff erfordern. M 100 kann in der intertextuellen Dichte eine Referenz auf den beide Themen verbindenden Traum Scipios viel plausibler stützen als die allein paratextuelle Verwendung in M 4. Vgl. NK 3/1, 83-84 u. 181.

<sup>703</sup> Auf der anderen Seite formuliert der A(p)horismus seine metaphysikkritischen Aussagen indem es sich der aus dem Musikalischen entlehnten Begriffe der (Dis-)Harmonie bedient. (Vgl. M 4, KSA 3, 20) Der Begriff als Entlehnung vollführt bereits in der Antike eine Übertragung zum kosmologischen Gebrauch, der hier verwendet wird. Der musikalische Aspekt desselben Begriffes – konkretisiert durch den später in M 100 aufgebrauchten Begriff der pythagoro-

Das „erträumt[]“ eröffnet damit – in seinem paratextuellen Charakter diese inaugurierende Funktion unterstreichend – ähnlich wie die Reflexionen des Traumes bei Schopenhauer wie auch in GT und MA I ein Feld, in dem seine prototypische und intertextuelle Dimension ein epistemologisch-ontologisches Feld zu charakterisieren vermögen. (Ebd.) Nicht nur kann der Traum *prima facie* auf Epistemologie und Ontologie verweisen, auch tut er dies dem intertextuell Bewanderten gegenüber in potenzierte Weise.<sup>704</sup> M 4 vermag damit an den Anfang eine metaphysikkritische Eröffnung des Werkes darzustellen. Im Kleinen wird durch das „erträumt[]“ das epistemologisch-ontologische Feld an den Begriff und über diesen an ganze Philosophien gebunden.

Der hierauf immediat folgende Textabschnitt greift das ‚Erträumt-Sein‘ metaphysischer Weltdeutungen auf und formuliert hierüber eine menscheitsgeschichtliche Erkenntnis:

Seid dankbar! — Das grosse Ergebniss der bisherigen Menschheit ist, dass wir nicht mehr beständige Furcht vor wilden Thieren, vor Barbaren, vor Göttern und vor unseren Träumen zu haben brauchen. (M 5, KSA 3, 20)

Der a(p)horistische Sprecher formuliert imperativisch die Verpflichtung zur Dankbarkeit darüber, dass im Laufe der Menschheitsentwicklung Furcht vor verschiedenen Gefahren abgelegt worden sei. Die Beispiele bewegen sich über Lebendes – Fauna und gesellschaftlich abgegrenzte Menschengruppen – zu Metaphysischem und irrealem Wahrgenommenen.

Die Träume nehmen sich in dieser Aufzählung als Fremdkörper aus., weil sie keine reale Gefahr darstellen (Vgl. ebd.) Gemeinsam mit den Göttern erscheint in ihnen eine negative illusionäre Konnotation vorzuherrschen, die sie als archaischen quasi-existente Vorstellungen des Menschen herausstellt.<sup>705</sup> In einer – dem epikureischen Topos der verzichtbaren Furcht vor den Göttern ähnlichen –

---

reich angehauchten „Sphärenmusik“, die das „Ohr geträumt hatte“ – verbindet frühzeitig in der den Charakter des ‚Erträumtseins‘ der Welt mit der Kunstmetaphysik Wagners und dessen willensmetaphysischen Schopenhauerismus. (Vgl. M 4 u. 100, KSA 3, 20 u. 89-90) Somit wird der bei Schopenhauer im Bunde gedachte Denker Wagner und seine Musikmetaphysik auch miteinbezogen, so dass hier intertextuell das Feld von Beginn an gegen die im Frühwerk prominenten Denker aufgestellt wird. Vgl. hierzu auch NK 3/1, 83.

<sup>704</sup> In Nietzsches Dühring-Lektüren von 1875 kommt der Terminus „Träume der Metaphysik“ explizit vor, die diese kritische Wendung von Traum und Metaphysik möglicherweise präfiguriert. (eKGWB/NF-1875, 9[1]) Ungeheuers Vermutung, Nietzsche hätte über Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie. Vierter Band. Immanuel Kant und seine Lehre* eine kantische Formulierung inspiriert, scheint so weniger plausibel. Diese Formulierung entstammt wohl Nietzsches Umformulierung folgender Passagen aus Dühring: „Die Vorstellungen, welche über das Grab hinausschweiften, träumen von einer Erfahrung, welche die Fortsetzung der bisherigen Erprobung der Existenz sein soll. [...] Der Trug, welchen uns die Phantasie unter der Herrschaft des Gefühls bereitet, muss daher als eine ähnliche Täuschung betrachtet werden, wie diejenige ist, welche wir so häufig in den Träumen erfahren.“ und „Nun ist kein Grund vorhanden, das uns von Aussen wohl bekannte Leben der Gattung durch transcendente Vorstellungen, welche stets nur Träume sein könnten.“ Vgl. Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie. Vierter Band. Immanuel Kant und seine Schule*. 1. Band. Heidelberg 1909. Hier 295-305., Ungeheuer. Sprache und Sprechen bei Nietzsche. S. 327, u. Dühring: *Der Werth des Lebens*. S. 126-127 u. 129.

<sup>705</sup> Dies gerade auch, weil bei Nietzsche seit GT das Philosophem im Hintergrund steht, dass Traumbilder und Götterbildung zueinander in Verbindung stehen: „Wie jetzt die Thiere reden, und die Erde Milch und Honig giebt, so tönt auch aus ihm etwas Uebernatürliches: als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verzückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah.“ (GT 1, KSA 1, 26) Dieses Philosophem kurzschlussartig in diesen A(p)horismus reinzulesen wäre unredlich, sofern es die Sinnebenen frühzeitig stillstellen würde. Träume, wie im Folgenden gelesen wird, würde einen aufgewerteten religionsgenetischen Status erhalten und eine ernste Kulmination darstellen. Gerade aber eine euphemistische Pointe würde dadurch ausgeschlossen.

Entwicklung, konnte die Menschheit ihre „Furcht“ vor den Träumen überwinden. (Ebd.) In dieser Verbindung referiert der Sprecher auf eine unspezifische Furcht denselben gegenüber, die quellentheoretisch plausibel auf die antiken Ängste der Menschen vor den schlechten Prophetien der Träume oder auch die prototypische Angst in Alpträumen bezogen sein könnte.<sup>706</sup> Diese intertextuellen Referenzen würden aber die Unbestimmtheit des Traumbegriffes in dieser prototypisch antiklimaktischen Aufzählung frühzeitig festlegen.

Dass die Träume, vor denen keine ‚Furcht‘ mehr herrschen muss, unbestimmt bleiben, ermöglicht, dass eine doppelte Klimax in der Aufzählung wirken kann, die entscheidend an die historisch verschiedenen Einschätzungen des Wirklichkeitsgrades des Traumes gebunden ist. (Vgl. ebd.) In frühen Gesellschaften stellt sie eine linear steigende Klimax der Gefährlichkeit dar, in denen der Gottesglaube und die prophetische Traumphilosophie die reale Gefahr von Tieren und verfeindeten Völker übersteigt. Zeitgenössisch ist die Klimax bei den ‚Barbaren‘ am höchsten Punkt der Gefährlichkeit, und wandelt ‚Götter‘ und ‚Träume‘ pyramidal zu einer ironischen Anti-Klimax in der realen Gefährdung menschlichen Überlebens. (Vgl. ebd.) Diese pyramidale Klimax-Struktur lässt aus der Sicht der zeitgenössischen Lesenden den Traum als wirklich geglaubte Illusion erscheinen und die historische Entwicklung hin zur Furchtlosigkeit in der rhetorischen Doppeldeutigkeit der Aufzählung aufscheinen. Was in der Frühgeschichte des Menschen eine real geglaubte Gefahr war, ist nunmehr wie die metaphysischen Götter ein entlarvtes Irreales.

Die Anti-Klimax dieses „grosse[n] Ereignis“ stellt durch den absteigenden Grad an Realität dasselbe zusätzlich sarkastisch infrage. Wenn die Aufzählung in einem illusionären Objekt der Furcht kulminiert, liegt in der Emphase ebenso die Möglichkeit der Zurücknahme seiner ‚Größe‘ für die zeitgenössische Zeit. (Vgl. ebd.) Diese Ambivalenz zwischen Emphase und ironischer Wendung bleibt vom a(p)horistischen Sprecher unaufgelöst bestehen. Der Traum tritt hier in seiner Funktion als illusionäres, jedoch als wachwirklich geglaubtes Geschehen auf.<sup>707</sup>

Diese Konnotation wird durch den Kontext der ersten A(p)horismen und ihre metaphysikkritische und moralkritische Konnotation unterstrichen, die schon die Verwendung in M 4 informieren. (Vgl. M 1-5, KSA 3, 19-20) Auf M 5 folgend stellt M 6 einen Wissenschaftsbegriff vor, der von der komplexen Struktur von Kausalitäten ausgehend eine poeseologische Grundlage für M und dessen Reflexionsreichtum und Geflechtscharakter formuliert. (Vgl. M 6, KSA 3, 20) Die vom dortigen Sprecher formulierte Komplikation des Glaubens an ‚einfache Erklärungen‘ endet mit der Exklamation: „Die ‚einfachsten‘ Dinge sind sehr complicirt, – man kann sich nicht genug darüber verwundern!“ (Ebd.) Diese Feststellung zeigt für den Traum und seine Verwendungsweisen auf, dass Reflexionen ihn betreffend in ihrer anscheinenden Einfachheit kritisch zurückgenommen werden müssen: weder der Traum als Erkenntnisgegenstand, noch die Reflexionen der a(p)horistischen Sprecher sollten in einer *Prima-Facie*-Kausalität verstanden werden. Auf der ersten Ebene müssten die Traumreflexionen hierdurch als ein komplexes Geflecht von Kausalitäten angesehen werden. Sie könnte zum zweiten in der Deutung dazu motivieren, innerhalb des A(p)horismus plural deutend

<sup>706</sup> Vgl. zum Beispiel die von Nietzsche rezipierten Horaz-Zitate Schopenhauers, Referenzen auf Artemidor für Wahrträume und prophetische Träume, wie zuletzt dessen eigene Ausleihe des *Oneirokritikon* am 17.8.1871. Vgl. VG, 258 u. 287, wie auch NK 3/1, 84-86 u. das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

<sup>707</sup> Die Quellen, die Schmidt für diese traumtheoretische Position angibt, sind durch die GT plausibel verbürgt. Sie unterstützen aber eine nicht-ambigue Lesart; eine, die sie optimistisch und ernsthaft auslegt. Vgl. NK 3/1, 84-86.

vorzugehen, wie zusätzlich in der infratextuellen Perspektive eine mögliche Verkomplizierung ‚einfacher‘ Interpretationen gegen eine Homogenisierung zu favorisieren. M 6 bietet die Grundlage für das komplexe Geflecht, das die Traum-Verwendungen in M allgemein darstellt und dessen vielfache Ausläufer und Fluchtpunkte andeutet.

M 7 steht in einer Verbindung zum Träumen, indem sich der Sprecher die Relevanz der subjektiven menschlichen Vorstellung gegen die objektiven ‚wissenschaftlichen‘ Verhältnisse befragt. (Vgl. M 7, KSA 3, 21) Dabei wird die objektive Kleinheit der wahrnehmbaren und wahrgenommenen Größen gegen die Vorstellung der menschlichen Relevanz ausgespielt, um durch die Nähe zu M 4 und M 5 dieses ‚Eingebildete‘ auch als Metonymie für die Träume des Menschen verstehbar zu machen. (Vgl. M 4, 5 u. 7, KSA 3, 20-21) Der Traum wird darin ein Modus illusionärer menschlicher Vorstellungen, deren allgemeine Begrenztheit aus der Größe und Komplexität der Welt resultiert. M 7 erbringt die Schwierigkeit wahrgenommene Realität von faktischer Irrealität zu unterscheiden, die den Traum in seiner Wirklichkeitswirkung bestärken, aber seine Kritik umso notwendiger werden lassen.

Der Rückblick auf M 4 und seiner ‚erträumten Disharmonie‘ hebt indes die Eigenschaft der Illusionarität des Traumes in der pyramidalen (Anti-)Klimax hervor.<sup>708</sup> (Vgl. M 4 u. 5, KSA 3, 20) Zusätzlich kommen durch die metaphorische Dimension von M 4 die metaphysischen Systeme auch als Metaphorisiertes in den ‚Träumen‘ aus M 5 ins Spiel, vor denen ebenfalls keine Furcht mehr zu haben wäre. (Vgl. ebd.) Die epistemologischen und ontologischen Reflexionen von M 4 werden durch die Beschreibung der affektiven Grundlage der dort genannten Vorstellungen ergänzt, worin die intellektuelle Überwindung auch eine emotionale darstellt. Die erste infratextuelle Verbindung unterstreicht die Stoßrichtung von M 5, die in der – positivistisch anmutenden – Abwertung des Traumes als rational und emotional wertloser Illusion besteht.

M 5 stellt eine zeitgenössische Bewertung des Traumes vor, in der der Entwicklungsverlauf der Traumauffassungen verdichtet auftritt. Sie grundiert alle Konzeptionen mit dieser gegenwärtigen Abwertung desselben, so dass er keine negativen Emotionen mehr hervorzurufen vermag.

Der kulturphilosophisch positivistische Duktus durchbricht der folgenden A(p)horismus, indem dieser eine auf Raffaels Gemälde fokussierte und damit kunstaffine Reflexion eröffnet:

Transfiguration. — Die rathlos Leidenden, die verworren Träumenden, die überirdisch Entzückten, — diess sind die drei Grade, in welche Raffael die Menschen einteilt. So blicken wir nicht mehr in die Welt — und auch Raffael dürfte es jetzt nicht mehr: er würde eine neue Transfiguration mit Augen sehen. (M 8, KSA 3, 21)

Der a(p)horistische Sprecher dieses Werksegments beschreibt eine Anthropologie anhand des im Paratext genannten Titels von Raffaels Gemälde *Transfiguration*. Im Gemälde lokalisiert der Sprecher eine graduelle Abstufung von Menschentypen, die ein problematisches Weltverhältnis aufweisen. Diese ‚raffaelsche‘ Anthropologie beschreibt er jedoch als anachronistisch.

Die drei Typen, die jeweils mit einem adjektivischen Prädikat und einem nominalisierten Partizip beschrieben werden, sind vornehmlich anhand ihrer passivischen Tätigkeiten charakterisiert. (Vgl.

---

<sup>708</sup> Durch die Reflexion des Traumbegriffes in M 4 werden auch Themen einer metaphysischen Ausdeutung geträumter Begebenheiten alludiert – so wie sie in den frühen A(p)horismen von MA I in reflektiver Sukzession entwickelt wurden. Vgl. hierzu das Kapitel „Zur Rekonfiguration des Traumes in MA I“.

ebd.) Den ersten Typ der „rathlos Leidenden“ beschreibt der Sprecher als von einem kognitionslosen Zustand des Leides passivisch betroffenen und durch die Welt negativ affizierten. (Ebd.) Der zweite Typ, der „Träumenden“ wird mit einem zwischen adjektivisch und adverbial oszillierenden „verworren“ beschrieben. (Ebd.) Diese ‚Verworrenheit‘ verbleibt zwischen der Passivität (wach-)wirklicher Untätigkeit und der den Wahrnehmungsapparat einnehmenden Tätigkeit des Träumens ambivalent. (Ebd.) Das nominalisierte Partizip Präsens „Träumenden“ betont dabei einen Modus erkennender Tätigkeit; als Traum zusätzlich mit einer illusionären Erkenntnis assoziiert. (Ebd.) Die „überirdisch Entzückten“ erscheinen als drittes Glied dieser Typen als Kombination eines räumlichen Adjektivs und eines Partizips, die einen passivischen Affizierungsprozess durch den Eindruck des Transzendenten erfahren. (Ebd.) Dieser – implizit höchste – Zustand bringt einen affirmierten Erkenntnismodus als Ziel in die ‚raffaelsche‘ Anthropologie ein. (Vgl. ebd.) Die angesprochene und durch die Sperrung herausgestellte Gradualität dieser Zustände, verbindet diese drei Typen in Form einer Stufenleiter. (Vgl. ebd.) Dass die Kulmination in der ‚überirdischen Entzückung‘ kulminiert, verbindet den anachronistisch beschriebenen ‚Raffaelismus‘ mit einer christlichen Form der auf Transzendenz hin gerichteten Existenz.

Das hier benannte Gemälde Raffaels bietet eine – das Bild simplifizierende – Visualisierung der drei Typen an; so dass gerade der ‚Träumende‘ als auf eine innere Tätigkeit bezogene Charakterisierung eine visuelle und äußere Bestimmung erhält.<sup>709</sup> Die Beschreibung der drei Grade scheint auf die drei distinkten Gruppen von Menschen in der oberen Hälfte bezogen zu sein. Denn die komplexere Szenerie unter der Verklärung des Heilands ist nicht einfach dreizuteilen und zusätzlich zur Auferstehungsszene distinkt. Folgt man der Interpretation, dass sich die vom a(p)horistischen Sprecher beschriebenen Grade der ‚raffaelschen‘ Anthropologie im oberen Teil des Bildes finden, so sind die Schauenden mit drei distinkten Figurengruppierungen und damit einer erleichterten Attribuierung konfrontiert. In einer Entgegensetzung zwischen den schwebenden Figuren um den Heiland finden sich plausiblerweise die „überirdisch Entzückten“, denen das ‚Überirdische‘ wörtlich anhand des Schwebezustandes zuteilwird. (Ebd.) Die „rathlos Leidenden“ sind als Gruppe – möglicherweise – die unter dem Messias liegenden Figuren, deren Unfähigkeit, dessen Transfiguration vollwertig wahrzunehmen, von ihren Gesten der Blendung und Überwältigung angedeutet sein könnte.<sup>710</sup>

<sup>709</sup> Jochen Schmidt sieht Jacob Burckhardts Darstellung in dessen *Cicerone* als Quelle der Auseinandersetzungen mit diesem Bild in GT und M an. In der Darstellung Burckhardts findet sich jedoch keine Erwähnung des Lemmas Traum, die für die folgende Auseinandersetzung hiermit richtungsweisend sein könnte. Vgl. Burckhardt, Jacob: *Der Cicerone. Eine Einleitung in die Kunstwerke Italiens*. Basel 1855. Hier S. 904-906 u. NK 3/1, 87.

<sup>710</sup> Damit wird hier der Deutung Jochen Schmidts aus seinem Kommentar widersprochen, dass die geblendeten Figuren im Bild mit den ‚verworrenen Träumern‘ bezeichnet seien. Einerseits kann in der Dreiteilung der oberen Bildhälfte gerade eine Distinktion im Namen des A(p)horismus unternommen werden, die Plausibilität für sich beanspruchen kann. Zusätzlich ist hier die Schwierigkeit und die Uneindeutigkeit der Typisierung vom a(p)horistischen Sprecher kommuniziert und miteinbezogen. Einen korrigierenden Duktus Schmidts im Angesicht nietzschescher Texte – als ginge es hier vornehmlich um die Validierung des Textes aus einer kunstgeschichtlichen Perspektive – muss philologisch entgegengestanden werden. Es wäre beispielsweise möglich, dass der nach oben zeigende schielende Jüngling (den Burckhardt als „besessen charakterisiert“) aus der unteren Hälfte des Bildes ebenfalls als ‚rathlos leidend‘ zu charakterisieren sei. (Vgl. M 8, KSA 3, 21) Es wäre zudem möglich, dass die untere Hälfte des Bildes gar nicht in Betracht käme, da Burckhardt die, erst im 20. Jahrhundert widerlegte, These vertritt, Raffael habe die untere Hälfte des Bildes nicht selbst gemalt. Sie stamme von seinen Schülern. Andererseits wäre eine andere Möglichkeit, den nach oben zeigenden und schielenden Jüngling – aus der Sicht der ihn Umstehenden – als „verworren Träumenden“ oder als „überirdisch Entzückten“ zu beschreiben. (Vgl. ebd.) Er ist eine Figur, die alle Zustände zugleich vereinen mag und dadurch aber die Distinktion nicht präzise ermöglicht. Zieht man Burckhardts Beschreibung dieses Bildes hin-



Versteht man die Zuschreibung aus M 8 in dieser Weise, bleiben die zur linken Seite des Betrachters auf der Anhöhe knienden Figuren für die Zuschreibung der „verworrenen Träumenden“ übrig. (Ebd.) Plausibel scheint das ‚verworrene Träumen‘ durch den zwar auf den Heiland gerichteten Blick der vorderen, in erdigem Orange gekleideten, Figur symbolisiert, dessen Blickrichtung aber nicht auf das Gesicht des Messias gerichtet ist, wie bei den „überirdisch Entzückten“ (Ebd.) Die stark aufgerissenen Augen und ihre verquere Blickrichtung könnten diese Figur als ‚Träumer‘ auszeichnen, dessen Sehen nach außen hin nicht genau festzulegen ist. Gleichzeitige Affizierung durch die Verklärung und das Fehlen des ‚überirdischen‘ Schwebezustandes zeichnen diese Figur als Zwischenstufe aus.<sup>711</sup> (Ebd.) In dieser Interpretation der Visualisierung des ‚verworrenen Träumers‘ ist für den A(p)horismus eine Dimension dazugewonnen: der Träumer, der zugleich in die Richtung des Ereignisses der Verklärung Christi gerichtet ist, aber weder diese klar fokussieren, noch es zu ignorieren vermag, ist zugleich an der Erkenntnis dieser anachronistisch religiösen Wahrheit beteiligt, aber durch die Komposition auf einer Stufe, die den hier so verstandenen „rathlos Leidenden“ angenähert ist. (Ebd.) Der Traum als Konzept im A(p)horismus wird durch das Gemälde in die Nähe einer Erkenntnis des historisch als Wahrheit Verstandenen versetzt, wie diese Erkenntnis zugleich als unfokussiert, d.i. „verworren“ und von dem zentralen Ereignis entfernt dargestellt wird. (Ebd.) Die Ambivalenz der Darstellung des raffaelschen ‚Träumers‘ wird durch das „verworren“ in seiner Problematizität widergespiegelt und betont. (Ebd.)

Kann der Traum in den ‚raffaelitischen‘ drei Graden noch einen prekären Erkenntniswert für sich beanspruchen, wird diese Erkenntnisfähigkeit durch die weiteren Aussagen des a(p)horistischen Sprechers abgelehnt. (Vgl. ebd.) Die Formulierung „in die Welt blicken“ zeigt, dass der zeitgenössische Blick weg von einer ins Himmlische und Transzendente gerichteten Erkenntnis immanent orientiert ist. (Ebd.) Die Träumer-Figur Raffaels rahmt der Sprecher durch diese Orientierung kritisch, da ihr Blick sich nur ungenau an der Welt zu orientieren scheint.

Von den vorherigen A(p)horismen kommend erscheint M 8 die ‚komplizierte‘ Erklärungsweise aus M 6 aufzunehmen, die das raffaelsche Gemälde umdeutet, um auch dessen Anthropologie als unzureichend für ein zeitgenössisches Verständnis herauszustellen. (Vgl. M 6 u. 8, KSA 3, 20-21) Auch die Metapher des Raumgefühls aus M 7 greift in die Deutung des vorliegenden A(p)horismus hinein. (Vgl. M 7 u. 8, KSA 3, 21) Indem die Transfiguration als Gemälde und Glaubensinhalt unter die dort thematisierten ‚eingebildeten Dinge‘ fällt, die zum „höchsten Glück und tiefstem Unglück“ der Menschen beigetragen haben, wendet sie die ‚wissenschaftliche‘ Kritik aus M 7 auch gegen die ‚raffaelitische‘ christliche Vorstellung. (Vgl. ebd.) Aus dieser Reflexionslinie heraus konkretisiert M 8 die antichristliche Stoßrichtung der umliegenden Erkenntniskritik.

---

zu, findet sich bei ihm allein das Lemma „rathlos“, das auf die gesamte Menschenmasse in der unteren Bildhälfte angewendet wird. Da aber keine Anzeichen von Leid bei diesen feststellbar sind, hilft auch dieser Zusammenhang nicht für eine nähere Bestimmung, wer hiermit genau typisiert sei. Als Bilddeutung könnte sie Nietzsche zwar beeinflussen haben, aber nicht hinsichtlich seiner Neubeschreibung des Bildes durch den Traum. Vgl. Burckhardt, Jacob: Der Cicerone. Eine Einleitung in die Kunstwerke Italiens. Basel 1855. Hier S. 904-906. Bes. 906. u. NK 3/1, 87.

<sup>711</sup> Die Figur hinter der gerade beschrieben, die zur selben Gruppierung gehören müsste, stellt gerade in Hinsicht ihrer Blickrichtung eine Schwierigkeit dar. Da sie im Schatten verbleibt und ihre Physiognomie verschwimmt, wäre die Figur selbst als traumhaft zu beschreiben nahezu plausibler, als sie selbst als ‚verworrenen Träumer‘ zu deuten; eine Schwierigkeit, die bei dieser gruppierenden Typologisierung allgemein besteht.

Diese christentumskritische Grundlage leitet dann zur extensiven Moralkritik anhand der Formel der „Sittlichkeit der Sitte“ (M 9) über, die auch auf die Kausalitäten moralischer Handlungsdeutungen (M 10 u. 11) zugreift. (Vgl. M 8-11, KSA 3, 21-25) Hierin zeigt sich eine implizite Verbindung der Überwindungen der christlichen Weltvorstellung, die auch als Grundlage für das antimoralische Projekt von M (M 13) erscheint. (Vgl. M 8 u. 13, KSA 3, 21 u. 26)

In der Verbindung mit den vorherigen Traumverwendungen stellt der Infratext die Verbindung der dort metaphysikkritischen Traumbegriffe mit der christlichen Weltdeutung heraus. (Vgl. M 4, 5 u. 8, KSA 3 20-21) Der ‚raffaelsche‘ Träumer wird zugunsten einer Wirklichkeitsorientierung kritisiert und durch die vorherigen illusionistischen Traumbegriffe kontextualisiert. (Vgl. ebd.) Aus der Sicht von M 4 spiegelt sich das Christentum als beispielhaft ‚erträumte‘ Metaphysik in den Teilen des Gemäldes wider. (M 4 u. 8, KSA 3, 20 u. 21) Die ‚falsche Großartigkeit‘ aus M 4 symbolisiert sich beispielhaft durch christliche Vorstellung der transzendenten Welt und der Transfigurationsvorstellung Raffaels wie zudem die ‚falsche Disharmonie‘ durch den stark bevölkerten unteren Teil des Gemäldes und dessen Menschenmenge alludiert erscheint. (Vgl. ebd.) Dadurch verbinden die Abschnitte den ‚raffaelschen‘ ambivalenten Traumbegriff mit dem Negativ-Extrem der Illusionarität, um auch diesen ablehnend zu akzentuieren. Der ahoristische Bezug des Traumes zur Irrealität metaphysischer Systeme kombiniert sich in M 8 mit einer christlichen Metaphysik und die Figuren verdeutlichen kritisierte Erkenntnistypen.

Anschlussfähig ist die Überwindung der Furcht vor Göttern und Träumen, die auf den christlichen Gott und die ‚verworrenen Träumer‘ anwendbar ist. (Vgl. M 5 u. 8, KSA 3, 20 u. 21) Die in das Gemälde hineingelesene Traumkonzeption kombiniert beide Textabschnitte, um die christliche Theologie und Metaphysik als Mittel der Furcht abzulehnen (Vgl. ebd.) Der Traumbegriff verbindet die Überwindung der menschlichen Frühgeschichte mit der Christentumskritik.

M 8 leitet diese Reflexion mit einer impliziten Neudeutung des Gemäldes ein, das in GT noch mit einer der grundlegenden Konzepte des Apollinischen – der ‚Verklärung‘ – verbunden wurde. (Vgl. GT 22 u. 25, KSA 1, 140 u. 155-156 u. M 8, KSA 3, 21) In der intertextuellen Verbindung innerhalb von Nietzsches Oeuvre wird die Ambivalenz der illusionären Tendenz des Traumkonzeptes innerhalb von M facettenreicher. Dieses intertextuelle Verhältnis plausibilisiert sich durch den Fokus auf den oberen Teil des Gemäldes, der in GT eine apollinische Kunstwirkung symbolisch darstellt. (Vgl. GT 4 u. 22, KSA 1, 39 u. 140 u. M 8, KSA 3, 21) Beide Texte verwenden den Traum zur Beschreibung des Gemäldes; in M 8 in der Figurentypologie des Träumers und in GT über das Apollinische und dessen ‚physiologischer Erscheinung‘ als Traum. (Vgl. GT 1, KSA 1, 26 u. 28-30 u. M 8, KSA 3, 21) GT hatte das Konzept der ‚Verklärung‘ und das Apollinische als Darstellungsmedium des chaotischen dionysischen Urgrundes dargestellt und den Traum in ein Prinzip des epistemologisch-ontologischen Traumästhetizismus verwandelt.<sup>712</sup> (Vgl. GT 4 u. 22, KSA 1, 39 u. 140) In M 8 wird durch die Degradierung des Traumes und des Gemäldes dieses Apollinische kritisch perspektiviert, da beide für dasselbe Konzept eine erkenntnisgrundierende Rolle übernehmen. (Vgl. M 8, KSA 3, 21) Nicht nur stellt M 8 das Gemälde als unzureichende christliche Darstellung der Realität über die Kritik der raffaelschen Anthropologie heraus, sondern der Zustand des Träumens zeigt sich innerhalb dieser abgelehnten ambivalenten Kategorisierung als abzulehnende Erkenntnisweise. (Vgl.

---

<sup>712</sup> Vergleich hierzu das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

GT 4 u. 22, KSA 1, 39 u. 140 u. M 8, KSA 3, 21) Für das Projekt von M wird intertextuell auf GT zurückverwiesen: was innerhalb desselben erkannt werden soll, geht weg von dem ästhetizistischen Traum-Transzendentalismus zu einem dem entgegengesetzten kritischen Realismus.

Dieser Realismus definiert sich zu Beginn von M nicht näher, als dass er eine Form der Überwindung von Vorurteilen, auch in Bezug auf Träume als Erkenntnismodus, darstellt. M 8 ist für die Lesenden für längere Zeit die letzte Station der Traumreflexion in M: Sie zementiert ihn als etwas, das nunmehr überwunden werden muss. Der Traum fungiert hier als Mittel chiffrierter *prima-facie*-Konnotationen von Illusionarität, die schon früh infra- und intertextuelle Geflechte bilden. Damit vermag dieses Konzept zugleich, auf prominente Verwendungen zu verweisen.

Das folgende Lemma in M 44 fällt unter eine besondere Verwendungsweise in Nietzsches Werk und soll in dem, sich dieser Verwendungsweise zuwendenden, Kapitel besprochen werden.<sup>713</sup> (Vgl. M 44, KSA 3, 51) In M schafft das Phrasem erstmalig innerhalb des Werkes eine figurative Verdichtung eines traumtheoretischen Vokabulars, die zugleich vieldimensional agiert:

Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu: während das Nächste, das Um-uns und In-uns allmählich Farben und Schönheiten und Räthsel und Reichthümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt, von denen sich die ältere Menschheit nichts träumen liess. (Ebd.)

Mit der Entgegenstellung einer, vom Sprecher favorisierten, dingbezogenen Erforschung der Umwelt – d.i. des ‚Nächsten‘ – und der kritisierten genetischen Perspektive geht eine negative Bezugnahme auf die ‚Traumfähigkeit‘ der frühen Menschheit einher.

Die Verwendung des Traumes oszilliert zwischen einer traumtheoretischen Verbindung der historio-ethnologischen Perspektive auf diese ‚ältere Menschheit‘ und der uneigentlichen Verwendung des Phrasems „sich nicht träumen lassen“. Dieses Phrasem fungiert als hyperbolische Metaphorisierung der Reflexionsfähigkeit der menschlichen Frühgeschichte, die hinter den Möglichkeiten der Erkenntnis methodisch beschränkt zurückbleibt. Speziell kritisiert der Sprecher den Fokus auf genetische Fragestellung, die einen umweltlichen Dingbezug übersehen.<sup>714</sup>

Ahoristisch gesehen, bezieht der Abschnitt die Kritik, die den Traum als fälschlich geglaubte Illusion versteht, in die vom Sprecher postulierte Grenze der genetischen Perspektive der früheren Wissenschaftsvorstellungen mit ein. (Vgl. M 4, 5, 8 u. 44, KSA 3, 20-21 u. 51) Diese Kritik illusionärer Erkenntnis als ‚Träumen‘ bei gleichzeitig hyperbolische Eingrenzung der Erkenntnisfähigkeit durch das Phrasem ‚sich nicht träumen lassen‘ der ‚älteren Menschheit‘ depotenziert das Träumen als Er-

---

<sup>713</sup> Vergleich für das im Folgenden Gesagte das Kapitel „Spuren des Phrasems vor dem Spätwerk“.

<sup>714</sup> Wiebrecht Ries und Karl-Friedrich Kiesow legen diese Methode fest: „In diesem Aufleuchten einer Hermeneutik lebensweltlicher Bezüge erschließt sich eine größere Anzahl von Textstellen [...] in den N. statt einer genetischen eine psychologisch-*phänomenologische* Betrachtung durchführt.“ Im Folgenden belegen die Auseinandersetzungen mit bspw. M 119 und 271 diese Beobachtung. (M 44, 119 u. 271, KSA 3, 51-52, 111-114 u. 212-213) Die Ursprungsbeziehung zwischen schlechter Ernährung und ‚ekelerregenden‘ Träumen aus M 203 zeigt aber, dass auch andere umweltliche ‚nächste‘ Gegenstände als Verursacher in Betracht gezogen werden. (M 44 u. 203, KSA 3, 51-52 u. 179) Dies löst jedoch nicht das Grundproblem auf, dass der hiesige Sprecher Ursprungsbeziehungen jeglicher Art in ein kritisches Licht rückt. Ries, Wiebrecht/Kiesow, Karl-Friedrich: *Von Menschliches, Allzumenschliches bis zur Fröhlichen Wissenschaft* (1878-1882). In: Ottmann, Henning (Hg): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2000/2011. S. 91-119. Hier S. 106.

kenntniszustand zweifach. (Vgl. ebd.) Nicht nur ist das 'Träumen ein kritisierte Zustand der Erkenntnis, sondern stellt sich als Metapher für die untere Grenze des Erkenntnispotenzials der genetischen Erforschung der Dinge dar. Damit unterstreicht M 44 die kritische Traumverwendung der früheren A(p)horismenreihe, aber spezialisiert auf eine anti-genetische Methode wissenschaftlicher Forschung. (Vgl. M 44, KSA 3, 51-52) Dem setzt M 44 das ‚Nächste‘ in seiner Komplexität entgegen, dessen ‚Reichtümer an Bedeutungen‘ eine pluralistische umweltbezogene Zugangsweise zum Erkannten propagiert. (Vgl. M 44, KSA 3, 52) Gemeinsam mit der Schwierigkeit der ‚komplizierten‘ Erklärungen der Dinge und der Verwerfung der einfachen (Handlungs-)Kausalitäten im Umfeld der früheren Traumverwendungen, grundiert er die Schwierigkeit der Moralkritik auf einer methodisch selbstkritischen Wissenschaftsvorstellung. (Vgl. M 6-12 u. 44, KSA 3, 20-25 u. 51-52) M 44 erweitert damit durch den Traumbegriff das Wissenschaftsverständnis von M um eine Kritik der historisch dominanten Wissenschaftsformen: die Metaphysikkritik leitet zu einer Kritik der Methoden über.

Der folgende Abschnitt verbindet den wunschpsychologischen Traum mit einer Diskussion über das Verhältnis der Christen zum römischen Reich:

[...] Dieser jahrhundertalte wortlose Hass der ermüdeten Zuschauer gegen Rom, so weit nur Rom herrschte, entlud sich endlich im Christenthume, indem es Rom, die „Welt“ und die „Sünde“ in Eine Empfindung zusammenfasste: man rächte sich an ihm, indem man den plötzlichen Untergang der Welt sich in der Nähe dachte; man rächte sich an ihm, indem man wieder eine Zukunft vor sich stellte [...] und eine Zukunft, in Vergleich zu welcher Rom nicht mehr als das Wichtigste erschien; man rächte sich an ihm, indem man vom letzten Gericht träumte, — und der gekreuzigte Jude als Symbol des Heils war der tiefste Spott auf die prachtvollen römischen Prätores in der Provinz, denn nun erschienen sie als die Symbole des Unheils und der zum Untergange reifen „Welt“. — (M 71, KSA 3, 69-70)

Der Sprecher des A(p)horismus psychologisiert die christliche Theologie und ihre Konstruktion der Sünde als eine politisch motivierte Handlung gegen die Dominanz des römischen Reiches und dessen monumentaler Geschichtsperspektivierung. Auch die theologische Konstruktion des apokalyptischen Weltgerichts erklärt sich aus derselben Kausalität..

Der Sprecher verweist auf die Johannes-Apokalypse als Dokument einer anti-römischen metaphysischen Vorstellung, eine Lesart, die der Bibelkritik entsprungen ist.<sup>715</sup> Das Geträumt-Sein des ‚Gerichts‘ psychologisiert die, im Christentum als prophetische Vision verstandene, Apokalypse als eine konstruierte Wunschvorstellung.<sup>716</sup> (Vgl. ebd.) Dieser Verweis deutet die phantastischen Elemente der Johannesoffenbarung als bizarre Weltkonstruktionen und wertet sie als alltägliches, illusionäres Gebilde ab. (Vgl. ebd.) Die Wunschpsychologie dieser phantastischen Konstruktion bezeich-

<sup>715</sup> Vgl. Betz, Hans Dieter (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 4: I – K. Tübingen 2001.

<sup>716</sup> Vgl. hierzu auch: Frenschkowski, Marco: Die Johannesoffenbarung zwischen Vision, astralmythologischer Imagination und Literatur. In: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.): Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung: Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 2005. S. 20-45.

net damit auch eine Charakteristik des Traumes. Hier wendet sich metaphorische Beschreibung als Traum gegen den Wahrheitsanspruch der christlichen Theologie.

Der A(p)horismus reiht sich an dieser Stelle bei anderen, das Christentum kritisierenden, Textabschnitten ein. (Vgl. M 66-70, KSA 3, 64-69) Dabei kommen im Vorfeld Abschnitte vor, die den Begriff der Vision gemeinsam mit der Diskussion der christlichen Erweckungserlebnisse verwenden. (Vgl. M 66 u. 68, KSA 3, 64 u. 66) Aus diesem Zusammenhang und der Nähe von Traum und Vision, steigert sich die polemische Konnotation des Träumens in M 71 und wertet alle diese wahr geglaubten Gegebenheiten aufgrund ihrer politischen Wünsche ab. (Vgl. M 66, 68 u. 71, KSA 3, 64, 66 u. 69-70) Infolge dieser Abwertung in M 71 können im Anschluss die Jenseitsvorstellung des Christentums (M 72), dessen Verständnis von Wahrheit (M 73) und der Gedanke einer Sündhaftigkeit des Menschen (M 74-76) als Illusionen diskreditiert werden. (Vgl. M 71-76, KSA 3, 69-74)

Zuletzt wäre es möglich in M 77 eine Traumschilderung zu sehen, die plausibel als Alptraum deutbar wäre, sich aber nicht als Traum markiert: „Oder die dunklen Wände im Zimmer des Schlafenden erhellen sich und auf ihnen zeigen sich in gelbem Qualme Marterwerkzeuge und ein Gewirr von Schlangen und Teufeln.“ (M 77, KSA 3, 75) Da im Zusammenhang des A(p)horismus aber auf die Angstvorstellungen des Mittelalters und seines losen Verhältnisses zur Wirklichkeit hingewiesen wird, ist die interpretative Offenheit bestimmend.<sup>717</sup> (Vgl. ebd.) Hier greift die pathologisierende Tendenz der vorangehenden A(p)horismen mit ein, die die fehlende Rahmung als Traum dazu nutzt, eine Pathologie der Wirklichkeitswahrnehmung durch die Suggestionskraft von illusionären Vorstellungen zu skizzieren. (Vgl. M 68, 71 u. 77, KSA 3, 66, 69-70 u. 74-76) Die Umdeutung der Visionen als illusionäre und potenziell pathologische Träume ist die Pointierung der antichristlichen Polemik, die das Traumkonzept allerdings nicht konkret vertieft.

Auch die prominenten frühen illusionistischen Verwendungen des Traumbegriffes in M 4, 5 und 8 werden so in der achoristischen Perspektive der Textsegmente aktualisiert. (M 4, 5, 8 u. 71, KSA 3, 20-21 u. 69-70) Denn nicht nur greift der vorliegende Abschnitt die negative Verwendung des Lemmas „erträumt“ aus M 4 im ‚geträumten Gericht‘ mit wunschpsychologischer Ergänzung desselben auf. (Vgl. M 4 u. 71, KSA 3, 20 u. 69-70) Auch die, für die Lesenden vorher unspezifische, Erkenntnis von M 5, dass man vor Träumen im Rahmen neueren Wissens keine Furcht mehr haben müsse, ergänzt sich durch den ‚Traum‘ der Johannesapokalypse plausibel: dieses Textstück fungierte historisch als wichtiges Narrativ mit Disziplinarfunktion, hat aber durch die Aufklärung und der hieraus entstehende Bibelkritik an Glaubwürdigkeit eingebüßt. (M 4, 5 u. 71, KSA 3, 20 u. 69-70) Was vorher noch als Vision Glaubensinhalt war, entwickelt sich durch die Beschreibung als ‚Traum‘ zu einer fälschlicherweise ‚furchteinflößenden‘ Illusion. (Vgl. ebd.)

Das ‚Träumen‘ greift zusätzlich auf die offene Perspektive von M 8 zurück, das die raffaelsche Anthropologie seiner christlichen *Verklärung* als Überwundenes charakterisiert hatte. (M 8 u. 71, KSA 3, 21 u. 69-70) M 71 kann hier als Konkretisierung fungieren, da der Traum als anachronisti-

---

<sup>717</sup> Diese Stelle wäre zusätzlich für einen Vergleich mit Zarathustras Traumgehalten bemerkenswert, dessen Träume Schlangen und Teufel enthalten. Im Vergleich wäre möglicherweise angezeigt, dass die Intention der Figur von ZA, in der Zukunft diese alten Glaubenssymbole zu überwinden, zuletzt in der immer wiederkehrenden unbewussten Traumformung die bleibende Wertigkeit derselben für Zarathustra aufzeigt. Dies würde Zarathustras immer wieder proklamierten Unglauben konterkarieren und seine Bindung an die christliche Bilderwelt im Traum herausstellen. Vgl. hierzu die Kapitel „Zarathustra als Träumer“.

scher und zu kritisierten Zustand der Erkenntnis zur Kritik der Allmachtsphantasie im christlichen Weltgericht in M 71 hinzutritt. (Vgl. M 4, 5, 8 u. 71, KSA 3, 20-21 u. 69-70) In diesem engen Zusammenwirken zeigt sich der Invektiv-Charakter des negativ-kritischen Traumbegriffes gegen illusionäre metaphysische und spezifisch religiöse Wahrheiten.

Die genetische Psychologisierungstrategie auf das ‚Träumen‘ der Johannesapokalypse muss den Sprecher von M 71 mit dem von M 44 in Konflikt treten lassen, kritisiert letzterer doch die Erklärung eines Phänomens aus seinen Ursprüngen hyperbolisch über das Phrasem „sich nicht träumen lassen“ als begrenzt. (M 44 u. 71, KSA 3, 51-52 u. 69-70) Der Sprecher von M 71 scheint dieser Position nicht zuzustimmen, würde sie doch seiner Kritik der christlichen Vorstellung durch ihren Ursprung widersprechen – eine Diskrepanz, die auch bei folgenden, genetisch fundierten Kritiken wie z.B. M 113, nicht über den Traumbegriff aufzulösen ist. (Vgl. M 44, 71 u. 113, KSA 3, 51-52, 69-70 u. 102-104) Möglich wäre allerdings, dass die lebensweltliche Fokussierung auf das ‚Nächste‘ aus M 44 die Christentumskritik und diese Genetik aus der Perspektive doch validiert, wenn man diese Herleitung der Johannesapokalypse in einen bestimmten Gegensatz zu einem menscheitsgeschichtlichen früheren metaphysischen Ursprungsdenken setzte. Darin träfe sich die zweifache Depotenzierung des Träumens in M 44 mit der Traum-Charakterisierung des Christentums in M 71. (Vgl. M 4, 5, 8, 44 u. 71, KSA 3, 20-21, 51-52 u. 69-70) Die dortige Kritik der Ursprungsvorstellungen lässt sich mit der monotheistischen Kausallogik des Christentums und ihrer ‚Offenbarungen‘ verbinden; allein fungiert in dieser Perspektive der Traumbegriff nicht im engeren Sinne als konzeptuelles Bindeglied, als vielmehr als lemmatischer Indikator einer infratextuell anders gelagerten Verbindung.<sup>718</sup>

Intertextuell könnte Dühring zudem als Quelle des christentumskritischen Traumbegriffes mit seiner Diskussion des Jüngsten Gerichtes als „transzendente[r] Vergeltung“ mithineinspielen.<sup>719</sup> Seine Analogisierung der Traumkonstruktion aus Trieben mit der Konstruktion von Ideen könnte Einfluss auf die wunschpsychologische Nuancierung des illusionären Traumbegriffes in M und speziell M 71 ausgeübt haben.<sup>720</sup> Dühring nennt zwar die transzendenten Vorstellungen adjektivisch nur „phantastisch[]“ oder „poetisch[]“, bezeichnet die jenseitige Welt aber ausdrücklich als „jenseitige[s] Traumreich[]“, was die Kompatibilität zum ‚Träumen des Gerichts‘ aus M 71 unterstreicht.<sup>721</sup> (Vgl. M 71, KSA 3, 70) Der Unterschied ist die konkrete historische Perspektive des Sprechers von M 71, die eine wunschpsychologisch-genetische Perspektive des Jüngsten Gerichtes diskutiert. (Vgl. M 71, KSA 3, 69-70) Dühring analysiert hingegen diese Vorstellungen ahistorisch.<sup>722</sup> Er liefert als Intertext nichtsdestoweniger eine spezifische diskursive Grundlage für diese Traummetapher, die im zeitgenössisch atheistischen Diskurs belegt ist. Zur allgemein illusionistisch-kritischen Tendenz des Traumbegriffes fügt M 71 neben der Erweiterung seiner christentumskritischen Aspekte auch eine historische und proto-psychologische Wunschdimension hinzu.

Die sich manifestierende Dichte der illusionistisch-metaphorischen Traumreflexion zeigt auch einer der eröffnenden Abschnitte des zweiten Buches von M:

---

<sup>718</sup> Vgl. hierzu die Kritik der christlichen Leibesvorstellung in M 86 und die monokausale christliche Psychogenetik moralischer Handlungen in M 87, die hier hinzugezogen werden könnten. (Vgl. M 86 u. 87, KSA 3, 80-82).

<sup>719</sup> Vgl. Dühring: Der Werth des Lebens. S. 226-227, 229 u. 234.

<sup>720</sup> Vgl. ebd.

<sup>721</sup> Ebd. S. 229.

<sup>722</sup> Vgl. Dühring: Der Werth des Lebens. S. 219-232.

Vom Traume erwachen. — Edle und weise Menschen haben einmal an die Musik der Sphären geglaubt: edle und weise Menschen glauben noch immer an die „sittliche Bedeutung des Daseins“. Aber eines Tages wird auch diese Sphärenmusik ihrem Ohre nicht mehr vernehmbar sein! Sie erwachen und merken, dass ihr Ohr geträumt hatte. (M 100, KSA 3, 89-90)

Der Sprecher vergleicht den originär pythagoräische Glauben an die Sphärenmusik mit dem Glauben an die moralische Valenz der menschlichen Existenz.<sup>723</sup> In der gleichen Weise wie der Sprecher die Wertung der historischen Personen nicht durch ihren Glauben an die diskreditierte Vorstellung vom Kosmos beeinträchtigt sieht, verweist er auf die Wertigkeit zeitgenössischer Denker, die durch ihren Moralismus nicht an historischem Wert einbüßen werden. Die moralische Weltauslegung wird hierin als zukünftig unangemessene Weltdeutung abgelehnt

Diesmal findet sich das Traumlemma im Paratext und in einer Synästhesie. (Vgl. ebd.) Die Überschrift des A(p)horismus deutet die beschriebene Entwicklung des Wissens allegorisch durch die topische Figur des Aufwachens aus dem Traum. (Vgl. ebd.) So entstehe eine historische Entwicklung hin zur adäquateren Wahrheit, die den metaphorisierten Traum als zu überwindenden und illusionären Zustand abwertet. (Vgl. ebd.) Diese kosmologische Vorstellung, die eine physikalisch-astronomische Perspektive mit einer Vorstellung musikalischer Harmonie verbindet, dient dem a(p)horistischen Sprecher als metaphorischer Transformator des Traumbegriffes zu einer visuell-akustischen Synästhesie.<sup>724</sup> (Vgl. ebd.) Die geozentrische Theorie der Sphärenmusik, die unhörbare Töne annimmt, verbindet sich mit dem Bild der geglaubten, aber illusionär ‚geträumten‘, Tönen des moralischen Universalismus. (Vgl. ebd.) In dieser chiastischen Zusammenführung von unhörbar/real und hörbar/irreal paaren sich Adjektive paradox, die fußend auf dem intuitiven Realismus der Lesenden eine kritische Reaktion hervorrufen.

Die Aufwachmetaphorik bringt hier das prototypische Erleben ein, in dem die sinnliche Evidenz zur Einsicht in die Illusionarität des Traumes führt; in der gleichen Weise entwickelt sich die Unhörbarkeit der Sphärenmusik zur Evidenz ihrer fehlenden Validität. (Vgl. ebd.) Hier greift die als wirklich erfahrene Illusion des Traums prototypisch hinein. Er bietet als Metapher nicht nur eine Grundlage für den Produktionsprozess von Wahrheit auf Basis imaginierter sensueller Bestätigung, sondern fungiert gleichzeitig als die realistisch grundierte metaphorische Invektive gegen den fälschlichen Glauben daran. Gemeinsam mit der Aufwachmetaphorik deutet sich eine teleologische Bewe-

---

<sup>723</sup> Vgl. auch „Naturmusik / Sphärenharmonie“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 294-295.

<sup>724</sup> Schmidt fasst die Theorie folgendermaßen zusammen: „Es scheint nämlich einigen Denkern eine notwendige Folge zu sein, daß infolge der Bewegungen so gewaltiger Körper [der Gestirne] ein Geräusch entsteht. Denn das ist ja schon bei Körpern hier auf Erden der Fall, die doch weder das gleiche Volumen haben noch sich mit solcher Schnelligkeit bewegen. Wo sich aber Sonne und Mond, ferner eine solche Menge gewaltiger Gestirne mit solch rasender Geschwindigkeit bewegten, da müsse unbedingt ein Geräusch von einer über alle Begriffe gehenden Stärke verursacht werden. Das nehmen sie an und ebenso, daß die Schnelligkeit infolge der [verschiedenen] Entfernungen [der Gestirne vom Mittelpunkt des Kosmos] den Zahlenverhältnissen der musikalischen Harmonie entspreche. Daher behaupten sie, daß durch den Kreislauf der Gestirne eine musikalische Harmonie von Tönen verursacht wird.“ Ob Nietzsche diesen Text gekannt hat, ist letztlich nur Vermutung. Er dient allein als Zusammenfassung. Schmidt zitiert diesen als Kontext, ohne eine Einflussthese aufzustellen. Vgl. NK 3/1, 83. Vgl. auch „Naturmusik / Sphärenharmonie“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 294-295.

gung zu einer wirklichkeitsadäquaten Wahrheit an, die fälschlicherweise Geglaubtes auf eine traum-analoge Wahrnehmung falscher Sinnesdaten zurückführt.

Die proklamierte Überwindung moralischer Wertungsweisen wird auch in den umliegenden A(p)horismen konsequent evoziert: M 97 kritisiert, dass das Moralisch-Sein nicht einer moralischen Intention entspringe, wie auch M 98 die Weiterentwicklung der Moral als „Verbrechen mit glücklichem Ausgange“ umdeutet. (M 97 u. 98, KSA 3, 89) M 99 formuliert die Idee, nach der noch anachronistische Theorien durch die an sie gebundenen Gefühle für das Subjekt valide bleiben können. (M 99, KSA 3, 89) Damit wird hin zu M 100 eine Grundlage dafür geschaffen, wie der dort abgewertete Moralismus überhaupt noch geglaubt werden kann, wenn er nach den Überzeugungen der Sprecher konsequent als Unzulängliches und zu Überwindendes charakterisiert wird. (Vgl. M 97, 98, 99 u. 100, KSA 3, 89-90) Dass sich die Aufwachmetaphorik in M 100 auf kleinem Raum derart entfaltet, basiert darauf, dass sie diese Sicherheit der Überwindung der Moral aus den vorherigen Reflexionen verdichtet darstellt. Sie greift mit ihrem Traumbegriff auf die herausgestellte Irrationalität der moralischen Weltausdeutung zurück.

M 100 liefert allerdings auch die Grundlage die extensive Moralkritik der folgenden Abschnitte. M 101 pointiert in einer rhetorischen Frage die Unredlichkeit der Aufrechterhaltung einer kodifizierten Moral, die in M 102 auf alltägliche Nützlichkeitserwägungen zurückgeführt wird. (Vgl. M 101 u. 102, KSA 3, 90-91) Hierauf aufbauend kann der Sprecher von M 103 auf ein Umlernen der Gefühlswelt pochen, um die Überwindung der nur irrational aufrechterhaltenen Moral zu beginnen. (Vgl. M 101 u. 103, KSA 3, 90 u. 91-92) Dies leitet dazu über, dass die ontogenetische Perspektive auf „Werthschätzungen“ (M 104) in den Blick genommen wird, in der die Moral ausschließlich angelernt erscheint, um das soziale Gemenge von Meinungen so dann als „Welt der Phantasmen“ (M 105) zu bezeichnen. (Vgl. M 104 u. 105, KSA 3, 92-93) Was M 100 mit dem Traumbegriff aus dieser Sicht zusätzlich vorbereitet, ist die Neubeschreibung der moralischen Konzepte als Illusionäres und der materiell-wirklichen Welt Fremdes. (Vgl. M 100 u. 105, KSA 3, 89-90 u. 92-93) Der Phantasma-Begriff greift kontextuell auf den Traumbegriff und das mögliche Aufwachen zurück und grundiert die Reflexion aus M 105, die die Schwierigkeit der Transformation von Meinungen an die kulturelle Dominanz der ‚Phantasmen der Mächtigen‘ bindet. (Vgl. ebd.) Hier zeigt sich, dass der Traum an einem kritischen Metaphern-Reservoir zur Illusionierung vermeintlicher Wirklichkeit partizipiert.

Das Grundthema, dass der Traum eine zu überwindende illusionäre Erkenntnis metaphorisiert, zieht sich durch alle vorherigen Verwendungen des Lemmas, so besonders in seiner metaphysikkritischen und antichristlichen Konkretisierung. (Vgl. M 4, 5, 8, 71 u. 100, 20-21, 69-70 u. 89-90) Aus dieser Perspektive wird die mit dem Traum assoziierte Überwindungsbewegung in M 100 von der Metaphysik zum Christentum zuletzt auf die Moral im Allgemeinen appliziert.

Das „sich nicht träumen lassen“ aus M 44 und seine Struktur der negativen hyperbolischen Grenze einer Theorie fungieren in diesem Zusammenhang als negativistische Ergänzung zur positiven Wissensteleologie der Aufwachmetaphorik.<sup>725</sup> (Vgl. M 44 u. 100, KSA 3, 51-52 u. 89-90) Während im früheren Textabschnitt der Traum als Begrenzung fungiert, transformiert er sich im vorliegenden A(p)horismus zum Ausgangspunkt einer Transformationsbewegung (Vgl. ebd.) Besonders dadurch, dass der Kontext von M 100 die Gefühle als Quelle für die geglaubte Validität anachronis-

---

<sup>725</sup> Vgl. für das Folgen auch das Kapitel „Spuren des Phrasems vor dem Spätwerk“.



tischer Überzeugungen aufweist und M 102 noch explizit von den falschen Schlüssen der „ältesten moralischen Urtheile“ handelt, schließt die Reflexion ergänzend an die implizite Überwindungsbewegung aus dem früheren Abschnitt an. (Vgl. M 44, 100 u. 102, KSA 3, 51-52 u. 90-92) Ausnehmend kompatibel ist auch die Parallele zu M 102, die eine stark utilitaristisch formulierte Moralgene- tik vorschlägt, deren Kulmination eine relationale Wertigkeit und Vielfalt moralischer Bewertungen vorschlägt. (Vgl. ebd.) Hier scheint die in M 44 vorgezeichnete Genetikkritik zugunsten einer relationalen Perspektive auf das ‚Nächste‘ potenziell umgesetzt.

Zuletzt lässt sich die Topologie vom Aufwachen aus dem Traum als Kulmination der vorherigen Traum-begriffe lesen. In der konsequent negativen illusionistischen Konnotation des Traumes in allen vorangehenden A(p)horismen wird die Überwindung desselben nur alludiert: M 100 expliziert diese Andeutung und kann als Kommentar und als explizierende Kulmination der bisherigen Traum-begriffe fungieren. (Vgl. M 4, 5, 8, 44, 71 u. 100, KSA 3, 20-21, 52-52, 69-70 u. 89-90) Diese verallgemeinernde Explikation wird zusätzlich dadurch unterstrichen, dass sie hier im Zusammen- hang mit der allgemein werdenden Kritik an der Moral zusammengeht. (Vgl. ebd.) Die infratextuelle Gesamtperspektive entsteht aus einer zuletzt kurzen und prototypisch wirkenden Verwendung des Traumes, die damit den bisherigen punktuellen Traumreflexionen treubleibt.

Mit Blick auf das Gesamtwerk Nietzsches stellt M 100 die Kurzform des A(p)horismus WS 14 dar, der sich extensiv mit der „Sphärenmusik“ und der Überwindung der „moralischen Bedeutsam- keit des Daseins“ auseinandersetzt. (WS 14, KSA 2, 548-549 u. M 100, KSA 3, 89-90) Der Sprecher dieses A(p)horismus beschreibt in detaillierterer poetischer Sprache die Lächerlichkeit anthropozent- rischer Ausdeutungen der Welt. (Vgl. ebd.) Innerhalb dieses exaltierten Requiems auf die Wichtigkeit des Menschen im Universum aus WS verwendet der Sprecher die „Sphärenmusik“ nur als Metapher, in deren Form sie den Lesenden zum Ende von M 100 ebenfalls begegnet. (Vgl. ebd.) WS verwendet die Metapher als Polemik: „Die Sphärenmusik um die Erde herum wäre dann wohl das Spottgeläch- ter aller übrigen Geschöpfe um den Menschen herum.“ (Vgl. WS 14, KSA 2, 548 u. M 100, KSA 3, 89-90) M 100 konkretisiert die dort angestellte Reflexion auf die Moralkritik und übernimmt kon- textuell den ablehnenden Tonus in der Traummetaphorisierung solcher Vorstellungen der Welt. (Vgl. ebd.) Die kritische Verwendung der Sphärenmusik verdichtet sich, indem sie infra- und intertextuell eingebettet in eine Überwindungsbewegung vom Traum zu Aufwachen eingefasst wird.

Beide Darstellungen dieses Topos könnten durch den *somnium Scipionis* inspiriert sein – einer Pro- sadichtung Ciceros.<sup>726</sup> Dieser traditionsreiche Text ist als Vorlage für die sentenzenhafte Typisie- rungsstrategie von M 4 und 100 insofern produktiv, als was sich als allgemein historische Aussage geriert, eine Referenz und Kritik dieser Traumerzählung darstellte. (Vgl. M 4 u. 100, KSA 3, 20 u. 89-90) Scipios Traumbericht, in dem nicht nur eine Kosmologie der Himmelsphären im 16. Ab- schnitt ausgebreitet wird, sondern gleich im 18. drauffolgend vom „entzückenden Ton“ der Him- melsphären die Rede ist, bettet sich in eine größere Reflexion über den Staat ein.<sup>727</sup> Wenn in M 100 von „[e]dlen und weise[n] Menschen“ gesprochen wird, werden so die literarisierte Vorbilder aus Ciceros Text evoziert, die stellvertretend politisch-philosophische Fragen ausbreiten. (Vgl. M 100,

<sup>726</sup> Hierauf verweist auch Jochen Schmidt in seinem Kommentar von M. NK 3/1, 83-84 u. 181.

<sup>727</sup> Zitiert nach der deutschen Ausgabe der Werke Ciceros in Nietzsches Nachlass. Tullius Cicero, Marcus: Werke. Zehn- tes Bändchen. Sechs Bücher vom Staat. Übers. von Dr. Georg Heinrich Moser. Zweites Bändchen. Stuttgart 1828. Hier. S. 1257-1258 u. 1260 u. vgl. Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 618-619.

KSA 3, 89-90) Die Sprecherrede, dass „[s]ie erwachen und merken, dass ihr Ohr geträumt hat“, referenziert aus Sicht dieses Intertextes das ‚träumende Ohr‘ Scipios.<sup>728</sup> (Vgl. M 100, KSA 3, 90) Die in Ciceros Text verwobenen Themen – d.i. die im Traum erkannten transzendenten Ebenen der Welt und die prophezeiten politischen wie existenziellen Konsequenzen auf der Erde – stellen plausibel eine solcherart kritisierte Struktur einer ‚sittlichen Bedeutung des Daseins‘ dar.<sup>729</sup> (Vgl. ebd.) Indem Scipios Traum zum Zeitpunkt der Lektüre von M 100 längst Text der Tradition und nicht valide moralische Ontologie darstellt, ist die Referenz auf ihn ein Mittel, die Anachronizität der Moral im Allgemeinen darzustellen. (Vgl. ebd.) Im ‚träumenden Ohr‘ deutet sich eine intertextuelle Ebene der Lektüre an, die in der Verbindung von Aufwachmetaphorik und Scipios Traum auch das Medium der Erkenntnisproduktion im antiken Text kritisch in den Blick nimmt. (Vgl. ebd.) Die Traum- und Aufwachmetapher sind durch eine andere Quelle zusätzlich plausibel motiviert.

Denn nicht nur wird im Aufgreifen einer philosophischen validen Aufwachmetaphorik Schopenhauers Verwendung aufgerufen, sondern in der Konstellation in M bereits weiterentwickelt. (Vgl. W I, 523 u. M 100, KSA 3, 89-90) Verbleibt beim Vorgänger diese Verwendung polemisch und in einer Nähe zur epistemologisch-ontologischen Traumanalogie, erreicht sie in dessen Schreibpraxis nicht die kritische Konstellation wie in M 100. (Vgl. ebd.) Schopenhauer und Wagner spielen in M 100 eine Rolle, indem die Sphärenmusik auf ein Theorem beider alludiert: d.i. die metaphysische Qualität der Musik. Besonders die schopenhauersche Musiktheorie, nach der diese ein „Abbild des Willens“ darstelle, entspräche einer Position, die unter eine Beschreibung eines ‚metaphysischen Träumens‘ subsumierbar wäre: das ‚Ohr‘ Schopenhauers könnte unter die kritisierten Metaphysiken fallen und als ‚träumendes‘ beschrieben werden.<sup>730</sup> (Vgl. W I, 322-324 u. M 100, KSA 3, 89-90) Auch die metaphysische Stoßrichtung der wagnerschen Musik wäre ebenfalls ein musikmetaphysischer Bezugspunkt der kritisierten ‚Ohren-Träume‘.<sup>731</sup> Zu dieser Interpretation führt ein weiteres Mal die Verbindung von Traum und Musik, die als wagnersche Theorieinnovation auch dessen Schopenhauerismus mitträgt. Diese beiden werden, nachträglich auch in M 4, als besondere Bezugspunkte der allgemein formulierten Theorienentwicklung deutlich, so dass die Konzeption des ‚träumenden Ohrs‘ und dessen ‚Aufwachen‘ zugleich auch als eine Überwindung beider dieser Theoretiker lesbar wird. (Vgl. M 4 u. 100, KSA 3, 20 u. 89-90) Den Traum auch als Chiffre für diese beiden Grundpfeiler des traumtheoretischen Denkens in Nietzsches Werk zu verstehen, ermöglicht es, die negative Traumverwendung auch als intertextuelle Metaphysikkritik zu erkennen. Dies geschieht performativ, indem der Illusionismus der schopenhauerschen Traumbegriffe und sein metaphysischer Fokus auf das Aufwachen reproduziert werden, aber diese Abwertung auf beide Denker gerichtet ist. Auch die moralkritische Stoßrichtung im Umfeld von M 100 zielt auf Schopenhauer, in dem dieser auch für

<sup>728</sup> Tullius Cicero, Marcus: Werke. Zehntes Bändchen. Sechs Bücher vom Staat. Übers. von Dr. Georg Heinrich Moser. Zweites Bändchen. Stuttgart 1828. S. 1260.

<sup>729</sup> Vgl. bspw. ebd. S. 1252-1257.

<sup>730</sup> Vgl. zum Folgenden das Kapitel „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seine Rezeption Schopenhauers im *Beethoven*“.

<sup>731</sup> Auch der A(p)horismus M 250 spielt sehr prominent auf die Topoi um Wagners Musik an und verbindet sie motivisch mit den Reflexionen über den Traum: „Nacht und Musik. — Das Ohr, das Organ der Furcht, hat sich nur in der Nacht und in der Halbnacht dunkler Wälder und Höhlen so reich entwickeln können, wie es sich entwickelt hat, gemäss der Lebensweise des furchtsamen, das heisst des allerlängsten menschlichen Zeitalters, welches es gegeben hat: im Hellen ist das Ohr weniger nöthig. Daher der Charakter der Musik, als einer Kunst der Nacht und Halbnacht.“ (M 250, KSA 3, 205).

eine ‚sittliche[] Bedeutung des Daseins‘ steht. (Vgl. M 63, 100 u. 119, KSA 3, 63, 89-90 u. 108-109) Der kritische Traumbegriff greift damit auch die schopenhauersche Moralphilosophie an.

Dem illusorischen Traumbegriff und seiner teleologischen Ausrichtung auf das Aufwachen aus M 100 steht so ein Netz von Traumtheoremen, Figurationen und Allusionen bei, deren Geflechtsstruktur die zahlreichen Verwendungen in M zwischen *Prima-Facie*-Oberflächlichkeit und komplexer Verdichtung oszillieren lässt. Die Kulmination des negativen Traumbegriffes in einer positiven Bewertung einer Aufwachmetaphorik expliziert einerseits die negative Stoßrichtung, dynamisiert aber denselben, indem er sich nach vielen Richtungen ausfächert.

Im Folgenden entwickelt sich die Verbindung von Traum und Moralkritik weiter. M 113 wartet sodann mit der illusionistischen Stoßrichtung auf und deutet den Asketismus machtanalytisch:

Das Streben nach Auszeichnung. — Das Streben nach Auszeichnung hat fortwährend ein Augenmerk auf den Nächsten [...]: aber die Mitempfindung und das Mitwissen, welche dieser Trieb zu seiner Befriedigung nöthig hat, sind weit davon entfernt, harmlos oder mitleidig oder gütig zu sein. [...] Das Streben nach Auszeichnung ist das Streben nach Überwältigung des Nächsten, sei es auch eine sehr mittelbare und nur gefühlte oder gar erträumte. Es giebt eine lange Reihe von Graden dieser heimlich begehrten Überwältigung, und ein vollständiges Verzeichniss derselben käme beinahe einer Geschichte der Cultur gleich, von der ersten [...] Barbarei an bis zur Fratze der Überfeinerung und der krankhaften Idealität hinauf. [...] hier am Ende der Leiter steht der Asket und Märtyrer [...] (M 113, KSA 3, 102-103)

Der A(p)horismus und seine Unterscheidung zwischen ‚Barbarei‘ und kultureller ‚Überfeinerung‘ versteht die soziale Auszeichnung nicht als selbstbezogene, sondern als soziale Machtausübung.

Ein Teil der realen Wirksamkeit dieser sozialen Dimension ethischer Bewertungen wird durch den Begriff „erträumt[]“ allein in der subjektiven Vorstellung dieser Individuen verortet. (M 113, KSA 3, 102) In ihm verweist die illusionäre Komponente des Traumes auch auf deren Einflusswillen auf sozialen Systeme, den sie faktisch nicht besitzen (Vgl. ebd.) Hierin lässt sich die Steigerung von „sehr mittelbar[]“ und „nur gefühlt[]“ zu „gar erträumt“ als Klimax deuten, die sich von realem zu irrealem Verhältnis zwischen individuellem ethischen ‚Auszeichnungssystem‘ und faktischem gesellschaftlichem Einfluss steigert. (Ebd.) Zugleich impliziert die Traummetapher die Möglichkeit, dass diese Asketen an eine Macht ihrer Kodizes glauben, die sie gesellschaftlich nicht besitzen. Die Befangenheit durch die wirklich wirkende Traumwelt wird als *tertium comparationis* evoziert und hierdurch der Asket als von der Wirklichkeit abgekoppelter Typus gedeutet.

Dabei wartet der A(p)horismus auch mit einer beispielhaften Typisierung eines Träumers auf, der durch das Adjektiv „indisch“ historisch auf einen Kulturraum spezifiziert ist:

In der That, das Glück, als das lebendigste Gefühl der Macht gedacht, ist vielleicht auf der Erde nirgendwo grösser gewesen, als in den Seelen abergläubischer Asketen. Diess drücken die Brahmanen in der Geschichte vom König Viçvāmitra aus, der aus tausendjährigen Bussübungen eine solche Kraft schöpfte, dass er es unternahm, einen neuen Himmel zu erbauen. Ich glaube, in dieser ganzen Gattung innerer Erlebnisse sind wir jetzt [...] tastende Räthselrather; vier Jahrtausende früher wusste man mehr von diesen

verruchten Verfeinerungen des Selbstgenusses. Die Schöpfung der Welt: vielleicht, dass sie damals von einem indischen Träumer als eine asketische Procedur gedacht worden ist, welche ein Gott mit sich vornimmt! Vielleicht, dass der Gott sich in die bewegte Natur wie in ein Marterwerkzeug bannen wollte, um dabei seine Seligkeit und Macht verdoppelt zu fühlen! (M 113, KSA 3, 103-104)

Konsequent spitzt sich die Träumer-Figur auf den ‚Asketen‘ hin zu, dessen Religionsnarrative und Mythen beispielhaft für ein ‚Auszeichnungssystem‘ fungieren, das sich seinen faktischen Einfluss ‚erträumt‘.<sup>732</sup> Der „indische[] Träumer“ ist Urheber einer durch die Askese bestimmten Theo- und Kosmologie, die den deklarierten Fokus auf Affektenthaltung Lügen straft, indem sie bei den Individuen, die ihr unterliegen vornehmlich Leid und ein Machtbewusstsein schafft.<sup>733</sup>

Auch wenn durch den Begriff des ‚indischen Träumers‘ die ‚indische‘ Kosmologie mit asketischem Gott als illusionäre Vorstellung herausgestellt wird, kann in der Konjunktion mit der vorherigen Verwendung von „erträumt“ geschlossen werden, dass der illusionäre Charakter der Weltbeschreibung nichts an der von den ‚Träumern‘ intendierten sozialen Machtfunktion desselben Konstruktes ändert. (Vgl. M 113, KSA 3, 102-104) Der Traum metaphorisiert wieder illusionäre Wahrnehmungen und stellt die Diskrepanz zwischen faktischem und illusionärem Einfluss von sozialen Normen heraus. Dass er beide Male an den Asketen als Typus gebunden ist, einmal auf dessen illusionärer aber intendierter Einflussnahme auf die Mitmenschen und das zweite Mal auf eine konstruierte Kosmologie desselben, betont das Verhältnis von Illusion und Macht.

In dieser Reflexion spielt das „indisch“ in „indische[r] Träumer“ zwei Rollen: Zum einen charakterisiert es die Kosmologie auf Basis des kulturell und historisch spezifizierten Mythos von Viçva-mitra, dessen asketische Lebensweise ihm welterschaffende Kraft verleiht. (M 103, KSA 3, 103) Darüber hinaus enthält sie eine intertextuelle Referenz auf Schopenhauers Verbindung von altindischer Philosophie und Traum. (Vgl. W I, 34 u. 516, §3 u. M 113, KSA 3, 103) Dieser zitiert in beiden Erwähnungen der indischen Traumkonzeption diese zugunsten einer Welt-als-Traum-These. (Vgl. W I, 34 u. 516, §3) Er verleiht dieser kulturell-historischen Gruppe durch seine eigene philosophische Reflexion autoritativen Charakter und nimmt deren Konzept des Nirwana zusätzlich in seiner ethischen Reflexion als Vorbild für die asketische Verneinung des Willens zum Leben auf. (Vgl. W I, 34, 506-508 u. 516, §3 u. §71) Wenn mit Blick auf diese schopenhauersche Konzeption der nietzsche-

---

<sup>732</sup> Vgl. hierzu auch NK 3/1, 194-195.

<sup>733</sup> Vgl. auch: „Und gesetzt, es wäre gar ein Gott der Liebe: welcher Genuss für einen solchen, leidende Menschen zu schaffen, an der ungestillten Marter im Anblick derselben recht göttlich und übermenschlich zu leiden und sich dergestalt selber zu tyrannisieren! Und gar gesetzt, es wäre nicht nur ein Gott der Liebe, sondern auch ein Gott der Heiligkeit und Sündlosigkeit: welche Delirien des göttlichen Asketen sind zu ahnen, wenn er Sünde und Sünder und ewige Verdammnisse und unter seinem Himmel und Throne eine ungeheure Stätte der ewigen Qual und des ewigen Stöhnens und Seufzens schafft! — Es ist nicht ganz unmöglich, dass auch die Seelen des Paulus, des Dante, des Calvin und ihres Gleichen einmal in die schauerlichen Geheimnisse solcher Wollüste der Macht eingedrungen sind; — und angesichts solcher Seelen kann man fragen: ja, ist denn wirklich der Kreislauf im Streben nach Auszeichnung mit dem Asketen am letzten Ende angelangt und in sich abgerollt? Könnte dieser Kreis nicht noch einmal von Anfang an durchlaufen werden, mit der festgehaltenen Grundstimmung des Asketen und zugleich des mitleidenden Gottes? Also Anderen wehe thun, um sich dadurch wehe zu thun, um damit wiederum über sich und sein Mitleiden zu triumphieren und in der äussersten Macht zu schwelgen! — Verzeihung für die Ausschweifung im Nachdenken über Alles, was in der seelischen Ausschweifung des Machtgelüstes auf Erden schon möglich gewesen sein kann!“ (M 113, KSA 3, 104).

sche Sprecher im „indischen Träumer“ diese Verbindung reproduziert und den Wahrheitswert dieser Traumvorstellung negiert, wird die Autorität der ‚Inder‘ und auch des Vorgängers infrage gestellt. (Vgl. W I, 34, 506-508 u. 516, §3 u. §71 u. M 113, KSA 3, 102-103) Was bei Schopenhauer noch als kantianisch gerahmter Vorläufer einer epistemologisch idealistischen Position hochgehalten wird, verwandelt sich bei Nietzsche zu einer *prima-facie*-basierten Typologie und Abwertung frühzeitlicher kosmologischer Narrative aus realistischer Sicht. (Vgl. ebd.) Diese Polemik gegen die Autorität der ‚indischen‘ Philosophien zielt auf die Grundlagen von Schopenhauers Ethik, die im Lichte von M 113 wie der ‚indische Träumer‘ die asketische Machtmotivation aufweisen. (Vgl. Vgl. W I, 34, 506-508 u. 516, §3 u. §71 u. M 113, KSA 3, 102-103) Auf ihn ist überdies durch dessen identischer Verwendungsweise von „erträumt“ verwiesen, sodass der Typus des ‚indischen Träumers‘ eine polemische Verballhornung von Schopenhauers traumbezogenen Autoritätsargument durch sein Traumvokabular darstellt.<sup>734</sup> (Vgl. W I, 31, 34, 169, 506-508 u. 516, §1, §3, §24 u. §71 u. M 113, KSA 3, 103)

M 113 folgt auf eine Reihe von A(p)horismen, die eine Moralphysikologie aufbauen und die Validität der asketischen Moral von vornerein infrage stellen. So bezweifelt der Sprecher den individuellen und kollektiven Nutzen der moralischen Lebensweise (M 108), um den Asketismus als eine eigene Form des Triebes zu entlarven (M 109), der anderen Trieben seinen Willen aufzwingt. (Vgl. M 108 u. 109, KSA 3, 95-99) Durch M 110 wird die Möglichkeit ins Spiel gebracht, dass Handlungen ihrer Widerstände wegen als wertvoll empfunden werden, wodurch die Moral charakterisiert erscheint. (Vgl. M 110, KSA 3, 99) Auch Objektivitätsansprüche psychologisieren die Sprecher als Wunschvorstellungen (M 111), um die Pflichten, die gesellschaftlich dem Individuum auferlegt werden, machtanalytisch (M 112) zu dekonstruieren. (Vgl. M 111 u. 112, KSA 3, 99-102) Die kritische Invektive gegen Schopenhauers Asketismus wird durch diese vorgelagerte Moralkritik theoretisch vor- und ausgebreitet, sodass die über den Traumbegriff evozierte Referenz auch inhaltlich gegen dessen triebabtötende Ethik aufgeht. So erscheint M 113 als Kulmination der Asketismus-Kritik, die zum Leid als Kernthema von Schopenhauers Philosophie überleitet. (Vgl. M 113 u. 114, KSA 3, 102-107) Im Anschluss an M 113 werden moralkritische Reflexionen getätigt, die den Wert des Leidens für die Erkenntnis herausheben (M 114), um zu A(p)horismen überzuleiten, die klassische Subjekt- und Handlungsvorstellungen kritisch beäugen. (Vgl. M 114, 115 u. 116, KSA 3, 107-109) Kontinuierlich referieren diese Reflexionen auf Schopenhauer, wenn sie sich mit der Charakterologie auseinandersetzen (M 115) und auch dessen „moralischen Realismus“ ins Spiel bringen. (Vgl. M 113, 115 u. 116, KSA 3, 102-104 u. 108-109) Auf diese Weise erscheint die Referenz auf den traumgetragenen Topos der altindischen Philosophie als Teil verketteter Schopenhauer-Allusionen, die den Vordenker als einen kritischen Ausgangspunkt des antimoralischen Projektes von M herausstellen.

Beide Traumverwendungen aus M 113 sind an die metaphysikkritischen Konnotationen zurückbindbar. (Vgl. M 4, 5, 8 u. 113, KSA 3, 20-21 u. 102-104) Der dort noch ausschließlich metaphysikkritische wie metaphorische Traumbegriff agiert nicht mehr allein kritisch gegen des Wahrheitsgehalt von epistemologischen oder ontologischen Aussagen, sondern geht dazu, über diese Illusionarität auf ihre moralphilosophischen Konsequenzen zu beziehen. (Vgl. ebd.)

---

<sup>734</sup> Schmidt sieht somit zum Teil richtig, dass das Asketismus-Thema zu dieser Zeit als Referenz angenommen werden kann und dieser zu dieser Popularisierung beigetragen hat. Den Bezug, der durch den Traum als Chiffre direkt zu Schopenhauer hergestellt wird, sieht er in dieser Direktheit jedoch nicht. Vgl. NK 3/1, 194-195.

Die phrasematische Traumverwendung und Kritik der genetischen Perspektive aus M 44 kommt produktiv zur Reflexion von M 113 dazu. (Vgl. M 44 u. 113, KSA 3, 51-52 u. 102-104) Im früheren A(p)horismus wurde die genetische Perspektive über das Traum-Phrasem als begrenzt herausgestellt und stattdessen eine Refokussierung auf das ‚Nächste‘ favorisiert. (Vgl. M 44, KSA 3, 51-52) Dass der Sprecher in M 113 eine psycho-genetische Theorie der asketischen Weltdeutung aus der Macht- und Leidproduktion sozialer Normen formuliert und M 44 genetische Perspektiven kritisiert, scheint einen Widerspruch hervorzurufen. (Vgl. M 44 u. 113, KSA 3, 51-52 u. 102-104) Unter der Bedingung, dass eine Lösung dieses Konfliktes gesucht würde, könnte die Kritik an den kosmologischen Vorstellungen – d.i. ‚Träume‘ – der Asketen die Ursprungsvorstellungen mit der Kritik am Ursprung aus M 44 verbunden werden. (Vgl. ebd.) Der Fokus auf das Nächste entspräche der hier reflektierten proto-soziologischen Genese der asketischen Kosmologie, die machtanalytisch zur Kritik solcher Ethiken herangezogen wird. Das Konfliktfeld von M 44 wäre zwischen metaphysischen Ursprungsvorstellungen und sozialer ‚naher‘ Funktion dieser Konzeptionen mit M 113 harmonisiert.

Ohne eine direkte Lösung dieses Konfliktes darzustellen – das grundlegende Problem der Genetik produziert M 44 im Verhältnis zu vielen Textabschnitten in M –, erscheint die Zukunftsvision, dass das ‚Nächste‘ „Räthsel und Reichthümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt“ als Allegorie für die Textperformativität des Traumbegriffs von M 113 gewinnbringend. (Ebd.) Hier bietet sich die intertextualitätstheoretische Perspektive und die herausgestellte Kritik an Schopenhauers – durch die ‚Inder‘ validierte – Asketismuskonzeption an. Dass der Vordergrund des Traumbegriffes in M 113 auf eine historische Gruppe von ‚Indern‘ bezogen wird, verschleiert den Blick auf das historisch intertextuell ‚Nächste‘ des Textes; d.i. Schopenhauers Moralphilosophie. (Vgl. ebd.) Die Bedeutungsvielfalt des ‚Nächsten‘ beschrieb eine textperformative intertextuelle Dimension des A(p)horismus, wodurch eine poeseologisch-philologische Dimension von M 44 aufgezeigt würde.

Darüber hinaus ist es möglich diese intertextuelle Dimension durch die Kritik der genetischen Perspektive aus M 44 noch zu dynamisieren. (Vgl. ebd.) Auch der Bezug auf den Intertext kann noch als einfache Genetik von Sinn verstanden werden, während das infratextuelle Spiel der A(p)horismen untereinander textperformativ die Bedeutungsvielfalt darstellte, die M 44 hinsichtlich des ‚Nächsten‘ aufruft. (Vgl. ebd.) Aus dieser Deutungsperspektive ließe sich auch die intertextualistische Zugangsweise ‚nichts davon träumen‘, welche Vielfalt selbst die infratextuellen ‚nächsten‘ Bezüge für die Traumbegriffe von M 113 im Speziellen und M im Allgemeinen besitzen. (Vgl. ebd.) Man könnte in der Bedeutungsvielfalt der Traumkonzeptionen im Verhältnis von M 44 und 113 eine Reflexion auf die Vielfältigkeit der Interpretationsperspektiven im Allgemeinen sehen. (Vgl. ebd.) Seine Bedeutungen wären nicht mehr allein monokausal konzipiert, sondern würden in seiner Polyperspektivität über die restriktiven Grenzen genetischer Zugänge hinausgehen. (Vgl. ebd.) Ihnen würde gerade eine polyperspektivische Textperformanz entgegengesetzt, die ein komplexes Spiel der Geflechte von Intra-, Infra- und Intertext reflektiert und umsetzt.

Bei dem Verhältnis von M 71 und M 113 funktionieren die Parallelen schon vordergründig. (Vgl. M 71 u. 113, KSA 3, 69-70 u. 102-103) Die kritischen Traumbegriffe gleichen sich hinsichtlich ihres Angriffs auf das Christentum und den ‚indischen Träumern‘. (Vgl. ebd.) Auch die christliche Askese lässt sich durch ihre Rachevorstellung im ‚Gericht‘ als Kodex der ‚Auszeichnung‘ verstehen, der sich als ebenso machtorientiert entpuppt. (Vgl. ebd.)

In der gleichen Weise funktioniert die Explikation des Aufwachens aus dem Traum aus M 100 mit der negativen Konnotation des Träumens in M 113. (M 100 u. 113, KSA 3, 89-90 u. 102-103)

Die Nähe zeigt sich zusätzlich dadurch, dass dort die metaphorierte Überwindungsbewegung gezielt die moralische Weltdeutung betrifft. (Vgl. ebd.) M 113 bietet in seiner illusionistischen Traumverwendung eine Askesekritik, die ebenfalls zur Überwindung des Traumes führen soll. (Vgl. ebd.) M 100 unternimmt für den M 113 dieselbe Funktion, wie für seine Vorgänger, d.i. das Aufwachen als Ziel der Kritik durch den Traumbegriff zu exemplifizieren.

M 113 verfolgt dabei die konsequente Strategie den Traumbegriff in der Moralkritik negativ zur Abwertung damit verbundener Aspekte einzusetzen. Zusätzlich unterstreicht der Abschnitt die Tendenz auch dort, wo Schopenhauer nicht explizit im Vordergrund steht, stark mit ihm verbundene Philosopheme zu evozieren. Auch hier fällt die Tendenz ins Auge, dass Schopenhauers negative und vornehmlich rhetorische Traumbegriffe verwendet werden, um zentrale Aspekte seiner Philosophie abzuwerten. In M 113 wird ein expliziter Fall davon spürbar, der diese Subversion des Vorgängers mit seinen eigenen Mitteln explizit greifbar macht.

Der durchgängig rhetorischen und illusionistischen Traumverwendungen entgegen warten die A(p)horismen M 118 und M 119 mit einer auf den ersten Blick ersichtlichen theoretischen Neuerung innerhalb des nietzscheschen Korpus auf; nicht ohne Grund ist M 119 einer der meistinterpretierten Textabschnitte. M 118, der die Welt-als-Traum-These nach dem Frühwerk a(p)horistisch ins Werk wiedereinführt, erhielt wesentlich weniger Beachtung:

Was ist denn der Nächste! — Was begreifen wir denn von unserem Nächsten, als seine Gränzen, ich meine, Das, womit er sich auf und an uns gleichsam einzeichnet und eindrückt? Wir begreifen Nichts von ihm, als die Veränderungen an uns, deren Ursache er ist, — unser Wissen von ihm gleicht einem hohlen geformten Raume. Wir legen ihm die Empfindungen bei, die seine Handlungen in uns hervorrufen, und geben ihm so eine falsche umgekehrte Positivität. Wir bilden ihn nach unserer Kenntniss von uns, zu einem Satelliten unseres eigenen Systems: und wenn er uns leuchtet oder sich verfinstert, und wir von Beidem die letzte Ursache sind, — so glauben wir doch das Gegentheil! Welt der Phantome, in der wir leben! Verkehrte, umgestülpte, leere, und doch voll und gerade geträumte Welt! (M 118, KSA 3, 111)

Die Reflexion fokussiert die Frage nach dem möglichen Wissen vom Nächsten. Damit wird die erkenntnistheoretische Problematik des Verstehens zwischen Mitmenschen aufgeworfen.<sup>735</sup> Der Sprecher reduziert das mögliche Wissen um diesen Nächsten auf dessen Effekte auf den Erkennenden, in dem der Andere nur aus Projektionen des erkennenden Individuums besteht

Die Illusion des Erkennenden, dass diese ihn betreffende Relationswirkungen Aussagen über das Wesen seiner Mitmenschen ermögliche, führt den Traumbegriff ein, der von diesem Partikularen auf die gesamte Welt verallgemeinert wird. (Vgl. ebd.) Der Traum deklariert die Welt zur Illusion, wohingegen die „Phantome“ die Menschen als unreal charakterisiert– die ausgedrückte Unwirklichkeitserfahrung an den lebendig wirkenden Mitmenschen vermittelt einen allgemeinen Illusionismus. (Vgl. ebd.) Damit liegt eine metaphorische Traumverwendung vor. Es werden zum Ausdruck dessen nicht nur diese einander zugehörigen Termini mit dem *tertium comparationis* der Illusionarität verwen-

---

<sup>735</sup> Vgl. auch NK 3/1, 198-199.

det. (Vgl. ebd.) In der mit dem Traum verglichenen Welt werden ihr nicht nur die Prädikate „hohl[] geformt[]“, „verkehrt[]“ und „leer[]“, sondern paradoxerweise auch „voll“ und „gerade“ verliehen. (Ebd.) Die Attribute der Welt machen diese zu einem Oxymoron und verdichten in diesem Stilmittel den Versuch, innerhalb einer realistisch objektbezogenen Erklärungsweise, einen solipsistischen Konstruktivismus der Welt zu artikulieren. Hierzu spiegelt diese paradoxe Beschreibungsweise den Traumbegriff und die mit ihm assoziierte Bizarrie wider. Dass sich die ‚reale Welt‘ als ‚leer‘ entpuppt, kompensiere der Erkennende, indem er ihre ‚Fülle hineinräumt‘. (Vgl. ebd.) Der Traum fungiert als Prototyp der bizarren Konstruktionsleistung einer anthropomorphen Welt, deren dualistische Logiken Teil dieser Erschaffung darstellen. Diese Welt-als-Traum-These postuliert in ihr einen unerreichbaren realen Kern, der durch eine sie überformende bizarre Illusion verfälscht wird.

Die herausgestellte Illusionarität menschlicher Attribuierung zeitigt zusätzlich selbstreflexive Konsequenzen für die attribuierende Beschreibungsweise des A(p)horismus. Auch die paradoxen Zuschreibungen des Sprechers fallen unter diese Konstruktionsleistung; auch dieser ‚träumt die Welt‘. (Vgl. ebd.) Das ‚Geträumt-Sein‘ der Welt ist strukturell ebenso ein Attribuierungsprozess, der das Konzept selbstreflexiv werden lässt und zu einem aporetischen Grenzbegriff formt.

Diese selbstaufhebende Dimension der Beschreibung zeigt, dass im Traumbegriff wieder eine negative Verwendung als illusionärer Weltwahrnehmung vorliegt. Jedoch geht der A(p)horismus darüber hinaus, da auch die Reflexion des Sprechers selbstreflexiv einen verunsicherten Status besitzt. Auf dieser Selbstaufhebung durch den Traumillusionismus könnte auch das Pathos dieses Textes fußen. Die Exklamationen, wie auch das insistierend anaphorische „Wir“, demonstrieren eine Ubiquität der Problematik, die der Sprecher durch seine Reflexion nicht zu überwinden vermag; auch er bleibt der ‚geträumten Welt‘ verhaftet. Nicht nur die ontologische Traumthese, sondern auch das Leiden an ihrer aporetischen Formulierung tritt in den Fokus.

Zusätzlich verdichtet sich in dem Personalpronomen „Wir“ die solipsistische Schwierigkeit, die die thetische Universalität als gebrochene aufzeigt, da die Illusionserfahrung argumentativ vom ‚Nächsten‘ ausgeht. (Vgl. ebd.) Auch hier greift die die Selbstaufhebungsfigur, indem eine Grenze der möglichen Intersubjektivität dieser epistemologisch-ontologischen Traumverwendung artikuliert wird. Sie entbrennt zudem an der christlichen Kategorie des ‚Nächsten‘, die der Problematik eine moralische Schwierigkeit hinzufügt.<sup>736</sup> (Vgl. ebd.) Über die Brücke einer christlich inspirierten, aber universellen ethischen Kategorie wird das Problem von M 118 eines, in dem Intersubjektivität, die Grenzen der Theorie und Existenzialität in die Welt-als-Traum-These integriert werden, die durch die Verzweiflung die Konsequenzen der reflektiven Krise verdeutlicht.

Die Befragung nach der Stellung der Wirklichkeit ist indessen in eine Reihe von A(p)horismen eingebettet, die den Status des Subjektes und dessen Rolle in einer moralphilosophischen Perspektive ausloten: M 115 fragt nach dem, was das handelnde Ich als Grundlage für seine (moralische) Selbstcharakterisierung zur Verfügung hat und konkludiert, dass das Selbstbild im Handeln als Abstraktion unzulänglichweise auf wenigen punktuellen Emotionen basiert. (Vgl. M 115, KSA 3, 107-108) M 116 legt eine skeptizistische Kritik der rationalen Einsicht in die Moralität der subjektiven Handlungen vor. (Vgl. M 116, KSA 3, 108-109) Die herausgestellten Grenzen der Rationalität kulminieren in M 117 in die parabelhaft ausgedrückte Einsicht der sinnlichen Grenzen menschlicher

---

<sup>736</sup> Vgl. hierzu auch NK 3/1, 198-199.



Erkenntnis, die eine ontologische Unsicherheit ausdrückt. (M 117, KSA 3, 110) Dieser vorgelagerte Text legt die pathische Grundlage für M 118. (Vgl. M 117, KSA 3, 110-111) Was sich in ihm noch in einer Parabel äußert, wird in M 118 dann von einem Sprecher als epistemologisch-ontologische Aussage artikuliert. (Vgl. M 117 u. 118, KSA 3, 110-111) So fungiert M 118 als Konkretisierung der epistemologisch-ontologischen Verunsicherung der menschlichen Rationalität und Weltwahrnehmung in der Welt-als-Traum-These. Als Reflexion eröffnet sie die folgende Auseinandersetzung mit dem subjektiven Erleben und dem Träumen.

Die Tragweite der hier formulierten Welt-als-Traum-These wird erst hinsichtlich der bisher konsequenten Stoßrichtung der Traumkonzeptionen virulent. Alle A(p)horismen hatten einen negativen illusionistischen Traumbegriff aufgerufen und ihn gegen verschiedene Ziele der Kritik in Anschlag gebracht. (Vgl. M 4, 5, 8, 44, 71, 100, 113 u. 118, KSA 3, 20-21, 51-52, 69-70, 89-90, 102-104 u. 111) Dass alle diese negativen Traumverwendungen in der Aufwachmetaphorik aus M 100 konzeptuell kulminieren, kann besonders diese Stelle mit der Komplikation von M 118 zusammenführen. (Vgl. M 110 u. 118, KSA 3, 89-90 u. 111) Was im früheren A(p)horismus noch als mögliche Überwindung des Traumes einer ‚sittlichen Bedeutung der Welt‘ verstanden wurde, ist derselbe in M 118 zur Figur der Unüberwindbarkeit menschlicher Grenzen geworden. (Vgl. ebd.) Indem sich beide Verwendungen auf verschiedene Gegenstandsgebiete (Moralphilosophie vs. Epistemologie) beziehen, existiert möglicherweise kein direkter Widerspruch zwischen beiden. (Vgl. ebd.) Erst im Blick auf die Aufwachmetaphorik aus M 100, die synästhetisch vom ‚träumenden Ohr‘ hinsichtlich der Sphärenmusik-Theorie sprach, zeigt sich diese schnelle Resolution des Konfliktes als problematisch. (Vgl. ebd.) Im Zusammenhang mit der unüberwindbar ‚geträumten Welt‘ aus M 118 zeigt sich die proklamierte mögliche Einsicht in das ‚Träumen des Ohrs‘ als fragwürdig. (Vgl. ebd.) Denn in dieser ahoristischen Perspektive wird das synästhetische Moment der prototypisch visuellen Tätigkeit des Träumens mit dem akustischen Sinnesorgan wiederaufgerufen, indem insbesondere die Sinne in M 118 als Konstrukteure der Welt auftreten. (Vgl. ebd.) Dies hat eine Verunsicherung der teleologischen Fokussierung aufs Aufwachen aus M 100 zur Folge, die sich in eine aporetische Konstellation transformiert. In dieser gibt es zwar die verunsicherte Möglichkeit einer Reflexion des ‚Träumens der Welt‘, aber keinen Fluchtpunkt seiner Überwindung. Diese aporetische Neuformulierung auch der Beschreibungsweise ist entscheidend, da er die infratextuelle Linearität der Traumkonzeptionen bricht.

In dieser Konstellation zeigt sich ein Wiederaufnehmen der Welt-als-Traum-These Schopenhauers da sie ähnlich wie derselbe die Begrenztheit der sinnlichen Welt heraushebt. (Vgl. W I, 47 u. 141, §5 u. §17) Während jedoch beim Vordenker diese These noch in einen Kern der Welt als metaphysischen Willen mündet, verbleibt M 118 aporetisch. (Vgl. W I, 47 u. 141, §5 u. §17 u. M 118, KSA 3, 111) Die Paradoxierung spatialer Attribute im A(p)horismus ruft den Raum-Zeit-Konstruktivismus Schopenhauers auf, um in einer Beschreibungspraxis von traumlogischer Bizarrrheit zu münden. (Vgl. ebd.) Dieser Rückgriff auf den Raumkonstruktivismus hat die Funktion, die beim Vorläufer noch nicht-bizarre aber geträumte Wachwelt durch die epistemologisch-ontologische Reflexion vokabularisch mit Bizarrrheit anzureichern. In dieser Schreibweise epistemologischer Befragung wird die Welt-als-Traum-These zum ersten Mal als Reflexionsmodus performativ: wenn die Welt nach M 118 konstruierter Traum bleibt, kommt der Theoretisierung derselben die Möglichkeit paradoxer Bizarrrheit zu. In der Weiterentwicklung von Schopenhauers These transformiert die Form der Traumreflexion im nietzscheschen A(p)horismus nachhaltig.

M 118 eröffnet innerhalb von M eine neue Dimension, die über eine epistemologisch-ontologische Reflexion stark modifizierend in die Traumreflexion von M eingreift. Nicht nur richtet sich die konsequent negative Stoßrichtung des metaphorischen Begriffes gegen die vorher noch dominante realistische Grundlage vieler A(p)horismen. Vielmehr noch setzt der Abschnitt die Traum-Metapher motivisch in der Reflexion des Textes um. Dies führt dazu, dass die bisherige Stoßrichtung einer Überwindung der als ‚Traum‘ abgewerteten Theoreme verunsichert wird. M 118 nimmt in seiner aporetischen Formulierung der Welt-als-Traum-These eine einfache Teleologie zurück und eröffnet eine autokritische Performanz des Traumbegriffes.

Die im Anschluss folgende Theoriereflexion in M 119 elaboriert hingegen eine triebbasierte Traumtheorie, die eine Modifizierung der epistemologisch-ontologischen Dimension des Traumes zur Folge hat. Zum ersten Mal in M wird neben einer metaphorischen Verwendung auch eine protopsychologische Erklärung des eigentlichen Phänomens unternommen:

Erleben und Erdichten. — Wie weit Einer seine Selbstkenntniss auch treiben mag, Nichts kann doch unvollständiger sein, als das Bild der gesammten Triebe, die sein Wesen constituiren. Kaum dass er die gröberer beim Namen nennen kann: ihre Zahl und Stärke, ihre Ebbe und Fluth, ihr Spiel und Widerspiel unter einander, und vor Allem die Gesetze ihrer Ernährung bleiben ihm ganz unbekannt. Diese Ernährung wird also ein Werk des Zufalls: unsere täglichen Erlebnisse werfen bald diesem, bald jenem Triebe eine Beute zu, die er gierig erfasst, aber das ganze Kommen und Gehen dieser Ereignisse steht ausser allem vernünftigen Zusammenhang mit den Nahrungsbedürfnissen der gesammten Triebe: sodass immer Zweierlei eintreten wird, das Verhungern und Verkümmern der einen und die Überfütterung der anderen. Jeder Moment unseres Lebens lässt einige Polypenarme unseres Wesens wachsen und einige andere verdorren, je nach der Nahrung, die der Moment in sich oder nicht in sich trägt. Unsere Erfahrungen, wie gesagt, sind alle in diesem Sinne Nahrungsmittel, aber ausgestreut mit blinder Hand, ohne Wissen um den, der hungert, und den, der schon Überfluss hat. Und in Folge dieser zufälligen Ernährung der Theile wird der ganze ausgewachsene Polyp etwas ebenso Zufälliges sein, wie es sein Werden ist. Deutlicher gesprochen: gesetzt, ein Trieb befindet sich in dem Punkte, wo er Befriedigung begehrt — oder Übung seiner Kraft, oder Entladung derselben oder Sättigung einer Leere — es ist Alles Bilderrede —: so sieht er jedes Vorkommniss des Tages darauf an, wie er es zu seinem Zwecke brauchen kann; ob der Mensch nun läuft oder ruht oder zürnt oder liest oder spricht oder kämpft oder jubelt, der Trieb in seinem Durste betastet gleichsam jeden Zustand, in den der Mensch geräth, und durchschnittlich findet er Nichts für sich daran, er muss warten und weiter dürsten: eine Weile noch und dann wird er matt, und noch ein paar Tage oder Monate der Nicht-Befriedigung, dann dorrt er ab, wie eine Pflanze ohne Regen. Vielleicht würde diese Grausamkeit des Zufalls noch greller in die Augen fallen, wenn alle Triebe es so gründlich nehmen wollten, wie der Hunger: der sich nicht mit geträumter Speise zufrieden giebt; aber die meisten Triebe, namentlich die sogenannten moralischen, thun gerade diess, — wenn meine Vermuthung erlaubt ist, dass unsere Träume eben den Werth und Sinn haben, bis zu einem gewissen Grade jenes zufällige Ausbleiben der „Nahrung“ während des Tages, zu compensiren. Warum war der Traum von gestern

voller Zärtlichkeit und Thränen, der von vorgestern scherzhaft und übermüthig, ein früherer abenteuerlich und in einem beständigen düsteren Suchen? Weshalb genieße ich in diesem unbeschreibliche Schönheiten der Musik, weshalb schwebe und fliege ich in einem anderen mit der Wonne eines Adlers hinauf nach fernen Bergspitzen? Diese Erdichtungen, welche unseren Trieben der Zärtlichkeit oder des Scherzes oder der Abenteuerlichkeit oder unserm Verlangen nach Musik und Gebirge Spielraum und Entladung geben — und Jeder wird seine schlagenderen Beispiele zur Hand haben —, sind Interpretationen unserer Nervenreize während des Schlafens, sehr freie, sehr willkürliche Interpretationen von Bewegungen des Blutes und der Eingeweide, vom Druck des Armes und der Decken, von den Tönen der Thurmglöcken, der Wetterhähne, der Nachtschwärmer und anderer Dinge der Art. Dass dieser Text, der im Allgemeinen doch für eine Nacht wie für die andere sehr ähnlich bleibt, so verschieden commentirt wird, dass die dichtende Vernunft heute und gestern so verschiedene Ursachen für die selben Nervenreize sich vorstellt: das hat darin seinen Grund, dass der Souffleur dieser Vernunft heute ein anderer war, als er gestern war, — ein anderer Trieb wollte sich befriedigen, bethätigen, üben, erquicken, entladen, — gerade er war in seiner hohen Fluth, und gestern war ein anderer darin. — [...] (M 119, KSA 3, 111-113)

Der Sprecher eröffnet mit einer hyperbolischen Aussage über die Möglichkeit der „Selbsterkenntnis“ hinsichtlich des gesamten menschlichen Trieblebens: er bezieht sich auf seine Komplexität und Funktionsweise, die rational nicht durchleuchtbar sei. Die Funktionsweise der Triebe beschreibt er als dem Hungertrieb analog und reflektiert diese Analogie zugleich kritisch als „Bilderrede“. Ein sich äußernder Trieb benötige „Ernährung“, die dem täglich Stattfindenden in der Psyche der Wahrnehmenden entspricht. Das komplexe, vornehmlich vom Zufall bestimmte, Triebleben beschreibt er über die Polypenmetapher als ein Vielfältiges, in dem, je nach täglicher Umwelt des Subjekts, einzelne Triebe absterben und wiederaufleben können.

Diese Zufälligkeit der ‚Triebernährung‘ bringt den Traum ins Spiel, sofern er als Adjektiv innerhalb der Hunger-Metaphorik auftritt, wenn behauptet wird, dass der Hunger als Trieb sich nicht mit „geträumter Speise“ zufrieden gebe. (M 119, KSA 3, 111-112) Der Hunger als Vorbild für die Triebe steht einem Großteil derselben entgegen, die sich im Gegensatz zu ihm mit einer solchen ‚geträumten‘, d.i. irrationalen, Befriedigung begnügen. (Vgl. ebd.) Der Traum als wirklich erfahrener Illusion gründet die Konnotation dieses Adjektivs. In dieser Verwendung des A(p)horismus stellt er sich noch metaphorisch dar; die ‚Speise‘, die den Trieben zugeführt wird, sind keine Träume im wörtlichen Sinne, sondern die ‚Erlebnisse des Tages‘. (Vgl. ebd.) Die Immaterialität eines Ereignisses und seine Existenz als psychisches Phänomen werden mit der erfahrenen Wirklichkeit der faktisch illusionären Traumerfahrung parallelisiert. Die indirekt negative Konnotation der zudem wunschbasierten Traum-Illusion unterstreicht der ‚moralische Trieb‘ und die ihn täglich konsolidierenden selektiven Ereignisse: die Kritik an der Moral bestimmt die negative Konnotation dieses ersten Vorkommens des Traumes in M 119 maßgeblich.

Auf diese metaphorische Verwendung folgt die Verhandlung einer den faktischen Traum betreffende Traumtheorie, die als „Vermuthung“ gerahmt wird. (Ebd.) In dieser proto-psychologischen Traumtheorie kommt ihm die Rolle zu – in der Struktur von Trieb und ‚Ernährung‘ – die lebensweltlichen Erlebnisse dort nächtlich erfahrbar zu machen, wo sie im Wachen faktisch ausbleiben.

(Ebd.) Die Hunger-Metaphorik der Triebpsychologie von M 119 verwendet den Traum zwar ebenso metaphorisch in der ‚geträumten Speise‘, aber von dieser ausgehend entwickelt er sich zum psychischen Phänomen als kompensierender Garant einer am Tag ausbleibenden ‚Triebspeise‘. Im Traum kann die Welt auf die Bedürfnisse der Triebe zugeschnitten werden und damit diese befriedigen.

Die Weltkonstruktion im Traum ist dementsprechend durch die in ihm enthaltenen Gefühlen und emotional evokativen Genres von Handlungen bestimmt. (Ebd.) Das Gefühl der Trauer schreibt der Sprecher einem Traum „voller Zärtlichkeit und Thränen“ zu, wohingegen hierzu der Kontrast, ein Gefühl von Freude, mit einem „scherzhaft[en] und übermüthig[en]“ Traum verbunden wird. (Ebd.) Das ‚Abenteuer‘ des letzten Traumbeispiels greift zwar noch die positive Konnotation des ‚scherzhaften Übermutes‘ auf, wird aber über das „düstere[] Suchen“ als Aspekt seiner ‚Abenteuerlichkeit‘ zugleich tiefsinniger und melancholischer. (Ebd.) In der Aufzählung der rhetorischen Fragen zeigt sich nicht nur, dass die Potenzialität und Vielfalt der Traumwelten in der Dichotomie von Glücks- und Unglücksgefühle aufgelöst werden. In der Antwort reduziert sie die Traum-inhalte auf die in ihnen repräsentierten Gefühle, die implizit den Trieben angenähert und funktional verbunden – bis hin zu identisch – erscheinen.

Diese Technik der Verbindung von Gefühl des Traumes und dem Trieb, der sich hierin äußere, stellt eine Festlegung der Traumbizarrität auf die vorher konstatierte Trieb- und Emotionstheorie dar. In der Logik derselben Theorie benötigen die Triebe emotiv eindeutig auf sie zugeschnittene Kompensationen. Dies macht die emotionalen Ambiguitäten des Traumes, die der Sprecher doch beschreibt, idiosynkratisch. So elaboriert das folgende Traumbeispiel eine Verkörperung eines sich herrlich empfindenden Gemüts: „Weshalb genieße ich in diesem [Traum S.P.] unbeschreibliche Schönheiten der Musik, weshalb schwebe und fliege ich in einem anderen mit der Wonne eines Adlers hinauf nach fernen Bergspitzen?“ (M 119, KSA 3, 112-113) In diesem kann jedoch die Ambivalenz hinsichtlich des kompensierten Gefühls nicht linear festgelegt werden: da wo „Zärtlichkeit und Thränen“, die „unbeschreibliche Schönheiten der Musik“ oder den Flug „mit der Wonne eines Adlers hinauf nach fernen Bergspitzen“ beschreiben könnte, verunklart sich das Verhältnis eines auf ein Gefühl zugeschnittenen Traum Inhaltes. (Ebd.) Eine präzise emotionalistische Interpretationspraxis von Traum inhalten, die einfach zwischen Freude und Leid unterscheidet, entspricht schon den vorgelegten Beispiel nicht. Nichtsdestoweniger bleibt die Deutungsweise des Traumes der Plausibilisierung der skizzierten Triebpsychologie verpflichtet. (Vgl. ebd.) Die simplifizierende Tendenz dieser Traumtheorie dient als vorbildhafte Skizze einer globalen Interpretation von menschlichen Weltauslegungen und -handlungen, die die Formulierung einer komplexen Triebtheorie gegen eine detaillierte Traumtheorie favorisiert. In diesem Zusammenhang tritt eine Art emotive Abbildtheorie des Triebes im Traum auf. Der Traum ist eine „bidirektionale“ und „sichtbarmachende“ Mimesis des gestaltenden Triebes in Bildern.<sup>737</sup>

---

<sup>737</sup> Thomas Forrer hat in einem Beitrag über das Mimesis-Konzept drei Formen unterschieden, die gegen die gängige Vorstellung einer einfachen Repräsentanz von Abbild und Abgebildetem auch andere Mimesis-Formen nennt und bei Nietzsche ideell dieselben Formen aufzeigt. Dabei spricht er im Anschluss an Herman Koller von einer ausdrückenden Mimesis, die besonders bei theatralen Darstellungen von Gefühlen (und Tanz) verwendet wird, und etwas mimetisch darstellt, dem im strengen Sinne kein sichtbares Korrelat zukommt. Diese „*bidirektional[e]*“ Mimesis ermöglicht es erst in der Performanz zuletzt als mimetisch für ein nicht-sichtbares Korrelat verstanden werden und bringt mit der Nachahmung erst das Nachgeahmte in die sinnliche Wahrnehmung. Die vorliegende Traumtheorie kann von einem solchen Mimesis-Konzept bei Nietzsche positiv zu profitieren. Vgl. Forrer, Thomas: „Sein Werk

Auf diese Skizze folgend, definiert der Sprecher den Traum als „Erdichtung[]“, der abhängig vom dominierenden Trieb auf Basis der „Nervenreize während des Schlafens“ „sehr freie Interpretationen“ schaffe. (M 119, KSA 3, 113) Er versteht sich in der Folge durch eine energetische Metaphorik als kreativer Ausübungsort des Triebes, in dem er sich durch die freie Formbarkeit des Traumes maximal zu entfalten und kompensieren vermag. (Vgl. ebd.) Diese Theorie gründet sich auf einer doppelten Bedeutung des Wortes „Spielraum“. (Ebd.) Gleichzeitig verweist sie auf die alltägliche Bedeutung eines begrenzten Verfügungsraumes, wie sie durch das weltschaffende Potenzial der spielerischen Weltschöpfung heraklitischer Topologie der – implizit realistisch sekludierten – Traumillusion mitbestimmt wird. Unterstrichen wird dieser Aspekt eines weltenformenden Spieles durch das verstärkende „sehr“ in „sehr freie, sehr willkürliche Interpretationen“. (Ebd.) Indem physiologische Nervenreize im Organismus im Schlaf ans Gehirn gesendet würden, entstehe die konkrete Form der Welt des Traumes. Dieser Transformationsprozess ist nicht auf esoterisch kausierte Nervenreize beschränkt, auch exoterische akustische und haptische Sinnesreize benennt er: „Bewegungen des Blutes und der Eingeweide, vom Druck des Armes und der Decken, von den Tönen der Turmglocken, der Wetterhähne, der Nachtschwärmer und anderer Dinge der Art.“ (Ebd.)

Dass es eine endliche Anzahl möglicher Reize gibt, die dem Körper als Grundlage für das weit größere Potenzial der Traumwelt dienen könnten, führt dazu, dass hier das Konzept der „dichtende[n] Vernunft“ eingeführt führt, dem ein Trieb als „Souffleur“ und als Verursacher beigelegt wird. (Ebd.) Diese ‚Vernunft‘ erscheint als vermittelndes Vermögen, das die Formung konkreter Träume aus den einzelnen Nervenreizen durch den theatral metaphorisierten Trieb ermöglicht. (Vgl. ebd.) Der Sprecher konzipiert die ‚Souffleurstätigkeit‘ des Triebes anthropomorphisch: „befriedigen, bethätigen, üben, erquicken, entladen“. (Ebd.) In dieser Aufzählung der Triebtätigkeiten, die die Traumausgestaltungen modifizieren, finden sich nicht nur Beschreibungen, die eine klassische Definition von „Trieb“ als Reizzustand unterstreichen, wie es „befriedigen“ und „entladen“ andeuten. (Vgl. ebd.) Zusätzlich stellen sie eine spielerische, intrinsisch sich ausübende ‚Betätigung‘ derselben heraus, mit der eine Dimension der selbstbezogenen Entwicklung der Triebe durch sich selbst verbunden ist: „üben“ (Ebd.) Die hierin enthaltene Vermenschlichung der psychischen Trieb-Entität realisiert sich in der Tätigkeit des ‚Erquickens‘ vollständig, indem dem Trieb ein eigenes affektgetriebenes Handeln zugesprochen wird, obwohl er eigentlich als Teil der Psyche des Subjektes verstanden wurde. (Vgl. ebd.) Die stufenweise Charakterisierung der Triebtätigkeiten zeigt eine ambivalentes Bild des Subjektes und seiner Psyche auf. Es und seine Psyche werden durch die selbst subjekthaften Triebe ein Ort, an dem mehrere subjekthafte psychische Tätigkeiten aktiv sein können; statt einer monolithischen Psyche ruft der Sprecher das Bild einer Vielheit von Subjekten im Individuum auf.

Die dieserart verstandenen Triebe tragen dazu bei, dass das Spiel der triebmotivierten Weltkonstruktion im Traum unbewusst aszetisch und ästhetisch unterhaltend sowie stimulierend verstanden werden kann.<sup>738</sup> So kann der Traum als Extremfall prototypisch dazu beitragen, die dem Subjekt

---

spricht es niemals ganz aus“... Mimesis und die Rhetorik der „Zukunft“ in Friedrich Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*. In: Grätz, Katarina/Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*. Heidelberg 2016. Hier S. 139-141.

<sup>738</sup> Der Begriff der Aszese für die antike Praxis selbstkontrollierender Übungen soll hier im Gegensatz zum in Nietzsches Werk negativ konnotierten Wort „Askese“ verwendet werden, um alle Beispiele zu beschreiben, die neutral

zukommenden psychischen Entitäten erkennbar zu machen, die – größtenteils unbewusst und selbstständig komplex – dasselbe wie auch dessen Weltwahrnehmung kreativ ästhetisch mit- und ausformen. Diese Andeutung wird in der späteren Erklärung der unterschiedlichen Interpretationen einer wachwirklichen Begebenheit untermauert.<sup>739</sup> (Vgl. M 119, KSA 3, 113-114) Besonders die Verben „üben“ und „erquicken“ greifen auf Termini aus der ästhetischen Theorie zurück, die den Traum implizit als ein von den Trieben ‚gedichtetes‘ Kunstwerk alludieren, dessen Funktion im Selbstbezug des sich kompensierend befriedigenden Triebes besteht. M 119 führt eine psychologistische Wendung der Traum-Kunst-Analogie vor und ein. Die Psyche tritt als Produzent dieses Kunstwerkes auf, das mimetisch an emotive psychische Inhalte geknüpft ist.

Dass in der skizzierten Triebpsychologie auch innerhalb der deskriptiven Wortwahl des A(p)horismus der Traumzustand zu verwandten Motiven des metaphorischen Repertoires beiträgt, lässt sich im Satzteil „gerade er war in seiner hohen Fluth, und gestern war ein anderer darin“ nachweisen. (M 119, KSA 3, 113) Die hier alludierte ‚Flut‘, die der Ebbe des Meeres entgegengesetzt ist, versteht sich als Metapher für das Dominieren eines Triebes im Rahmen der ‚dichtenden Vernunft‘ eines Traumes. (Vgl. ebd.) Aus der bekannten Abhängigkeit des Ebbe-Flut-Zyklus vom Mond, lässt sich eine motivische Verbindung zum prototypisch nächtlichen Träumen aufzeigen. So wie der nächtliche Mond beobachtbar in einem Verhältnis zur Flut des Meeres steht, kann metaphorisch die ‚Flut eines Triebes‘ durch die ästhetische Formung, d. i. Interpretationen der Nervenreize im Gehirn, der Traumwelt beobachtet werden. Dabei ist der Traum beobachtbar mit dem Triebleben verbunden, aber ihm kommt im Gegensatz zum analogisierten Mond nicht die Rolle des eigentlichen Verursachers zu. Die motivische Verbindung steht damit nicht in einer perfekten Analogie, sondern verdichtet die Nacht- und Meeresmotivik mit dem Traum, die die Psychologie des träumenden Subjektes als regelhaft regelmäßiges System komplexer Motivationen und Selbstverhältnissen versteht.

Indes borgt sich diese Proto-Psychologie Elemente ihrer Transformationsprozesse von Nietzsches eigentlicher Profession: der Philologie.<sup>740</sup> Nicht nur spricht der Abschnitt von einem Interpretationsprozess, wenn die Nervenreize im Gehirn in die Wahrnehmung einer Traumwelt umgeschaf-

---

über übungsbasierte Selbstkultivierung sprechen. So kann für die Lektüre eine Vermengung von Nietzsches Ablehnung der indischen und christlichen Askese von der vorchristlichen Aszese verhindert werden.

<sup>739</sup> „Man nehme ein kleines Erlebniss. Gesetzt, wir bemerken eines Tages, dass Jemand auf dem Markte über uns lacht, da wir vorübergehen: jenachdem dieser oder jener Trieb in uns gerade auf seiner Höhe ist, wird diess Ereigniss für uns diess oder das bedeuten, — und je nach der Art Mensch, die wir sind, ist es ein ganz verschiedenes Ereigniss. Der Eine nimmt es hin wie einen Regentropfen, der Andere schüttelt es von sich wie ein Insect, Einer sucht daraus Handel zu machen, Einer prüft seine Kleidung, ob sie Anlass zum Lachen gebe, Einer denkt über das Lächerliche an sich in Folge davon nach, Einem thut es wohl, zur Heiterkeit und zum Sonnenschein der Welt, ohne zu wollen, einen Strahl gegeben zu haben — und in jedem Falle hat ein Trieb seine Befriedigung daran, sei es der des Ärgers oder der Kampflust oder des Nachdenkens oder des Wohlwollens. Dieser Trieb ergriff das Vorkommnis wie seine Beute: warum er gerade? Weil er durstig und hungernd auf der Lauer lag. — Neulich Vormittags um elf Uhr fiel unmittelbar und senkrecht vor mir ein Mann plötzlich zusammen, wie vom Blitz getroffen, alle Weiber der Umgebung schrien laut auf; ich selber stellte ihn auf seine Füße und wartete ihn ab, bis die Sprache sich wieder einstellte, — während dem regte sich bei mir kein Muskel des Gesichts und kein Gefühl, weder das des Schreckens, noch das des Mitleidens, sondern ich that das Nächste und Vernünftigste und gieng kalt fort. Gesetzt, man hätte mir Tags vorher angekündigt, dass morgen um elf Uhr Jemand neben mir in dieser Weise niederstürzen werde, — ich hätte Qualen aller Art vorher gelitten, die Nacht nicht geschlafen und wäre vielleicht im entscheidenden Augenblick dem Manne gleich geworden, anstatt ihm zu helfen.“ (M 113, KSA 3, 113-114).

<sup>740</sup> Benne hat dies in Bezug auf diesen A(p)horismus ebenfalls konstatiert. Vgl. Benne: Nietzsche und die kritische Philologie. S. 124.

fen werden. (Vgl. ebd.) Dieser Prozess wird auch als ‚Kommentieren‘ dieser Reize beschrieben, so dass das psychologische Vokabular von den philologisch metaphorisierten Prozessen seine Systematik erhält. (Vgl. ebd.) Gerade die Bewusstseinskritik kulminiert in der Philosophie des Geistes, dass das „sogenannte Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar“ über einen „Text“ sei, der eine Gemengelage von inneren und äußeren Reizen verdecke. (Ebd.) Darauf folgt, dass Traum- und Wachzustand nicht prinzipiell unterschieden werden, sondern nach der Weise der ‚Interpretationshaltung‘ hinsichtlich der das Gehirn erreichenden Reize:

Das wache Leben hat nicht diese Freiheit der Interpretation wie das träumende, es ist weniger dichterisch und zügellos, — muss ich aber ausführen, dass unsere Triebe im Wachen ebenfalls nichts Anderes thun, als die Nervenreize interpretiren und nach ihrem Bedürfnisse deren „Ursachen“ ansetzen? dass es zwischen Wachen und Träumen keinen wesentlichen Unterschied giebt? dass selbst bei einer Vergleichung sehr verschiedener Culturstufen die Freiheit der wachen Interpretation in der einen der Freiheit der anderen im Träumen Nichts nachgiebt? dass auch unsere moralischen Urtheile und Werthschätzungen nur Bilder und Phantasien über einen uns unbekannten physiologischen Vorgang sind, eine Art angewöhnter Sprache, gewisse Nervenreize zu bezeichnen? dass all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist? — (M 119, KSA 3, 113)

Gerade in Bezug auf die ‚freie Interpretationshaltung‘ bemüht der Sprecher auch das Adjektiv „dichterisch“, das die Traum-Kunst-Analogie und die ‚dichterische Vernunft‘ auch hinsichtlich der hiesigen psycho-philologischen Perspektive integriert. (Ebd.) Als Beispiele für diese ‚freien Nervenreiz-Interpretationen‘ werden wieder emotive Inhalte aufgeführt, die Produkt dieser ‚Nervenreize‘ unter Einfluss der Triebe seien. (M 119, KSA 3, 112-113) In der Beschreibung derselben erstaunt die Vielfalt dessen, was als Trieb verstanden wird: nicht nur kann ein psychosomatisches Bedürfnis wie „Zärtlichkeit“ Traumweltbildung motivieren, sondern auch zwischenmenschliche Haltungen („Scherz“), Lebenshaltungen („Abenteuerlichkeit“), Kultur- und Kunsttechniken („unserm Verlangen nach Musik“) oder zuletzt die Sehnsucht nach einem Ort („Gebirge“). (Ebd.) Dies lässt auf das grundsätzlich offene Verständnis dessen schließen, was von Seiten des Sprechers als Trieb verstanden werden kann. Auch lässt sich ein Schluss auf die Subjektkonzeption ziehen, indem diese die psychologistische Perspektive durch eine stark kulturalistische Variante der entwickelten subjekthaften emotiven Trieb-Grundlage konkretisiert.<sup>741</sup> Herauszuheben ist die implizierte Individualität auch

---

<sup>741</sup> Diese allgemeine Offenheit für das Triebkonzept entzieht diesen A(p)horismus vollständig einem Triebreduktionismus wie ihn beispielhaft die freudsche Traumtheorie vornimmt und in dessen Lichte dieser Aphorismus schon gelesen worden ist. Dabei kann das von Schmidt zitierte und in Nietzsches Bibliothek enthaltene Buch Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral* als Vorbild für eine solche Offenheit fungieren, sofern auch dort der Begriff unterbestimmt bleibt. Dort findet sich jedoch keine Inspiration für das vorliegende Traumphilosophem. Vgl. NK 3/1, 199, Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 133-134 u. Baumann, Johann Julius: *Handbuch der Moral. Nebst einem Abriss zur Rechtsphilosophie*. Leipzig 1879. Eine freudsche Interpretation referiert Granarolo, die bei ihm für den Aphorismus lokal affirmiert, aber hinsichtlich der Traumphilosophie im gesamten Werk kritisch gesehen wird. Heller formuliert ebenfalls eine solche freudianischer Deutung des vorliegenden A(p)horismus, in einer problemati-

dieser Ausformungen („und Jeder wird seine schlagenderen Beispiele zur Hand haben“), die einerseits für sich in Anspruch nimmt, mit diesem traumtheoretischen Amalgam eine allgemeine Perspektive einzunehmen, wie sie zugleich auch die individuellen Ausprägungen von Trieb- und Traumwelt zu beschreiben gedenkt. (M 119, KSA 3, 113) Zusätzlich zur Offenheit gegenüber kulturellen Ausprägungen und Tätigkeiten als intrinsischen Trieben werden individuelle Varianzen dieser allgemeinen Trieb-Mimesis des Traumes aufgezeigt. Dies leitet zu dessen Aufklärungspotenzial für das wache Wahrnehmen der Welt über. Wesentlich für die weitere Diskussion wachwirklicher ‚Interpretationen‘ des Gehirns auf Grundlage der ‚soufflierenden‘ Triebe wird die nunmehr analogische Vergleichung von Systematiken der Traumproduktion mit denselben der Wachwelt. (M 119, KSA 3, 112-113) Die Unterscheidung bestimmt sich in diesem konkreten Fall anhand der ‚Freiheit der Interpretationstätigkeit‘, die das Gehirn hinsichtlich der Nervenreize besitzt. (Vgl. ebd.)

Auch werden im Lichte dieser neuen Angleichung von Traum und Wirklichkeit ein weiteres Mal die in der mittleren Phase dominierende kulturalistisch-ethnologische Perspektive und die Frage nach der Wirklichkeit „moralischer Urtheile“ durch rhetorische Fragen vorgebracht. (Ebd.) Diese, so wird angedeutet, seien durch das Theoretisierte kritisch gerahmt: Eine Wachwirklichkeit, die die Moral kritisch infrage stelle, wird gegen eine vollständige kulturalistische Aufweichung der Traum-Wirklichkeits-Grenze impliziert. (Vgl. ebd.) Auch hier wird wieder die Bewusstseinskritik angebracht, allein wird eine mögliche Wirklichkeit nicht vollständig bestritten. Im Wachen könne das Gehirn das Wahrgenommene – im Gegensatz zur komparativ „sehr freie[n]“ Weise des Traumes – nicht unabhängig von der Außenwelt formen, d.i. den Trieb nicht vollständig im Wahrnehmungsinhalt abbilden. (Ebd.) In der Diskussion einer wachen Begebenheit und den verschiedenen Pointierungen des ‚interpretierenden‘ Gehirns fokussiert der Sprecher den individuell gewählten Fokus auf Details des jeweiligen Ereignisses wie auch der emotive Gehalt einer Situation durch Trieb geformt sei. (Vgl. M 119, KSA 3, 113-114) Wenn der Trieb innerhalb der Traumtheorie abbildetheoretisch in der geträumten Illusion mimetisch formte, muss er nun in der ‚weniger freien Interpretation‘ der Wachwelt in der Ausdeutung und Bewertung des wirklich Geschehenden auf Seiten des Subjekts verlagert werden. (Vgl. ebd.) Eine Begebenheit wird im Lichte des Triebes interpretiert, kann aber in ihrer Existenz nicht vollständig verändert werden. (Vgl. ebd.) Die Triebe vermögen es diagnostisch in der Wahrnehmung einer Situation und dem Handeln des Menschen in ihr bemerkt zu werden.

In diesem Verständnis von Trieb stellt der Abschnitt wieder der Aspekt ihr selbsttätigen ‚Kommentarfähigkeit‘ heraus, diesmal fokussiert auf die mentalen Repräsentationen von Ereignissen, im Gegensatz zur vollständigen Wertschöpfung des Traumes: „Inzwischen hätten nämlich alle möglichen Triebe Zeit gehabt, das Erlebniss sich vorzustellen und zu commentiren. —“ (M 119, KSA 3, 114) Trotz der realistischen Stoßrichtung, die diese Differenz markiert, tritt die verschwommene Grenze zwischen Traum und Wachwelt zu einer Neubewertung des Anteils der ästhetisch formenden subjektiven Wahrnehmung an der Welt in den Fokus: „Was sind denn unsere Erlebnisse? Viel mehr Das, was wir hineinlegen, als Das, was darin liegt! Oder muss es gar heißen: an sich liegt Nichts darin? Erleben ist ein Erdichten? —“ (M 119, KSA 3, 114) Hiermit weicht auch diese Reflexion die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit auf. Sie unternimmt eine kritische Befragung des

---

schen Verbindung desselben zu MA I 13. Vgl. Granarolo: *En chemin avec Nietzsche*. 24-30. Bes. 24-26. u. Heller: *Von den ersten und letzten Dingen*. S. 159-162.



naiven Realismus, wie sie das Welt-als-Traum-Theorem immer intendiert. Die Stoßrichtung einer Kritik der Moral wird zwar weiter vorangetrieben, sie ergänzt sich hier aber durch eine Neudefinition des Subjektes als idiosynkratisch triebpsychologisches. Die Unterscheidung von Traum und Wirklichkeit verwandelt sich in M 119 zu einer Psycho-Epistemologie, die idiosynkratisch Trieb- und proto-künstlerische Abbildtheorie vereint.<sup>742</sup>

Indes besprechen die umliegenden A(p)horismen verschiedene Aspekte dieser Psycho-Epistemologie extensiver. M 115 setzt sich mit der Tatsache auseinander, dass sich das Selbstverhältnis einer Person in der sprachlichen Illusion eines monolithischen Ichs verstelle und durch die rationalistische Idee einer vollständigen Selbstkenntnis die Person sich zuletzt „verkenne[]“; dieses Problem vollständiger Selbsterkenntnis bestimmt sich durch die vorliegende Triebtheorie konkreter. (M 115 u. 119, KSA 3, 107-108 u. 111-114) M 116 stellt die These auf, dass Handlungen in der Geschichte des Menschen nie vollständig verstanden worden seien, mit der besonderen antimoralischen Pointe, dass gerade die Moral eine richtige Auseinandersetzung mit dem Zweck menschlicher Handlungsweisen verschleierte. (Vgl. M 116, KSA 3, 108-109) In der Triebbabbildtheorie aus M 119 wird ein Versuch getätigt, diese konzeptuelle Lücke zu schließen, indem durch die Psycho-Epistemologie das Unbewusste der menschlichen Handlungen erklärbar wird. (Vgl. M 116 u. 118, KSA 3, 108-109 u. 111-114) Das Auftauchen einer – nichtsdestoweniger stark subjektiv – geprägten Wirklichkeit in M 119 könnte durch die nahezu solipsistisch anmutende Ontologie der Gefängnisallegorie in M 117 kritisch erscheinen. (Vgl. M 117 u. 119, KSA 3, 110-114) Aber gerade die in M 117 gewählte Ich-Form und die in der Allegorie ausgedrückte Verzweiflung könnten ein – schopenhauerisch inspiriertes – Gleichnis vermuten lassen, in dem Hyperbel und Pathos eine epistemologische Extremposition klassifizieren; M 119 verhält sich stark theoretisierend und bringt die persönliche Betroffenheit distanzierter bei den Beispielen für das ‚Kommentieren durch die Triebe‘ ins Spiel. (Vgl. ebd.) M 118 folgt auf diese solipsistische Position aus M 117, indem sie sich einer möglichen Außenwelt nähert, die die traumhafte Konstruktion derselben durch die Wahrnehmungen des Subjektes konstatiert. (Vgl. M 117 u. 118, KSA 3, 110-111) Vom Pathos von M 117 zehend, verbindet sich in M 118 ein hyperbolischer Aufschrei des Sprechers mit einer expliziten Welt-als-Traum-These, die schon in M 119 wieder zurück in eine schwächere Strukturanalogie beider Welten bei relativ aufrechterhaltener Differenz mündet.<sup>743</sup> (M 117, 118 u. 119, KSA 3, 110-114) So gestaltet sich M 119 als Rückkehr zu einer Vermittlung zwischen Solipsismus und Realismus mit seiner proto-psychologischen Realitätsbefragung. Seine Psycho-Epistemologie erscheint so als der Versuch für die subjektive Prägung der Welt eine Erklärung zu finden, ohne gänzlich das Konzept der Außenwelt aufzugeben.

Die auf die M 119 folgenden A(p)horismen setzen sich mit den skeptischen Stoßrichtungen der psycho-epistemologischen Reflexion auseinander. (Vgl. M 120-125, KSA 3, 115-117) Dabei scheint die vorgelegte Psycho-Epistemologie einen blinden Fleck des sich kritisch gebärdenden Skeptizismus zu offenbaren, da er die Unbewusstheit aller – und damit auch seiner – Handlungsmotivationen

---

<sup>742</sup> Mit dem Neologismus „Psycho-Epistemologie“ soll die Verbindung der epistemologischen und psychologischen Stoßrichtungen des A(p)horismus zusammengefasst sein. Die Psyche als vermittelndes Medium der erkenntnistheoretischen Reflexion von Traum und Wirklichkeit erfasst sich auf diese Weise in ihrer Zentralität, wie auch der psychologisch modifizierte Realismus dadurch als epistemologisches Konzept verstehbar wird.

<sup>743</sup> Vgl. hierzu auch die Einführung der Unterscheidung bei Schopenhauer. Vgl. das Kapitel „Schopenhauers frühe Epistemologie und Ethik – Die Welt als Traum“.

nicht in seiner rationalistischen Erkenntniskritik mitzudenken vermag. (Vgl. M 120, KSA 3, 115) Dieser A(p)horismus bietet zusätzlich eine Kritik der epistemologischen Reflexion an, in der auch der implizite Rationalismus der erkenntniskritischen Perspektive der vorangehenden Abschnitte mitkritisiert wird. (Vgl. M 116-120, KSA 3, 108-115) Dieser rückgreifende infratextuelle Blick stellt die Reflexion in M 119 als die proto-psychologische Grundlage für seine Kritik heraus. (Vgl. M 119 u. 120, KSA 3, 111-115) In dieser kritischen Ausbreitung der Psycho-Epistemologie deutet sich allerdings eine selbstaufhebende Dimension von M 119 an, die darin besteht, dass auch noch dieses Theorieangebot seine Triebgrundlage unreflektiert lässt.

Auch das Vertrauen in die mentale Repräsentation der wahrgenommenen Kausalitäten stellt einer der folgenden A(p)horismen auf dieser psycho-epistemologischen Grundlage infrage. (Vgl. M 119 u. 121, KSA 3, 111-115) Sogar die Idee der „Zwecke“ von natürlichen Entwicklungen sei kritisch zu betrachten und die philosophiehistorisch privilegierte Sinnestätigkeit des Sehens stellt der Sprecher als zufälliges und nebensächliches Produkt der Evolution heraus. (M 122, KSA 3, 115) Beide Kritiken betreffen die Epistemologie der M 119 vorangestellten Textabschnitte, weil die solipsistische Verzweigung von M 117 und 118 auf sensuelle und visuelle Metaphoriken baut: „Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit [...]“ oder „[...] unser Wissen von ihm [dem Nächsten S.P.] gleicht einem hohlen geformten Raume.“ (M 117, 118 u. 122, KSA 3, 110, 111 u. 115) Auch noch die Variation der in M 119 mediierten Kritik des Realismus baut auf der Dominanz des Visuellen im Träumen und in der Wachwahrnehmung. (Vgl. M 119 u. 122, KSA 3, 111-115)

Stärker noch ist M 119 durch die Kritik aus M 121 betroffen, die Kausalbeziehungen grundsätzlich befragt. (Vgl. M 119 u. 121, KSA 3, 111-115) Die Psycho-Epistemologie ist aufgrund der Kausalisierung des Traumes und der Varianz wachwirklicher Erlebnisse aus Nervenreizen und Trieben von der dortigen Abwertung menschlicher Kausalwahrnehmungen betroffen. (Vgl. ebd.) Ziel all dieser Reflexionen ist die Kritik an rationalistischen Verständnissen menschlicher Sinnesfähigkeiten, seines Tuns und konsequent der Moral. (Vgl. M 123, 124, 125, 126 u. 127, KSA 3, 115-117) Dass rückblickend hinsichtlich der Kausalitätskritik aus M 121 eine selbstaufhebende Konsequenz im Zusammenhang mit der Logik der Traumtheorie von M 119 konstatiert werden muss, kann als Beweis für die Radikalität der antimoralischen Reflexion angesehen werden. (Vgl. M 119 u. 121, KSA 3, 111-115) Eine allgemeine Destabilisierung – auch des theoretisch elaborierten Versuches einer Traumtheorie – wird in der globalen moralkritischen Invektive in Kauf genommen. Für die Traumtheorie bedeutet dies, dass sie nicht einfach als für sich stehender Versuch einer objektiven Theoretisierung des Traumes verstanden werden darf. Gegen solche Lesarten müssen die heuristische Natur und das Wagnis der traumtheoretischen Synthese herausgestellt werden, die zwar noch an den folgenden Traumbegriff aus M 128 angenähert werden könnte, aber bereits in M 147 vielschichtig scheitert.<sup>744</sup>

Im ahoristischen Vergleich mit den vorangehenden Traumkonzepten fällt die Aufwertung des Erkenntniswertes des Traumes in M 119 ins Auge, die gegenüber der illusionistisch-negativen Ver-

---

<sup>744</sup> Hier zeigt sich in der Parallelisierung mit MA 13, dass beim zweiten großangelegten Versuch einer Traumdefinition schon die rein kausalistische Erklärung des Traumes nicht nur aufgegeben wird, sondern im direkten Anschluss in M die Kausalität selbst im Allgemeinen infrage gestellt wird. In GD mündet dies in der radikalen Selbstaufhebungsfigur der Kausalinterpretationen, die durch den Traum eingeleitet wird. Vgl. das Kapitel „Zur Rekonfiguration des Traumes in MA I“ u. „Der Irrtum der imaginären Ursachen: die späte Physiologie-Konzeption und ihre Konsequenzen in *Götzendämmerung*“.

wendungen aus den frühen A(p)horismen mit ihrer Kulmination in M 100 ausgewiesen werden kann. (Vgl. M 4, 5, 8, u. 100, KSA 3, 20-21 u. 89-90) Wohingegen dort teleologisch der Traum als Illusion nur als zu überwindender Zustand verstanden wird, fungiert er in M 119 einerseits als natürliches psychologisches Kompensationsmedium und Erkenntnismittel der Triebe in der Psycho-Epistemologie. (Vgl. ebd.) Im Gegensatz zur vorherigen Abwertung der Illusionarität versteht sich diese Qualität als die Grundlage dafür, die die vollwertige und ungehinderte Mimesis des Triebes im Traumbild ermöglicht. (Vgl. ebd.) In der Analogiestruktur zum psycho-epistemologischen Wahrnehmen der Wachwirklichkeit liegt eine Kritik an der unreflektierten Privilegierung des Realismus der frühen A(p)horismen von M. (Vgl. ebd.) Während die vorangehenden A(p)horismen von einer adäquaten und rationalen Weltwahrnehmung im Wachen ausgehen, wird diese nun psychologisch mithilfe der Neudefinition des Traumes unterminiert. (Vgl. ebd.) Gegen eine strikte Dichotomie wird ein aufgeweichtes Verhältnis des Gegensatzes vorgeschlagen, dem über die Psycho-Epistemologie trieb-diagnostisches Potenzial zukommt.

Eine herauszustellende Synergie mit den frühen Verwendungen hat M 119 hingegen besonders mit M 44. (Vgl. M 44 u. 119, KSA 3, 51-52 u. 111-114) Während das Phrasem „sich nicht träumen lassen“ für sich noch eine Grenze der Erkenntnis metaphorisch aufzeigte, die zur doppelten Abwertung des Traumes führte, kann die psycho-epistemologische Erweiterung dem abgelehnten ‚Träumen der älteren Menschheit‘ eine psychologische Dimension begeben. (Vgl. ebd.) Diese ‚Träume‘, die als unzureichend in ihrer Vorstellungskraft beschrieben werden, können durch M 119 auf Triebstrukturen zurückgeführt werden. (Vgl. ebd.) Dass diese wiederum nicht nur emotiven Charakter haben, sondern auch kulturell bedingte Triebe beinhalten, kann in der infratextuellen Zusammenführung über den Traumbegriff die Kritik spezifischer psychologisch werden. (Vgl. ebd.) Von der beschriebenen Neigung zum Ursprungsdenken kann bei der ‚älteren Menschheit‘ ein ‚Trieb zum Ursprung der Dinge‘ konzipiert werden, der analog zur ‚Kommentarfunktion‘ aller Triebe ‚Ereignisse‘ als ‚Erdichtungen‘ von ‚Ursprüngen‘ im Traum- und Wachleben entscheidend prägt. (Vgl. ebd.) Diese ahoristische Lektüre kann zugleich aufzeigen, dass M 119 eine durch M 44 kritisierte Form von Genetik des Traumes und der Subjektivität der Wachwelt mit der triebpsychologischen Kausierung vorlegt. (Vgl. ebd.) Deren Stoßrichtung löst jedoch das ‚Nächste‘ und Alltägliche des Menschen als Erkenntnisziel vorbildlich ein – d.i. für M 119 seine ‚Triebe‘ und die ‚Ereignisse‘ – um gemäß M 44 deren ‚Bedeutungsreichtümer‘ zur Kritik rationalistischer Moralphysiologien zu verwenden. (Vgl. ebd.) Dadurch hebt sich die Genetikkritik aus dem früheren A(p)horismus nicht aus, sie wird aber durch die Psycho-Epistemologie in ihrem theoretischen Fluchtpunkt aufgegriffen.

Typisierungstendenz und proto-psychologische Triebdiagnostik können produktiv zum ‚christlichen Träumen‘ der Apokalypse in M 71 und zum asketischen Schöpfungsmythos ‚indischer‘ Provenienz in M 113 hinzukommen. (Vgl. M 71, 113 u. 119, KSA 3, 69-70, 102-104 u. 111-114) *Prima facie* wäre es möglich den frühen Christentum einen, auf das römische Reiche zielenden, ‚Rachetrieb‘ zuzuschreiben, der kompensatorisch die Apokalypse als ‚Traum‘ imaginiert. (Vgl. M 71 u. 119, KSA 3, 69-70 u. 111-114) Allgemeiner auf soziale Machtausübung fokussiert sich das als Trieb verstehbare „Machtgelüst[]“ der ‚geträumten‘ Mythologien der ‚indischen Asketen‘. (Vgl. M 113 u. 119, KSA 3, 102-104 u. 111-114) Die Psycho-Epistemologie aus M 119 bietet einen makroskopischen Deutungshorizont, vor dem diese Beispiele in diese bidirektionale trieb-mimetische Wunschpsychologie des Traumes integrierbar werden.

Zuletzt ist die enge Beziehung zur aporetischen Reflexion der Welt-als-Traum-These in M 118 herauszustellen, die durch M 119 im Rahmen eines Realismus modifiziert wird. (Vgl. M 118 u. 119, KSA 3, 111-114) Die im vorherigen Abschnitt noch solipsistisch kulminierende Rede der ‚geträumten Welt‘ verortet die Psycho-Epistemologie neu. (Vgl. ebd.) Auch wenn einerseits ein einfacher Realismus in M 119 durch den subjektiven Anteil der Trieb-Interpretationen verneint wird, werden doch Wacherlebnisse als ‚Texte‘ verstanden; sie sind in der Wahrnehmung des Subjektes durch die ‚kommentierenden‘ Triebe Modifiziertes. (Vgl. ebd.) Über eine epistemologisch-ontologische Neupositionierung hinaus bietet M 119 eine triebpsychologische Deutung der pathos-durchsetzten Traumreflexion von M 118 an. (Vgl. ebd.) Im ersten Schritt ließe sich die Umdeutung der Wachwelt und der Mitmenschen als Traum aus der Triebhermeneutik von M 119 heraus neu perspektivieren: der Sprecher von M 118 wäre durch Triebe motiviert, seine wach wahrgenommenen Mitmenschen als ‚Phantome‘ und die Welt als ‚geträumte‘ zu verstehen. (Vgl. ebd.) Sie würde nicht nur das theoretisierende Pathos dieses Sprechers einfangen und zusätzlich seine Welt-als-Traum-These als Ausdruck eines ‚interpretierenden Triebes‘, der das ‚Erlebnis‘ hervorbringt, dass die Welt ein Traum sei. (Vgl. ebd.) In einem ersten Schritt würde sie eine kritische Psychologie der Erkenntnismotivationen ermöglichen, die die a(p)horistischen Sprecher in einer selbstkritischen Weise beträfe.<sup>745</sup> Sie würde die Welt-als-Traum-These als ein psychologisches Faktum verstehbar machen.

Eine zusätzliche Dimension kommt dieser ahoristischen Verbindung zu, indem die Welt als Traum nach der Triebtheorie von M 119 ein Abbild ebenjener Triebe darstellte (Vgl. ebd.) Nicht nur wäre die Theoretisierung der Welt als Traum kritisch einzuschätzen, ihr käme auch ein impliziter Wunsch zu, die Welt als bidirektional mimetisches Abbild der Triebe des Sprechers geformt zu haben. (Vgl. ebd.) Ganz gegensätzlich zur pathetisch leidenden Interpretation des dort formulierten Illusionismus wäre eine so ausgelegte Welt allein vom eigenen Triebleben bestimmt. (Vgl. ebd.) In der infratextuellen Lektüre zeigt sich damit eine mögliche kritische Psychologie der Welt-als-Traum-These. Ein Wille zur aporetischen Illusionierung der Wachwelt würde, als durch einen Trieb bestimmt erscheinen, der nach dem Traumbegriff von M 119 sich selbst in der Welt abgebildet sehen will. Unter dem Vorwand einer Erkenntniskritik würde M 118 so die Welt-als-Traum-These als nicht eingestandene Flucht vor der Welt ausformulieren, die zuletzt die Macht besitzen wollte, diese vollständig nach ihrem subjektiven Triebleben zu formen.<sup>746</sup>

Eine der Quellen, die die Fragestellungen von M 119 stark vorformt, sind wiederum Schopenhauers Reflexionen zum Traum. Dieser hatte bereits als moralistischer Antagonist in M 116 seinen Auftritt, was die nicht explizierte, konstruktiv weiterführende Bezugnahme in den traumtheoretischen Reflexionen von M 119 zu verschleiern geneigt ist. (Vgl. M 116, KSA 3, 109) Dies hindert bei

---

<sup>745</sup> Auf dieselbe Figur der Selbstaufhebung und seltsamer Schleife psychologischer Konstellationen hat Dellinger im Rahmen eines Aufsatzes zu psychologisierenden Kritik in JGB aufgezeigt. In der vorliegenden Konkretion dieser Selbstaufhebungsfigur in M wird sie zusätzlich durch den Traumbegriff komplexer konstellierte. Vgl. Dellinger, Jakob: Dellinger, Jakob: „die Person verräth sich“. Überlegungen zu den reflexiven Komplikationen von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens“, in: Benne, Christian/Müller, Enrico (Hg.): Ohnmacht des Subjekts. Macht der Persönlichkeit. Basel 2014. S. 131–150. u. Ders: Situationen der Selbstbezüglichkeit. S. 371–391.

<sup>746</sup> Gerade im Hinblick auf den im Folgenden herausgestellten Intertext bei Schopenhauer lässt sich diese Psychologisierung auch kritisch gegen ihn in Anschlag anbringen. Auch wenn die Stelle den Traumbegriff nicht enthält, unterstreicht sie diese Tendenz: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ — ins Enge und Persönliche, ins Schopenhauerische zurückübersetzt: „die Welt als Geschlechtstrieb und Beschaulichkeit.“ (eKGWB/NF-1885,1[148]).

einem intertextuellen Vergleich jedoch nicht die Anknüpfungspunkte zu sehen. In diesem Fall dominieren die Parallelen zum intertextuell in der Forschung vernachlässigten Essay VG.<sup>747</sup> So findet sich für die Ernährungsanalogie der Traum- und Triebpsychologie eine Parallele zu Schopenhauer, da in VG die Verdauungsmetapher für die kritizistische Verstandeskonzeption verwendet wird. (Vgl. VG, 259 u. M 119, KSA 3, 111-112) Was beim Vorgänger noch als Analogie für einen menschlich universalen Erkenntnisprozess fungiert, ist bei Nietzsche auf die Konstitution der individualisierten Psyche und ihre Triebheterogenität appliziert. (Vgl. ebd.) In der Applikation von M 119 ist damit eine doppelte Relativierung der kritizistischen epistemologischen Analogie vollzogen: denn zuerst kulminiert die Befragung der Wirklichkeit durch die subjektiv dominante Rolle der Triebe darin, eine universal identische (Wach-)Welterfahrung infrage zu stellen. (Vgl. ebd.) Zusätzlich wird die Hungermetaphorik selbstkritisch als „Bilderrede“ eingerahmt. (Vgl. M 119, KSA 3, 112) Dies führt dazu, dass die bei Schopenhauer noch universelle Logik der organischen Welt und ihrer Theoretisierung bei Nietzsche durch die Einsicht in die rhetorische Funktion des Organismus eine Homogenität von Theoriesprache und Welt distanzierter darstellt. Die Psycho-Epistemologie führt damit einen reflektiven Bruch in die universelle Form des Denkens ein, die die Psychologie autoreflexiv mitdenkt.

Aber auch im näheren Kontext der extensiven Traumdiskussion in VG findet sich in M 119 ein Bezugspunkt: denn im A(p)horismus Nietzsches löst sich Schopenhauers Problematik des kausalen Zusammenhanges von Nervenreiz und Traumbild durch die Einführung der psychoepistemologischen Triebpsychologie.<sup>748</sup> (Vgl. VG, 258-260 u. M 119, KSA 3, 112-113) Im A(p)horismus wird das bei Schopenhauer infrage stehende und letztlich ungeklärt bleibende Verhältnis von Nervenreiz zu Traumbild durch die ‚Kommentar‘-Funktion der Triebe vermittelt. (Vgl. VG, 260 u. M 119, 111-113) Die Individualisierung schafft es durch die psychologische Perspektive und durch das Konzept der „dichtende[n] Vernunft“ der Triebe, die Leerstelle in Schopenhauers Reflexion zu füllen. (Ebd.) Eine Parallele stellt hier die konzeptuelle Vergleichbarkeit von ‚Traumorgan‘ bei Schopenhauer und ‚dichtender Vernunft‘ bei Nietzsche dar, die beide an Kant erinnernde Vermögenskonzeptionen vorstellen. (Vgl. VG, 261 u. M 119, KSA 3, 113) Sie positionieren sich innerhalb der Erklärung an verschiedenen Punkten des Prozesses. Das Traumorgan ist die grundsätzliche Mechanik der Vorstellung durch innere Reize und die dichtende Vernunft spezieller das, zwischen Reiz und Vorstellung geschaltete, formende Prinzip. Diese strukturgleiche Theoriebildung unterstreicht, dass M 119 als Weiterführung von VG zu sehen ist.<sup>749</sup>

---

<sup>747</sup> Vgl. auch das Kapitel „*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*: die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“ für den größeren Kontext und die Erkenntnisse, die in diesem Vergleich vorausgesetzt werden.

<sup>748</sup> „Jedenfalls sind es jene schwachen Nachhülle gewisser Vorgänge im Innern des Organismus, welche, bis zum Gehirn hinauf sich verlierend, den Anlaß zu seinen Träumen abgeben: diese werden daher auch durch die Art jener Eindrücke specieller bestimmt, indem sie wenigstens das Stichwort von ihnen erhalten haben; ja, sie werden, so gänzlich verschieden von jenen sie auch seyn mögen, doch ihnen irgendwie analogisch oder wenigstens symbolisch entsprechen, und zwar am genauesten denen, die während des tiefen Schlafes das Gehirn zu erregen vermögen; weil solche, wie gesagt, schon bedeutend stärker seyn müssen.“ (VG, 260).

<sup>749</sup> Auch interessant erscheint diese Erkenntnis im Lichte der grundsätzlichen Kritik von Vermögenskonzeption in JGB 11. Dort wird die an Kant anschließende Hypertrophie an ‚entdeckten Vermögen‘ herausgestellt. (Vgl. JGB 11, KSA 5, 24-25) Dieser nietzschesche Text scheint durch seine Offenheit, kantische und nachkantische Fragestellungen zu bearbeiten, in dieselbe später kritisierte Theorieentscheidung zu münden.

Am stärksten lässt sich dieser Bezugspunkt in der wörtlichen Übernahme der theatralen Metapher des ‚Souffleurs‘ aus Schopenhauers Text aufzeigen, an dem die Pluralisierung der Traumverursachung im nietzscheschen A(p)horismus evident wird:

„Demnach war die Seherin [von Prevorst S.P.] selbst, ohne es zu wissen, der Souffleur jener ihr erscheinenden Gestalten, wobei ihre Einbildungskraft in derjenigen Art unbewußter Thätigkeit war, womit wir, im gewöhnlichen bedeutungslosen Traum, die Begebenheiten lenken und fügen, ja auch wohl bisweilen den Anlaß davon von objektiven, zufälligen Umständen, etwan einem im Bette gefühlten Druck, oder einem von außen zu uns gelangenden Ton, oder Geruch u.s.w. nehmen, welchen gemäß wir sodann lange Geschichten träumen. (VG, 311)

Was Schopenhauer mit theatralen und künstlerischen Metaphern seiner – zu diesem Zeitpunkt bereits relativierten – Leibreiztheorie des Traumes produktionsästhetisch hinzuzufügen gedenkt, wird im Konzept der ‚dichtenden Vernunft‘ systematisch. (Vgl. VG, 311 u. M 119, KSA 3, 113) Während beim Vorläufer noch ein homogenes Subjekt als „Souffleur“ fungiert, ist in M 119 die Psyche das Theater, in dem der „Trieb als Souffleur dieser [dichtenden S.P.] Vernunft“ ‚Erlebnisse interpretiert‘. (Ebd.) Was sich beim Vorgänger noch als Versuch geriert, eine Heuristik der Traumbilderproduktion anzubieten, ist in M längst programmatisch Prozess innerhalb der philologisch codierten wie pluralistischen Psycho-Epistemologie. Die Traumheuristik, die bei Schopenhauer zur evidenzbasierten Validierung des Somnambulismus führen soll, transformiert sich bei dessen Nachfolger zu einem Versuch, Erkenntniskritik und Psychologie mithilfe einer Variante der epistemologisch-ontologischen wie physiologischen Traumtheorie zu konzipieren.

M 119 zeigt damit ein vielschichtiges Spiel einer traumtheoretischen Psycho-Epistemologie auf. Eine nähere Betrachtung zeigt aber, dass gerade reduktionistische Perspektiven auf das triebtheoretische Angebot des A(p)horismus nicht zielführend sind, wie sie zudem die Traumtheorie verstellen. Die Traumtheorie des A(p)horismus stellt sich als Amalgam dar, die das Träumen als bidirektionale Mimesis einer vielschichtigen Triebkonzeption versteht.<sup>750</sup> Dies dient zur Beförderung der antimoralischen Stoßrichtung von M, indem die Diskussion des Traumphänomens punktuell psychologische, epistemologische und ästhetische Perspektiven auffächert.

Die nächste Verwendung baut auf dieser Psycho-Epistemologie des Traumes auf und verbindet sie mit einer Theorie der Verantwortungslosigkeit, um die Moralkritik zu pointieren:

Der Traum und die Verantwortlichkeit. — In Allem wollt ihr verantwortlich sein! Nur nicht für eure Träume! [...] [W]elcher Mangel an folgerichtigem Muthel! Nichts ist mehr euer Eigen, als eure Träume! Nichts mehr euer Werk! Stoff, Form,

---

<sup>750</sup> Assoun bespricht diesen A(p)horismus als Moment wo die Traumtheorie sich mit einer „théorie des instincts“ vermähle und sie sieht richtig, dass sie moralkritisch akzentuiert ist und der Traum eine epistemologische Verunsicherung eines Realismus unternähme. Diese Formulierungen übersehen jedoch, dass nicht nur schon in GT eine solche epistemologisch-ontologische Unterwanderung der Welt vollzogen hat, sondern zusätzlich die vorliegende Triebtheorie als Konstrukt homogener angesehen wird, als sie sich in der Vielfalt dessen, was als Trieb fungieren kann, gebärdet. Assoun: Freud et Nietzsche. S. 231-33

Dauer, Schauspieler, Zuschauer, — in diesen Komödien seid ihr Alles ihr selber! Und hier gerade scheut und schämt ihr euch vor euch, und schon Oedipus, der weise Oedipus wusste sich Trost aus dem Gedanken zu schöpfen, dass wir Nichts für Das können, was wir träumen! Ich schliesse daraus: dass die grosse Mehrzahl der Menschen sich abscheulicher Träume bewusst sein muss. Wäre es anders: wie sehr würde man seine nächtliche Dichterei für den Hochmuth des Menschen ausgebeutet haben! — Muss ich hinzufügen, dass der weise Oedipus Recht hatte, dass wir wirklich nicht für unsere Träume, — aber ebenso wenig für unser Wachen verantwortlich sind, und dass die Lehre von der Freiheit des Willens im Stolz und Machtgefühl des Menschen ihren Vater und ihre Mutter hat? Ich sage diess vielleicht zu oft: aber wenigstens wird es dadurch noch nicht zum Irrthum. (M 128, KSA 3, 117-118)

Der Sprecher des A(p)horismus kritisiert die Theorie der Willensfreiheit, da diese These von ihren Vertretern unredlicherweise nie vollständig auf menschliche Handlungen angewendet wurde. Hieraus folgt die psychologisierende Deutung, dass die Verweigerung der Verantwortlichkeit für Traum-inhalte ein Beweis für das Träumen unmoralischer Handlungen sei, die nicht als willentlich frei gewählte akzeptiert werden könnten. Nach Radikalisierung der Willensfreiheitslehre tritt die Willens-unfreiheit als plausibelste Beschreibung für Traum und Wachleben auf, um rückblickend die These der Willensfreiheit als eine moralisch-machtpolitische Theorie auszuweisen.

Der Traumbegriff ist produktionslogisch ein proto-psychologischer, bezieht aber eine moralische Ausdeutung von Träumen mit ein. (Vgl. ebd.) Im thetischen Spannungsfeld von postulierter Willensfreiheitslehre bei gleichzeitigem Glauben an die Willensunfreiheit im Traum, zeigt sich die konsequent angenommene unbewusste Produktion des Traumes. (Vgl. ebd.) Die moralische Valenz des Traumes verwirft der Sprecher explizit, aber die Existenz von Träumen mit Inhalten, die das Individuum in (moralische) Krisen stürzen können, deutet sich am negativen Adjektiv „abscheulich[]“ an. (M 128, KSA 3, 118) Obwohl der a(p)horistische Sprecher nicht die stark moralische Bewertung der Traum-inhalte durch eine radikalisierte Willensfreiheitslehre vertritt, schließt er die „Abscheulichkeit“ mancher Träume und ihrer Inhalte nicht aus. (Vgl. ebd.)

Die mögliche negative Qualität der Träume, die nicht notwendig mit einer stark moralischen Bewertung einhergehen muss, ist zuletzt zentral, weil der Sprecher die individuelle Dimension der träumenden Weltbildung herausstellt. (Vgl. ebd.) Der kunst-analogische Produktionsprozess („Dichterei“) des Traumes bestimmt die Psyche des Individuums, die in allen seinen Aspekten den Traum ausformt. (Vgl. ebd.) Auch hier ruft der Sprecher die topisch theatrale Metaphorik für die Produktionslogik auf, indem die Individualität sich in allen Facetten des Traumes äußere und diese als Kreation eines welthaften Theaters versteht: „Stoff, Form, Dauer, Schauspieler, Zuschauer“. (Ebd.) Zusätzlich präzisiert sie die dramatische Gattung, die dem Traum korrespondiere: d. i. die Komödie. (Vgl. ebd.) Diese Besonderheit versieht die Traumwelt mit einer bewertenden zweifelhaften Ernsthaftigkeit, wertet sie aber auch zu einer vollwertigen Kunstform auf. Andererseits schränkt sie deren künstlerische Gravität durch eine *prima facie* Definition der Komödie als heitere Verhandlung von Konflikten mit positivem Ausgang ein.<sup>751</sup>

---

<sup>751</sup> Vgl. hierzu exemplarisch: Best, Otto F.: Handbuch literarischer Fachbegriffe. Frankfurt 2008. Hier S. 289-290.

Indes könnte die Analogie auf die Traum Inhalte und ihre Anordnung im engeren Sinne bezogen sein, in der die antiintuitive These aufkommt, jeder Traum würde sich an die Gattungsregeln der Komödie halten. Auf einer abstrakteren Ebene bietet die Definition das *tertium comparationis* der fehlenden Ernsthaftigkeit und fehlender Konsequenz des Komödienkonfliktes als Analogie zum Traum an, der als wirklich erlebte Illusion nach dem morgendlichen Erwachen ohne wachwirkliche Konsequenz verbleibt.<sup>752</sup> Dieses Analogieverhältnis unterstützt zusätzlich, dass dieser Aspekt dieser Metaphorik in den Reflexionszusammenhang der moralischen Willensfreiheit und -unfreiheit einfügbar ist. In der Befragung der Motivation und der Konsequenz von Handlungen entwertet die komödiantische Analogie alle geträumten – in letzter Konsequenz auch wachwirklichen – Handlungsbegebenheiten als nicht der moralischen Befragung und Bewertung fähig.

Die vor M 128 liegende A(p)horismen-Gruppe ergänzen hierzu eine Perspektive auf traditionelle Fragen der Handlungstheorie. Sowohl Vernünftigkeit (M 123) und der Willensbegriff (M 124) werden kritisiert als auch die gesamte Möglichkeit einer bewussten Reflexion hinsichtlich der Motivation eigener Handlungen (M 125) infrage gestellt. (Vgl. M 123-125 u. 128, KSA 3, 116-118) Auch das Vergessen tritt als mögliche Erklärung für das verminderte Bewusstsein über die eigenen Handlungsmotivationen in Erscheinung (M 126), um die Struktur von Zweck und Handlung (M 127) infrage zu stellen. (Vgl. M 126-127, KSA 3, 117) Aus dieser Stoßrichtung gestaltet sich M 128 als Konfrontation der Willensfreiheitslehre mit Ziel, die radikal verleugnete Handlungsfreiheit über das Phänomen des Traumes zusätzlich zu verunsichern, da ihm diese Handlungscharakteristika nur prekär zukommen: d. i. Vernünftigkeit, Deckung durch den rationalen Willen, Reflektivität und Zweckmäßigkeit. (Vgl. M 123-125, 127 u. 128, KSA 3, 116-118)

Besondere Synergie existiert zwischen der Neudeutung von Vergessen als Begriff eingestandener ‚Machtlosigkeit‘ des Bewusstseins und der Sicht auf den Traum als unwillentlichem Ausdruck der Macht eines kreativen psychischen Theaters. (Vgl. M 126 u. 128, KSA 3, 117 -118) Der Traum wird innerhalb der Reflexion von M 128 – sonst negativ mit schnellem Vergessen und Illusionarität verbunden – eines der „Worte“, die M 126 als Worte des „Wissens um unsere Macht“ konzipiert. (Ebd.) Aus dieser Perspektive statet es den moralischen Affront, den die ‚abscheulichen Träume‘ darstellen, mit mehr Gravität aus, da die dortige moralische Transgression in der unbewussten ‚Macht‘ des Individuums steht. (Vgl. ebd.) Die Immoralität des unfreien menschlichen Wollens hebt er so mittels des Traums auch für die Wachwelt radikal hervor.

Die auf M 128 folgenden A(p)horismen besprechen die sich vorher ankündigende Kritik der Handlungstheorie und Willensfreiheit und unterstreichen die Unbewusstheit aller Prozesse, die zu einer Handlung führen, um eine Kritik der christliche Moral und der Mitleidsmoral zu unternehmen (Vgl. M 129-134, KSA 3, 118-129) Der Traumbegriff weist hierzu keine Affinität auf.

Im Verhältnis zu den bisherigen Traumbegriffen führt M 128 die proto-psychologische Aufwertungsbewegung des vorherigen A(p)horismus M 119 fort. Gegen die kritisierte Illusionarität des Traumes aus den frühen Textabschnitten, ermöglicht gerade diese Eigenschaft demselben als subvertierendes Theoriepartikel gegen die Vertreter der Willensfreiheit in Anschlag gebracht zu werden. (Vgl. M 4, 5, 8, 71, 113 u. 128, KSA 3, 20-21, 69-70, 102-104 u. 117-118) Was M 128 zusätzlich im Zusammenhang mit den frühen A(p)horismen informieren kann, ist eine Klärung der Kritik der

---

<sup>752</sup> Vgl. ebd.



Disharmonie aus M 4. (Vgl. M 4 u. 128, KSA 3, 20 u. 117-118) M 128 gibt mit seiner deterministischen Perspektivierung der Welt eine Grundlage für das, was implizit im vorherigen A(p)horismus die angedeutete ‚Harmonie der Welt‘ sein könnte; ihre vollständige Determiniertheit. (Vgl. ebd.) In diesem Fall kongruieren nicht die Traumbegriffe, sondern fungieren allein als Signal für die infratextuelle Verbindung der Ontologien beider Sprecher.

Im Vergleich mit M 44 lässt sich herausstellen, dass die dortige Stoßrichtung auf das ‚Nächste‘ als neuem Forschungsgegenstand in der traumbezogenen Kritik der Willensfreiheitslehre in M 128 eingelöst erscheint. (Vgl. M 44 u. 128, KSA 3, 51-52 u. 117-118) So würde der hiesige Sprecher eine theoretische Inkonsistenz seiner Gegner hinsichtlich des alltäglichen ‚nächsten‘ Traumes ausnutzen und aus diesem implizit Nebensächlichen eine substanzielle Kritik entwickeln. (Vgl. ebd.) Diese Kritik invertiert die Konstellation von M 100 und dessen Metapher eines Aufwachens aus dem Traum (Vgl. M 100 u. 128, KSA 3, 89-90 u. 117-118) In M 128 muss die wache Vorstellung durch die Erfahrung des Traumes korrigiert werden – er ist Mittel der Überwindung der wachen illusionären Vorstellung der Willensfreiheit. (Vgl. ebd.) Mit M 118 verbindet der vorliegende A(p)horismus, dass beide den Traum dazu nutzen, Charakteristika über die Wachwelt auszusagen; während der vorangehende A(p)horismus jedoch epistemologisch reflektierte, findet hier eine Moralkritik statt. (Vgl. M 118 u. 128, KSA 3, 111 u. 117-118)

Besonders M 119 erweist sich durch seine lokale Nähe als anschlussfähig, da beide eine protopsychologische Traum-Heuristik mit antimoralischem Impetus formulieren. (M 119 u. 128, KSA 3, 111-114 u. 117-118) M 119 ergänzt die psycho-epistemologische Traumtheorie zu M 128, die im Kontext der Frage nach der Willensfreiheit die angedeutete Invektive gegen die Moral elaboriert. (Vgl. ebd.) Die Psycho-Epistemologie aus M 119 addiert konkretisierend die unbewussten Trieb-Motivationen für Wahrnehmungen zur hier postulierten Unfreiheit menschlicher Handlungen. In der a(p)horistischen Synthese findet sich die Verbindung von Psychologie, Epistemologie und Ethik mithilfe der Analogie von Traum und Wachwirklichkeit wieder.

Die besondere Perspektive auf die theatrale Metapher für das Träumen kommt durch die explizite Referenz auf die Tragödie *König Ödipus* zustande.<sup>753</sup> (Vgl. M 128, KSA 3, 117-118) Die Verwebung der antik-dramatischen Traumverwendungen mit der aus M 128 veranschaulicht die Theater-Traum-Analogie nicht nur exemplarisch, sondern lässt sie im philosophischen Vokabular performativ werden. Referiert wird auf die Szene, in der Ödipus mit der Erkenntnis ringt, dass die ihm prophezeite Verfehlung – den Vater zu töten und die Mutter zu ehelichen – stattgefunden haben könnte, womit er für die Theben betreffenden Götterstrafen verantwortlich zu machen sei. In dieser findet der Versöhnungsversuch seiner Ehefrau und Mutter Iokaste statt:

---

<sup>753</sup> Hier wird nicht die von Nietzsche viel annotierte griechische Ausgabe von Friedrich Wilhelm Schneidewin von *Oedipus Tyrannos* verwendet, sondern eine zweisprachige Ausgabe von Johann Adam Hartung, die sich ebenfalls in dessen Besitz befand. Dies dient allein zur Referenz auf eine repräsentative deutsche Übersetzung des Textes, die ihm aufgrund rarer Lesespuren möglicherweise bekannt war und eine anachronistische Übersetzungsapplikation vermeidet, ohne letztlich das genaue altgriechische Verständnis des Altphilologen Nietzsche vollständig nachbilden zu können. Vgl. Sophokles: Sophokles. Erklärt von F. W. Schneidewin. Zweites Bändchen: Oedipus Tyrannos. Berlin 1856. u. Sophokles: Sophokles' Werke. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J. A. Hartung. Fünftes Bändchen: König Oedipus. Leipzig 1851. Vgl. hierzu auch: Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 575 u. 576ff. u. NK 3/1, 204-205.

Iokaste. Nun, nimm dir auch dergleichen nichts zu Herzen mehr.

Oedipus. Wie soll mir um die Muttereh' nicht bangen doch?

Iokaste. Was braucht der Mensch zu fürchten, der vom Ohngefähr/Abhängt, und Vorsicht, klare, hat von keinem Ding?/ Nur grade hin, wie's eben geht, zu leben ist/Das Beste: fürchte d'rum die Mutterehe nicht:/Denn manche Menschen haben auch in Träumen schon/den Müttern beigelegt: doch wer solcherlei/Für nichtig achtet, trägt des Lebens Bürde leicht.

Oedipus. Das Alles wäre trefflich wohl gesprochen, wenn/Die Mutter nicht noch lebte: jetzo, weil sie lebt,/Ist sehr natürlich, daß mir bangt, trotz deinem Trost.<sup>754</sup>

Der „Trost“ von dem der a(p)horistische Sprecher in M 128 spricht, beschwören die Worte von Ödipus' Mutter/Ehefrau herauf. (Vgl. M 128, KSA 3, 118) Dies harmoniert mit der Darstellung aus dem A(p)horismus, auch wenn die Ambivalenz seines sich steigernden Schuldempfindens aus der Tragödie ausgelassen wird.<sup>755</sup> (Vgl. ebd.) Grundlegend kann die referenzierte Stelle den Hintergrund der Aussage über die ‚abscheulichen Träume‘ beleuchten: Iokastes Rationalisierung von Ödipus Schuld, eine inzestuöse Ehe zu führen, verwendet erotische Träume mit inzestuösen Handlungen mit der Mutter, um über die Allgemeinheit diese Begehrens den konkreten Fall zu entschuldigen.<sup>756</sup> Über die Andeutung auf die traumbezogenen Aspekte dieser Stelle deckt sich das Votum für die Willensunfreiheit aus M 128 mit Iokastes fatalistischen Ausführungen zur Machtlosigkeit dem Schicksal gegenüber.<sup>757</sup> (Vgl. ebd.) Zusätzlich wäre es möglich, die Ablehnung moralischer Wertungen von Träumen von Seiten des Sprechers mit einer Herausgeberanmerkung, in dem von Nietzsche stark annotierten Text, zusammenzubringen. Schneidewin kommentiert nämlich Iokastes Aussage in einer Fußnote damit, dass sie „auch die Traumdeutung [verachte S.P.]“.<sup>758</sup> Eine Ablehnung der Traumdeutung in Bezug auf moralische Aspekte lässt sich auch für die Haltung von M 128 konstatieren. (Vgl. ebd.) Allein radikalisiert dieser A(p)horismus diese Ablehnung, indem er auch die moralische Deutung wacher Handlungen negiert. Hier demonstriert die Analogie zwischen Träumen und Wachen, wie diese Traumreflexion über die Epistemologie in der Moralphilosophie mündet.

Die Relevanz von Iokastes Tröstungsversuch als Intertext wird durch die falsche Zuschreibung dieser Aussagen zu Ödipus in M 128 jedoch konterkariert. (Vgl. ebd.) So tiefgreifend die Parallelen zu den Aufführungen Iokastes sind, umso auffälliger ist die Tatsache, dass sie hier gänzlich aus der Situation herausgenommen werden und ihre Position dem Protagonisten des Stückes zugeschrieben wird: „Muss ich hinzufügen, dass der weise Oedipus Recht hatte, dass wir wirklich nicht für unsere Träume, — aber ebenso wenig für unser Wachen verantwortlich sind, und dass die Lehre von der Freiheit des Willens im Stolz und Machtgefühl des Menschen ihren Vater und ihre Mutter hat?“ (Vgl. ebd.) Ödipus erscheint als Urheber des Fatalismus, unterstrichen durch das Adjektiv „weise“. (Vgl. ebd.) Dabei erscheint Iokaste in ihrer Rolle als „Mutter“ in der Elternmetaphorik angedeutet,

---

<sup>754</sup> Sophokles: Sophokles' Werke. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J. A. Hartung. Fünftes Bändchen: König Oedipus. Leipzig 1851. S. 114-115. Vgl. auch Sophokles: Sophokles. Erklärt von F. W. Schneidewin. Zweites Baendchen: Oedipus Tyrannos. Berlin 1856. S. 113.

<sup>755</sup> Vgl. ebd.

<sup>756</sup> Vgl. ebd.

<sup>757</sup> Vgl. ebd.

<sup>758</sup> Sophokles: Sophokles. Erklärt von F. W. Schneidewin. Zweites Baendchen: Oedipus Tyrannos. Berlin 1856. S. 113.

die die proklamierte Machtmotivation der Willensfreiheitslehre verbildlicht. (Ebd.) Als Urheberin des Trostes auf Seiten des Ödipus oder als Ideengeber für Willensunfreiheitsthese ist sie herausgenommen.<sup>759</sup> Diese Hervorhebung könnte die Figur des ‚weisen Ödipus‘ als Analogon zum Sprecher des A(p)horismus stilisieren; beide vertreten durch diese Umdichtung dieselbe Lehre und beiden kommt möglicherweise auch dieselbe Tragik der Willensunfreiheit zu, die die ‚Scham‘ ob all der menschlichen Handlungen nicht zu verhindern vermag. (Vgl. ebd.) In dieser Identifikation deutet sich nicht nur eine Selbsterhebung des Sprechers auf mythologisch-kulturhistorisches Niveau. Sie wirkt zugleich möglicherweise kompromittierend, indem sie ihn nicht nur mit den ungewollten ‚abscheulichen Träumen‘ sondern auch mit denselben unfreiwilligen ‚abscheulichen‘ Taten des Ödipus in Verbindung bringt. (Vgl. ebd.) Der A(p)horismus könnte in seiner Allusion zur Tragödie die Traumsystematik mimen, indem der Sprecher sich als Ödipus imaginierte und damit ‚träumte‘. So würde eine psychologische Performanz des ‚Träumens‘ wie es in M 128 definiert ist, umgesetzt und der Sprecher als jemand charakterisiert, der mit jener Moralisierung der Träume ringt.

Die in der intertextuellen Allusion verbleibenden Möglichkeiten zeigen, wie die Reflexion und auch der Verweis auf die Träume performativ durch die Konstellation des Dramas getragen wird. Die Elternmetaphorik, die die proto-psychologische Machtanalyse stützt, entstammt dem antiken Drama – auch die ‚schamvolle‘ Andeutung der ‚Abscheulichkeit der Träume‘ erhält eine Bedeutungsdimension.<sup>760</sup> (Vgl. ebd.) Sie verbleibt aber in der Andeutung als ‚Schamvolles‘ gewahrt.

Diese performative Beschreibung der Kritik der Willensfreiheitslehre wird durch den Traum als proto-psychologisches Phänomen getragen. Er fungiert als theatrales Beispiel, dem selbst von Seiten der kritisierten Gegner keine Willensfreiheit beigemessen wird.<sup>761</sup> Der auffällige Konflikt zwischen der, zum Traum analogisierten, Gattung der Komödie und der referenzierten Tragödie zeigt hingegen noch eine Differenz zwischen Traum- und Wachwelt an. Während die unfreien Begebenheiten im Traum möglicherweise ‚abscheulich‘ oder konfliktbeladen sind, fehlt ihnen eine wirkliche Konsequenz. Die Tragödie korrespondiert zum Wachleben, in dem die Konsequenzen der Unfreiheit zuletzt real und zu durchleiden sind. Die Strukturanalogie von Traum- und Wachleben unter dem Aspekt moralischer Unfreiheit findet unter dem Blickpunkt des Dramas als übergeordneter Gattung statt, das eine theatrale Ontologie der Welt aufzeigt.

---

<sup>759</sup> Es ist möglich, dass Schmidts falsche Zuschreibung des Gesagten zu Ödipus durch die Zuschreibung des Sprechers mitbestimmt ist. Denn auch er meint, dass Iokastes Redeanteil Ödipus zukomme. Vgl. Sophokles: Sophokles' Werke. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J. A. Hartung. Fünftes Bändchen: König Oedipus. Leipzig 1851. S. 114-115. Vgl. auch Sophokles: Sophokles. Erklärt von F. W. Schneidewin. Zweites Bändchen: Oedipus Tyrannos. Berlin 1856. S. 113 u. NK 3/1, 204-205.

<sup>760</sup> In dieser Hinsicht könnte auch der Vorwurf des „Hochmuth[s]“ durch den Verweis auf die Hybris des Ödipus getragen sein. (Vgl. M 128, KSA 3, 118).

<sup>761</sup> Schmitz-Emans erwähnt M 128 und charakterisiert diese Position kulturhistorisch als „[e]ine wichtige Verschiebung des Blicks auf Träume jenseits des Glaubens an das autonome und zur Selbsttransparenz zumindest befähigte Subjekt“. Diese Vereinfachung übersieht, dass der Traum im Spiel mit Willensfreiheitslehre und der These von der Willensunfreiheit figuriert wird und der Fokus nicht auf einer neuen Traumtheorie liegt. Dies tut in diesem Kontext der vorangehende Traum-A(p)horismus M 119. In M 126 steht der Traum nicht im Fokus, sondern als Topos und Phänomen, an dem intellektuelle Unredlichkeit herausgestellt werden kann. Vgl. Schmitz-Emans, Monika: Redselige Träume. Über Traum und Sprache bei Jean Paul im Kontext des europäischen Romans. In: Peter-André Alt, Christiane Leiteritz: Traum-Diskurse der Romantik. Berlin 2005. S. 77-110. Hier S. 107-108.

Was der explizierte Intertext verbirgt, ist eine für Nietzsche noch nicht in ihrem Wert erkannte Quelle: Julius Bahnsens *Beiträge zur Charakterologie*.<sup>762</sup> Dort verweist Bahnsen auf seine eigene Traumtheorie und hebt die Relevanz des Themas dadurch hervor, dass er auf die historische Verantwortlichmachung der Menschen für ihr Träumen hinweist.<sup>763</sup> Bahnsens eigene Theorie verfolgt einerseits die hier grundlegende These, dass Träume den unverstellten Charakter des Menschen offenbaren, geht aber soweit ein prototypisches Unterbewusstes im Traum aufscheinen zu sehen, so dass er die (philosophische) Abwertung der Träume als Widerstand gegen ihre Inhalte deutet.<sup>764</sup> Auch spielt bei Bahnsen das Moralische unumwunden die Hauptrolle in diesem Widerstand, da die Moralität des Träumers durch seine unmoralischen Traum Inhalte infrage gestellt wird.<sup>765</sup> Er betont, dass im Traum nur eine wache Anlage sich Bahn bricht, d.i. die „Gelüste“, nur dass sie vom wachen Individuum unterdrückt würden.<sup>766</sup> Besondere Relevanz für M 128 hat Bahnsen als Quelle, weil er die „Tyrannen“ anführt, die Individuen für ihre Träume verantwortlich machen und zusätzlich den Inzest als spezielle unmoralische Handlung bespricht:

Wenn also z.B. ein sexueller Reiz sich mit incestuösen oder adulteriösen Szenen umkleidet, so ist der Intellect dabei dem Willen oft so wenig „zu Willen“, daß dieser sich im Grunde mit Ekel von dem ihm Vorgegaukelten abwendet, also für dessen Gestalt nicht verantwortlich gemacht werden darf. Dagegen kann folgende concretere Specialisirung der abstracten Fragstellung zu festern Formen führen: lassen sich nicht bestimmte Klassen selbstvollbrachter, guter oder böser Thaten, als in den Träumen der einzelnen Personen wiederkehrend auffinden? Sind dies nicht immer nur solche, zu welchen der, dem davon träumt, auch im Wachen bisweilen Anreizungen erfahren oder welche er, wenn gleich nur in „unbewachten Augenblicken“, auch schon einmal ganz oder wenigstens in conatu ausgeführt hat? Sind nicht eben so gewiß andere – daß ich so sage – genera von

---

<sup>762</sup> Bahnsen, Julius: *Beiträge zur Charakterologie*. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen. Erster Band. Leipzig 1867.

<sup>763</sup> „In vino veritas – das haben schon andere [...] zu einem In somnio veritas umgeformt, daß sie behaupteten: im Traume verrathe sich uns unverfälscht der eigene Charakter, und es hat ja sogar Tyrannen gegeben, welche die Träume als selbst im juristischen Sinne zurechenbare Handlungen beurtheilt wissen wollte.“ Ebd. S. 129.

<sup>764</sup> „Auf die Frage: was zeigen uns die Träume an? ist, gerade vermöge ihrer Unbestimmtheit, zunächst wenigstens die Antwort unbestreitbar richtig: was ‚in uns ist‘, und ebenso unleugbar, daß das Individuum im Traume reiner auf sich und seinen innern Gehalt gestellt ist als im Wachen, insofern also der Traum sehr geeignet, die Selbsterkenntniß auf ihre elementaren Factoren zurückzuführen. Deswegen liefert er auch [...] Belege für ein uns selbst oft überraschendes Sichgleichgebliebensein unsers geheimsten Wollens. Im Traume sehen wir, wessen wir unter Umständen fähig sein würden. Das Beschämende, was dabei für die Menschennatur zu Tage tritt, hat freilich schon früh die Philosophen [...] veranlaßt, sich lebhaft gegen die Consequenzen zu sträuben, welche aus einem Traume für den moralischen Werth des Träumenden sich könnten ziehen lassen, und in der That wird jeder [...] sich für sittlich besser zu halten, als das Spiegelbild, welches ihm sein Traum vorhält.“ Ebd. S. 129-130.

<sup>765</sup> Ebd.

<sup>766</sup> „Allein man erwäge nur, daß man im Traume selbst bisweilen noch Klarheit des Bewußtseins genug hat, um sich an die Zweifelhaftigkeit seiner Imputabilität zu erinnern und sich demgemäß zu freuen, vielleicht nicht verantwortlich zu sein für Unsittliches, das zu begehen man träumend ein starkes Gelüste tragen mag; man bedenke andererseits, daß im Wachen tausend Rücksichten solches Gelüste im Zaume halten (sodaß es kaum einmal als leiser Wunsch in uns sich regen darf), welche im Traume ganz ungehinderten Spielraum hat; sowie ferner, daß in der Wirklichkeit tausend Gelegenheiten und damit tausend Motive nicht eintreten, welche der freiwaltende Traum in leichtem Spiele herbeiführt: so wird das Resultat, welches von jeder ehrlichen und zugleich gründlichen Selbstbeobachtung bestätigt wird, schon nicht mehr so ganz paradox erscheinen.“ Ebd. S. 130.

Thaten ausgeschlossen, nämlich alle die, welche dem Charakter auch im Wachen völlig fern liegen? [...] Wohl mag im Traum unser Wille im Schlechten ein paar Schritte weiter gehen als im Wachen, dessen Verhältnisse ihm objective Schranken entgegenwerfen; aber Eigenschaften, welche unserm Charakter gänzlich fremd sind, werden auch im Traume nicht an uns hervortreten.<sup>767</sup>

Diese Stelle stellt die Unverantwortlichkeit der Menschen für ihre Träume als Teil von Bahnsens Theorie heraus, wie sie sich auch beim a(p)horistischen Sprecher findet. (Vgl. M 128, KSA 3, 118) Worauf M 128 nicht explizit eingeht, ist dessen Fokussierung der Traum Inhalte auf möglicherweise unbewusste individuelle Wünsche, die charakterspezifisch sind. (Vgl. ebd.) Umso wesentlicher ist die Kongruenz zwischen den moralischen Handlungen im Traum und deren Kompromittierung des moralischen Subjekts im Wachen. (Vgl. ebd.) Dass Bahnsen vorher noch die Unverantwortlichkeit des Subjektes im Traum hervorgehoben hatte, unterstützt intertextuell die in M 128 aufgeworfene Ausweitung der Willensunfreiheit auf die wachen Taten. (Vgl. ebd.) Vor allem Bahnsens Beispiel des Inzests erscheint hier als plausible Grundlage einer Evokation von Ödipus als Prototyp im A(p)horismus, wie auch zum zweiten durch seine Beispiele die ‚Abscheulichkeit‘ der Traum Inhalte das moralisch Kompromittierende mitinspirieren. M 128 nimmt Bahnsens Traumtheorie an, um eine allgemeine Unverantwortlichkeitslehre zu behaupten, indem sie dessen Beispiele radikalisiert. Die Argumentationsstruktur, die in den traumbezogenen Überlegungen des Zeitgenossen Nietzsches grundgelegt ist, wird dazu genutzt, die antimoralische Ablehnung der Willensfreiheit zu extrapolieren. Dass dies über den *König Ödipus* artikuliert wird, hat eine die Tradition evozierende Vermittlungsfunktion, die die Traumtheorie Bahnsens verallgemeinert.

M 128 gestaltet sich als vorläufiger Höhepunkt der Traumreflexion, indem er die extensive Auseinandersetzung mit dem wiederkehrenden antimoralischen Topos der Willensunfreiheit des nietzscheschen Gesamtwerkes in M realisiert. Der Abschnitt ist in hohem Maße topisch angereichert und setzt in der Haltung des Sprechers performativ Charakteristika der verhandelten Traumkonzeption um. Dies zeigt, dass der Traumbegriff stärker dynamisiert wird, und trotz der Parallelisierung desselben mit der Illusion immer wieder neu für die Moralkritik produktiv wird.

Dabei wartet die nächste Traumverwendung mit einer nebensächlich anmutenden Variation der Konzeption auf, die sich als konsequente Entwicklung im Zuge der Mitleidskritik entpuppt:

Ursache des „Altruismus“. — Von der Liebe haben die Menschen im Ganzen deshalb so emphatisch und vergöttlichend gesprochen, weil sie Wenig davon gehabt haben und sich niemals an dieser Kost satt essen durften [...]. Möge ein Dichter einmal im Bilde einer Utopie die allgemeine Menschenliebe als vorhanden zeigen: gewiss, er wird einen qualvollen und lächerlichen Zustand zu beschreiben haben, desengleichen die Erde noch nicht sah, — Jedermann nicht von Einem Liebenden umschwärmt, belästigt und ersehnt, wie es jetzt vorkommt, sondern von Tausenden, ja von Jedermann, vermöge eines unbezwingbaren Triebes, den man dann ebenso beschimpfen und verfluchen wird, wie es die ältere Menschheit mit der Selbstsucht gethan hat; und

---

<sup>767</sup> Ebd. S. 131-132.

die Dichter jenes Zustandes, wenn man ihnen zum Dichten die Ruhe lässt, von Nichts träumend als von der seligen liebelosen Vergangenheit, der göttlichen Selbstsucht, der einstmals auf Erden noch möglichen Einsamkeit, Ungestörtheit, Unbeliebtheit, Gehasstheit, Verachtetheit und wie immer die ganze Niedertracht unserer lieben Thierwelt heisst, in der wir leben. (M 147, KSA 3, 138-139)

Der A(p)horismus konstatiert, dass eine auf allgemeiner Liebe – als immerwährende emotionale Involviertheit mit den Mitmenschen verstanden – basierende Gesellschaft dazu führte würde, dass die Menschen die hierzu entgegengesetzten Affekte – Hass, aber auch Einsamkeit – zu wünschen begännen. Utopische Dichtung wird in diesem Gedankenexperiment kritisch als kompensatorische konzipiert, da sie das der Wirklichkeit Mangelnde hyperbolisch ausdrückt.

Der Traum beschreibt metaphorisch das Wünschen der Dichter, die innerhalb der ‚Utopie der Liebe‘ die Welt ohne Liebe zurückwünschen. (Vgl. M 147, KSA 3, 139) Das Besondere an diesem Traumbegriff ist, dass er auf die Vergangenheit gerichtet ist; d.h. dass das Träumen als Metapher für das kompensierende Wünsche auf bereits Erfahrenes/Bekanntes dieser ‚Dichter‘ fußt. (Vgl. ebd.) Dabei fungiert die wunschbasierte Traumtätigkeit als mit dem Dichtungsprozess Verbundenes. Mit der Grundlegung des Traumes in der Vergangenheit stellt er die Basis für die zukunftsgerichtete Imagination dar; er verwandelt Bekanntes in zukünftig Gewünschtes (Vgl. ebd.) Nicht allein auf die Dichter, die die kompensierenden Gefühle der ‚Lieblosigkeit‘, ‚Selbstsucht‘ und ‚Einsamkeit‘ wünschen, bezieht er sich. (Vgl. ebd.) Zudem legt die Beschreibung der ‚Liebesutopie‘ nahe, dass auch die Illusionarität als Aspekt des Traumes kritisch figuriert.

Im Kontext der umliegenden A(p)horismen gestaltet sich die Kritik an dieser Utopie als Kontrast zu den, von den anderen Sprechern angebotenen, Zukunftsperspektiven, in denen auch Leid und Selbstbezogenheit wichtige Werte sind. (Vgl. M 146 u. 148, KSA 3, 137) Zusätzlich erläutert M 145 die negative Konnotation des Liebesbegriffes, in dem der egoistische Charakter derselben angedeutet wird. (Vgl. M 145, KSA 3, 137) Dass die in M 147 zitierten Dichter sich in die Vergangenheit ‚träumen‘, zeigt sich aus dieser Perspektive als etwas, das aus der Leiderfahrung des falsch vorgestellten Geliebtwerdens resultiert. (Vgl. M 145-148, KSA 3, 137-140)

Diese Traumverwendung, die wieder über die Konnotation der Illusionarität funktioniert, gewinnt durch den größeren Zusammenhang der anderen Konzeptionen an Komplexität. Nicht nur verleiht die kritische Stoßrichtung der ersten A(p)horismen dem ‚Träumen des Dichters‘ eine kritische Ambivalenz, die dessen Wahrnehmung der Welt über seine kritikwürdigen (Moral-)Vorstellungen unterstreicht. (Vgl. M 4, 5, 8, 71, 100 u. 147, KSA 3, 20-21, 69-70, 89-90 u. 138-139) So wie vorher metaphysische, christliche und moralische Systeme angegriffen wurden, verweist diese Stelle das wunschbasierte ‚Träumen‘ der Dichter dieselbe Produktionslogik seiner Utopie. (Vgl. M 4, 5, 8, 71, 113 u. 147, KSA 3, 20-21, 69-70, 102-104 u. 138-139) Dies hebt das Dichten auf ein Niveau mit (kritisierten) philosophischen Positionen, wodurch die letzteren zusätzlich eine negative dichterische Komponente in ihrem Produziertwerden erhalten.

Die Reduktion des Traumes auf die Imagination auf Basis der Vergangenheit spiegelt sich in der doppelten Depotenzierung des Träumens in M 44 wider: die dort noch aufgerufene phrasematische Verwendung als Markierung einer hyperbolischen Erkenntnisgrenze konkretisiert sich durch die vorliegende Rückbezüglichkeit auf Vergangenes. (Vgl. M 44 u. 147, KSA 3, 51-52 u. 138-139) Im Vergangenen als Grundlage für die selbst hyperbolisch-bizarre Vorstellungskraft des Traumes findet

sich eine Basis der kritischen Funktion des Phrasems im früheren A(p)horismus. (Vgl. ebd.) Wenn das ‚Träumen der älteren Menschheit‘ auf gleiche Weise von der vergangenen Erfahrung derselben abhängt, erklärt sich kausal die Begrenztheit ihrer ‚geträumten‘ Vorstellungen. (Vgl. ebd.) Dem steht entgegen, dass diese Verursachungshypothese durch die in M 44 stattfindende Kritik der genetischen Vorstellungen dieser ‚älteren Menschheit‘ in eine selbstaufhebende Bewegung gezwungen wird. (Vgl. ebd.) Denn was M 147 als Genetik der ‚Träume der älteren Menschheit‘ vorschlägt, entspricht als Ursprungszuschreibung genau der in M 44 kritisierten Ursprungshypothesen. Als seltsame Schleife betrifft sie den Modus der Reflexion von M 147, wodurch sich der hiesige Sprecher noch durch die Vorstellungen und der hyperbolischen ‚Träume der älteren Menschheit‘ bedingt zeigt.

Dies ist zusätzlich virulent, weil gerade die den Dichtern zugeschriebene moralische Überhöhung der Liebe in M 147 auch der „älteren Menschheit“ zukommt. (Vgl. M 44 u. 147, KSA 3, 51-52 u. 139) Indem der Sprecher selbst aber eine Form der Genetik unternimmt, nähert er sich der Reflexionsform jener ‚Menschheit‘ problematischerweise an. (Vgl. ebd.) Dem Sprecher unterläuft durch die ahoristische Perspektivierung möglicherweise eine Selbstcharakterisierung und -bespiegelung in seiner Gegnerfigur, die aber keine konkrete Kritik formuliert.

In der gemeinsamen Lektüre mit der Welt-als-Traum-These aus M 118 konnotiert sich die Beschreibungswiese der Welt durch die Traum-Kunst-Analogie von M 147 künstlerisch. (Vgl. M 118 u. 147, KSA 3, 111 u. 138-139) Der Prozess, der die Welt in M 118 erschafft, gleicht der künstlerischen (Utopie-)Konstruktion, auch wenn der Sprecher von M 147 zwischen Kunst und Wirklichkeit eindeutig zu unterscheiden scheint. (Vgl. ebd.) Ebenfalls kann die in M 118 vorgeschlagene ‚traumartige‘ Konstruktion der Welt infolge ihrer Effekte auf das Subjekt produktiv mit der emotiven Kompensationsfunktion der dichterischen Utopien verbunden werden. (Vgl. ebd.) Die Psycho-Epistemologie aus M 119 verleiht diesen Infratexten ein Bindeglied. (Vgl. M 118, 119 u. 147, KSA 3, 111-114 u. 138-139) Nicht nur weicht dies die Welt-als-Traum-These auf, sondern ergänzt die Hunger-Metaphorik für die Kompensationsfunktion der Triebe in M 119 zur Utopiebildung in M 147: „[...] weil sie Wenig davon gehabt haben und sich niemals an dieser Kost satt essen durften.“ (Vgl. ebd.) Auch nähern sich in M 119 das „Erleben“ und „Erdichten“ an, was die Parallele zwischen Weltanschauung und utopischer Dichtung verstärkt. (Ebd.) Sie kulminieren in einer Traum-Kunst-Analogie, in der sich beide durch eine emotionale Kompensations- und Abbildfunktion auszeichnen. Was sich zu Beginn als Kritik der moralisch wertigen Illusion der Dichtung darzustellen scheint, entwickelt sich aus der ahoristischen Perspektivierung zu einer psychologischen Erklärung des welthaften Dichtungsprozesses anhand des Traumbegriffes.

Zuletzt entwickelt M 128 in der Kongruenz zwischen den Traum-Kunst-Analogien und der psychologischen Kausierung des kunsthaften Träumens diese Denkrichtung weiter. (M 128 u. 147, KSA 3, 117-118 u. 138-139) M 128 addiert die antimoralistische Stoßrichtung dieses Denkens, die radikal mit der Lehre der Willensunfreiheit unterlegt ist. Dies hat die Konsequenz, dass der künstlerische Kompensationsmechanismus, den M 147 beschreibt, als unfreie Tätigkeit erscheint, die die psychisch determinierte Theater-Natur der Träume imitiert. Künstlerische Kreation und Traum stellen sich infratextuell als analog psychisch notwendige Mechanismen dar.

An M 147 zeigt sich, wie die Ballung der Traumreflexion prototypische Traumverwendungen ahoristisch anreichert, um eine Neuentfaltung der Traum-Kunst-Analogie darzustellen. Dadurch kann eine emotiv kompensierende Funktionen der Kunst diagnostiziert werden, in der der Traum die Moralkritik der Utopien an das Feld wunschpsychologischer Theoretisierungen zurückbindet.

Gegen die auch hier dominante Kritikfunktion des Traumbegriffes treffen die Lesenden im viel späteren A(p)horismus eine offenbar positive Verwendungsweise an:

Die Lobredner der Arbeit. — Bei der Verherrlichung der „Arbeit“, bei dem unermüdlichen Reden vom „Segen der Arbeit“ sehe ich den selben Hintergedanken, wie bei dem Lobe der gemeinnützigen unpersönlichen Handlungen: den der Furcht vor allem Individuellen. Im Grunde fühlt man jetzt, beim Anblick der Arbeit [...], dass eine solche Arbeit die beste Polizei ist, dass sie Jeden im Zaume hält und die Entwicklung der Vernunft, der Begehrlichkeit, des Unabhängigkeitsgelüstes kräftig zu hindern versteht. Denn sie verbraucht ausserordentlich viel Nervenkraft und entzieht dieselbe dem Nachdenken, Grübeln, Träumen, Sorgen, Lieben, Hassen, sie stellt ein kleines Ziel immer in's Auge und gewährt leichte und regelmässige Befriedigungen. So wird eine Gesellschaft, in welcher fortwährend hart gearbeitet wird, mehr Sicherheit haben [...]. — [...] Gerade der „Arbeiter“ ist gefährlich geworden! Es wimmelt von „gefährlichen Individuen“! [...] (M 173, KSA 3, 154)

Der a(p)horistische Sprecher konstatiert, dass Diskurs und Praxis der „Arbeit“ sich unter die kollektivierenden Gesellschaftstechniken subsumieren lässt.<sup>768</sup> Die Valorisierung der Arbeit als lebensstrukturierendes Prinzip zeigt sich als physiologische Schwächung der individuellen Körper.

Hier tritt das Träumen als etwas auf, die durch das Kollektivierende der ‚Arbeitsmoral‘ begrenzt wird. (Vgl. ebd.) Das Träumen sei neben anderen geistigen und emotionalen Prozessen in seiner physiologische Ermöglichung durch den Energieaufwand der Arbeit beeinträchtigt. (Vgl. ebd.) Die hier fehlende Bestimmung – metaphorisch könnte auch das Tagträumen gemeint sein – steht ihrer physiologischen Verursachung durch die „Nervenkraft“ entgegen. (Ebd.)

Die Ungenauigkeit des Traumbegriffes kann auch durch seine Positionierung innerhalb der Aufzählung nicht genau gelöst werden. (Vgl. ebd.) Dass er nach dem „Nachdenken“ und möglicherweise negativer akzentuierten „Grübeln“ aufkommt, würde die Trautätigkeit als geistige näher bestimmen. (Ebd.) Das folgende „Sorgen“ würde geistige Tätigkeit und emotionale Involviertheit verbinden, um zuletzt mit „Lieben, Hassen“ zwei prototypisch entgegengesetzte aber starke Affekte anzubringen, die durch die ‚Arbeitsmoral‘ und ihren Verbrauch der ‚Nervenkraft‘ beschnitten werden. (Vgl. ebd.) Möglich wäre, die sechs aufgezählten Worte in drei Gruppierungen zu unterteilen, in denen das erste aufgezählte Wort im jeweiligen Paar (Nachdenken, Träumen, Lieben) positiv akzentuiert und die jeweils folgenden entgegengesetzt negativ behaftet (Grübeln, Sorgen, Hassen) wären. (Vgl. ebd.) Das erste Doppelpaar (Nachdenken/Grübeln) würde intellektuelle Tätigkeiten aufzählen, das letzte (Lieben/Hassen) Affekte: das mittlere in dem der Traumbegriff vorkommt, könnte aus dieser Perspektive als eine Mischung von Intellekttätigkeit und Affekt verstanden werden. Im Gegensatz zum Sorgen, das zukunftsgerichtet affektiv negativ reagiert, würde dem Träumen eine affektiv positive Zukunftsvorstellung zuschreiben.

Allein wäre diese Verwendungsweise am plausibelsten metaphorisch für ein auf die Zukunft gerichtetes Wünschen und Vorstellen. Diese würde nur durch das *tertium comparationis* ihrer überbor-

---

<sup>768</sup> Vgl. hierzu auch NK 3/1, 252-254.



denden, bizarren wie auch möglicherweise wunschbasierten Imaginationsfähigkeit angedeutet. Die vorgeschlagene physiologische Kausierung des Träumens meinte allein die metaphorisch alludierte Fähigkeit menschlicher Zukunftsvorstellung, da das Verhältnis von Nachtraum und Sorge antiintuitiv und klärungsbedürftig wäre. Eine solche Deutung plausibilisiert sich auch dadurch, dass der Sprecher von den „leichte[n] und regelmässige[n] Befriedigungen“ durch die ‚Arbeitsmoral‘ spricht: diese entsprechen den kompensatorischen Produkten für die entzogene Fähigkeit eine individuelle Zukunftsperspektive zu entwickeln. (Vgl. ebd.)

Im Zusammenhang mit dieser Metapher des Traumes als in die Zukunft gerichtete Wunschvorstellung finden sich vorher A(p)horismen, die den zeitgenössischen Menschen im Kontrast zur griechischen Antike als Mittelmäßigen und dem Heroismus Entfremdeten darstellen. Dies beginnt in M 168 durch Thukydides als Menschentypus für die „unbefangenste[] Weltkenntnis“ des kontemporären Menschen. (M 168, KSA 3, 150-151) Dessen Form der Geschichtsschreibung gründiert poeseologisch die soziologische Perspektive in den folgenden A(p)horismen, bis sie in die Diagnose von M 173 und ihrer Traumverwendung mündet. (Vgl. M 168-173, KSA 3, 150-154) Direkt auf die Schilderung des Thukydides wird eine proto-soziologische Komparatistik der Griechen mit der Jetztzeit vorgenommen (M 169), die auch deren Gefühlsleben (M 170) und Individuumskonzeption (M 172) hinzunimmt. (Vgl. M 169-172, KSA 3, 151-153) Der Beginn der Mittelmäßigkeit des Menschen, die proto-physiologisch mit einem auch metaphorischen Ernährungsbegriff konkretisiert wird (M 171), knüpft sich an den Verfall der antiken griechischen Gesellschaft. (Vgl. M 171 u. 172, KSA 3, 152-153) Die Reflexion in M 173 entspringt damit einem idealen Individuums im Altertum, dem die ‚Nervenkraft‘ für die aufgezählten Tätigkeiten und dessen Träumen gegeben war: Dadurch schreibt der Sprecher dem antiken vorplatonischen Griechen das volle Pensum der Zukunftsimagination als ‚Träumen‘ zu. Die auf M 173 folgenden A(p)horismen konkretisieren Aspekte der ‚Arbeitsmoral‘, wie die auf Sicherheit und Leidvermeidung ausgelegte Betriebsamkeit der zeitgenössischen moralischen „Mode“ (M 174) und die berechnende wirtschaftliche Kalkulation, die zum ubiquitären Prinzip (M 175) mutiert. (Vgl. M 174 u. 175, KSA 3, 154-156) Für den Grundgedanken von M 173 und seinem Verhältnis zum Traumkonzept zeigen sie nur die Ausmaße, die die Formen der ‚Schwächung der Traumfähigkeit‘ kulturell annehmen. (Vgl. M 173-175, KSA 3, 154-156)

In der infratextuellen Perspektive auf die Traumbegriffe steht die hiesig positive Verwendung konträr zu den kritisch gerahmten Metaphern für die illusionäre Erkenntnis aus den frühen A(p)horismen. (Vgl. M 4, 5, 8, 71, 100, 113 u. 173, KSA 3, 20-21, 69-70, 89-90, 102-104 u. 154) Eine produktive Erweiterung stellt sie für M 44 dar, indem die dort kritisierten ‚Träume der älteren Menschheit‘ und ihre Begrenzung auch auf deren Zukunftsvorstellungen anwendbar werden. (Vgl. M 44 u. 173, KSA 3, 51-52 u. 154) Die auf Ursprungsbeziehungen fokussierte Perspektive dieser ‚älteren Menschheit‘ könnte eine monokausale Systematik für die Begrenzung ihrer möglichen ‚Zukunftsträume‘ andeuten. (Vgl. ebd.) Diese Konvergenz ließe sich auch vom frühen A(p)horismus auf M 173 zurückspiegeln, indem das positive ‚Träumen der Zukunft‘ durch die Konzeption des ‚Nächsten‘ aus M 44 eine umweltbezogene Grundlage seiner Zukunftsvorstellungen hinzuerhielte. (Vgl. ebd.) So käme dieser Fähigkeit, sich eine individuelle Zukunft zu imaginieren, durch die methodische Reflexion eine lebensbezogene individuelle Dimension zu.

Durch die ontologische Dimension des Traumbegriffes aus M 118 kommt dem Traumverständnis von M 173 ein welterschaffendes Potenzial zu, in dem das Zukunftsträumen auch eine vorstrukturierende Art und Weise des ‚Träumens der Welt‘ darstellte. (Vgl. M 118 u. 173, KSA 3, 111 u. 154)

Im Konflikt ständen beide Textabschnitte vor allem in der konfligierenden Bewertung der Traumtätigkeit. (Vgl. ebd.) Während M 118 eine ontologische Unsicherheit über die Authentizität der Welt über einen negativen Traumbegriff formuliert, sieht der Sprecher des späteren A(p)horismus die geschwächte Traumtätigkeit als Form imaginativen Verfalls, der zu verhüten ist. (Vgl. ebd.) Vermittelnd kann auch hier die ontologische Verschiebung und Psycho-Epistemologie von M 119 hinzugenommen werden, die einen durch Subjektivität ausgezeichneten Wirklichkeitsbegriff vorlegt. (Vgl. M 118, 119 u. 173, KSA 3, 111-114 u. 154) Zusätzlich würde das weltenschaffende Potenzial durch die dort elaborierte Triebpsychologie in M 173 auch die Vorstellungen der Zukunft applizierbar. (Vgl. ebd.) Die epistemologisch-ontologische Facette der ‚Zukunftsträume‘ ergänzte sich durch die triebbedingte Kompensationsleistung der Träume aus M 119 und würde psychologisch durchleuchtbar: es entpuppte sich als ein zukünftiges Wünschen, dessen Bilder sich mimetisch zu den gegenwärtig dominanten Trieben verhalten. (Vgl. ebd.) Nicht nur liefert die Psycho-Epistemologie damit die Grundlage der Zukunftswünsche des Menschen in der gleichen Weise wie Träume als psychologische Triebababbildungen aufzufassen seien. (Vgl. ebd.) Vielmehr noch wäre die Kritik an dem Verlust dieser Fähigkeit eine Aussage über die durch die Arbeit physiologisch verminderte Fähigkeit des zeitgenössischen Menschen diese Tätigkeit im angemessenen Maße auszuüben. (Vgl. ebd.) Die durch die Arbeitsmoral bereitgestellten ‚leichten und regelmäßigen Befriedigungen‘ der Triebe übernahmen eine unzureichende und eine problematisch kollektivierende Ersatzfunktion der – Individualität herstellenden – Kompensation durch die favorisierten ‚Zukunftsträume‘. (Vgl. ebd.) In der Verbindung dieser drei A(p)horismen würde sich eine physiologischen Dimension des Träumens von M 173 eröffnen, die eine Präzisierung der favorisierten Psychologie der Individualität ermöglicht.

Mit M 128 konfligieren diese zukunftsimaginierenden Träume, da ihre Favorisierung der Vorstellung zu unterliegen scheint, dass sie Teil einer willensfreien Entfaltung des Individuums sein sollten. (Vgl. M 128 u. 173, KSA 3, 117-118) Versöhnbar wäre diese Vorstellung, wenn M 128 als eine Metaperspektive auf alles menschliche Handeln und die Entwicklungen menschlicher Gesellschaften verstanden würde, die global kausal determiniert wären, aber innerhalb des Systems kritische Reflexionen dadurch validierten, dass sie kausal determinierte Veränderungen zu verursachen vermögen. (Vgl. ebd.) In dieser Unterscheidung zwischen den Ebenen würde die Unfreiheit des träumenden Individuums in seiner mimischen Bindung an seine Triebe eine notwendige Kausierung seines global vollständig determinierten Lebens, die sich in der Innensicht und ohne das Wissen um die Zukunft als ‚träumendes‘ Wünschen noch als kontingent und offen darstellte.

Auch der Traumbegriff aus M 147, der die Bedingtheit der Imagination aus dem Vergangenen hervorgehoben hatte, kommt zum Zukunftsfokus aus M 173 hinzu. (Vgl. M 147 u. 173, KSA 3, 138-139 u. 154) Die Verbindung von utopischer Vorstellung und der eingeführte proto-künstlerische Traumbegriff werden durch den hiesigen positiven ‚Zukunftstraum‘ aufgreifbar. (Vgl. ebd.) Hierin verallgemeinert sich die vorher noch auf die Dichter fokussierende Utopie-Reflexion zu einer individuellen Dimension des Traumes als Kreation der zukünftigen Welt für den jeweiligen ‚Zukunftsträumer‘. (Vgl. ebd.) Eindringlich ist diese Parallele dadurch, dass in M 173 „Lieben“ und „Hassen“ als durch die ‚Arbeitsmoral‘ geschwächte Affekte herausgehoben werden und an der Liebesutopie ihr Fokus auf nur einen kritisiert wurde. (Ebd.) Dies unterstreicht, dass das Individuum, das infratextuell favorisiert wird, durch die Reflexion über die Notwendigkeit negativer Affekte aus M 147 mitinformiert ist: ‚Zukunftsträumen‘, dichterisch oder proto-künstlerisch, muss die Bandbreite der Affekte wertschätzen und inkludieren.

M 173 gestaltet sich als die Inklusion des metaphorischen Traumbegriffes in eine proto-soziologische Reflexion über das Individuum. Dieses gewinnt durch die Parallelen zu den proto-psychologischen Traumkonzepten an Tiefe, worin das Konzept eine gesellschaftspolitische und individualpsychologische Relevanz für die Imagination und Verwirklichung der Zukunft erhält.

Im folgenden A(p)horismus werden die bisherigen Konzeptverwendungen zusammengeführt:

Die Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung. — Man überschlage den Beitrag, den die Deutschen der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts mit ihrer geistigen Arbeit der allgemeinen Cultur gebracht haben und nehme erstens die deutschen Philosophen: sie sind auf die erste und älteste Stufe der Speculation zurückgegangen, denn sie fanden in Begriffen ihr Genüge, anstatt in Erklärungen, gleich den Denkern träumerischer Zeitalter, — eine vorwissenschaftliche Art der Philosophie wurde durch sie wieder lebendig gemacht. Zweitens die deutschen Historiker und Romantiker: ihre allgemeine Bemühung gieng dahin, ältere, primitive Empfindungen und namentlich das Christenthum, [...] die orientalische Asketik, das Inderthum zu Ehren zu bringen. Drittens die Naturforscher: sie kämpften gegen Newton's und Voltaire's Geist und suchten, gleich Goethe und Schopenhauer, den Gedanken einer vergöttlichten oder verteuflten Natur und ihrer durchgängigen ethischen und symbolischen Bedeutsamkeit wieder aufrecht zu stellen. Der ganze grosse Hang der Deutschen gieng gegen die Aufklärung, und gegen die Revolution der Gesellschaft, welche mit grobem Missverständniss als deren Folge galt [...]. Der Cultus des Gefühls wurde aufgerichtet an Stelle des Cultus' der Vernunft, und die deutschen Musiker, als die Künstler des Unsichtbaren, Schwärmerischen, Märchenhaften, Sehnsüchtigen, bauten an dem neuen Tempel erfolgreicher, als alle Künstler des Wortes und der Gedanken. [...] [S]o bleibt doch übrig, vom Ganzen zu sagen, dass es keine geringe allgemeine Gefahr war, unter dem Anscheine der voll- und endgültigsten Erkenntniss des Vergangenen die Erkenntniss überhaupt unter das Gefühl hinabzudrücken und — um mit Kant zu reden, der so seine eigene Aufgabe bestimmte — „dem Glauben wieder Bahn zu machen, indem man dem Wissen seine Gränzen wies.“ [...] Und seltsam: gerade die Geister, welche von den Deutschen so be-redet beschworen wurden, sind auf die Dauer den Absichten ihrer Beschwörer am schädlichsten geworden, — die Historie, das Verständniss des Ursprungs und der Entwicklung, die Mitempfindung für das Vergangene, die neu erregte Leidenschaft des Gefühls und der Erkenntniss, nachdem sie alle eine Zeit lang hülfreiche Gesellen des verdunkelnden, schwärmenden, zurückbildenden Geistes schienen, haben eines Tages eine andere Natur angenommen [...] , als neue und stärkere Genien eben jener Aufklärung, wider welche sie beschworen waren. Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen — unbekümmert darum, dass es eine „grosse Revolution“ und wiederum eine „grosse Reaction“ gegen dieselbe gegeben hat, ja dass es Beides noch giebt: es sind doch nur Wellenspiele, im Vergleiche mit der wahrhaft grossen Fluth, in welcher wir treiben und treiben wollen!! (M 197, KSA 3, 171-172)

Der A(p)horismus stellt eine Epochenreflexion dar, die die bisherigen Konzepte anhand der Wende zum 19. Jahrhundert zusammenfasst und sie in verschiedenen Wissensbereichen verortet. Die Kritik

der auf Kant folgenden Philosophie komplementiert die Historie und die Künste. Die vergangene Epoche stellt die Rehabilitierung des Gefühls gegenüber der Vernunft dar. Dieses Wissen und die hierzu verwendeten Methoden wenden sich gegen die irrationalistischen Grundlagen dieser Denker und bilden die Brücke zu einer neuerlich bejahten Aufklärung.

Das Träumen tritt im Textabschnitt als Adjektiv für ein „Zeitalter“ auf, das analogisch die Verfahrensweise der Philosophie zu Beginn des Jahrhunderts beschreibt, und das diese metaphorisch beschreibt. (M 197, KSA 3, 171). Eine prototypische Bedeutungszuschreibung impliziert, dass die deutsche Philosophie zu diesem Zeitpunkt in einem, durch das *tertium comparationis* der Illusionarität angedeuteten, problematischen Verhältnis zur Wirklichkeit steht. Allerdings schwächt die Analogie zum Traum in der Adjektivvariante „träumerisch“ diese Kritik ab – im beispielhaften Gegensatz zur tätigkeitsfokussierende Begriffsbildung von „träumend“. Sie ähnelt stärker der metaphorischen Bedeutung von „Träumerei“. Zusätzlich liefert der A(p)horismus für die Charakteristik desselben ‚Zeitalters‘ eine Beschreibung, indem sie als ‚spekulativ‘ beschrieben wird. (Vgl. ebd.) Darunter versteht der Sprecher die Bevorzugung begrifflicher Konzeptionen gegenüber „Erklärungen“, die zusätzlich bestimmt werden, als „vorwissenschaftliche Art“ zu philosophieren. (Vgl. ebd.) Das „träumerisch“ stellt damit eine fehlende Anbindung dieses Denkens an die Wirklichkeit dar, die die hieraus folgenden Begriffskonzeptionen als nicht wirklichkeitsgestützt charakterisieren. (Vgl. ebd.) Im Gegensatz zur ‚Erklärung‘, die ‚wissenschaftlich‘ die Wirklichkeit zu beschreiben versuchte, wäre die ‚spekulative Philosophie‘ deswegen, der Träumerei ähnlich, empirisch haltlos. (Vgl. ebd.) Der Vergleich mit einer früheren Zivilisationsstufe fungiert als Figur der Regression, die mit der Irrationalität und einer inakkuraten Weltbeschreibung zusammengedacht wird. Hier ruft die Topologie des Traumes einen kulturell-historischen Zustand auf, um ein implizites Aufwachen in Form der gesamtkulturellen ‚Aufklärung‘ herbeizuführen. Somit liegt ein negativer Traumbegriff vor, der von einem losen Wirklichkeitsverhältnis menschlicher Vorstellungen metaphorisch auf die Wissensproduktion gesamter Zeitalter angewendet wird.

Die A(p)horismen vor M 197 positionieren diesen in einer Reflexion über die Philosophie (M 192 u. 193), Moral (M 194) und Bildung (M 195 u. 196) der Deutschen. (Vgl. M 192-197, KSA 3, 165-172) Damit stellt sich die Perspektive in M 197 auf die neuere deutsche Geschichte als nationalkulturelles Resümee heraus, das eine Grundlage für die Bildungskonzeption und -kritik darzustellen vermag. (Vgl. ebd.) Auf dieser Grundlage versuchen die auf M 197 folgenden A(p)horismen – kritisch mit dem Stand des Adels arbeitend – eine „vornehme[] Cultur“ anzudeuten. (M 201, KSA 3, 175) Dies geschieht in der Abgrenzung von dem konkreten sozialen Stand, der als Ausgangspunkt der Reflexion dient und einer kulturellen Reflexion Bahn bricht. (M 198-201, KSA 3, 174-176) M 197 bündelt eine Diagnose als Ausgangspunkt einer Zukunftsperspektive, indem die Traumverwendung ein zu überwindendes Symptom der Vergangenheit darstellt.

Weiter fächert diese Variante der produktiven Rückgriff auf die bisherigen Traumverwendungen auf. Denn obwohl das Phänomen nur metaphorisch alludiert wird, fungiert die hiesige Funktion als eine vorläufige Konzentration aller bisherigen Traumkonzepte und ihrer kritischen Stoßrichtungen. Nicht nur die metaphysikkritische erste adjektivische Variante und der ambivalente Typus (M 4 u. 8) werden aufgegriffen, sondern auch die überwindende frühgeschichtliche Angst vor Träumen (M 5). (Vgl. M 4, 5, 8 u. 197, KSA 3, 20-21 u. 171-172) In der gleichen Weise tritt die Beschreibung der Vergangenheit und die Negativ-Bewertung ihres Irrationalismus auf.

Stark bindet sich die hiesige Verwendung an die ‚Träume der älteren Menschheit‘ zurück, die mit der vorgelegten Unterscheidung zwischen ‚spekulativer Begriffskonzeption‘ und ‚wissenschaftlicher Erklärung‘ eine Facette zu der dort kritisch aufgezeigten Erkenntnisgrenze früherer Menschenzeitalter hinzufügt. (Vgl. M 44 u. 197, KSA 3, 51-52 u. 171-172) Diese Verbindung expliziert sich durch die parallelen genetischen Perspektiven: „das Verständniss des Ursprungs und der Entwicklung“. (M 197, KSA 3, 172) M 44 hatte gegen diese Genetik einen Blick auf ‚Nächste‘ proklamiert, was nicht nur den in M 197 vorgestellten historisch-genetischen Fokus der romantischen Diskurse der Jahrhundertwende kritisiert. (Vgl. M 44 u. 197, KSA 3, 51-52 u. 171-172) Der historische ‚nahe‘ Blick des Sprechers auf die jüngere Vergangenheit wäre eine mögliche Umsetzung dieses Fokus auf das ‚Nächste‘. (Vgl. ebd.) An der zeitlich nahen Vergangenheit deutet sich dieser ‚träumerische Ursprung‘ der Menschheitsgeschichte an, indem gerade in der nach-kantischen Epoche diese Frühgeschichte als rationale Regression wiederauflebt.

Auch die christliche und indische Richtung der ‚Historiker‘ der Jahrhundertwende konkretisieren sich durch die bisherigen Traumbegriffe. (Vgl. M 8, 71, 113 u. 197, KSA 3, 21, 69-70, 102-104 u. 171-172) Beiden Religionssystemen wurde vorher illusionäre Welterkenntnis durch eine negative Traumverwendung zugeschrieben. Wenn die deutschen ‚Historiker‘ der Jahrhundertwende gerade diese Systeme favorisierend bewerten, werden die ‚traumhaften‘ Vorstellungen vom Jüngsten Gericht und von der asketischen Welterschaffung in der kritisierten Geschichtsschreibung wiedergefunden. (Vgl. ebd.) Die Illusionarität, die im vorliegenden Abschnitt explizit nur die Philosophen betraf, kommt damit ebenfalls den Vorstellungen dieser ‚Historiker‘ zu. Der Infratext des Traumlemmas erweitert die Epochenkritik um die Dimension der Geschichtswissenschaft.

Auch die dritte Gruppe der Naturforscher – auffälligerweise namentlich Goethe und Schopenhauer – verbindet sich durch die ahoristische Perspektive mit dem Traum. (M 197, KSA 3, 171) M 100 beschreibt die von beiden Genannten vertretene „ethische[] [...] Bedeutsamkeit“ der Natur als eine Form des Träumens, aus dem man ‚aufwachen müsse‘. (M 100 u. 197, KSA 3, 89-90 u. 171) Damit werden auch die ‚Naturforscher‘ durch infratextuell mit einer Form des Träumens assoziiert. (Vgl. ebd.) Die ahoristische Perspektive unterstreicht, dass M jede der kritisierten Diskursgruppen eine ‚träumerische‘ Erkenntnisweise besitze, die zukünftig zu überwinden sei.

Im Konflikt steht die hiesige Verwendungen mit M 118, da die illusionistische Welt-als-Traum-These dieses A(p)horismus mit der Wirklichkeitsorientierung der vorgestellten Aufklärungskonzeption im Konflikt steht. (M 118 u. 197, KSA 3, 111 u. 171-172) Diesen Konflikt könnte man möglicherweise auflösen, indem der Unterschied zwischen „geträumt“ und „träumerisch“ Grade von metaphorisierter Illusionarität beschriebe. (Vgl. ebd.) In der Auflösung stellte M 118 eine epistemologisch-ontologische Reflexion an, wohingegen M 197 innerhalb der ‚geträumten Welt‘ noch zwischen wirklichen und illusionären Zugängen unterscheiden würde. Diese Hierarchisierung ist nicht notwendig überzeugend und lässt sich nicht abschließend plausibilisieren.

Was hingegen hinzugezogen werden kann, ist die Transformation dieser These in M 119, die eine abgeschwächte Variante dieser Epistemologie anhand einer subjektiven Färbung der Wachwelt vorstellt. (M 118, 119 u. 197, KSA 3, 111-114 u. 171-172) Dass eine solche Perspektive zu der Ontologie von M 197 passt, kann durch die Erwähnung der Wiederkehr „ältere[r]“ und „primitive[r] Empfindungen“ plausibilisiert werden, die die Diskursformationen zu Beginn des Jahrhunderts charakterisieren. (Vgl. M 119 u. 197, KSA 3, 111-114 u. 171-172) Die ‚träumerische Erkenntnisweise‘ schließt sich an das Traumlemma der ‚erdichtenden‘ Weise an, in der die Triebe wachwirkliche Ereignisse

interpretieren. (Vgl. ebd.) Dadurch ist es möglich, die kritisierten Ausprägungen der ‚träumerischen Spekulation‘ als Ausdrücke der Triebleben der Subjekte zu sehen und globaler auf eine kompensatorische Funktion ihrer kulturellen Tätigkeiten zu schließen. (Vgl. ebd.) Auch die Ähnlichkeit zwischen den politisch als „Wellenspiel“ beschriebenen Ereignissen der französischen Revolution und der Restaurationszeit als „Reaction“ werden durch M 119 in der Rede von der „hohen Fluth“ eines Triebes mitgetragen und als analoge Ursachen für die Entwicklungen der deutschen Geschichte verstehbar. (Vgl. M 119 u. 197, KSA 3, 113 u. 172) Sie würde aber von der Triebtheorie mehr konzeptuelle Offenheit erfordern, wie auch das Problem aufwerfen, dass eine Vermengung von Traumphänomenen und -metapher stattfände, die aber die infratextuelle Produktivität nicht infrage stellt.

Auch zeigt die deterministische Perspektive von M 128 auf, wie der Sprecher von M 197 die ‚träumerische Spekulation‘ um die Jahrhundertwende als vollständig notwendige und unverantwortliche historische Entwicklung annimmt. (Vgl. M 128 u. 197, KSA 3, 117-118 u. 171-172) Die Bedingtheit des ‚träumerischen Spekulierens‘ in den Diskursen wäre ein kausal geschlossene Entwicklung, die nicht moralisch verworfen, sondern mit M 119 gemeinsam psycho-epistemologisch diagnostiziert würde. (Vgl. ebd.) Auch lassen sich die Traumbegriffe mit der utopische Stoßrichtung der künstlerischen Utopien aus M 147 und die individuelle Vorstellungen von Zukunft in M 173 auf die beschriebenen Wissenschaftsausformungen anwenden. (Vgl. M 128, 147, 173 u. 197, KSA 3, 117-118, 138-139, 154 u. 171-172) Trotz der Ausrichtung auf die Vergangenheit, die in M 197 diesen Diskursen attestiert wird, diagnostiziert diese deterministische Perspektive für die ‚geträumten‘ Zukunftsvorstellungen dieser historischen Individuen.

Das Gesamtbild von M 197 erhält mit dem Traumbegriff eine proto-psychologische Perspektive, um die Produktionslogik von (historischen) Diskursformationen herauszustellen. Es zeigt eine infratextuell verdichtete historische Perspektive, die unter ihrer Oberfläche eine ausgreifende Verbindung zu allen bisherigen Traumverwendungen aufweist. M 197 zeigt in einem Extremfall die Produktivität ahoristischer Perspektivierungen auf, um dem metaphorischen Traumbegriff eine tieferliegende konzeptuelle Dynamik zu entlocken. Der Traum grundiert eine komplexere Perspektive auf die historische Situierung des ‚Aufklärungsprojektes‘ von M.

Teil dieser neuen Philosophie setzt anschließend an diese Diskussion der ‚vornehmen Kultur‘ in einer neuen physiologischen Ausrichtung ein, die auch Ernährung als Thema involviert:

Gegen die schlechte Diät. — Pfui über die Mahlzeiten, welche jetzt die Menschen machen, in den Gasthäusern sowohl als überall, wo die wohlbestellte Classe der Gesellschaft lebt! Selbst wenn hochansehnliche Gelehrte zusammenkommen, ist es die selbe Sitte, welche ihren Tisch wie den des Banquiers füllt: nach dem Gesetz des „Viel zu viel“ und des „Vielerlei“, — woraus folgt, dass die Speisen auf den Effect und nicht auf die Wirkung hin zubereitet werden [...]. Pfui, welche Wüstheit und Überempfindsamkeit muss die allgemeine Folge sein! Pfui, welche Träume müssen ihnen kommen! Pfui, welche Künste und Bücher werden der Nachtschmuck solcher Mahlzeiten sein! Und mögen sie thun, was sie wollen: in ihrem Thun wird der Pfeffer und der Widerspruch oder die Weltmüdigkeit regieren! [...] [W]as wollen also diese Mahlzeiten? — Sie repräsentieren! Was, in aller Heiligen Namen? Den Stand? — Nein, das Geld: man hat keinen Stand mehr! Man ist „Individuum“! [...] [F]olglich muss das Geld einen Repräsentanten

haben, den man auf den Tisch stellen kann: siehe unsere Mahlzeiten! — (M 203, KSA 3, 179)

Der A(p)horismus kritisiert die zeitgenössische, wohlhabende und bürgerliche Gesellschaft anhand ihrer Verquickung von Repräsentation, Status und Ernährung. In der Kritik sozialer Klassen steckt eine *ex negativo* aufkommende Idee, dass die Nahrung des Menschen seine intellektuellen und kulturellen Produkte mitbedingt. Nicht nur wird die Kritik an der übermäßigen und wahllosen Ernährungsweise finanziell und kulturell einflussreicher Menschen geübt. Darüber hinaus werden die kulturellen Entwicklungen als Kompensationen für die schlechte Nutrition verstanden, um zuletzt die lebensverneinenden Konsequenzen dieser Verquickung anzugreifen.

Der Traum tritt in diesem A(p)horismus als eines der Produkte der Ernährung auf. In einer Aufzählung der Dinge, die unter der schlechten Nutrition leiden, assoziiert der Sprecher diese mit Ekel. (Vgl. ebd.) Die Traumverwendung fokussiert sich auf das psychische Phänomen, das als Produkt menschlicher Physiologie im Schlaf auftritt. Dass vorher die negative emotionale Disposition der negativ besetzten Gruppe im Vordergrund steht, die einerseits emotionale Inkonsistenz/Disparatheit („Wüstheit“) und „Überempfindsamkeit“ umfasst, deutet an, dass die Träume dieser Gruppe hiermit zusammenhängen. (Ebd.) Ihre negative Ausprägung scheint durch gleichermaßen negativ konnotierte Emotivität (mit-)bedingt, möglicherweise sogar verursacht.

Auch der anschließende elliptische Satz weist auf die prototypische Verbindung von Traum und Kunst hin. Die Träume, wie auch die „Künste und Bücher“, werden gleichermaßen durch ihre negative emotionale Disposition affektiert. (Ebd.) All diesen Produkten bringt der Sprecher Ekel entgegen: Die dreifach anaphorische Wiederholung des Ekelausrufes „pfui“ liefert ein weiteres Mittel diese drei Sätze als eine Reihe von Bedingtheiten zu lesen. (Vgl. ebd.) Der Sprecher diagnostiziert in diesen Produkten den „Widerspruch“ und die „Weltmüdigkeit“ als die Probleme dieser, sich fälschlich als Individuen empfindenden, Menschen. (Ebd.) Damit unterstellt er der zeitgenössischen bürgerlichen Gesellschaft, die Welt abzulehnen und dem Leben zu entsagen; impliziert ist, dass die Träume einer solchen Gesellschaft diese Emotionen widerspiegeln. Der Traum erscheint als Mittelglied zwischen emotionaler Grundlage und der Produktion von Kunst und Literatur, um ein polemisches Indiz für die kulturelle Entwicklung zu dienen.

Diese Reflexion ist in eine Reihe von A(p)horismen eingebettet, die, vom Potenzial des Adels aus, eine Perspektivierung kultureller Entwicklungen unter physiologischen Vorzeichen vornimmt.<sup>769</sup> (Vgl. M 201 u. 202, KSA 3, 175-178) Dabei expandieren die auf M 203 folgenden A(p)horismen Reflexionen zum Geld als Fokus für das „Machtgelüst“ (M 204) und zu den Juden (M 205) und Arbeitern (M 206) als kulturellen Akteuren, um die Deutschen und ihr Zukunftspotenzial (M 207) zu taxieren. (Vgl. M 204-207, KSA 3, 180-188) M 203 reiht sich damit als zeitgenössische Kulturkritik in die kulminierende Reflexion des dritten Buches ein und liefert über die Ernährungsweise ein Panorama der zeitgenössischen bürgerlichen Gesellschaft: der Traum übernimmt hierin die Rolle, pointiert die unbewusste, psychische und kunstartige Produktion zusammenzufassen, ehe die kontempore Künstler- und Gelehrtenkultur hierüber abgelehnt wird.

---

<sup>769</sup> Vgl. hierzu auch: NK 3/1, 284-289.

Dabei greift die punktuelle Traumreflexion sich erweiternd auf die bisherigen Traumreflexionen zurück. Hierfür sind die frühen illusionistischen Tendenzen allerdings nicht paradigmatisch. (Vgl. M 4, 5 u. 8, KSA 3, 20-21) Anschlussfähig ist die kulturalistische Perspektive, die an verschiedenen Gruppe die Träume wunschpsychologisch und als hyperbolische Imaginationsräume aufbringt, um Kritik an diesen Gruppen zu äußern. (Vgl. M 44, 71 u. 113, KSA 3, 51-52, 69-70 u. 102-104) M 203 bindet sich an diese A(p)horismen zurück und vollführt diese kritische Verwendung des Traumbegriffes nicht mehr nur historisch, sondern zusätzlich auf die bürgerliche Gesellschaft seiner Jetzt-Zeit. (Vgl. M 44, 71, 113 u. 203, KSA 3, 51-52, 69-70, 102-104 u. 179)

Besonders hinsichtlich M 44 besteht wieder der Konflikt zwischen der Genetikkritik und der physiologischen Perspektive auf Ernährung als Mitverursacher kultureller Produkte. (Vgl. M 44 u. M 203, KSA 3, 51-52 u. 179) Das Interpretationsproblem löste sich möglicherweise dadurch, dass die prototypisch nebensächliche Ernährung als kultureller Mitbestimmungsfaktor ein ‚Nächstes‘ darstellte: hiermit würde das Erkenntnisprojekt von M 44 eingehalten. (Vgl. ebd.)

Weder die Aufwach-Metaphorik oder die Welt-als-Traum-These lassen sich hingegen an diese Verwendung anbinden, da hier das psychische Phänomen als Diagnostik einer Kritik realer gesellschaftlicher Verhältnisse fungiert. (Vgl. M 100, 118 u. 203, KSA 3, 89-90, 111 u. 179) Hiergegen steht die Anschlussfähigkeit der Psycho-Epistemologie von M 119 heraus, die die metaphorische ‚Ernährung‘ von psychischen Trieben aufbringt und die physiologischen Auswirkungen der materiellen Nutrition in die Traumproduktion miteinbezieht. (Vgl. M 119 u. 203, KSA 3, 111-114 u. 179) M 203 greift auf dieses metaphorische Feld aus M 119 zurück und erweitert es um die konkrete Ernährung und ihre Auswirkungen auf die Träume. (Vgl. ebd.) Wie der Konnex sich jedoch präzise gestaltet, d.h. wie die Triebe als Verursacher oder die ‚dichtende Vernunft‘ des Traumes durch die Ernährung beeinflusst werden, wird nicht präzisiert. (Vgl. ebd.) So deutet der Sprecher von M 203 nur einen möglichen Anschlusspunkt an die vorherigen Traumreflexionen an, die auf ein größeres psycho-physiologisches Feld hinweist, aber dieses im Vagen belässt.

Auffällig ist, dass die Kritik an den Träumen und an der zeitgenössischen bürgerlichen Gesellschaft im Konflikt zur vertretenen Vorstellung allgemeiner Willensunfreiheit in M 128 steht. (Vgl. M 128 u. 203, KSA 3, 117-118 u. 179) Anschlussfähig wäre die vorherige Reflexion, wenn in die Willensunfreiheit eine physiologisch-nutritionale Bedingtheit kultureller Entwicklungen hineingelesen würde. (Vgl. ebd.) Wenn noch zusätzlich der Ausdruck des Ekels als Geschmacksurteil eine subjektive – im Lichte der um M 203 gruppierten A(p)horismen – und mit dem Adel sympathisierende, ‚vornehmere‘ Form der Ablehnung artikuliert, könnte diese Kritik eine intragesellschaftliche Differenz widerspiegeln. (Vgl. ebd.) So würde in ihr keine (moralische) Verantwortlichkeit im abstrakten Sinne attestiert, sondern eine ekelbasierte soziale Abgrenzung artikuliert.<sup>770</sup> (Vgl. ebd.) M 203 bietet in Kongruenz mit M 128 zusätzlich die selbstreflexive Konsequenz für den Sprecher, dass seine eigene Ablehnung der zeitgenössischen Ernährungskultur als kausal determiniertes Produkt seiner eigenen Ernährung erscheinen muss. (Vgl. ebd.) Dass gerade nicht eine argumentative Kritik des Abgelehnten vorgenommen wird, sondern ein kausal determinierter Geschmackskonflikt existiert, erscheint durch den Infratext der Traumbezüge plausibel.

---

<sup>770</sup> Jochen Schmidt unterstreicht in seinem Kommentar die Allusionen an eine Selbstidentifikation der Sprecher der adelsbezogenen A(p)horismen mit der beschriebenen sozialen Klasse. Vgl. NK 3/1, 284-285.



Die Parallele zwischen M 147 und M 203 besteht in der heraufbeschworenen Traum-Kunst-Analogie, die in beiden A(p)horismen dazu dient, auch über das Verhältnis von Kultur und emotionaler Disposition von Individuen zu reflektieren. (Vgl. M 147 u. 203, KSA 3, 138-139 u. 179) In der gleichen Weise, wie in M 147 der Traum aus einer emotionsfokussierten Wunschpsychologie heraus utopische Dichtungen informiert, erscheint er in M 203 als Mittelglied zwischen Gefühlsdisposition und Kunst- wie Literaturproduktion. (Vgl. ebd.) In M 147 wurde herausgestellt, dass der Traum kompensatorisch gewünschte Gefühle im Anschluss an M 119 ausdrücke; der Sprecher in M 203 bringt aus dieser Perspektive keine genauen Beispiele für die abzulehnenden Inhalte der Träume, außer dass sie ‚Widerspruch‘ und ‚Weltmüdigkeit‘ widerspiegeln. (Vgl. ebd.) In dem Maß, wie in M 147 Liebessehnsucht ein Traum nach einer kompensierenden Utopie kritisiert wurden, bietet M 203 an, die auf Weltablehnung und -müdigkeit basierenden kulturellen Produkte analog negativ zu diesen Träumen zu verstehen. (Vgl. ebd.) Wie diese Träume dies – möglicherweise mimetisch wie in M 119 – widerspiegeln, bleibt unbestimmt. (M 119, 147 u. 203, KSA 3, 111-114, 138-139 u. 179) Es entsteht nichtsdestoweniger ein komplementierendes Bild, wie die Traum-Kunst-Analogie auf Basis einer Emotionsphilosophie funktionieren sollte.

In diesem Geflecht bringt M 173 den Traum als Vorstellungsraum der eigenen persönlichen Zukunft mit ins Spiel, der durch die zeitgenössische Fokussierung auf die Arbeitstätigkeit als Selbstwert stark eingeschränkt wird. (Vgl. M 173, KSA 3, 154) In der gleichen Weise wäre es möglich die emotiv bedingten Träume aus M 203 als Zukunftsimaginationen zu lesen, die durch die diagnostizierte Dissoziation von der Welt abzulehnen seien. (Vgl. M 173 u. 203, KSA 3, 154 u. 179) Der Ekel des a(p)horistischen Sprechers betrifft hiermit auch die möglichen Zukunftsvorstellungen der ‚Weltmüden‘, die im Traumbegriff ahoristisch assoziiert werden.

Zuletzt erscheint eine gemeinsame Lesart mit M 197 keine Ergänzungen zum Traumbegriff zu liefern, da innerhalb von M 203 eine Distinktion zwischen dem Träumen der Individuen und ihrer kulturellen Produkte vorgenommen wird. (Vgl. M 193 u. 203, KSA 3, 171-172 u. 179) Allein bietet M 197 eine mögliche historische Grundlegung für die in M 203 artikulierte Situation.

Zusammenfassend zeigt sich in M 203 das diagnostische Potenzial, das dem Träumen im Verlauf von M zugesprochen wird und verkürzt immer wieder in den polemischen kulturkritischen Reflexionen aufkommt. Seine ahoristische Kompatibilität ist jedoch begrenzt und die anscheinende Diskrepanz und Uneindeutigkeit, die der vorliegende A(p)horismus zu den vorherigen aufweist, zeigt auch die Schwierigkeit Verflechtungen vorzunehmen. Das polemische Potenzial dieserart über den Traum zu philosophieren, kommt hier konzeptuell an seine Grenzen.

Der folgende A(p)horismus verfolgt eine ähnliche Polemisierung des Traumbegriffes, die die Vorstellung menschlicher Unsterblichkeit ob ihrer impliziten Annahmen über das Leben angreift:

An die Träumer der Unsterblichkeit. — Diesem schönen Bewusstsein eurer selbst wünscht ihr also ewige Dauer? [...] Denkt ihr denn nicht an alle anderen Dinge, die euch dann in alle Ewigkeit zu ertragen hätten, wie sie euch bisher ertragen haben [...]? [...] Ein einziger unsterblicher Mensch auf der Erde wäre ja schon genug, um alles Andere, das noch da wäre, durch Überdruß an ihm in eine allgemeine Sterbe- und Aufhängewuth zu versetzen! Und ihr Erdenbewohner mit euren Begriffelchen von ein paar Tausend Zeitminütchen wollt dem ewigen allgemeinen Dasein ewig lästig fallen! [...] Zuletzt: seien wir milde gegen ein Wesen von siebenzig Jahren! — es hat seine

Phantasie im Ausmalen der eignen „ewigen Langeweile“ nicht üben können, — es fehlte ihm an der Zeit! (M 211, KSA 3, 190)

Im Gedankenexperiment des A(p)horismus führt der Sprecher den Wunsch der Menschen nach Unsterblichkeit auf eine falsche Perspektive auf das Leben zurück. Das unendliche menschliche Leben stellt der Sprecher unter der Bedingung seiner Existenz hyperbolisch als gesellschaftlich untragbar heraus, um in der Kurzsichtigkeit dieses Wunsches auf fehlendes Verständnis der menschlichen Existenz und auf eine unzureichende Weltvorstellungen zu schließen.

Hierzu werden in der Überschrift diese Wünschenden als „Träumer“ herausgestellt und negativ beschrieben. Diese Metapher nutzt die illusionäre Wahrnehmung des Traumes, die mit der Wirklichkeit verwechselt wird, als Gemeinsamkeit. Dieser prototypische Traumbegriff erhält keine Explikation im A(p)horismus und fungiert als Indikator dafür, dass M 211 eine polemische Funktion besitzt. Die personale Unsterblichkeit wird damit als illusionäre Vorstellung abgewertet.

Der A(p)horismus eröffnet zusammen mit anderen das vierte Buch von M, das versucht, die Zukunft einer antimoralischen Philosophie zu skizzieren. Nicht nur stellt es die moralistische Kausalität als etwas Ablehnenswertes heraus (M 208), sondern weist auch auf den impliziten Moralismus in der Wissensgeschichte (M 209) hin. (Vgl. M 208 u. 209, KSA 3, 189) Er konzipiert zudem, in der Wiederaufnahme der kantischen Erkenntnisunterscheidung, die Welt als etwas, das durch Neubeschreibung innovativ geformt werden kann. (M 210, KSA 3, 189-190) Aus dieser Perspektive nimmt sich M 211 als gedanklicher Sprung aus, da er nicht konsequent den Antimoralismus weiterführt. (Vgl. M 211, KSA 3, 190) Möglicherweise fungiert die Polemik dieses A(p)horismus als eine satirische existenzialistische Reflexion über die Endlichkeit des Menschen. (Vgl. ebd.) Die folgenden A(p)horismen scheinen die Gesellschaft zu skizzieren, in denen eine antimoralische Philosophie sich entwickeln müsste. (Vgl. M 212-215, KSA 3, 190-192)

Der Träumertypus gewinnt indes durch die vorherigen Traumbegriffe an Tiefe. Die frühen Metaphern für illusionäre Erkenntnis unterstreichen die zu kritisierende metaphysische Stoßrichtung der hier vorgestellten Unsterblichkeitsvorstellung. (Vgl. M 4, 5 u. 211, KSA 3, 20 u. 190) Auch das mehrfach mit dem Traum assoziierte Christentum kann als prototypisches Vorbild eines wunschbasierten und illusionären Glaubens an die personale Unsterblichkeit fungieren.<sup>771</sup> (Vgl. M 8, 71 u. 211, KSA 3, 21, 69-70 u. 190) Nicht nur die menschliche Frühkultur, sondern auch der asketische Hinduismus werden als andere prototypisch überwundenen Vorstellungen addierbar. (Vgl. M 44, 113 u. 211, KSA 3, 51-52, 102-104 u. 190) Das Ziel, aus dem metaphorischen Traum der personalen Unsterblichkeit aufzuwachen, scheint mit dem des a(p)horistischen Sprechers von M 211 identisch zu sein. (Vgl. M 100 u. 211, KSA 3, 89-90 u. 190)

Besonders produktiv erscheint, dass M 44 mit seiner Fokussierung auf das ‚Nächste‘ die argumentative Methode der Polemik informiert. (Vgl. M 44 u. 211, KSA 3, 51-52 u. 190) In M 211 werden keine metaphysischen oder epistemologischen Argumente gegen die personale Unsterblichkeitsvorstellungen angebracht, sondern ihre gesellschaftlichen Konsequenzen ausgelotet. (Vgl. ebd.) Die in M 44 kritisierte Genetik erscheint hier auf die menscheitsgeschichtlich wichtigen Ursprungsmetaphysiken und ihre Seelenvorstellungen beziehbar zu sein, gegen die der Sprecher eine sozio-

---

<sup>771</sup> Vgl. hierzu auch NK 3/1, S. 295-296.

psychologische Argumentation favorisiert. (Vgl. ebd.) M 211 elaboriert aus dieser Sicht polemisch die Absurdität der historisch dominanten Unsterblichkeitsvorstellungen.

M 118 und seine Welt-als-Traum-These erscheinen mit dem offensiv-polemischen Wirklichkeitsbezug von M 211 nicht kompatibel. (Vgl. M 118 u. 211, KSA 3, 111 u. 190) Nimmt man hingegen die Psycho-Epistemologie von M 119 zum vorliegenden A(p)horismus hinzu, kann auch eine Triebmotivation zur diskutierten Vorstellung von Unsterblichkeit hinzugedacht werden. (Vgl. M 119 u. 211, KSA 3, 111-114) Auch wenn die Offenheit der Triebkonzeption nicht klärt, welcher dieser Trieb wäre – in der Sprache von M 119 könnte man ungenau einen ‚Trieb zum Glauben an die Unsterblichkeit‘ vermuten –, wird hier eine unbewusste Motivation impliziert. Zusätzlich bietet der M 119 die Möglichkeit auch die falsche Wirklichkeitswahrnehmung des Unsterblichkeitsglaubens mit der subjektiven Färbung der Wachwelt durch die Triebe erklärlich werden zu lassen. (Vgl. ebd.) Die Konzeption der moralischen Unverantwortlichkeit aus M 128 ist unter diesem Aspekt mit der polemischen Angriffsnatur von M 211 vereinbar. (Vgl. M 119, 128 u. 211, KSA 3, 111-114, 117-118 u. 190) Psychologische Kausierung und allgemeine Willensunfreiheit verhüten nicht, dass die Unwahrheit des Unsterblichkeitsglaubens kritisiert werden kann, sie erklären nur, wie die kritisierten ‚Träumer‘ zu dieser falschen Einsicht kommen.

In der falschen Wirklichkeitswahrnehmung, die zu ebenso falschen Wunschvorstellungen führt, gleicht der vorliegende ‚Träumer-Begriff‘ dem, der den utopischen Dichtern aus M 147 zugeschrieben wird, da sie in der gleichen Weise falsche Zukunftsvorstellungen ‚erträumen‘. (Vgl. M 147 u. 211, KSA 3, 138-139 u. 190) M 173 und sein Fokus auf den Traum als Metapher für die Imagination der eigenen Zukunft fügt diese Dimension des Begriffes explizit in die zukunftsbezogenen Unsterblichkeitswünsche des Individuums hinzu. (Vgl. M 173 u. 211, KSA 3, 154 u. 190)

Auf die global historische Perspektive geht die Polemik von M 211 implizit ein, indem sie eine dominante kulturelle Vorstellung angreift; M 197 hatte dies historisch und kulturell konkreter gemacht. (Vgl. M 197 u. 211, KSA 3, 171-172 u. 190) Diese beiden A(p)horismen überschneiden sich darin, dass sie die Dominanz der ‚träumerischen‘ Erkenntnisweise in der Kultur herausstellen, um zu zeigen, wie illusionäre Erkenntnis kulturelle und intellektuelle Wirklichkeit determinieren kann. (Vgl. ebd.) M 203 führt über den Gedanken des Zusammenhanges von Ernährung und Traum dieser wissenschaftlichen Dimension noch ein Zusammenspiel von materiellen Kulturpraktiken und intellektueller Produktion hinzu, die über den ‚Traumbegriff‘ an M 211 angebunden wird. (Vgl. M 197, 203 u. 211, KSA 3, 171-172, 179 u. 190) Die persönliche Unsterblichkeitsvorstellung versteht sich bei ihren ‚Träumern‘ als Produkt des in M 203 gegenseitigen Kompensationsverhältnisses von Christentum und Ernährung, die im Hintergrund mitschwingt. (Vgl. M 203 u. 211, KSA 3, 179 u. 190) So erscheint M 211 in seinem Traumbezug die Christentumskritik aufzugreifen, deren kulturelle Dominanz er Vehemenz seiner Polemik widergespiegelt.

Trotz des paratextuellen Charakters des Traumbegriffs von M 211 zeigt sich abermalig die Tiefe, die ihm trotz seines Andeutungscharakters ahoristisch eignet. Der ‚Träumertypus‘, der bereits durch die *prima facie* Intuition einfach als Negativbesetzung fungiert, erhält so eine theoretisch konsequent erweiterte Dimension, die sich im antimoralischen und antichristlichen Impetus von M insgesamt realisiert. Er zeigt paradigmatisch, wie die polemische Funktion des Konzeptes als Metapher infratextuell zu einem Begriffskonvolut mutiert und an Umfänglichkeit gewinnt.

Der folgende A(p)horismus gliedert die in Nietzsches Werk immer wiederkehrende Verbindung von Traum und Musik in dieses extensive Geflecht von Traumbegriffen mit ein:

Die Bösen und die Musik. — Sollte die volle Seligkeit der Liebe, welche im unbedingten Vertrauen liegt, jemals anderen Personen zu Theil geworden sein, als tief misstrauischen, bösen und galligen? Diese nämlich geniessen in ihr die ungeheure [...] Ausnahme ihrer Seele! Eines Tages kommt jene gränzenlose, traumhafte Empfindung über sie, gegen die sich ihr ganzes übriges heimliches und sichtbares Leben abhebt: wie ein [...] Räthsel und Wunder, voll goldenen Glanzes und über alle Worte und Bilder hinaus. Das unbedingte Vertrauen macht stumm; ja, selbst ein Leiden und eine Schwere ist in diesem seligen Stummwerden, wesshalb auch solche vom Glück gedrückte Seelen der Musik dankbarer zu sein pflegen, als alle anderen und besseren: denn durch die Musik hindurch sehen und hören sie, wie durch einen farbigen Rauch, ihre Liebe gleichsam ferner, rührender und weniger schwer geworden; Musik ist ihnen das einzige Mittel, ihrem ausserordentlichen Zustande zuzuschauen [...]. Jeder Liebende denkt bei der Musik: „sie redet von mir, sie redet an meiner Statt, sie weiss Alles!“ — (M 216, KSA 3, 192-193)

Der A(p)horismus fokussiert sich auf die Liebe und versteht die Realisierung derselben im Vertrauen aus der entgegengesetzten Erfahrung des Unglücks. Diese Steigerung des Liebesgefühls verortet er dann in der Musik. Aufgrund ihrer fehlenden Abhängigkeit von Begrifflichkeit und Visualität steigere sie die Distanzierungsmöglichkeit von der Umwelt der Hörenden. In der Musik grundiert sich dadurch eine Transzendierungserfahrung, die menschliches Unglück zu kompensieren vermag, aber kritisch perspektiviert eine Form von Wirklichkeitsverschleierung vollführt.

Der Traumbegriff des A(p)horismus bringt den Traum adjektivisch als Metapher für den Zustand ‚unbedingten Vertrauens‘ ins Spiel. (Vgl. ebd.) Dieses Gefühl wird analogisch mit dem Traumzustand verglichen. Prototypisch lässt sich hier eine Abspaltung der Weltwahrnehmung der in dieser Weise Empfindenden herauslesen. Durch das adjektivische Suffix „-haft“ der Metapher schwächt er die Allusion auf den Illusionscharakter der Empfindung ab, deutet aber die Speisung der wachen Weltwahrnehmung aus dem fokussierten Gefühlsleben an. (Ebd.) Dies verbindet sich mit dem emotionalen Mediencharakter der Musik, die weder durch rationale Begriffe noch durch die visuellen Daten der (Wach-)Wirklichkeit bedingt ist, und diese Ablösungsbewegung von der Wachwelt analog zu vollführen vermag. (Vgl. ebd.) Die Zusammenführung mit der Musik spiegelt sich in der akustischen Tätigkeit des Empfindenden in der Wachwelt wider, da die „traumhafte Empfindung“ mit dem „Stummwerden“ des Empfindenden einhergeht. (Ebd.) In der ausbleibenden Sprechaktivität intensiviert sich seine Hörtätigkeit. Hiermit entstehe eine Wendung vom Sprechen nach außen hin zur rezeptiven internal fokussierten Hörtätigkeit. In der Zusammenführung von ‚traumhafter Empfindung‘ und Musik löse sich der Empfindende von einer, durch externale Sinnlichkeit gekennzeichneten, Wachwelt ab und der mit ihr assoziierten begrifflichen Rationalität. (Vgl. ebd.) Traum ist in M 216 als Knotenpunkt von Gehörsinn, Non-Visualität und mit der emotiven Sphäre verbunden.

In der Verflechtung von Unglück, ‚unbedingtem Vertrauen‘ und ihrem Verhältnis zur Musik, greift er die Stoßrichtung der umliegenden A(p)horismen auf, in denen eine Skizze einer antimoralischen Zukunft über die Kritik des Status Quo unternommen wird. (Vgl. M 213-216, KSA 3, 191-192) Das Bindeglied dieser Kritiken ist die Rückführung der Moral auf Gefühle, um den emotionalen kompensierenden Charakter vermeintlich rationaler Moralsysteme herauszustellen. (Vgl. ebd.)

Gemeinsam mit dieser kritischen Grundlegung einer antimoralischen Zukunft, positioniert der vorliegende A(p)horismus die Musik als Diagnosemittel für die emotionalen Dynamiken, um im gleichen Atemzug auch die emotive Funktionalität der Musikkunst mitzudiskutieren. (Vgl. ebd.) Diese kunstbezogene Diskussion hebt sich in M 217 auf nationale Ebene, um die dort mit dem Traum verbundenen deutschen Künstler in M 218 anhand von Komponisten und ihren „Tugenden“ als Charakterkasuistiken vorzustellen. (Vgl. M 216-218, KSA 3, 192-194) Indes bleibt der Ausflug in die prominente Verbindung von Traum und Musik kurz und wird von einer Reflexion der emotionalen Dynamik der Moral abgelöst. (Vgl. M 219-223, KSA 3, 195)

Im Verhältnis zu den vorherigen Traumbegriffen findet sich unumwunden eine direkte Parallele zur metaphysikkritischen Verwendung aus den frühen A(p)horismen: die ‚traumhafte Empfindung‘ der Musik erinnert an die Art und Weise, in der die Verstellungen der Wachwirklichkeit durch die ‚erträumten‘ Metaphysiken stattfindet. (Vgl. M 4, 5, 8, 71, 100, 113, u. 216, KSA 3, 20-21, 69-70, 89-90, 102-104 u. 192-193) Die emotionale Dynamik in M 216 in der das Unglücklich-Sein nach traumanalogen Distanzierungen von der Wachwirklichkeit sucht und darin in einer hyperbolischen Vertrauensempfindung gipfelt, lässt sich zurückprojizieren auf diese Metaphysiken – besonders der christlichen und (indisch prototypisierten) asketischen Variante. (Vgl. ebd.) M 100 und dessen Traumüberwindungsmetapher tritt auch in M 216 auf, wenn die Wirklichkeit als Orientierungspunkt gegen das evozierte aber irreale Vertrauensgefühl ausgespielt wird. (Vgl. M 100 u. 216, KSA 3, 89-90 u. 192-193) Hier zeigt sich der kritische Impetus des Traumbegriffes von M 216 deutlich und dessen zentrale Rolle in der Metaphysik- und Moralkritik.<sup>772</sup>

Im Verhältnis zu M 118 und seiner Welt-als-Traum-These scheint wegen der Diskrepanz zwischen den impliziten Wirklichkeitsvorstellungen auf den ersten Blick keine produktive Verbindung auffindbar. (Vgl. M 118 u. 216, KSA 3, 111 u. 192-193) Auch die Zielsetzung der Reflexion ist verschieden: Während sich der frühere A(p)horismus noch mit der Ontologie auseinandersetzt, fokussiert der hiesige Textabschnitt eine Protopsycho-logie der Musik. (Vgl. ebd.) Interessant erscheint die Kompatibilität unter der Fokussierung auf die Beschreibung der musikaffinen Menschen in M 216 als „tief misstrauischen, bösen und galligen“. (Ebd.) Die ontologische Verunsicherung in M 118 erscheint auf emotionaler Ebene, das in M 216 beschriebene Misstrauen vorbildlich darzustellen, wie auch das Adjektiv „gallig“ in der pathetisch-aggressiven Weltbeschreibung des früheren A(p)horismus dargestellt erscheint. (Ebd.) Die Traumbegriffe allerdings widerstreben dieser Parallele: Auch wenn beide denselben vornehmlich mit der Illusion verbinden, ist der Traumbegriff im früheren A(p)horismus eine epistemologisch-ontologische Metapher, wohingegen im hiesigen eine realistische Ontologie die Traummetapher gründiert. (Vgl. ebd.) Diese theoretische Diskrepanz kann durch die differierende Sprechercharakterisierung aufgelöst werden. Während in M 118 der Sprecher intern fokalisiert über die Welt reflektiert und im Traumbegriff seine eigenen Erkenntnisgrenzen reflektiert, basiert die extern fokalisierte Reflexion in M 216 implizit auf der Existenz einer Außenwelt des Sprechers und der beschriebenen Subjekte. (Vgl. ebd.) Es ist möglich, aus Sicht dieses Ver-

---

<sup>772</sup> Schmidt nimmt in seinem Kommentar zu diesem A(p)horismus schnell ahoristische Kontextualisierungen vor und unterstellt Nietzsche eine positive Bezugnahme auf das hier beschriebene Verständnis von ‚unbedingtem Vertrauen‘ als Unglückskompensation. Diese Stoßrichtung erscheint hinsichtlich der Analyse vom Traumbegriff her als kurz-sichtig. Schon die naheliegenden Intertexte bei Schopenhauer und Wagner legen eine grundlegend kritischen Impetus des A(p)horismus nahe. Vgl. NK 3/1, S. 297.

gleiches eine Parallele zwischen dem a(p)horistischen Sprecher von M 118 und den ‚Unglücklichen‘ aus M 216 zu ziehen, deren Wunsch nach ‚unbedingten Vertrauen‘ in die Außenwelt ein epistemologisch-ontologisches ‚Misstrauen‘ entspränge. Diese Verbindung erläutert zwar noch nicht deren Verhältnis zur Musik, erhält dieses aber durch den im Folgenden noch analysierten Intertext in Schopenhauers und Wagners Ontologien und Musikverständnissen weitere Stützen. Ehe diese intertextuelle Vermittlung der Traumbegriffe vorgenommen wird, soll die ahoristische Perspektive beendet werden, um die gesamte Bandbreite des Konzeptes von M 216 mit diesen Intertexten zu verbinden.

Wiedermalig fungiert M 119 ahoristisch als psychologische Erweiterung des Reflexion des vorliegenden A(p)horismus: besonders produktiv ist die Verbindung jedoch dadurch, dass das Adjektiv ‚traumhaft‘ in M 216 nicht mehr nur eine Metapher darstellt, sondern ein proto-psychologischer *terminus technicus* wird. (Vgl. M 119 u. 216, KSA 3, 111-114 u. 192-193) Da M 119 den Traum als bidirektionale Mimesis von Trieben dargestellt hatte und hieraus im Verhältnis des Subjektes zur Wachwelt einen Interpretationsspielraum festgestellt hatte, kann die ‚traumhafte Empfindung des unbedingten Vertrauens‘ des hiesigen A(p)horismus als Produkt dieser Systematik aufgefasst werden. (Vgl. ebd.) So ergänzt die Triebpsychologie von M 119, dass das Unglück der Personen als Motivation für einen ‚Trieb zum Glücklichsein‘ verstehbar wird, worin die Produktionslogik dieser ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ bestünde. (Vgl. ebd.) Die hiesige Verbindung von Traum, Emotion und Musik ist durch diese Verbindung proto-psychologisch angereichert und bindet die Psycho-Epistemologie in den Kontext der ubiquitären Verbindung von Traum und Musik mit ein. Dem fügt M 128 eine deterministische Perspektive hinzu: indem er analog zur ‚traumhaften Empfindung‘ die Konkretion der Willensunfreiheit darstellt und das ‚unbedingte Vertrauen‘ so als psychologisch determiniert kausiertes Produkt der Unglücksdisposition rahmt. (M 119, 128 u. 216, KSA 3, 111-114, 117-118 u. 192-193)

M 216 bespricht die Musik in ihrem Zusammenhang mit dem Traum, während M 147 die utopistischen Dichtungen diskutiert. (Vgl. M 147 u. 216, KSA 3, 138-139 u. 192-193) Die beiden A(p)horismen thematisieren verschiedene Medien, die zu einem ebenso verschiedenen Verhältnis des Traumes zu ihnen kulminieren. M 216 führt die Medialitätskategorien ein, nach denen die Entgegensetzung vorgenommen werden kann: „Worte“ und „Bilder“. (Ebd.) Nicht nur wir das grundlegende Medium der Dichtung, d.i. die Sprache, angebracht, sondern in der Doppelbedeutung von „Bilder“ auch ihre Visualität und Metaphorizität.<sup>773</sup> (Vgl. ebd.) Diese Charakteristiken kommen der Musik explizit nicht zu und scheinen ihre Stellung als Produzent der ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ mit zu begründen. (Vgl. ebd.) Die utopistische Dichtung kann den Traum nichtsdestoweniger als ihren Ursprung annehmen und vollführt dessen emotional kompensierende Funktion in der Kunstproduktion (Vgl. ebd.) In beiden Fällen fungiert die Traumempfindung, in Kongruenz mit M 119 als emotionale Kompensation der fehlenden ‚Triebnahrung‘, aber nur die Musik sei als Kunst fähig, eine solche in der Rezeption auch wirklich auszulösen. (Vgl. M 119, 147 u. 216, KSA 3, 111-114, 138-139 u. 192-193). In der ahoristischen Perspektive zeigt sich darin eine Art Gattungstheorie anhand des produktionsästhetischen Tarierens des Traum-Kunst-Verhältnisses. Der

---

<sup>773</sup> Die Visualität kommt in verschiedenen Aspekten der Dichtung ins Spiel. Zum einen, als Sinn, der durchschnittlich bei der Lektüre von Schrift verwendet wird. Zum Anderen bedient sich Dichtung immer auch visueller Data, um ihre Fiktion den Lesenden verständlich werden zu lassen, selbst in dem Fall, wo sie antirealistisch/antimimetisch die durchschnittliche visuelle Erfahrung versucht, *ad absurdum* zu führen.

Unterschied der Musik liegt in der rezeptiven Reproduktion des emotiven Traumes, während die utopische Dichtung ihm allein entspringt. M 173 fügt der Reflexion die Zukunftsorientierung des Traumes hinzu. (Vgl. M 173 u. 216, KSA 3, 154 u. 192-193) Die musikalische Emotionsproduktion verbindet sich mit einer emotiv grundierten Zukunftsvorstellung, die in M 216 durch die Konzeption des Vertrauensgefühls als kompensierenden Gefühlsextrem als unrealistische Perspektive aufscheint. (Vgl. ebd.) Gleichzeitig integriert sich die physiologische und energetische Dimension aus M 173 in die musikalische Produktionslogik aus M 216, so dass eine Musikphysiologie der ‚traumhaften Empfindung des unbedingten Vertrauens‘ denkbar aber nicht bestimmbar ist. (Vgl. ebd.)

Dass diese Zukunftsvorstellung der Musik implizit vergangenheitsbezogen bleibt, zeigt die konkrete Diskussion der Musiker aus M 197. (Vgl. M 197 u. 216, KSA 3, 171-172 u. 192-193) Die dort als „Künstler des Unsichtbaren, Schwärmerischen, Märchenhaften, Sehnsüchtigen“ Bezeichneten werden auch als ‚Erbauer‘ des „neuen Tempel[s]“ einer Kunstreligion beschrieben. (M 197, KSA 3, 172) Nicht nur entspricht die erste Bezeichnung der medialen Charakterisierung der Musik aus M 216, sondern deutet zusätzlich an, dass die Musik die beschriebene ‚träumerische Philosophie‘ in der Empfindung der Rezipienten zu realisieren vermag. (Vgl. M 197 u. 216, KSA 3, 171-172 u. 192-193) Der spätere A(p)horismus fügt die traumbasierte Konkretisierung der Musikwirkung für diese geschichtlich kulturelle Reflexion hinzu. (Vgl. ebd.) Überdies addiert sie die emotionalen Dynamik – vom Unglücksgefühl zum ‚unbedingten Vertrauensgefühl‘ –, die in M 197 noch metaphorisch angedeutet wurde: „nur damit Herz und Geist wieder einmal voll würden“. (Ebd.) Dieses Ziel der kulturellen Bestrebungen um 1900 findet sich damit präzise in der Musikkonzeption von M 216 wieder. Die gemeinsame Lektüre zeigt eine Stringenz im Musikverständnis von M, dessen Verhältnis zum Traum eine kulturelle Wirkungsperspektive eröffnet.

M 203 fügt dieser größeren kulturellen Dimension des Träumens eine physiologisierende (Ernährungs-)Grundlage zu, und deutet hierin an, dass auch die ‚traumhaften Empfindung des unbedingten Vertrauens‘ durch diesen Aspekt ergänzbar ist. (Vgl. M 203 u. 216, KSA 3, 179 u. 192-193) Allein bleibt diese Perspektive unausgelotet, wie auch das Verhältnis zur Polemik aus M 211 nur die Illusio-narität dieser ‚traumhaften Empfindung‘ unterstreicht. (Vgl. M 203, 211 u. 216, KSA 3, 179, 190 u. 192-193) Beide A(p)horismen fügen der deskriptiven Ebene von M 216 allein einen kritischen Tonus wie auch mögliche kulturkritische Perspektiven hinzu.

Zuletzt kann auch die Träumer-Figur aus M 211 vorbildhaft mit der vorgestellten ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ zusammengelesen werden, insofern diese Emotion auch als mögliche Grundlage für die Überzeugung der personalen Unsterblichkeit fungieren kann. (Vgl. M 211 u. 216, KSA 3, 190 u. 192-193) Die Verbindung ist aber heuristischen Charakters und kann nicht durch andere lemmatische Übereinstimmungen weiter unterstrichen werden.

Dieser Traumbegriff greift hingegen sicher auf die durch Schopenhauer grundierten und bei explizit Wagner verfochtenen epistemologisch-ontologischen Traumreflexionen im Zusammenhang mit der Musikphilosophie zurück.<sup>774</sup> Denn schon der für Nietzsche einflussreiche Komponist versteht die Musik als Hervorrufung einer traumhaften Empfindung, die für ihn metaphysisch bedingt ist. (Vgl. BE, 53) Der a(p)horistische Sprecher stellt demgegenüber eine emotional bedingte Verursachung des Phänomens in den Raum, die den bei Wagner positiv konnotierten Musikeffekt auf das

---

<sup>774</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seiner Rezeption Schopenhauers in *Beethoven*“.

Unglücklichsein der Musikrezipierenden zurückführt. (Vgl. BE, 53 u. M 216, KSA 3, 192-193) Der Rückbezug auf Wagner ist kritisch und zeigt, dass obwohl im Umfeld von M 218 eine validierende Perspektive auf ihn existiert, der Komponist abzulehnende musikalische und metaphysische Konzeptionen vertritt. (Vgl. BE, 53, u. M 216 u. 218, KSA 3, 192-194)

Insbesondere auch die ahoristische Verbindung zu M 118 und die dortige Welt-als-Traum-These lässt sich auf Schopenhauer und Wagner zurückbeziehen, die in der Konjunktion mit dem hiesigen A(p)horismus auch die epistemologisch-ontologische Traumverwendung auf demselben Unglücksgefühl fußen lässt. (Vgl. W I, 47 u. 141, §5 u. §17; BE, 60 u. M 118 u. 216, KSA 3, 111 u. 192-193) Führt man diesen Gedanken mit der Psycho-Epistemologie aus M 119 zusammen, führt der Sprecher hier nicht nur die epistemologisch-ontologische Reflexion weiter, sondern auch eine protopsychologische Trieb-Motivation einer extremen Invalidierung der (Wach-)Welt deutbar, die auf dem durch diese Welt hervorgerufenen Unglück begründet liegt. (Vgl. W I, 47 u. 141, §5 u. §17; BE, 60 u. M 118, 119 u. 216, KSA 3, 111-114 u. 192-193) Dies stellt eine Kritik dar, die Schopenhauers und Wagners jeweilige (Musik-)Philosophien auf die psychische Verfasstheit beider Individuen zurückführt und ihnen einen universalen und rationalen Anspruch abspricht. Allein die Rekursion auf die psychische Motivation für die Welt-als-Traum-These, die er in SE noch mit positiver Konnotation versucht hatte, zeigt, dass Nietzsche die epistemologisch-ontologische Traumkonzeption immer schon an individuelle Motivation knüpfte.<sup>775</sup> (Vgl. SE 4, KSA 1, 375) Die nachträgliche Negativbesetzung zeigt die Abwendung von diesem Konzept zugunsten eines Wirklichkeitsbezuges. Zusätzlich legt diese Theorie zu eine leidmotivierte Psychologie der Welt-als-Traum-These vor.<sup>776</sup> Dass M 216 diese intertextuelle Perspektive bereithält, scheint in der komplexen infratextuellen Auslotung auf, um zu zeigen, in welcher Komplexität die Traumreflexion sich durch vielschichtigen Darstellungsformen in den A(p)horismen potenziert.

M 216 gliedert sich differenzierend in die Traumverwendungen von M ein, indem nahezu alle Aspekte der Reflexionen infratextuell erweitert werden. Besonders herauszuheben ist die prototypisch metaphorische Verwendung, die durch die ahoristische Perspektive die konsequente protopsychologische Dimension des Adjektivs „traumhaft“ aufzeigt. Hierin zeigt sich die Konsequenz und Multidimensionalität des Traumdiskurses in M, der unter der Oberfläche ein dynamisches Geflecht der einzelnen Verwendungen bereithält. Auch die ubiquitären Bezüge auf Schopenhauer und Wagner erhalten durch die prototypische Reflexion zu Musik und Traum eine innovative Wendung und zeigen eine konsequente kritische Wendung von Nietzsches Reflexionen zur Kausierung der epistemologisch-ontologischen Traumkonzeption.

Der folgende A(p)horismus setzt die Reflexion in nationale Kontexte und expliziert, was sich in der infratextuellen Perspektive im Verhältnis zwischen epochaler Perspektive aus M 197 und Musikkonzeption von M 216 angedeutet hatte, um nun allgemein über die Kunst zu sprechen:

---

<sup>775</sup> Vgl. hierzu auch das Kapitel „Die Funktionalisierung der Traumphilosopheme Schopenhauers und Wagners in der dritten und vierten UB“.

<sup>776</sup> Hierunter vorschnell auch Nietzsches Frühphilosophie zu subsumieren, erscheint problematisch. Die lebensaffirmierende Wendung von Schopenhauers Pessimismus in GT – dem Werk, das hier am stärksten im Vordergrund stünde – spricht *prima facie* gegen ein einfach diagnostizierbares Unglücksgefühl auf Seiten des sprechenden Ichs.



Der Künstler. — Die Deutschen wollen durch den Künstler in eine Art erträumter Passion kommen; die Italiäner wollen durch ihn von ihren wirklichen Passionen ausruhen; die Franzosen wollen von ihm Gelegenheit, ihr Urtheil zu beweisen, und Anlässe zum Reden haben. Also seien wir billig! (M 217, KSA 3, 193)

Der a(p)horistische Sprecher bildet die Rezeptionshaltung dreier Nationalitäten gegenüber der Kunst ab. Die Deutschen wollen in eine Illusion von Leidenschaft versetzt werden, die Italiener hingegen ebenjene vermeiden und die Franzosen sich als Kunstkritiker und Rhetoren inszenieren. Alle drei Rezeptionshaltungen akzeptiert, auch weil ihre jeweilige Begrenztheit aufscheint.

Der Traumbegriff kommt als Adjektiv vor, um die Illusionarität der bei den Deutschen durch die Kunst produzierten „Passion[en]“ zu beschreiben. (Ebd.) Das ‚Erträumen der Passionen‘ zeugt von einer Selbsttäuschung der Deutschen, deren Leidenschaften im Kontrast zu den Italienern als unauthentisch erscheinen. (Vgl. ebd.) Hierin grundiert sich die Negativität des Traumbegriffes, indem das ‚Erträumen‘ eine vermeintliche Wirklichkeit der Gefühle impliziert, deren Realität bei den Deutschen von Seiten des Sprechers negiert wird. Diese negative Verwendung ist wiederum metaphorisch. Auch hier fungiert die Illusionarität des Nachtraumes und die gleichzeitige Befangenheit durch ihn im Schlaf als Vorbild für die Selbsttäuschung.

Die traumbezogene Reflexion über die Authentizität der bei den Deutschen durch die Kunst hervorgerufenen Leidenschaften ordnet sich in die Denkrichtungen der umliegenden A(p)horismen ein. Die im Umfeld stattfindende Diskussion der emotiven Grundlage der Moral und die Kritik zugunsten einer zukünftigen antimoralischen Entwicklung betrifft die vorgelegte Reflexion besonders, insofern die illusionären Empfindungen der Deutschen bei der Kunst weitreichende Folgen implizieren. (Vgl. M 213-217, KSA 3, 191-193) Grundlegend tritt damit die Möglichkeit auf, dass hervorgerufene Empfindung illusionärer und selbsttäuschender Natur sein können. Eine allgemeine Verunsicherung, die das für Emotionsphilosophie von M zur Folge haben könnte, wird durch die Reduktion auf den Bereich der Kunst verhütet. (Vgl. ebd.) Dieser Bereich erfährt hierdurch Konsequenzen, die in der ahoristischen Diskussion der Trauma(p)horismen diskutiert wird. (Vgl. M 197, 216 u. 217, KSA, 3 171-172 u. 192-193) Die A(p)horismen, die auf M 217 folgen, setzen sich mit deutschen Komponisten (M 218) auseinander, um eine moralische und politische Bedeutsamkeit der Kunst zu erläutern. (Vgl. M 219-223, KSA 3, 194-195) M 217 legt in all diesen Reflexion allein zugrunde, dass die Deutschen durch den Traumbegriff negativ charakterisiert worden sind.

Setzt man M 217 infratextuell zu den Traumverwendungen ins Verhältnis, gestaltet sich dessen lemmatische Identität mit der ersten Verwendung in M 4 besonders vergleichungswert. (Vgl. M 4 u. 217, KSA 3, 20 u. 193) Während in M 4 die Illusionarität auf eine metaphysische ‚Disharmonie der Welt‘ bezogen ist, referiert die vorliegende negative Traumverwendung auf die Unwirklichkeit der durch die Kunst hervorgerufenen Leidenschaften. (Vgl. ebd.) So scheint die Gravität der Selbsttäuschung auf Seiten der Deutschen auf, indem nicht ein immaterielles Konzept betroffen ist, sondern Teile des affektiven Lebens einer Nation. Die auf M 4 folgenden A(p)horismen fügen dieser Perspektive keine Dimension hinzu, außer die Illusion als etwas Ablehnenswertes herauszustellen. (Vgl. M 5, 8, 44, 100, 113 u. 217, KSA 3, 20-21, 51-52, 89-90, 102-104 u. 193)

Eine Ausnahme stellt M 71 dar, indem die hierin angedeutet Wunschpsychologie des Traumes auf eine Wunschpsychologie der ‚erträumten Passionen‘ rückschließen lässt. (Vgl. M 71 u. 217, KSA 3, 69-70 u. 193) Ehe diese Perspektive in M 119 durch die psycho-epistemologische Triebpsycholo-

gie erweitert wird, stellt M 118 die äußere Wirklichkeit durch den Traumbegriff grundsätzlich infrage. (Vgl. M 118, 119 u. 217, KSA 3, 111-114 u. 193) M 118 führt mit dem vorliegenden A(p)horismus die Irrealisierung aller Realia auf den Höhepunkt, indem nicht nur die äußere Welt als traumanaloge Illusion darstellt, sondern durch das epistemologische Argument auch das affektive Leben der Menschen eine als wahr geglaubte Unwirklichkeit darzustellen vermag. (Vgl. M 118 u. 217, KSA 3, 111 u. 193) Die selektive Eingrenzung dieses Phänomens auf die Deutschen und speziell ihrem Anspruch an die Kunst, verhütet eine Irrealisierung der interozeptiven Phänomene des Individuums und rückt M 119 mit seiner ontologischen Modifizierung näher an M 216. (Vgl. M 118, 119 u. 217, KSA 3, 111-114 u. 193) M 119 liefert mit seiner Triebpsychologie eine Heuristik, die grundlegender als das unwirkliche Affektleben der Deutschen verortet sein könnte. (Vgl. M 119 u. 217, KSA 3, 111-114 u. 193) Man könnte die deutsche Rezeptionshaltung als Trieb im Sinne von M 119 verstehen, und die ‚erträumten Passionen‘ als triebmimetische Produkte. Zwar wären die Affekte unreal, aber ihnen würde ein unbewusster Trieb zu solchen unauthentischen Gefühlen grundgelegt. Die antideutsche Polemik erhält so infratextuell eine traumbezogene Proto-Psychologie.

Im Zusammenhang mit M 147 wird denkbar, dass die auf dem Traum basierende utopistische Dichtung in Deutschland allein einer illusionären Affekthervorrufung dient. (Vgl. M 147 u. 217, KSA 3, 138-139 u. 193) Dies hieße, dass die illusionäre wie wunschpsychologische Traumbasis für die Utopie nicht nur die Produktions- sondern auch Rezeptionsebene beträfe: dies hätte zur Folge, dass die künstlerisch dargestellten moralischen Utopien für die Deutschen vollständig unauthentisch funktionierten. (Vgl. ebd.) Durch die Perspektivierung des Traumes als Imagination der individuellen Zukunft in M 173 ist es möglich, auch auf individueller Ebene die Problematisierung der deutschen irrationalen Leidenschaften angedeutet zu sehen. (Vgl. M 147, 173 u. 217, KSA 3, 138-139, 171-172 u. 193) Die Kunst kann aus Sicht dieser Sprecher für das Affektleben der Deutschen keine individuelle oder kollektive Zukunftsimagination motivieren.

Die vorliegende Beschreibung der deutschen Kunstrezeption stellt die die Effektivität der Künstler zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus M 197 infrage. (Vgl. M 197 u. 217, KSA 3, 171-172 u. 193) Während M 197 durch die ‚träumerischen Spekulation‘ der Philosophien eine zu kritisierende deutsche Generation von Künstlern kultiviert sah, erscheint nunmehr auch deren Affektproduktion beim Kunstpublikum – und damit gesamtulturell – als illusionär herausgestellt. (Vgl. ebd.) Das affektproduzierte Potenzial der deutschen Künste wird konsequent infrage gestellt, was die Kultureffekte der Kunst in Deutschland unauthentisch erscheinen lässt. (Vgl. ebd.) So zeigt sich Kritik der deutschen Kunstkultur um die Jahrhundertwende, die durch den Traum nicht nur in ihrer Rationalität sondern auch in ihrer Affektivität illusionär erscheinen.

In welchem Verhältnis eine deutsche Ernährung oder eine physiologische Grundlage im Allgemeinen zur unwirklichen Affektivität der Deutschen im Angesicht der Kunst steht, lässt sich in der infratextuellen Verbindung zu M 203 nicht genau bestimmen. (Vgl. M 203 u. 217, KSA 3, 179 u. 193) Der Traumbegriff kongruiert nicht eindeutig, bietet aber die Möglichkeit zu denken, dass wie die Nahrung in eine negativ zu klassifizierenden Traumfähigkeit mithineinspielt, dies auch mit dem ‚Erträumen der Passionen‘ im Angesicht der Kunst zusammenhängt. Man könnte hier eine polemische Verbindung vermuten, wie sie auch im Träumer-Begriff in M 211 aufzufinden war, auch wenn diese indefinit bleibt. (Vgl. M 203, 211 u. 217, KSA 3, 179, 190 u. 197)

Gegenteilig hierzu besteht eine exponierte Verbindung zum vorangehenden Trauma(p)horismus M 216, dessen Affektproduktion durch die Musik als ‚traumhafte Empfindung unbedingten Vertrau-

ens‘ in Bezug auf die Deutschen nun nicht mehr eine authentische Gefühlsproduktion beschreiben kann. (Vgl. M 216 u. 217, KSA 3, 192-193) Während die grundlegende Gefühlsdynamik von Unglück und ‚unbedingtem Vertrauen‘ weiterhin übernational gilt, wird für die Deutschen die Hervorrufung derselben ‚traumhaften Empfindung‘ durch die Musik nurmehr ‚erträumt‘. (Vgl. ebd.) Hier findet eine Potenzierung der verschiedenen Irrealisierungsarten durch Traumanalogien statt, indem die an die Befangenheit durch die Traumillusion angenäherte Gefühlsproduktion aus M 216 zu der einer durch die Kunst hervorgerufene ‚geträumten Passion‘ in M 217 hinzukommt. (Vgl. ebd.) Die vermeintlich authentische Produktion und das Gefühl des ‚unbedingten Vertrauens‘ im Anschluss an die Musik entbehren jeglicher Wirklichkeit.

Gerade der Fokus der neueren deutsche Musik – und speziell ihrem prominenten Schopenhauer/Wagner-Intertext – wird so Lügen gestraft. Diese Perspektive bereitet auch den auf M 217 folgenden A(p)horismus vor, indem kanonisierte deutsche Komponisten, bezeichnenderweise auch Wagner, nur noch als Beispiele für eine persönliche ethische Weiterentwicklung genommen werden. (Vgl. M 216-218, KSA 3, 192-194) Als Musiker erscheinen sie durch die potenzierte Irrealität der Kunstwirkung bei ihren Rezipierenden nicht mehr als Anderes infrage zu kommen. Erst M 217 führt die aggressive anti-wagnerianische Wendung der Reflexion ein und nutzt den beim Vorläufer privilegierten Traum-Begriff als Evokation von Illusionarität. (Vgl. BE, 53 u. M 216- 218, KSA 3, 192-194) Dass die deutsche Kunstrezeption und im Speziellen die wagnerianischen Musikhörer nicht im emphatischen Sinne eine Traumerfahrung machen, sondern – in der negativen Verwendung durch Schopenhauer – eine „erträumte“ Erfahrung, wertet mit dessen Vokabular ihre Musiktheorien ab.<sup>777</sup> (Vgl. W I, 31, §1 u. 169, §24, BE, 53 u. M 216, 217 u. 218, KSA 3, 192-194) Die ahoristische und die intertextuelle Perspektive kommen zusammen, um die subversive und Wagner kritisierende Traumverwendung dem verallgemeinerten Text zu entlocken.<sup>778</sup>

M 217 entpuppt sich darin in seinem engeren Kontext als durch Intertexte subversive Traumverwendung, die eine Unsicherheit in die Emotionsphilosophie von M einführt. Allein die nationale und mediale Reduktion verhütet, dass die hiesige Traumverwendung einen grundsätzlichen Illusionismus in den Emotionsdiskurs von M einführt. Sie zeigt die wiederholt kritische und illusionsbezogene Traumverwendung auf, die polemisch wie auch selbstreflexiv subversiv fungiert.

Die nächste Verwendung bezieht sich wiederum auf die Kunst. Diesmal ist der Traum ein Kunst-Analogon im prototypischen Sinne, um eine Gattungsunterscheidung aufzuwerfen:

Das Theater hat seine Zeit. — Wenn die Phantasie eines Volkes nachlässt, entsteht der Hang in ihm, seine Sagen sich auf der Bühne vorführen zu lassen, jetzt erträgt es die groben Ersatzstücke der Phantasie, — aber für jenes Zeitalter, dem der epische Rhapsode zugehört, ist das Theater und der als Held verkleidete Schauspieler ein

---

<sup>777</sup> In dieselbe topische Richtung geht auch der spätere A(p)horismus M 250, der den Traum nicht anbringt, aber ihn durch die Topologie der Nacht mit impliziert: „Nacht und Musik. — Das Ohr, das Organ der Furcht, hat sich nur in der Nacht und in der Halbnacht dunkler Wälder und Höhlen so reich entwickeln können, wie es sich entwickelt hat, gemäss der Lebensweise des furchtsamen, das heisst des allerlängsten menschlichen Zeitalters, welches es gegeben hat: im Hellen ist das Ohr weniger nöthig. Daher der Charakter der Musik, als einer Kunst der Nacht und Halbnacht.“ (M 250, KSA 3, 205).

<sup>778</sup> Der frühzeitig wertende Kommentar Josef Schmidts kann hier paradigmatisch für eine oberflächliche Lektüre des A(p)horismus stehen. Vgl. NK 3/1, S. 297.

Hemmschuh anstatt ein Flügel der Phantasie: zu nah, zu bestimmt, zu schwer, zu wenig Traum und Vogelflug. (M 265, KSA 3, 210)

Dieser Sprecher unterscheidet zwischen der mündlichen Vortrag epischer Texte und dem Theater, um eine proto-ethnologische Verfallsbewegungen der menschlichen Phantasie zu diagnostizieren.<sup>779</sup> Der rhapsodischen Epik, die das Erzählte in der Phantasie der Zuhörer evoziere und Freiheit in der Ausgestaltung erlaube, stellt er das visualisierende Theater entgegen als eine Festlegung und damit Schwächung der Phantasie. So wird eine Gesellschaft anhand ihrer Favorisierung einer der beide Künste hinsichtlich ihrer Phantasiefähigkeit beschreibbar.

Der Traum fungiert als Metapher für die starke Vorstellungskraft der Menschen, die vom Erzählten des „epischen Rhapsoden“ affiziert wird. (Ebd.) Das Erzählte erscheine in der subjektiven Wirklichkeit der Zuhörers wirklich, sodass eine Traum-Kunst-Analogie in dieser Gattung erreicht werden. Der Traum verdeutlicht als Metapher das Potenzial und Wirklichkeitsfähigkeit der Phantasie durch den „Vogelflug“ als unmögliche physische Fähigkeit des Menschen. (Ebd.) Dessen symbolische Bedeutungsmöglichkeit als Transzendierung der menschlichen Grenzen in der Phantasie kommt zur Wirklichkeitsfähigkeit des Traumes hinzu und unterstreicht die Eigenschaften der Vorstellungskraft.<sup>780</sup> Zusätzlich kann die Konjunktion auch in der Weise gelesen werden, dass der „Vogelflug“ auch als symbolischer Trauminhalt evoziert ist: als der topische Flugtraum, der in Nietzsches Werk auftritt.<sup>781</sup> (Ebd.) Diese Traumkonzeption ist ein positiv besetztes Analogon zur Phantasie, indem das Bizarrheitspotenzial des Traumes in gleichermaßen über die Grenzen des physisch Möglichen hinausgeht, wie es die Phantasie im Wachen tun kann.

Aus der Perspektive der umliegenden A(p)horismen versucht sich M 265 an einer ethnologischen Reflexion zum Verhältnis von Epik und Dramatik zur Phantasie, die sich in einer Reihe von anthropologischen und machtbezogenen Textabschnitten (M 261, 262 u. 264) befindet und einem spezifizierenden Text dieses Themas zum Genie (M 263) nachfolgt. (Vgl. M 261-265, KSA 3, 209-210) Gemeinsam mit M 268 stellt M 265 eine gesellschaftliche Perspektive auf verschiedene Kunstformen da, während die anderen A(p)horismen Individualität und Kunst thematisieren. (Vgl. M 266-269, KSA 3, 210-211) Dies leitet auf eine Validierung der Wissenschaft hin. (Vgl. M 270, KSA 3, 212) Diese kritische Perspektive auf die Machtfunktion der Kunst in M 265 gründet auch in die Kritik des Dramas als Surrogat für die Phantasiefähigkeit eines Volkes. Im positiven Traumbegriff scheint ein individuell wertiger wie emphatischer Phantasiebegriff auf.

Diese Verbindung von Phantasie und Traumbegriff findet sich in den vorherigen Traumverwendungen wieder, wie es dieselben zugleich substanziell erweitert. Aus der Sicht von M 265 erscheinen die metaphysikkritischen Konzepte des Traumes mit der Phantasie verbindbar. (Vgl. M 4, 5, 8, 71, 100, 113 u. 265, KSA 3, 20-21, 69-70, 89-90, 102-104 u. 210) Die Phantasie kommt nachträglich als produzierendes Vermögen zu den als Traum metaphorisierten metaphysischen Theorien hinzu – worin überdies auch eine Parallelisierung zwischen der epischen Kunstform und dem philosophischen Denken angedeutet erscheint. (Vgl. ebd.) Auch die implizit positive Wertung der Kunst lässt sich – trotz der Kongruenz zwischen den Traumbegriffen – gegen die negative frühere Verwendung

---

<sup>779</sup> Vgl. hierzu auch Schmidts abermals stark wertenden Kommentar. Vgl. NK 3/1, S. 312.

<sup>780</sup> Vgl. „Flug“. In: Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 127-128.

<sup>781</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Zur Funktion des Träumens in *Jenseits von Gut und Böse*“.

aufrecht erhalten. (Vgl. ebd.) Der fehlende Anspruch an eine konventionelle Wahrheit vonseiten der Kunst kann gegensätzlich zu den Wahrheit beanspruchenden Metaphysiken als Grundlage für die entgegengesetzte Wertung im Traumbegriff fungieren.

M 265 steht indes in einem unklaren Verhältnis zur Kritik der Genetik aus M 44. (Vgl. M 44 u. 265, KSA 3, 52-52) Einerseits wäre es möglich, die Verbindung von Traum/Phantasie zur Kunst als eine Form genetischer Reflexion anzusehen. (Vgl. ebd.) Diese Reflexion hätte damit an den zu abgelehnten ursprungsfokussierten Vorstellungen, d.i. dem ‚Traum der älteren Menschheit‘, Anteil, und wäre dem a(p)horistischen Sprecher von M 265 gegenüber zu kritisieren. (Vgl. ebd.) Andererseits könnte der soziologische Fokus auf die phantasiebezogene Gattungsunterscheidung zwischen Drama und Epos als eine Perspektivierung des ‚Nächsten‘ aus M 44 verstanden werden, in der nicht Ursprungsbeziehungen im Vordergrund ständen, sondern die Phantasie auf der Rezeptionsseite und die kulturdiagnostische Perspektive der Gattungen. (Vgl. ebd.) Abschließend lässt sich diese Verbindung nicht kohärent auflösen: Sie problematisiert die diagnostizierte Verfallsbewegung und die Genese der Kunst aus Phantasie und Traum. In diesen Ursprungsstrukturen hat der a(p)horistische Sprecher Anteil an den ‚Träumen der älteren Menschheit‘.

Als selbstreflexive Konsequenz ergibt sich zusätzlich, dass die Phantasie autoreflexiv als produzierendes Vermögen für die Reflexion aus M 265 infrage kommt. (Vgl. ebd.) Sie beleuchtet dieses Historie im kritischen Licht von M 44, so dass die hiesige Reflexion als eine ebenso traumartige Form von Kunst verstehbar wird. Dies rückt die Prosa-Form des A(p)horismus und dessen historisierende Narration einer Verfallsbewegung in die Nähe der ebenjener ‚epischen Rhapsoden‘ und die rezipierenden Lesenden in die Rolle der ‚Phantasievollen‘. In dieser infratextuelle Lektüre verstünde sich dieser Text nicht als objektive Erklärung, sondern als ein auf Potenzial fokussierter ‚phantastischer‘ Versuch einer soziologischen Gattungsunterscheidung.

Die Zusammenführung der epistemologisch-ontologischen Reflexion aus M 118 mit M 265 ermöglicht es, die Produktion der ‚traumhaften Welt‘ mit der Phantasie und der Kunst zusammenzudenken. (Vgl. M 118 u. 265, KSA 3, 111 u. 210) Rückwirkend verbindet sich die Weltbildung mit der Phantasiefähigkeit und der Kunst; die Welt erscheint als Kunstwerk. Die Gattungsunterscheidung zwischen Epik und Drama macht zusätzlich verschiedene Weltbildungsformen möglich, die mit der verzweifelten Reflexion von M 118, aber tonal nicht harmonieren.

M 119 hingegen liefert mit seiner Psycho-Epistemologie eine Triebtheorie der – zum Traum analogisierten – Phantasie mit, in der durch die mimetische Reproduktion der Triebe im Traum, eine analoge Mimesis in der Phantasie denkbar wird. (Vgl. M 119 u. 265, KSA 3, 111-114 u. 210) In dieser Weise kann die Traumaffinität der Epik auf diese Triebmimesis in der Phantasie der Rezipierenden bezogen werden. Wollte man die Gattungsunterscheidung des Sprechers von M 265 hinzunehmen, könnte die visuelle Dimension des Dramas wiederum die Beweglichkeit der Phantasie einschränken, indem das Schauspiel festlegte, welche Triebe sich durch die Phantasie der Zuschauenden zu kompensieren haben. (Vgl. ebd.) In dieser Konjunktion zeigt sich die psycho-epistemologische Seite der skizzierten Historie, die in der beschriebenen Verfallsbewegung einen Aspekt der Macht des Theaters aufzeigt. Dies unterstreicht die Themen von Kunst und Macht im Umfeld von M 265 zusätzlich. M 128 kann wiederum nur die deterministische Makroperspektive hinzufügen, indem der Traum als unfreier und vollständiger Ausdruck der jeweiligen Rezipierenden verstanden wird. (Vgl. M 128 u. 265, KSA 3, 117-118 u. 210)

Die Gattungsunterscheidung zwischen Epik und Theater trägt die produktionsästhetische Verbindung von Traum und utopistischer Dichtung in M 147 mit. (Vgl. M 147 u. 265, KSA 3, 138-139 u. 210) So lässt sich die Phantasie in der Produktion der utopistischen Dichtung wiederfinden, um auch auf der Rezeptionsseite zu erscheinen; schon M 147 deutete im Kontext von M 216 an. (Vgl. M 147, 216 u. 265, KSA 3, 138-139, 192-193 u. 210) Die Wertung der Epik und ihrer Imaginationsaktivierung synergisiert mit der ambivalenten Bewertung dieser Qualität in M 147. Die Sicht auf die Prosa zeigt sich in ihrer Bezüglichkeit zum Traum auffällig konsequent.

Nicht nur der Utopismus aus M 147 bringt eine kollektive Dimension der Zukunftsperspektive im Traumbegriff ins Spiel, sondern auch M 173. (Vgl. M 147, 173 u. 265, KSA 3, 138-139, 154 u. 210) Die soziologische Reflexion über die Möglichkeiten der Kunst in M 265 gibt auch diesen Reflexionen eine Perspektive hinsichtlich des Verhältnisses von Kunst als Katalysator für die Zukunftsvorstellungen. (Vgl. ebd.) Unter der Hinzunahme von M 119 und der Einsicht in die psychologische Grundlage der Traum- und Phantasieanalogie kann die rhapsodische Epik als das Kunstmedium herausgestellt werden, das – mit M 173 gesprochen – die größere Freiheit und Intensität der möglichen Zukünfte bereithält. (Vgl. M 119, 147, 173 u. 265, KSA 3, 111-114, 138-139, 154 u. 210) Im Gegensatz hierzu erscheint das Theater als ‚Hemmschuh‘ der Phantasie/des Traums gleichermaßen einschränkend für die Imagination der Zukunft, wie es in M 173 die Arbeit für die Zukunftsperspektiven der ‚Arbeiter‘ ist. (Vgl. ebd.) In dieser Linie wird die Kunstreflexion von M 265 für die Zukunftsvorstellungen der Menschen allgemein relevant.

Die ‚träumerische Spekulation‘ der Philosophen aus M 197 lässt sich gleichermaßen um die Phantasie als analogen Mitverursacher erweitern. (Vgl. M 197 u. 265, KSA 3, 171-172 u. 210) Dies ist besonders dadurch stützbar, dass das Wort „träumerisch“ die Vorstellungskraft zu alludieren vermag. (Vgl. ebd.) Hier endet die Kongruenz der Abschnitte, wird doch im früheren A(p)horismus gerade die Musik hervorgehoben und mit traumaffinen Attributen versehen. (Vgl. ebd.) Epik und Dramatik erscheinen dort der Tonkunst unterlegen und keiner Reflexion wert.

Gegensätzlich hierzu kann die soziokulturelle Reflexion der ‚Hemmung‘ der Traumfähigkeit mit der schlechten Ernährung aus M 203 mit M 265 verbunden werden. (Vgl. M 203 u. 265, KSA 3, 179 u. 210) So kann der vorherige A(p)horismus zur Verhältnismäßigkeit von Traum/Phantasie und dominanter Kunstgattung auch die Perspektive zu eröffnen, dass die Ernährung der jeweiligen Epoche eine Rolle spiele. (Vgl. ebd.) Besonders plausibel erscheint die Verbindung bei der Idee des Sprechers von M 203, der die Träume durch die Ernährungspraktiken negativ affektiert sieht, und dem Gedanken aus M 265, dass die visuelle Natur des Theaters das Träumen/Phantasieren hemmt. (Vgl. ebd.) Beide beschreiben Elemente der Kultur als Hindernis für die Phantasieausübung, obwohl eine Konkretion derselben allein Spekulation bleibt: Sie zeigt aber auf, wie der Traum im gesellschaftlichen Kontext *ex negativo* als Positives aufgezeigt wird. Seine Einschränkung durch kulturelle Aspekte stellt konsequent einen Kritikpunkt dar.

Die polemische Traumverwendung aus M 211 und der Träumertypus scheinen hingegen keine produktive Verbindung zur hiesigen Traum-Kunst-Analogie hinzuzufügen. (Vgl. M 211 u. 265, KSA 3, 190 u. 210) In einem produktiven Konflikt steht M 265 hingegen zu M 216, wo die ‚traumhafte Empfindung des unbedingten Vertrauens‘ mit der nicht-visuellen und nicht-begrifflichen Musik verbunden wird. (Vgl. ebd.) Dies steht im Konflikt zur rezeptionsorientierten Traum-Kunst-Analogie der Epik aus M 265, die ebenfalls aufgrund ihres rhapsodischen Vortrags akustisch und nicht visuell ist, aber sich medial dem Begriffsvermögen bedienen muss. (Vgl. ebd.) Zur Auflösung kann die gra-

duelle Natur der Formulierung „zu wenig Traum“ aus dem vorliegenden A(p)horismus als Hinweis darauf gesehen werden, dass die Traum-Kunst-Analogie jeder Gattung zugesprochen werden kann. (Vgl. ebd.) Je nach medialer Charakterisierung der Kunstform kann ihr so ein näheres oder ferneres Verhältnis zum Traum zugesprochen werden – unter der Prämisse, dass man die adjektivische Form „traumhaft“ und die Metapher „Traum“ aus den beiden A(p)horismen angleicht. (Vgl. ebd.) Hierin zeigt sich die positive Bewertung der rhapsodischen Epik im Gegensatz zur geschriebenen und damit visuellen, als durch die Hochbewertung der Musik hinsichtlich des Traumes mitbedingt.

Die auf die Deutschen fokussierte Perspektive aus M 217 hierin zu integrieren, gestaltet sich hingegen schwieriger, da die dortige Illusionierung ihrer Affekte nicht ohne Spekulation in die Reflexion von M 265 eingebunden werden kann. (Vgl. M 217 u. 265, KSA 3, 193 u. 210) Dieser Infratext kann nur durch eine Intertext-Brücke aufgebaut werden. Die in M 217 resonierenden Intertexte Wagners und sein Dramenverständnis bauen die infratextuelle Verbindung aus.<sup>782</sup>

So hatte Wagner anhand von Shakespeare das Drama mit dem Traumbegriff verbunden und dasselbe als eine Form des „Geistersehens“ verstanden. (Vgl. BE, 91-92) Dass der Komponist nicht nur eine Anknüpfung an seine Verquickung von Musik und Traum intendierte, sondern auch eine schopenhaurianische Aufwertung der metaphysischen Stellung der dramatischen Kunst vollführen wollte, zeigt die gegen Wagner gerichtete Stoßrichtung von M 265. (Vgl. BE, 91-92 u. M 265, KSA 3, 210) Hatten M 216 und 217 Kritiken gegen den Musik Wagners ins Feld geführt, verbindet M 265 nun sein Dramenverständnis mit einer negativen Rezeptionshaltung. (Vgl. BE, 91-92 u. M 216, 217 u. 265, KSA 3, 192-193 u. 210) Entgegen der früheren A(p)horismen tritt hierzu ein positiver Traumbegriff auf, während die vorherigen eine subversive Wendung von Wagners Traum- und Kunstphilosophie vollzogen hatten. M 265 wertet mit der Phantasie- und Traumanalogie den Traum auf und referenziert Wagners Fokus auf die Musik und Drama als die Phantasie ‚hemmende‘ Medien.

Diese Kritik an der wagnerischen Verbindung von Traum und Drama alludiert zusätzlich auf die Klassifizierung des apollinischen Epos in GT als mit dem Traum konvergierenden. (Vgl. GT 12, KSA 1, 84) Die Reflexion von M 265 bleibt in der Verbindung von Epos und Traum auffälligerweise auf der Linie von GT, nimmt aber durch das Rhapsodische diesmal auch stimmungsmusikalische Aspekte mit hinein. (Vgl. GT 12, KSA 1, 84 u. M 265, KSA 3, 210) Im intertextuellen Selbstbezug äußert sich eine konsequente Kontraststellung gegen Wagner, die früh angelegt wurde und durch M in einem explizit antiwagnerianischen Reflexionskonglomerat durchgeführt wird.

M 265 erscheint so nicht einfach als eine Präfiguration einer Dekadenzvorstellung oder einer epischen Traum-Kunst-Allegorie. Er zeigt ein dynamisches Spiel von infra- und intertextuellen Verbindungen, die die Reflexion nicht nur als kunst- und kulturphilosophische These aufzeigt, sondern auch als traumtheoretische Invektive gegen den wagnerianischen Diskurs.

Die gleiche Strategie findet sich in der nächsten Traumverwendung wieder:

Die Feststimmung. — Gerade für jene Menschen, welche am hitzigsten nach Macht streben, ist es [...] angenehm, sich überwältigt zu fühlen! Plötzlich und tief in ein Gefühl, wie in einen Strudel hinabzusinken! [...] [E]s ist ein grosser Dienst: wir sind so

---

<sup>782</sup> Vgl. für das Folgende auch das Kapitel „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seiner Rezeption Schopenhauers im *Beethoven*“:

glücklich und athemlos und fühlen eine Ausnahme-Stille um uns wie im mittelsten Grunde der Erde. Einmal ganz ohne Macht! Ein Spielball von Urkräften! Es ist eine Ausspannung in diesem Glück, ein Abwerfen der grossen Last, ein Abwärtsrollen ohne Mühen wie in blinder Schwerkraft. Es ist der Traum des Bergsteigers, der sein Ziel zwar oben hat, aber unterwegs aus tiefer Müdigkeit einmal einschläft und vom Glück des Gegensatzes — eben vom mühelosesten Abwärtsrollen — träumt. — Ich beschreibe das Glück, wie ich es mir bei unserer jetzigen gehetzten, machtdürstigen Gesellschaft [...] denke. Hier und da wollen sie einmal in die Ohnmacht zurücktaumeln, — diesen Genuss bieten ihnen Kriege, Künste, Religionen, Genie's. Wenn man sich einem Alles verschlingenden und zerdrückenden Eindruck einmal zeitweilig überlassen hat — es ist die moderne Feststimmung! — dann ist man wieder freier, erholter, kälter, strenger und strebt unermüdlich nach dem Gegentheil weiter: nach Macht. — (M 271, KSA 3, 212-213)

Der A(p)horismus thematisiert den Wunsch nach Ohnmacht als Kompensationsverhalten einer Kultur, die auf Macht ausgerichtet ist.<sup>783</sup> Dieselben Phänomene der Ohnmacht gehen mit metaphysisch konnotierten und wirklichkeitsfremden Vorstellungen einher, die im Kontrast zur machtorientierten Wirklichkeit stehen. Dies stelle sich aber als eine Form der Erholung dieser Kultur dar. In dieser Weise wird der Trieb, sich selbst zeitweilig zu entmachten, als Psychologisierungsmittel einer grundsätzlich auf Macht ausgerichteten Gesellschaft verwendet.

Der Traum tritt an zentraler Stelle dieser Reflexion und in einem allegorisch stereotypen Fall als Vergleich für die Kompensationsfunktion der Ohnmacht auf. (Vgl. M 271, KSA 3, 213) Er beschreibt die imaginierte Abgabe von Macht, die mit der physischen Affizierung durch die Schwerkraft verglichen und als „Traum des Bergsteigers“ mit einer allegorisch aufgeladenen Träumer-Figur verbunden wird. (Ebd.) In der eröffneten Allegorie spiegelt sich die Müdigkeit der Bergsteiger-Figur im Traum vom „mühelosesten Abwärtsrollen“ wider. (Ebd.) Sein Traum stellt den Gegensatz zum implizierten ‚mühevollen Aufwärtssteigen‘ des Bergsteigers dar und illustriert hieran das psychologisierende „Glück des Gegensatzes“. (Ebd.) Diese Dynamik erläutert sich exemplarisch am Traum, der als psychologisches Phänomen anzitiert wird, dessen Inhalt aber vollständig im Allegorischen aufgeht. Indem er als Phänomen zur Beschreibung dient, werden alle wachwirklichen Mittel, die dieses ‚Glück des Gegensatzes‘ bedienen, funktional dem Traum angenähert; ahoristische Charakteristika des Traumes mit Ausnahme seiner Illusionarität betreffen so auch die psychologische Funktion der „Kriege, Künste, Religionen, Genie's“. (Ebd.)

Schon die umliegenden A(p)horismen unterstreichen die machtanalytische Dimension der kunst- und kulturfokussierten Reflexionen. (Vgl. M 262-266 u. 269, KSA 3, 209-211) M 271 nimmt den wissenschaftlichen Duktus aus M 270 auf, indem seine Beschreibung der psychologischen Phänomene die Idee wiederaufgreift, dass „die Wissenschaft [ihnen S.P.] einmal in's Gesicht leuchte[t]“ (M 270 u. 271, KSA 3, 212-213) Hierauf schlägt er sogleich eine ethnologisch perspektivierte Genetik der Moralvorstellungen vor, um im Allgemeineren eine machtanalytische Perspektive auf Tugenden folgen zu lassen. (Vgl. M 272-276 u. 277, KSA 3, 213-215) M 271 erscheint aus dieser Sicht als Ab-

---

<sup>783</sup> Vgl. auch NK 3/1, S. 315.



schlussa(p)horismus der kunstbezogenen Reflexionen und als Kulmination der kulturellen und psychologischen Funktionen der Kunst.

Zu den frühen metaphysikkritischen Traumverwendungen weist die proto-psychologische Allegorie des ‚Bergsteigertraumes‘ keine direkte Parallele auf. (Vgl. M 4, 5, 8, 71, 113 u. 271, KSA 3, 20-21, 69-70, 102-104 u. 212-213) Aber die Dynamik des ‚Glücks des Gegensatzes‘ kann auf die metaphysischen und die im engeren Sinne religiösen Konzepte angewendet werden, da gerade die letzteren explizit in M 271 thematisiert werden. (Vgl. ebd.) Auch die ‚erträumte Disharmonie‘ aus M 4 lässt sich als kompensierende Vorstellung einer eigentlich harmonischen Welt verstehen bis hin zur asketischen Konstruktion eines ‚Asketengottes‘ aus M 113. (Vgl. M 4, 113 u. 271, KSA 3, 20, 102-103 u. 212-213) Hier sind nur keine ‚mächtigen‘ Figuren beschrieben, sondern Denker, die die Welt nach ihrem Bild umdeuten, während sie real ohnmächtig sind. Beide erscheinen nach den ‚Glück des Gegensatzes‘ als kompensierende Wunschvorstellungen in denen die reale Machtlosigkeit in einer Weltdeutung mündet, in der sie das umfassendste Verständnis der Welt besitzen.

Wie diese psychische Dynamik hingegen mit den ‚Träumen der älteren Menschheit‘ zusammenhängt, lässt sich nicht vollständig auflösen. (Vgl. M 44 u. 271, KSA 3, 51-52 u. 212-213) Möglich ist, dass die kritisierte genetische Methode dieser menschlichen Frühzeit als Kompensation für die beschränkten Wissensformen derselben zu verstehen wäre. (Vgl. ebd.) So würden sich die ‚Träume der älteren Menschheit‘ in Bezug auf den Ursprung der Dinge als ‚Glück des Gegensatzes‘ ihres Unwissens hierüber entpuppen. (Vgl. ebd.) Aber auch hier tritt das Problem einer Vereinbarkeit dieser proto-psychologischen Herangehensweise mit der Genetikkritik im früheren Abschnitt auf. Wieder könnte eine Auflösung darin bestehen, dass M 271 metaphysische Ursprungsvorstellungen auf die Psychologie ihrer Urheber als einem ‚Nächsten‘ zurückführt.

M 100 erhält durch die Theorie vom ‚Glück des Gegensatzes‘ eine proto-psychologische Konkretion, wie die Traummetaphorik auf die abgelehnte Vorstellung einer moralischen Weltvorstellung applizierbar ist. (Vgl. M 100 u. 271, KSA 3, 89-90 u. 212-213) So wird die kompensierende Funktion des ‚Traumes von einer moralischen Welt‘ Anzeichen für den Gegensatz in einem realen Immoralismus der Welt, zu dem hin die verehrten Denker durchdringen müssen.

Die epistemologisch-ontologische Dimension des Traumbegriffes in M 118 lässt sich nicht unumwunden mit einem ‚Glück des Gegensatzes‘ verbinden, scheint die pathische Veranlagung ihres a(p)horistischen Sprechers doch von Unglück und Verzweiflung zu zeugen. (Vgl. M 118 u. 271, KSA 3, 111 u. 212-213) Es wäre einerseits möglich diese Irrealisierung der Welt als Gegensatz zu einer emphatischen Wirklichkeitsorientierung der Machtpolitik aus M 271 anzusehen. (Vgl. ebd.) Gleichzeitig könnte das Leiden an der Irrealität der Wachwelt aus M 118 aus der Sicht des ‚Glücks des Gegensatzes‘ eine Kompensation einer Affizierung durch die Wirklichkeit darstellen. So erschiene die dortige ‚Traumwelt‘ als Wunschvorstellung; das ‚Träumen‘ dieser Welt wäre eine, trotz des Leidens, herbeigewünschte Distanzierung von ihrer Wirklichkeitswirkung.

Vielmehr noch als diese Verbindung erscheint der Bezug zur Psycho-Epistemologie von M 119 evident, der durch M 271 ein weiteres Konzept einer psychischen Dynamik hinzugefügt wird. (Vgl. M 119 u. 271, KSA 3, 111-114 u. 212-213) Während der frühere A(p)horismus die Triebe als verursachendes Konzept in den Vordergrund gestellt hatte, kann das ‚Glück des Gegensatzes‘ als Mittelglied zwischen Triebhervorrufung und Außenwelt angesetzt werden. (Vgl. ebd.) Was M 119 mit der Hungermetaphorik und der ‚erträumten Speise‘ als Kompensation eines Mangels verstanden hatte, wird in M 271 als eine dualistisch agierende Produktionsweise dieses ‚Hungers‘ spezifiziert. (Vgl.

ebd.) Während M 119 allein einen Mangel im Subjekt als Triebverursacher verstanden hatte, addiert sich hier auch die Möglichkeit eines Übermaßes als mittelbarer Verursacher eines Mangels. (Vgl. ebd.) In dieser Kompensationsbeziehung liegt eine Konkretisierung des Triebkonzeptes, indem auch Gegensatzpaare diagnostisch wertig integriert werden können. In dieser Weise ergänzt M 271 die Reflexion um eine Konzeption, die die triebmimetische Produktionsweise des Traumes erweitert, weil sie die Strukturen der Triebproduktion in den Blick nimmt.

M 128 fügt dieser Perspektive zum einen eine deterministische Natur der psychischen Zusammenhänge zu, wird aber im Gegenzug durch die psychische Dynamik des ‚Glück des Gegensatzes‘ mit einem neuen Blick auf die ‚abscheulichen Träume‘ versehen. (Vgl. M 128 u. 271, KSA 3, 117-118 u. 212-213) Die moralisch ablehnungswürdigen Träume könnten durch die vorgelegte Systematik als eine Kompensation einer übermäßigen Moralität der Welt des träumenden Subjektes verstanden sein. (Vgl. ebd.) Anhand dieses Traumtyps lässt sich die produktive Ergänzung der Triebproduktion zum Verständnis von M 119 konkretisieren, sofern nunmehr auch die Kritik an dem moralischen Übermaß durch die abgelehnte Willensfreiheitslehre in M 128 als ebenjene Verursachung des Triebes zu den ‚abscheulichen Träumen‘ verstanden werden kann. (Vgl. M 119, 128 u. 271, KSA 3, 111-114, 117-118 u. 212-213) Nachträglich integrierte sich der Traum als Extremfall und Kritikpunkt des Moralismus zusätzlich proto-psychologisch in die Reflexion von M 128. Die ahoristische Verbindung zeigt diesen Traumtyp nicht als ein kontingentes Beispiel intuitiv attribuerter Willensunfreiheit, sondern ein durch das ‚Glück des Gegensatzes‘ produziertes Phänomen, das durch die moralische Wach- und Außenwelt nicht als ‚Glück‘ empfunden wird.

Gleichmaßen erweitert das ‚Glück des Gegensatzes‘ die produktionsästhetische Traum-Kunst-Analogie aus M 147, indem sie die ‚Träume von der seligen lieblosen Vergangenheit‘ passgenau als dichotomisch entgegengesetzt zur Liebesutopie der Dichter erklärbar macht. (Vgl. M 147 u. 271, KSA 3, 138-139 u. 212-213) Auch die dort nur implizite Produktionslogik der Liebesutopie der Dichter lässt sich als psychisch gegensätzliche Konstruktion zur jetzzeitigen Welt als einer lieblosen verstehen. (Vgl. ebd.) Wiedermalig kommt diese Konkretisierung der Kompensationsfunktion produktiv zur proto-psychologischen Wendung der Traum-Kunst-Analogie hinzu.

Die kritische Perspektive auf die Traumfähigkeit der Arbeiter in M 173 lässt sich außerdem durch mehrere Aspekte von M 271 ergänzen. (Vgl. M 173 u. 271, KSA 3, 154 u. 212-213) Zum einen kann die dortige Reflexion hinsichtlich der durch die Arbeit reduzierten Imaginationsfähigkeit im Traum einer individuellen Zukunft durch das ‚Glück des Gegensatzes‘ als gravierend eingestuft werden. (Vgl. ebd.) Wenn nämlich durch die Arbeitsstrukturen die Traumfähigkeit negativ affektiert ist, wird implizit auch die Möglichkeit der Arbeiter beschränkt, sich eine entgegengesetzte und glückliche Wirklichkeit vorzustellen. (Vgl. ebd.) Diese Unfähigkeit fügt der durch die Arbeit begrenzten Traumfähigkeit einen konkreten Aspekt hinzu, die ihr durch den Einfluss der arbeitsfokussierten Wachwelt auf eine psychische Dynamik genommen wird.

Zum Zweiten erscheint auch das Beispiel von Macht und Ohnmacht kompatibel, das M 271 für eine Gegensatzkonstruktion verwendet. (Vgl. ebd.) Gerade das Arbeiten als konsequente Entmachtung der Individuen, die ihr Lebensziel substituiert und ihre gesamte Existenz bestimmt, würde keine ‚Ohnmachtsträume‘ hervorrufen, wie bei den ‚Mächtigen‘ aus M 271. (Vgl. ebd.) Gegenteilig hierzu müssten sie ‚Machtträume‘ entwickeln, die einen Gegensatz zu ihrer Wachwirklichkeit darstellen. (Vgl. ebd.) Da aber M 173 gerade die Schwächung der Traumfähigkeit durch die Arbeitsfokussierung beschreibt, wird diese Imaginationsfähigkeit durch die Wachwelt affektiert und verunmöglicht jegli-

che Vorstellung einer andersgearteten Welt im Traum. (Vgl. ebd.) M 271 fügt der Reflexion M 173 nicht nur eine psychische Dynamik einer individuellen Zukunftsimagination im Traum hinzu, sondern zeigt das Ausmaß der Perfidität der durch die Arbeitsfokussierung hervorgerufenen individuellen Ohnmacht. M 271 fügt der gesellschaftlichen Perspektive auf die individuelle Zukunftsimagination im Träumen damit eine machtanalytische Dimension des Arbeitskonzeptes hinzu.

M 271 besitzt ebenfalls Synergien mit der Reflexion von M 197 und seiner Rückführung der geistigen Strömungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf die ‚träumerische Spekulation‘ der Philosophen. (Vgl. M 197 u. 271, KSA 3, 171-172 u. 212-213) Die dortigen rückwärtsgewandten Ambitionen lassen sich mit ihrer Referenz auf „Urkräfte“ im vorliegenden Textabschnitt zusammenbringen, um so alle intellektuellen Ambitionen der Jahrhundertwende als Abkehr von der machtpolitischen Wirklichkeit der Epoche aufzuzeigen. (Ebd.) Die intellektuellen Ambitionen, die in M 197 als wirklichkeitsfremd aufgezeigt wurden, basieren proto-psychologisch durch das ‚Glück des Gegensatzes‘ auf der machtorientierten Wirklichkeit des nachrevolutionären Europa.

Die gemeinsame Perspektive von M 203 und M 271 stellt sich hingegen als weniger eindeutig heraus. (Vgl. M 203 u. 271, KSA 3, 179 u. 212-213) Zwischen der Kritik der Träume, denen der a(p)horistische Sprecher infolge der abgelehnten Ernährungskultur mit Ekel begegnet, und dem ‚Glück des Gegensatzes‘ als psychischer Kompensationsdynamik besteht ohne Weiteres keine Verbindung. (Vgl. ebd.) Möglich wäre es, die bürgerliche Repräsentationsfunktion, die das Essen in M 203 einnimmt, mit der Machtorientierung der Gesellschaft aus M 271 zu verbinden. (Vgl. ebd.) Unter der Bedingung dieser Parallelisierung könnten die undefinierbar abgelehnten Träume aus M 203 auch ‚Ohnmachtsträume‘ wie in M 271 sein. (Vgl. ebd.) Was in M 271 machtanalytisch aufgefächert wird, kann aus der Perspektive von M 203 aus einer Geschmacksperspektive beleuchtet sein, die entgegen der proto-psychologischen Diagnosemethode des späteren Textabschnittes nicht psychologisch deskriptiv sondern polemisch und wertend agiert. (Vgl. ebd.) Diese Unterscheidung zwischen den Sprecherhaltungen stellt eine mögliche Brücke dar, die in M 271 die Ohnmachtsträume als abzulehnende geschmacklose Illusionen klassifizierte und auch rückblickend M 203 eine psychologische Grundlage für den geäußerten Ekel verleihe.

Obwohl M 211 bisher in der ahoristischen Perspektive durch Inkompatibilitäten auffiel, lässt M 271 die dortige Vorstellung personaler Unsterblichkeit plausibel als Traum verstehen, der auf Basis der Sterblichkeit des Menschen eine Vorstellung nach dem ‚Glück des Gegensatzes‘ formt. (Vgl. M 211 u. 271, KSA 3, 190 u. 212-213) Die Lächerlichkeit, mit der sie polemisch versehen wird, erhält durch den vorliegenden A(p)horismus eine proto-psychologische Grundlage.

Dieselbe Grundlage verleiht M 271 durch seine Konzeption vom ‚Glück des Gegensatzes‘ auch dem ‚traumhaften Gefühl unbedingten Vertrauens‘ aus M 216, indem dort die Erfahrung von Misstrauen und Unglück als die Basis dieses Gefühls ausgemacht werden. (Vgl. M 216 u. 271, KSA 3, 192-193 u. 212-213) Aus dieser Sicht bedient sich die Musik dieser psychischen Dynamik, und führt mit Rückblick auf M 119 eine Grundlage für das dort triebartig beschriebene „Verlangen nach Musik“, das in der ahoristischen Zusammenführung nicht allumfassend, aber besonders bei Unglücklichen als ‚Glück des Gegensatzes‘ verstanden werden kann. (Vgl. M 119, 216 u. 271, KSA 3, 112-113, 192-193 u. 212-213) M 271 ergänzt diese kritische Perspektive von M 216 auf Grundlage der Psycho-Epistemologie und unterstreicht später entwickelte Bezüglichkeit auf den zeitgenössischen Wagnerianismus, die im Folgenden noch intertextuell elaboriert werden wird.

M 217 wird diese Perspektive ergänzen, indem besonders die deutsche Kunstrezeption auf die Hervorrufung ‚erträumter Passionen‘ abzielt. (Vgl. M 217 u. 271, KSA 3, 193 u. 212-213) Die tiefgreifende Verunsicherung, die diese Konzeption für das Verhältnis von Gefühl und Kunst hervorruft, kann auch durch das ‚Glück des Gegensatzes‘ ergänzt werden. (Vgl. ebd.) Sie lassen die ‚erträumten Leidenschaften‘ auf einer Leidenschaftslosigkeit fußen, die durch das ‚Erträumen‘ derselben kompensiert wird. (Vgl. ebd.) Auch hier appliziert sich die kulturkritische Dimension auf den deutschen Wagnerianismus und zeigt eine Polemik der psychischen Dynamik aus M 271.

Zuletzt besteht eine Schwierigkeit das ‚Glück des Gegensatzes‘, das als Dynamik einer zeitgenössischen machtorientierten Welt herausgestellt wird, auf die historioethnologische Perspektive von rhapsodischer Epik und Theater anzuwenden. (Vgl. M 265 u. 271, KSA 3, 210 u. 212-213) Es wäre möglich in der rhapsodischen Epik im Gegensatz zum Theater eine größere Imaginationsaktivierung zu sehen, die auch nach der Weise des ‚Glücks des Gegensatzes‘ funktionieren kann. Das Theater hingegen würde dies nicht tun. Da aber auch hier eine Wagnerianismus-Kritik gesehen wurde, müsste diese Diskrepanz nunmehr die Kulmination dieser Kritik in M 271 mit sich vereinbaren. Diese besteht in der positiven Konnotation der Traum-Analogie in M 265, die im Gegensatz hierzu das Theater abwertet, was die theatrale Seite von Wagners Gesamtkunstwerk angegriffen hatte. (Vgl. ebd.) Um die Auflösung im Folgenden zu grundieren, müsste zugleich ein positiver Traumbegriff als Imagination beibehalten werden, dem eine illusionär ausgerichtete Traumverwendung einer vermeintlichen Wirklichkeitsorientierung entgegenstünde. Die positive Variante dürfte allein für die Imagination durch die Kunst bestehen, aber nicht für moralische Implikationen derselben, weil sie sonst mit der Utopie-Kritik aus M 147 in Konflikt träte.

Die Traumverwendungen aus M 216 und 217 sind dann insoweit negativ konnotiert, wie sie die Imaginationsfähigkeit durch die Kunst instrumentalisieren, um wie Schopenhauer und Wagner Traum, Musik und Metaphysik mit einer unterliegenden Machtausrichtung zu verbinden. (Vgl. M 216 u. 217, KSA 3, 192-193) Die proto-psychologische und machtanalytische Dimension der metaphysisch angehauchten ‚Gegensatzträume‘ aus M 271 reihen sich in diese Reflexionen ein. Sie ergänzen das Bild einer auf dem realen Streben nach Macht aufbauenden wagnerianischen Bewegung, die ihr metaphysisches Denken als ‚erträumte und gegensätzliche Passion‘ vorschiebt. (Vgl. M 216, 217 u. 271, KSA 3, 192-193 u. 212-213) Plausibel wird diese Spezifikation für die deutsche Kunstkultur in M 217, der eine illusionäre Affizierung durch die Kunst ein rein politisches Verhältnis zur Kunst erleichtert, der aber zugleich ein Verlangen nach einer emotionalen Versicherung und metaphysischen Welterfahrung eignet. (Vgl. ebd.) M 271 erweitert diese Traumverwendungen um die machtpolitische Dimension und die Proto-Psychologie.<sup>784</sup> (Vgl. ebd.) Erst aus dieser Perspektive lässt sich dann M 265 hinzunehmen, indem das Theater Wagners die Machtpolitik des Wagnerianismus durch seine Behinderung einer Imaginationsfähigkeit von Traum und Kunst entlarvt. (Vgl. M 216, 217, 265 u. 271, KSA 3, 192-193, 210 u. 212-213) M 265 verweist nichtsdestoweniger auf ein genuin positives

---

<sup>784</sup> In diese Perspektive spielt das paratextuelle Lemma „Fest“ zusätzlich hinein, da die Bayreuther Festspiele die politischen Ambitionen Wagners für Nietzsche innerhalb des neugeformten deutschen Reiches herausgestellt hatten. (Vgl. M 271, KSA 3, 212) Eine solche biographische Perspektive ist letztendlich aber gegenüber den theoretischen Intertexten und ihren Verweisen zum Traumbegriff im Nachteil, da sie keine ideelle Grundlage für die Zusammenführung dieses Faktums mit dem Traum aufweist, auch wenn Nietzsches Schilderungen der Bayreuther Festspiele vor allem von den Eindrücken ihrer Inauthentizität zeugen. (Vgl. eKGWB/NF-1878, 27[44]) Für die Verwicklungen des Traumbegriffes in M wäre eine biographistische Lesart dieser Stelle unempfindlich.

Verhältnis von Traum und Kunst, das in der Beziehung zum Wagnerismus *ex negativo* dessen Inauthentizität bei seinen Vertretern, Kunstwerken und in dessen Urheber kritisiert. Gegen die machtpolitische Diskussion von M 271 eröffnet sich auch die Möglichkeit, dass das ‚Glück des Gegensatzes‘ als psychische Dynamik auch in einer positiv zu bewertenden Imagination münden könnte.

Hierin stellt M 271 eine Kulmination der kunstbezogenen und proto-psychologischen Trauma(p)horismen von M dar, die das Feld dieser Reflexion zurück an Metaphysik und Religion binden. Sie zeigen neben einer Referenz auf wagnerianische Intertexte auch eine Kunstkritik auf, die im Lichte proto-psychologischer Perspektivierung aufscheint. M 271 führt damit eine ideologiekritische Perspektive auf die Kunst durch eine Traum-Kunst-Analogie vorerst zum Abschluss.

Der folgende Abschnitt führt die historio-ethnologische Perspektive auf den Traum in M ein:

Die Vergesslichen. — In den Ausbrüchen der Leidenschaft und im Phantasiren des Traumes und des Irrsinns entdeckt der Mensch seine und der Menschheit Vorgeschichte wieder: die Thierheit mit ihren wilden Grimassen; sein Gedächtniss greift einmal weit genug rückwärts, während sein civilisirter Zustand sich aus dem Vergessen dieser Urfahrungen, also aus dem Nachlassen jenes Gedächtnisses entwickelt. Wer als ein Vergesslicher höchster Gattung allem Diesen immerdar sehr fern geblieben ist, versteht die Menschen nicht, — aber es ist ein Vorthail für Alle, wenn es [...] solche Einzelne giebt, welche „sie nicht verstehen“ und die gleichsam aus göttlichem Samen gezeugt und von der Vernunft geboren sind. (M 312, KSA 3, 226)

Der A(p)horismus grundiert eine Anthropologie in der Einsicht, dass der Mensch phylogenetisch durch das Irrationale bestimmt wurde. Affekt und die unfreiwillige Phantasietätigkeit gelten dem Sprecher als menschliche Grundverhaltensweisen und stellen sich als dominante Zustände im Bewusstsein des Menschen heraus, die im Laufe des Zivilisationsprozesses weniger prävalent geworden seien. Untergründig sieht er diese irrationale Grundlage weiterhin am Werk. Gleichzeitig fungiert sie als Basis für eine Zukunftsperspektive, in der der auf Vernunft hinauslaufende Zivilisationsprozess als menscheitsgeschichtlich positive Entwicklung hervortritt.

Mit dem ‚Irrsinn‘ gemeinsam erscheint der Traum als eine Imaginationstätigkeit, der das Individuum analog zu seinen Emotionen passiv ausgesetzt ist. (Vgl. ebd.) Die abermalige Verbindung von Traum und Phantasie unterscheidet diesen als Teil der ‚Tierheit des Menschen‘ zusammen mit den „Leidenschaften“ von der „Vernunft“. (Vgl. ebd.) Diese Dichotomie von Traum und Irrsinn lässt sich in zweifacher Weise verstehen, da sie vom Sprecher des A(p)horismus nicht weiter konkretisiert wird. (Vgl. ebd.) Zum einen könnte der Traum als vorübergehend einnehmende Phantasietätigkeit gegen den ‚Irrsinn‘ als permanenter Variante verstanden werden. Die Schwierigkeit einer solchen Konkretisierung erscheint im Lichte der Möglichkeit eines temporären ‚Irrsinns‘, der prototypisch in diesem Begriff nicht ausgeschlossen ist. Zum anderen könnte die Dichotomie um das Gegensatzpaar Schlafen und Wachen erweitert werden, in dem der Traum prototypisch der schlafenden Seite und der ‚Irrsinn‘ dem Wachen zugeordnet werden würde. In dieser Feststellung wäre jedoch der Traum der Ausreißer, der auch als Tagtraum noch die unfreiwillige Befangenheit für sich als Eigenschaft aufweist, aber nicht eindeutig als Schlafzustand eingeordnet ist. Grundsätzlich ist die Analogie der Befangenheit durch Emotionen mit diesen ‚Phantasietätigkeiten‘ als terminologisch ungeklärte, aber basale Perspektive von M 312 aufzuweisen, die die anthropologische Reflexion ermöglichen.

Die infragestehende Ungenauigkeit in der Zusammenführung von 'Traum und ,Irrsinn' kann als produktive Offenheit gedeutet werden, wie sie in der folgenden infratextuellen Perspektivierung ausgewiesen werden soll, kann aber zugleich auf Basis des in der Folge herausgestellten Intertextes bei Schopenhauer topisch vereindeutigt werden. Diese intertextuelle Analyse kann zusätzlich die Unterscheidung von 'Traum/,Irrsinn' von der Vernunft produktiv beleuchten.

Im Kontext der umliegenden A(p)horismen gestaltet sich M 312 als eine phylogenetische Reflexion vom Nutzen des Zivilisationsprozesses mit Bezug auf dessen irrationaler Ausgangslage. M 303 bringt das Menschenkennen auf individueller Ebene ins Spiel, um im Folgenden verschiedene Aspekte des menschlichen Irrationalismus wie pathetische Apokalyptik (M 304), Geiz (M 305), Fiktion/Schein als menschlichem Grundelement (M 306 u. 307), „Furcht und Liebe“ (M 309) und Gutmütigkeit (M 310) menschheitsgeschichtlich in den Blick zu nehmen. (Vgl. 304-310, KSA 3, 223-226) M 308 nimmt sich in seinem kritischen Blick auf den ökonomischen Nutzen von „Tugend“ und „Weisheit“ disparat aus, könnte aber infrage stellen, ob die philosophische „Weisheit“ – und die implizit grundierende Zivilisiertheit – unter monetären Aspekten überhaupt realisiert ist. (Vgl. M 308, KSA 3, 225) Die Grundfrage nach dem Verhältnis von Schein und Sein verkompliziert diese menschheitsgeschichtliche Reflexion dadurch, dass M 307 die Historie und M 311 die Seelenkonzeption als Konstruktionen herausstellen. (Vgl. M 307, 311 u. 312, KSA 3, 224-226) M 312 muss diesen Konstruktivismus in seiner Perspektive ebenfalls mittragen, aber M 314 deutet an, dass das Potenzial jeglicher – auch konfligierender – Gedankenzusammenhänge die Polyperspektivität einer neuen Denketik darstellt. (Vgl. M 312 u. 314, KSA 3, 226-227) Die Reflexion aus M 313 über das Aufgeben von Freunden mit unerfüllbaren Ansprüchen könnte in diesem Kontext allegorisch für das Aufgeben übermäßiger Ansprüche an Überzeugungen verstanden werden – wenn man diesen Text in den Kontext von M 312 zurückforcieren wollte. (Vgl. M 312 u. 313, KSA 3, 226-227) Auch M 315 könnte in seiner Diskussion des ‚Großmuts‘ und in der ‚Entäußerung des eigenen Eigentums‘ bildlich eine weniger strikte Denketik andeuten, wie sie auch die *ad hominem* gerichtete Kritik an den Systematikern in M 318 *ex negativo* anzeigt. (Vgl. M 312, 313 u. 318, KSA 3, 226 u. 228) Das Umfeld bietet unklar zusammenhängende Texte, aber scheint die implizite Anti-Systematizität umzusetzen.

Die Verbindungen zu den vorherigen Traumbegriffen sind hingegen eindeutiger. Die negativen metaphysischen Konzepte werden mit der Phantasietätigkeit des Traumes verbindbar. (Vgl. M 4, 8 u. 312, KSA 3, 20-21 u. 226) Besonders greift M 312 auf M 5 zurück, in dem die ausbleibende Furcht gegenüber den Träumen als kulturelle Entwicklung herausgestellt wurde. (Vgl. M 5 u. 312, KSA 3, 20 u. 226) Für die Frühgeschichte der Menschheitsentwicklung, die M 312 beschreibt, kann durch diese Reflexion *ex negativo* die Wichtigkeit des ‚Phantasierens des Traumes‘ auch mit der Furcht vor ihm verbunden werden. (Vgl. ebd.) Hierin verstärkt sich die Verbindung von ‚Leidenschaften‘ und Traum. Das Aufrufen der irrationalen Aspekte des Menschen erweitert sich um den Furchtaffekt, den M 5 als überwunden charakterisiert und der mit M 312 mit der Vernunftentwicklung im Zivilisationsprozess genetisch zusammengedacht werden kann.

M 44 bringt eine nahezu identische Traumverwendung mit dessen ‚Träumen der älteren Menschheit‘ ins Spiel. (Vgl. M 44 u. 312, KSA 3, 51-52 u. 226) Während die frühere Version metaphorisch fungierte, versteht sich das Träumen als psychisches Phänomen und als Residuum der anthropologischen Phylogenese. (Vgl. ebd.) Die frühgeschichtlichen Vorstellungen von der hohen Wertigkeit des Ursprungs werden hier mit der Phantasietätigkeit im Traum verbunden, um diese illusionären frühgeschichtlichen Vorstellungen als Phantasieprodukte zu charakterisieren. (Vgl. ebd.) Einerseits er-

gänzt die Parallelstelle das Theoretisieren des Sprechers von M 312, lässt ihn aber auch von der Genetikkritik aus M 44 betroffen werden. Der Sprecher aus M 312 postuliert den Ursprung menschlicher Vorstellungen aus dem Irrationalen, und verbleibt damit im Denkhabitus der in M 44 kritisiert wurde. (Vgl. ebd.) Hier könnte eine Selbstaufhebungsfigur angelegt sein, die durch die lemmatische Nähe hervorgehoben ist. Dies bedeutete, dass die infratextuelle Perspektive im gleichen Zuge, wie sie den Versuch einer systematischen Anthropologie anstrebt, sie durch die Verbindung der Traum-begriffe als illusionär und kritikwürdig herausstellte. Die wäre im Einklang mit den antisystematischen Tendenzen der umliegenden A(p)horismen. Wäre man an einer Harmonisierung der Positionen interessiert, könnte die in M 44 favorisierte Konzeption des ‚Nächsten‘ möglicherweise auf die in M 312 vorgenommene Rückführung der Frühform des Menschlichen auf das alltägliche Irrationale applizierbar verstanden werden. Gegenteilig zu einem Naturzustand wäre hier das Irrationale als das Alltägliche und ‚Nächste‘ selbst der Urzustand, der als anthropologische Grundlage fungierte.

M 312 ermöglicht es, die Traumverwendungen, die die christlich-apokalyptische (M 71), die moralische (M 100) und die indische, asketische Weltanschauung (M 113) als Traumprodukte zu verstehen und auf eine frühgeschichtliche Imaginationstätigkeit zurückzuführen.<sup>785</sup> (Vgl. M 71, 100, 113 u. 312, KSA 3, 69-70, 89-90, 102-104 u. 226) Damit assoziiert die Überwindungsbewegung ein „Aufwachen“, das eine Kultur-Entwicklung weg vom ‚Primitiven‘ intendiert.

Diese positivistische Bewegung lässt sich mit der epistemologisch-ontologischen Traumkonzeption aus M 118 nicht vereinbaren, wird der Welttraum dort doch als unüberwindbar herausgestellt. (Vgl. M 118 u. 312, KSA 3, 226) Durch die Ethnologie von M 312 charakterisiert sich dieser Welttraum als irrationale und phylogenetische Phantasiekonstruktion, die ihm zusätzlich eine diachrone Menschheitsentwicklung und eine proto-psychologische Dimension verleiht. Ein Ausweg in einer Vernunftentwicklung negiert M 118, während sie M 312 als wünschenswert versteht.

M 312 harmoniert indes mit der subjektiven Prägung der Wachwirklichkeit durch die Triebe in M 119. (Vgl. M 119 u. 312, KSA 3, 111-114 u. 226) Auch M 312 profitiert von der Abschwächung der Welt-als-Traum-These im Verlauf von M 118 zu M 119, da die Triebe als Teil der hier thematisierten „Leidenschaften“ verstehbar sind. (Vgl. M 118, 119 u. 312, KSA 3, 111-114 u. 226) M 119 liefert damit ein Verbindungsglied zwischen den ‚Leidenschaften‘ des späteren A(p)horismus und der Imagination des Traumes – weiter unterstützt durch die bidirektionale Triebmimesis seiner Weltkonstruktion (Vgl. ebd.) Dieses A(p)horismen-Duett zeigt den proto-wissenschaftlichen Versuch an, eine großflächige Theoretisierung des Traumes in M vorzubereiten. Sie ergänzt die Perspektive der metaphorischen Verwendungen um die Diskussion des psychischen Phänomens in synchroner und diachroner anthropologischer Perspektive produktiv.

M 128 fügt dem die ‚abscheulichen Träume‘ und den diskutierten Determinismus der Welt hinzu, so dass die These folgt, dass der Traum als Teil der menschlichen Irrationalität immer auch die Möglichkeit zu einer unmoralischen Imagination geboten haben muss. (Vgl. M 128 u. 312, KSA 3, 117-118 u. 226) M 128 und M 312 sehen die Träume als von der Moral unabhängig – im Kontrast zur vorherigen abwertenden Metaphorisierung von moralischen Weltanschauungen. (Vgl. M 71, 100, 113, 128 u. 312, KSA 3, 60-70, 89-90, 102-104, 117-118 u. 226) Dies wirft ein Licht auf die Moralen

---

<sup>785</sup> In diese Richtung weist auf anderer infratextueller Basis auch Schmidt im Kommentar zu M 312. Vgl. NK 3/1, S. 334-335.

zurück, die als traumanalog-psychologisierte Produkte Teile dieser irrationalen unmoralischen Traumphantasie sind. (Vgl. ebd.) Hierin entpuppt sich M 312 als antimoralische Perspektivierung der Moral durch die Infratexte des Traumbegriffes. Die Moralkritik in M 128 zeigt, dass der Traum auf die rationale Fassade der als irrational entlarvten Moral zielt.

M 147 erhält in seiner produktionsästhetischen Wendung der Traum-Kunst-Analogie und seiner kompensierenden Utopiebildung durch M 312 eine menschheitsgeschichtliche Dimension. (Vgl. M 147 u. 312, KSA 3, 138-139 u. 226) Die utopische Dichtung verortet sich in einer phylogenetischen und proto-psychologischen Vorgeschichte. Auch werden die moralischen Weltvorstellungen wieder malig analog zu den dichterischen Utopiegebilden lesbar, die durch die menschliche Frühgeschichte in M 312 als Träume ihrem Wahrheitsanspruch beraubt werden. (Vgl. ebd.) Der Traum wird als deren Basis dem Vernunft- und Zivilisationsprozess entgegengesetzt und die ihm entspringenden Utopien charakterisieren sich negativ als regressive Wunschvorstellungen.

Der kritische Blick auf die Arbeitswelt der Jetztzeit und ihre Schwächung der Traumfähigkeit als individuellen Zukunfts-Imagination aus M 173 werden durch die ethnologische Perspektive des Träumens historisch ergänzt. (Vgl. M 173 u. 312, KSA 3, 226) Was sich als Charakteristik des Menschen in M 312 herausstellt, ist durch die zeitgenössische Arbeitswelt gehemmt, worin auch die historische Zäsur anhand der Traumfähigkeit diagnostiziert wird. Ob dies identisch mit dem Zivilisationsprozess aus M 312 und dessen Vernunftprivileg anzusehen ist oder der negative Ton aus M 173 diese Entwicklung als abzulehnende herausstellen will, ist nicht eindeutig zu klären.

Die konkrete historische Perspektive auf den Beginn des 19. Jahrhunderts erscheint durch M 312 ebenfalls ergänzt, indem die ‚träumerische Spekulation‘ der damaligen Philosophen eindeutiger als irrationale und anachronistische Phantasietätigkeit verstehbar wird. (Vgl. M 197 u. 312, KSA 3, 171-172 u. 226) Auch der Fokus aller kultureller Tätigkeiten auf eine menschliche Vorzeit, der in M 197 der Romantik zugeschrieben wurde, erscheint durch die Konzeption des späteren A(p)horismus produktionsästhetisch der irrationalen Traumtätigkeit analog. Der Rückbezug verbindet darin Produktionsprozess und thetischen Inhalt des Denkens dieser Zeit.

Großflächiger ist die Idee eines Zusammenhangs von Ernährung und Traumfähigkeit in M 203, die durch M 312 zwar keine Konkretisierung erfährt, aber als verbindbar angedeutet wird. (Vgl. M 203 u. 312, KSA 3, 179 u. 226) Die Ernährungskultur des Menschen durch die Zeiten erscheint so unkonkret mit der psychischen Traumfähigkeit kombinierbar.

Der polemische Träumer-Begriff von M 211 lässt sich hingegen optimal mit M 312 als irrationale Imagination verstehen, worin die personale Unsterblichkeitsidee als kulturell langlebige Vorstellung produktionslogisch grundgelegt wird. (Vgl. M 211 u. 312, KSA 3, 190 u. 226) Auch die polemische Metapher des Träumers fängt die Ethnologie des Träumens hier auf.

Mit der Grundierung des Träumens im Irrationalen tritt eine zusätzliche Grundlage für die ‚traumhafte Empfindung des unbedingten Vertrauens‘ hinzu, die nunmehr als Rückgriff auf den frühzeitig dominanten Aspekt des Menschen aufscheint. (Vgl. M 216 u. 312, KSA 3, 192-193 u. 226) Diese Empfindung, die die Musik hervorruft, wird als subjektive Regression in die irrationale Frühgeschichte der Menschheit reinterpretiert und phylogenetisch grundiert. (Vgl. ebd.) Dies zeigt eine phylogenetische anthropologische Wendung der früheren Musikkritik.

In Verbindung mit M 217 wird für die Deutschen – auch hinsichtlich des Epochenüberblicks in M 197 – diese Regressionsbewegung, die durch die Kunst hervorgerufen werden soll, als gänzlich illusionäre herausgestellt. (Vgl. M 197, 217 u. 312, KSA 3, 171-172, 210 u. 226) Die Verbindung wer-



tet die auf Ursprünge fokussierten Denker der Jahrhundertwende in ihrer Wirkung ab und der Bezug auf ursprünglich verstandene Emotionen wird für die Deutschen negiert.

M 265 bringt die ‚rhapsodische Epik‘ hingegen als die Kunstform ins Spiel, die nach der Traum-Kunst-Analogie am stärksten mit der Frühzeit der menschlichen Gattung verbunden ist. (Vgl. M 265 u. 312, KSA 3, 210 u. 226) In der gemeinsamen Lektüre mit M 216 war diese Traum-Kunst-Analogie als Skala verstanden worden, so dass die rhapsodische Epik als eine akustische Kunstform in die Nähe zur Musik gerückt worden war. (Vgl. M 216, 265 u. 312, KSA 3, 192-193, 210 u. 226) Diese historische Kunstform verbindet sich mit der phylogenetischen Perspektive, um gemeinsam mit M 312 die Skalierung anhand der Traumaffinität mit der Basis der Ethnologie zu ergänzen. Der Kunsteffekt wird mit den Anlagen des Menschen zusammengebracht.

Zuletzt erscheint das ‚Glück des Gegensatzes‘, das die Traumhalte im Verhältnis zur Wachwelt bestimmt, als ein Aspekt dieser Phantasietätigkeit, der menscheitsgeschichtlich grundiert ist. (Vgl. M 271 u. 312, KSA 3, 212-213 u. 226) Was sich anhand der Machtorientierung spezifisch in M 271 ausgedrückt hatte, lässt sich im Lichte von M 312 als grundsätzliche irrationale Kompensationsstrategie des Menschen verstehen. (Vgl. ebd.) Schon M 271 hatte in der infratextuellen Ausweitung seine Anwendbarkeit aufgezeigt; sie wird durch M 312 phylogenetisch und anthropologisch grundiert.

Dass diese Perspektive in ihrer Zusammenführung von Traum und Irrsinn wieder auf Schopenhauer zurückgreift, zeigt, dass das Nietzsche um eine historische und kulturphilosophische Erweiterung des Vorgängers bemüht ist. Der in VG von Schopenhauer aufgeworfene Vergleich von Traum und Wahnsinn könnte zum A(p)horismus hinzugezogen werden, um diese nicht weiter geklärte Konjunktion partiell aufzuklären (Vgl. VG, 254 u. M 312, KSA 3, 226) Schopenhauer stellt den Vergleich zwischen beiden psychischen Phänomen an, um sie anhand der Temporalität hinsichtlich Dauer und Tageszeit zu unterscheiden. (Vgl. ebd.) Der Wahnsinn versteht sich in VG als langer Traum, der Traum wiederum als kurzer Wahnsinn. (Vgl. ebd.) Dies ist eine Distinktion, die zur Feststellung der Ungenauigkeit in M 312 verwendet werden könnte – wenn man „Irrsinn“ und „Wahnsinn“ synonymisiert. (Vgl. ebd.) Sie würde im Gegensatz zur offenen Bezugnahme der Begriffe, die auch den möglichen Tagtraum oder einen temporären ‚Wahn-/Irrsinn‘ einschließen, den Traum auf den alltäglichen wie kurzen Schlaf und den Wahnsinn auf das Leben und die lange Dauer festlegen. Dies führt in der Konjunktion der drei vom a(p)horistischen Sprecher genannten Phänomene dazu, dass die Emotionen als alltägliche und durchschnittliche psychische Phänomene, entgegen zu den extremer irrationalen Träumen anzusiedeln wären, um gegen den pathologischen und dauerhaften ‚Wahn-/Irrsinn‘ abgegrenzt zu werden. Im Gegensatz zu Schopenhauers ahistorischer Klassifizierung bringt der nietzschesche Sprecher eine historische Lokalisierung der Dominanz wie auch eine Phylogenese dieser Zustände ins Spiel. Die Historisierung deutet einerseits die Validität der Dichotomie beim Vorgänger an, kritisiert aber die Ahistorizität seiner Philosophie. Die ethnologische Dimension verschafft dieser Kritik Kredit.

Eine weitere kritische Stoßrichtung gegen Schopenhauer kommt M 312 zu, indem der Zivilisationsprozess als Entfernung von diesen Phänomenen verstanden wird. (Vgl. ebd.) Während Schopenhauers ‚Versuch‘ auf Basis des (prophetischen) Traumes einen universalen Weg in die metaphysischen Willen beschreibt, dessen Erkenntnis für ihn die höchste Stufe philosophischer Reflexion darstellt, setzt sich der a(p)horistische Sprecher explizit von einer solchen positiven Bewertung des Traumes ab. Die Verlegung desselben in die frühgeschichtliche Anthropologie stellt Schopenhauers

Traumverständnis als eine Verherrlichung dieser ‚unzivilisierten‘ Eigenschaften des Menschen dar – und seine Philosophie zuletzt als anti-zivilisatorische Regression.

Dass dies in der Charakterisierung und Hochhaltung des Traumes durch die schopenhauersche Traumkonzeption bereits als Kritik angelegt ist, zeigt sich anhand seiner Grundlegung von Traum und Wahnsinn in einer Dysfunktion des Gedächtnisses.<sup>786</sup> (Vgl. VG, 254) Der implizite Angriff auf die schopenhauersche Theorie aufgrund ihrer ahistorischen Argumentationsweise korrespondiert zu der von ihm beschriebener Abwesenheit von ‚Vergangenem‘ im Traum, die so eine Analogie aufscheinen lässt. (Vgl. VG, 254 u. M 312, KSA 3, 226) In Schopenhauers eigenen Begriffen verbindet sich seine ungeschichtliche Perspektive mit den Gedächtnisbegrenzungen des Traumes, so dass seine Philosophie selbst als ‚traumhaft‘ und in den Worten von M 312 irrational und unzivilisiert erscheint. (Vgl. ebd.) Die Allusion auf den Vorgänger erscheint hier als Geflecht, dass ihn nicht nur affirmiert und theoretisch um die ethnologische Perspektive erweitert. In der Evokation tritt ebenfalls eine Kritik zutage, die Schopenhauers gedächtnisbezogenen Traumbegriff dazu nutzt, um dessen philosophisches Fundament eines ahistorischen Universalismus zu erodieren, indem ihm – seinem eigenen Vokabular nach – ‚Traumhaftigkeit‘ attestiert wird. Damit wird die flächendeckende Kritikfunktion des Traumbegriffes auf Schopenhauer gemünzt, dessen Philosophie als Ideengeber für denselben fungiert, aber auch zu seiner Überwindung beiträgt.

M 312 bringt in die neuen Reflexionen zum Traumbegriff aus M die in der mittleren Phase dominante ethnologische Perspektive auf das Träumen mithinein. Sie verbindet sich im neuen Zusammenhang mit einer kultur- und speziell moralkritischen Perspektive auf diese These, indem sie die vorherig negativen Traumbegriffe mit der ethnologischen Grundlage unterfüttert.

Der folgende Begriff bildet sich dadurch ethnologisch vor und grundiert die Reflexion:

Die Verschönerung der Wissenschaft. — Wie die Rococo-Gartenkunst entstand, aus dem Gefühl „die Natur ist hässlich, [...]— auf! wir wollen sie verschönern (...)!“ — so entsteht aus dem Gefühl „die Wissenschaft ist hässlich, trocken, trostlos, schwierig, langwierig, — auf! lasst uns sie verschönern!“ immer wieder Etwas, das sich die Philosophie nennt. Sie will, was alle Künste und Dichtungen wollen, — vor Allem unterhalten: sie will diess [...] in einer erhabeneren und höheren Art [...]. [...] [E]ine Gartenkunst zu schaffen, deren Hauptreiz [...] die Täuschung der Augen ist [...], die Wissenschaft in einem Auszuge und mit [...] wunderbaren [...] Beleuchtungen vorzuführen und so viel Unbestimmtheit, Unvernunft und Träumerei in sie einzumischen, dass man in ihr „wie in der wilden Natur“ und doch ohne Mühsal und Langeweile wandeln könne, — das ist kein geringer Ehrgeiz: wer ihn hat, träumt sogar davon, auf diese Art die Religion entbehrlich zu machen, welche bei den früheren Menschen die höchste Gattung von Unterhaltungskunst abgegeben hat. — Diess geht nun seinen Gang und erreicht eines Tages seine hohe Fluth: jetzt schon beginnen die Gegenstimmen gegen die Philosophie [...], welche rufen „Rückkehr zur Wissenschaft! Zur Natur und Natur-

---

<sup>786</sup> „Es scheint also wirklich, daß im Traume, bei der Thätigkeit aller Geisteskräfte, daß Gedächtniß allein nicht recht disponibel ist. [...] Im Ganzen also ist im Traum die Anschauung der gegenwärtigen Realität ganz vollkommen und selbst minutiös, hingegen ist unser Gesichtskreis daselbst ein sehr beschränkter, sofern das Abwesende und Vergangene, selbst das fingierte, nur wenig ins Bewußtseyn fällt.“ (VG, 254).

lichkeit der Wissenschaft!“ — womit vielleicht ein Zeitalter anhebt, das die [...] Schönheit gerade in den „wilden, hässlichen“ Theilen der Wissenschaft entdeckt, wie man seit Rousseau erst den Sinn für die Schönheit des Hochgebirges und der Wüste entdeckt hat.<sup>787</sup> (M 427, KSA 3, 263)

Der a(p)horistische Sprecher artikuliert eine Theorie der Philosophiegenese, in der er sie als Ästhetisierung wissenschaftlicher Praktiken versteht. Diese ästhetische Erweiterung der Wissenschaft verbindet sich mit einer Unterhaltungsintention, die als Funktion der Kunst definiert wird.<sup>788</sup> Zugleich beschreibt er eine künstlerische Sättigung der Rezipienten, die zu einer wünschenswert gerahmten gegenwärtigen Entästhetisierung der Wissenschaft beizutragen vermöge.

Der Textabschnitt wartet mit zwei Traumverwendungen auf, die weder vollständig identisch noch gänzlich different sind. Der erste Begriff ist der analogisch an den Traum angelehnte der „Träumerei“, der gemeinsam mit „Unbestimmtheit“ und „Unvernunft“ als Charakteristikum der ästhetischen Erweiterung der Wissenschaft konzipiert wird. (Vgl. ebd.) Diese Konjunktion ist eine additive Charakterisierung der ästhetischen Eigenschaften, die *ex negativo* zur Wissenschaft funktioniert – auch wenn dies beim Traum nicht in der gleichen Weise lemmatisch reflektiert erscheint. (Vgl. ebd.) Während also die „Unbestimmtheit“ der ästhetischen Erkenntnis der ‚Bestimmtheit‘ der Wissenschaft entgegengesetzt ist, erscheint ihre „Unvernunft“ der ‚Vernunft‘ der wissenschaftlichen Erkenntnis entgegengesetzt zu sein. (Vgl. ebd.) Dieser Stoßrichtung der Konjunktion folgend, erscheint die „Träumerei“ auch der Eigenschaft der Wissenschaft entgegengesetzt, nämlich ihres Fokus auf die Wirklichkeit. (Vgl. ebd.) Da bereits der Begriff der ‚Träumerei‘ nur analogisch zum Traum in Verbindung steht, ist hier keine einfache Fokussierung auf das nächtliche Phänomen impliziert, sondern ein loseres Verhältnis der Wahrnehmung zur Wirklichkeit zugunsten eigener Vorstellungen. Auch in der visuell fokussierten „Täuschung der Augen“ ist eine Verzerrung der gegebenen Wirklichkeit ausgedrückt, die diesen subjektiven Aspekt der ‚getäuschten‘ Sinne als ‚Träumen‘ verstehbar macht. (Vgl. ebd.) Implizit misst er dieser Vorstellungsweise eine ästhetisierende Perspektive bei, die zu einer ‚Verschönerung‘ tendiert; wogegen der Wirklichkeitsorientierung der Wissenschaft die ‚Wildheit‘ und ‚Hässlichkeit‘ entspricht. (Vgl. ebd.) So ist die „Träumerei“ die aus den Eigenschaften der Wissenschaft extrapolierte Beschreibung eines Wahrnehmungszustandes im Angesicht ästhetisierter Erkenntnis. Die resultierende Philosophie, wie sie in M 427 beschrieben wird, nähert sich der Erkenntnis der Wissenschaft an und versucht sie ästhetisch vermittelbar zu machen; damit verschwindet die Wirklichkeit nicht im Extremum des Traumes, sondern wird subjektiv ästhetisch überformt.

Der zweite Traumbegriff folgt nah an den Begriff der ‚Träumerei‘ als Beschreibung der undefinierten Individuen, die in dieser ‚ästhetisierten Wissenschaft‘ einen Ersatz für die Religion erhoffen. (Vgl. ebd.) Hier erscheint das ‚Träumen‘ prototypisch als metaphorischer Ausdruck eines Wunsches, der mit einer Zukunftsvision verbunden ist. Dieser Prototyp von Traumbegriff unterscheidet sich

---

<sup>787</sup> Diese explizite Rousseau-Referenz erscheint als die Plausibilisierung für das Veranschlagen desselben als Quelle für den Traumbegriff der politischen Kritiken in MA und JGB. Vgl. hierzu die Kapitel „Zur Rekonfiguration des Traumes in MA I“ u. „Zur Funktion des Traumes in *Jenseits von Gut und Böse*“. Vgl. auch: Rousseau, Jean-Jacques: *Lettres Écrites de la Montagne*. Genf 1781.

<sup>788</sup> Schmidt spricht fälschlicherweise in seinem Kommentar zu diesem Abschnitt durchweg von der Philosophie, die ‚verschönert‘ werden würde, obwohl der Sprecher von M 427 die Philosophie explizit als Produkt der ‚Verschönerung der Wissenschaft‘ ausweist. Vgl. NK 3/1, 367-368.

von der vorherigen Verwendung darin, dass er nicht auf eine Wahrnehmungsweise referiert, sondern auch auf abstrakte Wünsche und Hoffnungen ohne sinnliche Daten – vermittelt über die Analogie des wunscheröffnenden Traumes – verweist. Der assoziierte Wunsch die Religion durch die Philosophie aufzuheben, erhält dadurch eine negative Konnotation, auch wenn sie dieselbe ‚Unterhaltungsfunktion‘ übernimmt, wie sie die Religion als „höchste Gattung“ übernahm. (Ebd.) Implizit erscheint die Philosophie als Mittelweg zwischen der Religion und Wissenschaft, hinsichtlich ihres ‚Unterhaltungswertes‘. Nichtsdestoweniger assoziiert der Sprecher mit dieser Ersetzungsbewegung mangelndes Verwirklichungspotenzial, indem er sie mit dem illusionären Traum assoziiert.

In der Zusammenführung der beiden Traumbegriffe ist es möglich, die ‚Träumerei‘ als schwächer kritische Konzeption herauszustellen, wenn man sie mit dem ‚Träumen‘ des abgewerteten Wunsches, die Philosophie als Religionsersatz einsetzen, vergleicht. Bemerkenswert erscheint die Erweiterung, die die prototypische Abwertung des ‚Träumens‘ durch die ‚Träumerei‘ als ästhetisierende Wahrnehmungsweise konzeptuell unterfüttert. (Vgl. ebd.) Durch die Fokussierung auf eine illusionäre, subjektive Wahrnehmung in der ‚Träumerei‘ schwingt im ‚Träumen‘ der Religionsersatzvorstellung die an den Sinnen ausgelegte, wirklichkeitsferne Erkenntnisweise mit. (Vgl. ebd.) Die religionsphilosophische Hoffnung wird so Teil einer unwissenschaftlichen Weltsicht, die die Welt verformend ästhetisiert. In die andere Richtung ergänzt das negative ‚Träumen‘ die ‚Träumerei‘ um die illusorische Komponente, die die ästhetische Anreicherung negativ behaftet. (Vgl. ebd.) Sie zeigt, dass auch wenn die ‚Verschönerung der Wissenschaft‘ sozial verträgliche Ziele in den Blick nimmt, in ihr eine wirklichkeitsfremde Wahrnehmungsweise unzureichende Philosophien zu validieren und popularisieren vermag. Die Differenz der Traumkonzepte zeigt, dass in der Konjunktion eine gegenseitige Potenzierung aufgefunden werden kann.

Die umliegenden A(p)horismen verdeutlichen, dass M 427 in die Eröffnung des fünften Buches die Dichotomie Kunst vs. Wissenschaft einführt und die Frage nach verschiedenen Aspekten von Irrtum und Wahrheit auslotet. Während M 423 eine idyllische Erfahrung weltlicher Absurdität als Grundlage anbietet, trennt M 424 die Wahrheit von jeglicher Nützlichkeit für den Menschen ab. (Vgl. M 423 u. 424, KSA 3, 259-261) Auch der Mensch und sein Leid verlieren ihre hohe Stellung im Kosmos (M 425), um anhand einer Farbenseh-Metaphorik die (freilich entwicklungsfähige) Begrenztheit menschlicher Wahrnehmung und Systematisierung (M 426) herauszustellen. (Vgl. M 425 u. 426, KSA 3, 261-262) Aus dieser Sicht bringt M 427 eine kritische Evaluation der Philosophie als wissenschaftsnaher Praxis ein, um die Wissenschaft als favorisierte Methode herauszustellen (Vgl. M 427, KSA 3, 263) Hieraus werden neue Dimensionen der Moralerforschung (M 428), der Existenz als Menschheit (M 429), Heroismus (M 430) und geistige Konkurrenz (M 431) ermöglicht. (Vgl. M 428-431, KSA 3, 264-265) Diese Kontexte ergänzen die pluralistische Perspektive auf wissenschaftliche Erkenntnis aus M 432, deren Wirkmächtigkeit der Sprecher von M 433 als Basis für die realistische Ausrichtung der zeitgenössischen Kunst ansetzt. (Vgl. M 432 u. 433, KSA 3, 266) Diese Doppelperspektive des pluralistischen Zugangs bereitet M 427 in seinen Ausführungen vor, indem der Traumbegriff die ästhetische Wahrnehmungsweise grundiert und mit der epistemischen Praxis der Wissenschaft als verschmelzungsfähig darstellt. (Vgl. M 427, 432 u. 433, KSA 3, 263 u. 266) Die späteren Abschnitte sehen die Pluralität von Kunst und Wissenschaft positiver – trotz Privilegierung der wissenschaftlichen Wahrheit – aber das ‚Träumen‘ als Analogie ästhetisierten Sehens wird nachträglich alludiert und validiert.

Im Kontext der Traumbegriffe greift M 427 die Metaphysikkritik auf und konkretisiert die Philosophie als Vermengung von ästhetisierter Illusion und wissenschaftlichem Anspruch. (Vgl. M 4, 5, 100 u. 427, KSA 3, 20, 89-90 u. 263) Besonders die Religionsdefinition aus dem hiesigen A(p)horismus greift auf die raffaelsche Weltsicht von M 8 und die Beschreibung des ‚Träumens‘ religiöser Natur aus M 71 und M 113 zurück, um sie nachträglich mit der vorliegenden Religionsphilosophie zu unterfüttern. (Vgl. M 8, 71, 113 u. 427, KSA 3, 21, 69-70, 102-104 u. 263) Das ‚Träumen‘ als ästhetisches Sehen, das die ‚Unterhaltungskunst‘ gründiert, als die auch die Religion nunmehr verstanden wird, verleiht den vorherigen negativen Traumverwendungen durch die zweite traumbegriffliche Variante aus M 427 konzeptuelle Komplexität. (Vgl. ebd.) Sie funktionieren nicht mehr einfach mithilfe der prototypischen Allusion auf die Illusionarität des Traumes, sondern gehen darüber hinaus auf das ‚Träumen‘ als ein subjektives und ästhetisierendes Wahrnehmen zurück. Die Kritik der Genetik aus M 44 erhält in den ‚Träumen der älteren Menschheit‘ diese Facette hinzu, da die lemmatische Identität zum ‚Träumen‘ die illusionäre Qualität der ‚geträumten‘ Thesen unterstreicht. (Vgl. M 44 u. 427, KSA 3, 51-52 u. 263)

Wiederholt erscheint die Kompatibilität mit der ontologischen Welt-als-Traum-These aus M 118 erschwert, da M 427 in seiner Privilegierung der Wissenschaft zugleich eine Wirklichkeitsorientierung enthält. (Vgl. M 118 u. 427, KSA 3, 111 u. 263) Der Traumbegriff erscheint trotz der verschiedenen Ontologien der A(p)horismen ähnlich, wo doch das ‚Geträumt-Sein der Welt‘ mit der illusorischen Ästhetisierung aus M 427 konzeptuell identisch erscheint. (Vgl. ebd.) Während jedoch in M 427 eine Wirklichkeit existiert, von der die ‚täuschende‘ Ästhetisierung abgegrenzt werden kann, fällt diese Dichotomie in M 118 in sich zusammen, bei dem Versuch eine ursprüngliche Konstruiertheit der Welt anhand des Traumbegriffes zu artikulieren. M 119 erscheint wiederum als versöhnende Perspektive auf diesen ontologischen Konflikt und liefert zusätzlich die psycho-epistemologische Grundlage für den in M 427 beschriebenen Ästhetisierungsprozess. (Vgl. M 118, 119 u. 427, KSA 3, 111-114 u. 263) Was im vorliegenden A(p)horismus als ‚Unterhaltung‘ eine Konnotation von lapidarem Charakter besitzt, erhält durch die vorherige Triebpsychologie eine diagnostische Perspektive auf das Subjekt, das ‚unterhält‘ oder ‚unterhalten sein will‘. (Vgl. M 119 u. 427, KSA 3, 111-114 u. 263) In der ‚Träumerei‘ ästhetisierter Wissenschaft findet sich eine Prägung durch die subjektiven Triebe im ‚Philosophen‘ und in seinem Publikum, die auch auf einzelnen Philosophien bezogen werden kann. (Vgl. ebd.) Für die Ersetzungsthese, in der die Philosophie den Platz der Religion einnehmen solle, erscheint dies angedeutet; in der Sprache von M 119 verschmolze ein ‚Trieb zur Religion‘ mit dem ‚Trieb zur Wissenschaft‘.<sup>789</sup> (Vgl. ebd.) Zuletzt ergänzt M 128 seine deterministische Weltsicht zu dieser Psychologie der ‚Philosophie‘. (Vgl. M 128 u. 427, KSA 3, 117-118 u. 263)

M 147 unterstreicht das ‚Träumen‘ als produktionsästhetisches Verfahren der Kunst, die nunmehr nicht nur auf utopistische Dichtung angewendet werden kann, sondern auf ästhetisierende Praxen im Allgemeinen. (Vgl. M 147 u. 427, KSA 3, 138-139 u. 263) M 147 leitet zusätzlich zur Frage nach der Verbindung von Traum und Zukunft in M 173 über. (Vgl. M 147 u. 173, KSA 3, 138-139 u. 154)

---

<sup>789</sup> Schmidt hebt die Vorstufe zu diesem Text hervor, wie sie in der KSA 14 gelistet wird, in der Comte als Beispiel für diese Form von Philosophie angeführt wird. (KSA 14, 221) Das Drei-Stufen-Modell Comtes repräsentiert die Hoffnung, eine wissenschaftlichen humanistische Religion durch die Philosophie zu ermöglichen. Dass eine solche Konkretisierung ausgelassen wird, ermöglicht es beispielsweise auch Sozialisten durch den A(p)horismus M 427 kritisiert zu sehen, ohne sich auf einen Philosophen zu beschränken. Vgl. NK 3/1, 368.

Die Synergie zwischen M 173 und den vorliegenden Traumbegriffen liegt darin, dass sie andeutet, dass Zukunftsperspektiven mit den eigentlich illusorischen Ästhetisierungen zusammengehen. (Vgl. M 147, 173 u. 427, KSA 3, 138-139, 154 u. 263) In der Dichotomie von Wissenschaft und Kunst erscheint die erstere als wirklichkeitsbezogen, wohingegen die letztere die Imagination der Zukunft mit sich bringt, indem sie sich von der konkreten Wirklichkeit abzusetzen vermag. (Vgl. ebd.) Diese Qualität des ‚Träumens‘ als wirklichkeitsabgewandter, subjektiver Ästhetisierung bekäme durch den Ton von M 173 eine positive existenzielle Qualität, die in der neuen Arbeitswelt prekär geworden ist. (Vgl. ebd.) Gegen den negativen Ton, auch der ‚geträumten‘ Ersetzungshypothese in M 427, ließe sich so eine positive Stoßrichtung andeuten.

M 427 greift indessen in seiner Philosophiedefinition auf die in M 197 noch negativ konnotierte ‚träumerische Spekulation‘ zurück. (Vgl. M 197 u. 427, KSA 3, 171-172 u. 263) Der spätere A(p)horismus macht sie zum zentralen Element, das zur Wissenschaft hinzukommen muss, um die Philosophie hervorzubringen. (Vgl. ebd.) Zusätzlich wird die Epochensicht, die M 197 vorschlägt, konkretisiert: die frühere Zuwendung zum Traum scheint das ‚träumerische Spekulieren‘ um die Jahrhundertwende in einer implizit skalierenden Weise stärker in Richtung der ‚Unterhaltungsfunktion‘ der Philosophie und Religion ausschlagen zu lassen. (Ebd.) Deren nichtsdestoweniger historisch artikulierter Anspruch, Wissenschaft zu sein, beschreibt M 197 konzeptuell konsistent als „vorwissenschaftlich“. (Ebd.) Auch die Rekurrenzen auf die religiösen Grundlagen der damaligen Kunst, die zusätzlich auf die Konjunktur kunstreligiöser Hypothesen zu Beginn des 19. Jahrhunderts alludiert, wird durch den zweiten Traumbegriff aus M 427 spezifisch aufgefangen und als ‚träumerische Spekulation‘ konsequent verstehbar. (Vgl. ebd.) Die Kongruenz zwischen den Traumbegriffen zeigt eine starke Verbindung zwischen der Beschreibung von Philosophien und Traum, die im Infratext als kritische Konstellation fungiert.

M 203 deutet mit seiner kulturellen Perspektive auf Ernährung nur die Assoziierbarkeit zwischen Ernährung und der, durch M 119 triebpsychologischen, Ästhetisierungspraxis des ‚Träumens‘ an. (Vgl. M 119, 203 u. 427, KSA 3, 111-114, 179 u. 263) Gleichmaßen sind der ‚Träumer‘-Begriff aus M 211 und die religiös angehauchte Unsterblichkeitsvorstellung mit dem ‚Träumen‘ der Religion als ‚höchster Unterhaltungskunst‘ verbindbar, die das Religionskonzept konsequent mit der illusorischen Erkenntnis konnotiert. (Vgl. M 211 u. 427, KSA 3, 190 u. 263)

Besondere Synergien besitzt M 427 mit M 216. Dort wird die Kunstwirkung der Musik als die Hervorrufung der ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ beschrieben, was nunmehr als emotive Grundlage für die ‚Unterhaltungsfunktion‘ der illusionären ‚träumerischen‘ Ästhetisierungspraxis weiterentwickelt werden kann. (Vgl. M 216 u. 427, KSA 3, 192-193 u. 263) Dieses Zusammenspiel der A(p)horismen erschwert sich nur dadurch, dass M 216 die Musik akustisch funktioniert, im Gegensatz zur visuell akzentuierten ‚Träumerie‘ in M 427. (Vgl. ebd.)

Die Verbindung von M 217 mit 427 kann über M 197 aufgebaut werden, indem die ‚erträumten Passionen‘ der Deutschen zur ‚Träumerie‘ und ‚Unterhaltung‘ der deutschen Philosophie um die Jahrhundertwende hinzukommen. (Vgl. M 197, 217 u. 427, KSA 3, 171-172, 193 u. 263) In dieser Verflechtung von Inauthentizitäten auf der Produktions- und auf der Rezeptionsebene werden die Deutschen durch diese A(p)horismen-Trias jeglicher Wahrhaftigkeit beraubt. (Vgl. ebd.) Die durch den Traum aufeinander aufbauenden Scheinhaftigkeiten sind hinsichtlich der romantischen Philosophie wiederum von Belang. Diese breitet ihre Ursprünglichkeitsvorstellungen nicht nur vor einem

Publikum ohne authentischem Gefühlsleben aus, sondern ist selbst so ‚vorwissenschaftlich‘, dass ihr ‚träumerisches Spekulieren‘ die illusionäre ‚Unterhaltungsfunktion der Religion umsetzt.

Über die Andeutung einer Skalierung der Künste auf Basis ihrer ‚Traumhaftigkeit‘ in M 265 kann die Synergie zwischen M 216 und M 427 weiter ausgebaut werden. (Vgl. M 216, 265 u. 427, KSA 3, 192-193, 210 u. 263) Sie wiederholt die Traum-Kunst-Analogie, obwohl sie an der Schwierigkeit der Verbindung der Musik als nicht-visueller Kunst mit der visuellen ‚Träumerei‘ des hiesigen A(p)horismus krankt. (Vgl. ebd.) M 265 hatte die Visualität des Theaters gegenüber der akustischen Natur der ‚rhapsodischen Epik‘ als ‚zu wenig Traum‘ bezeichnet. (Vgl. ebd.) Hierdurch wird auf dieser Skala die visuell akzentuierte ‚Träumerei‘ und ihre ästhetisierende Praxis in der Nähe der weniger traumhaften dramatischen Kunst verortet. (Vgl. ebd.) Konzeptuell könnte sie zusätzlich den nur indirekt mit dem Traum analogisierten Begriff der ‚Träumerei‘ motivieren, der das nächtliche Phänomen weder in seiner Dauer, Dominanz noch in seiner Bizarrität widerspiegelt. So könnte in M eine Skala der Künste anhand der sensuellen Analogie von Traum und Kunst konzipiert sein.

Zuletzt grundiert der A(p)horismus M 312 die Reflexion von M 427 in der irrationalistischen Anthropologie und basiert die vorgestellte Philosophiedefinition in der menschlichen Natur. (Vgl. M 312 u. 427, KSA 3, 226 u. 263) Durch die Traumbegriffe werden die Charakteristika der ästhetisierenden Praxis an die ethnologische Perspektive aus M zurückgebunden. (Vgl. ebd.) Dass die Philosophie und der Extremfall der Religion als die ‚Unterhaltungen‘ an die menschliche Natur zurückgebunden werden, naturalisiert sie. (Vgl. ebd.) Anhand des Traumbegriffes werden so die kulturellen Produkte als natürliche Extensionen der Menschen herausgestellt – der Traum als natürliches Phänomen menschlicher Illusionsbildung fungiert nicht nur als vermittelndes Analogon, sondern bringt eine Kritik des Wahrheitshabitus von Philosophie und Religion mit sich.

M 427 birgt eine traumgebundene und werkumspannende Metaphilosophie von M, die das Philosophieren nicht nur in die Nähe der Kunst versetzt, sondern ihr auch ästhetisierende Praktiken zuschreibt. Damit greift der vorliegende A(p)horismus auf die in FW prominente Diskussion vor und zeigt, dass in der wissenschaftsorientierten Schreibweise von M diese Denkentwicklung angelegt ist. Dass gerade der Traumbegriff hier zentral diese Perspektive und das Geflecht in M trägt, zeigt eine bisher übersehene Grundlage für diese Topologie in Nietzsches Werk.

Der folgende A(p)horismus birgt einen anderen Topos der historischen Traumverwendungen:

Seine gefährlichen Stunden ausnützen. — Man lernt einen Menschen und einen Zustand ganz anders kennen, wenn Gefahr [...] in jeder ihrer Bewegungen liegt [...]. Nun leben wir Alle vergleichungsweise in einer viel zu grossen Sicherheit, als dass wir gute Menschenkenner werden könnten: [...]; niemals heisst es: „erkenne, oder geh’ zu Grundel“ Solange sich uns die Wahrheiten nicht mit Messern in’s Fleisch schneiden, haben wir in uns einen geheimen Vorbehalt der Geringschätzung gegen sie: sie scheinen uns immer noch den „gefiederten Träumen“ zu ähnlich, wie als ob wir sie haben und auch nicht haben könnten, — als ob Etwas an ihnen in unserem Belieben stünde, als ob wir auch von diesen unseren Wahrheiten erwachen könnten! (M 460, KSA 3, 277)

Der Sprecher des A(p)horismus problematisiert die Möglichkeit Wissen zu generieren. Er sieht den Menschen als abhängig von der Gefährlichkeit seiner Umwelt, die dazu führt, dass eine zeitgenössische Erkenntnis immer einem Menschen in ‚sicheren Zeiten‘ entspringe. Von hier aus formuliert er

die Schwierigkeit, dass die Wahrheit in seiner Zeit keine einschneidende Lebenserfahrung darstellt und so der Blick auf ihre existenzielle Dimension verstellt bleibt.

Der Traumbegriff des A(p)horismus besteht nicht nur aus einem adjektivisch erweiterten Analogon, sondern wird durch eine Aufwachmetaphorik komplementiert. (Vgl. ebd.) Dass er in Anführungszeichen gesetzt ist, zeigt seine Funktion als Zitat auf, die in der intertextuellen Analyse weiterverfolgt wird. Er fungiert als Vergleich zwischen einer Wahrheit, die existenzielle Konsequenzen hat und einer rein intellektuell verbleibenden. (Vgl. ebd.) Nicht nur der Traum als psychisches Phänomen einer illusionären Erfahrung, die nicht in die reale Welt eingreift, unterstreicht analogisch dieses Charakteristikum der kritisch beäugten, rein intellektuellen Wahrheiten. Das dem Traum beigefügte Adjektiv „gefiedert[]“ betont in seiner Allusion zum Flug eine Überwindung des Irdischen, die im Kontext des A(p)horismus negativ als Unverbundenheit zur weltlichen Gefahr ausgelegt werden muss.<sup>790</sup> (Ebd.) Dies zeigt die kritische Stoßrichtung des Traumbegriffes in M 460 auf, die durch die negative gewendete Aufwachmetaphorik unterstrichen wird.

Während die typische Wendung des kritischen Traumbegriffes, das Aufwachen aus dem Traum als positiv gewertete Überwindung der Illusion einsetzt, wendet M 460 diese Funktion ins Gegenteil. (Vgl. M 100 u. 460, KSA 3, 89-90 u. 277) Das mögliche und willentliche Aufwachen aus dem Traum wird hier als Abwertung der analogisierten rein intellektuellen Wahrheiten gewendet. (Vgl. M 460, KSA 3, 277) Es ist nicht eine positiv besetzte Überwindung des negativen analogisierten Sachverhaltes, sondern als Überwindungsmöglichkeit Mittel seine Wirklichkeitsrelevanz zu diskreditieren. Der Sprecher von M 460 vertritt die Meinung, dass die Wahrheiten eines jeden individuellen Denkers notwendig zu ihm gehören, und nicht einfach veränderbar sind. (Vgl. ebd.) Die Umwertung des Aufwachens stellt eine kritische Perspektive auf diese Metaphorik dar, die im Kontext von M diese Variante einer negativen Traumverwendung begleitet.

Diese Reflexionen über die rein intellektuellen gegen die real wirkenden und leidvollen Wahrheiten ist in eine Reihe von A(p)horismen eingebettet, die von der Schwierigkeit einer definierbaren post-moralischen Welt (M 453) ausgehend, verschiedene Perspektiven auf eine Denkeithik skizziert. (Vgl. M 453, KSA 3, 274) Dabei bringt M 454 eine Lektüreeinweisung ins Spiel, die für ein disparates Lesen des Buches votiert, was zu einer Neustrukturierung der Welt durch dasselbe führen solle. (Vgl. M 454, KSA 3, 274) Dies führt zu einer Kritik der Erziehung als Verdeckung einer „erste[n] Natur“ (M 455) und der Abwertung der „Wahrhaftigkeit“ im Gegensatz zur Tugend der „Redlichkeit“ (M 456), die beide Umrisse eines favorisierten Denker-Typen darstellen. (Vgl. M 455 u. 456, KSA 3, 275) Intime Kenntnisse von Personen als tiefe Zugangsweisen auch zu Toten (M 457) und die Bindung der Denkerexistenz an die charakterliche und existenzielle Möglichkeit des Individuums (M 458) grundieren die Charakterisierung von Rousseau und Schopenhauer in M 459 auf Basis ihres intellektualistischen Verständnisses von Wahrheit.<sup>791</sup> (Vgl. M 457-459, KSA 3, 275-276) So scheint M 460 ein lebensgrundiertes und wirklichkeitsgebundenes Wahrheitsverständnis zu favorisieren, und einen Traumbegriff zu verwenden, der auf Rousseau und Schopenhauer kritisch bezogen werden kann. (Vgl. M 458- 460, KSA 3, 276-277) Auf Basis dieser neuen Wahrheitskonzeption geht er zur Beschreibung einer neuen Musik (M 461), eines proto-psychotherapeutischen Selbstverhaltens (M

---

<sup>790</sup> Vgl. „Flügel“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon der literarischen Symbole. S. 127-128.

<sup>791</sup> Vgl. hierzu auch NK 3/1, 388-389.



463) und einer kritischen Dialogisierung der Eitelkeit des Schaffenden (M 463) über, die kumulativ anzeigen, dass M 460 das Thema in der Weise abschließt, dass die Frage nach dem (künstlerischen) Schaffen in den Vordergrund gerückt werden kann. (M 460-463, KSA 3, 277-279)

Die Kritik an den rein intellektuellen Wahrheiten ist auf die metaphysikkritischen Traumverwendungen applizierbar, die die so kritisierten Konzeptionen nicht mehr als kompatibel mit der neuen Denkethik herausstellt. (Vgl. M 4, 5, 8, 44, 71, 113, u. 460, KSA 3, 20-21, 51-52, 69-70, 102-104 u. 277) Besonders muss das Verhältnis zu M 100 beleuchtet werden, wo eine Aufwachmetaphorik mit dem Traum verbunden wird, um die Überwindung der moralischen Weltanschauung darzustellen. (Vgl. M 100 u. 460, KSA 3, 89-90 u. 277) Während der Sprecher des früheren Abschnitts das Aufwachen als wünschenswerte Bewegung der intellektuell-kulturellen Weiterentwicklung darstellt, wertet der spätere A(p)horismus Ideen, die auf diese Weise aufgegeben werden können, drastisch ab. (Vgl. ebd.) Die aufkommende Diskrepanz besteht darin, dass das antimoralische Projekt einerseits auf der Möglichkeit gegründet ist, die die Aufwachmetaphorik als Überwindungsbewegung mit sich bringt. (Vgl. ebd.) Andererseits verbindet sich das antimoralische Projekt dadurch mit einem negativ konnotierten Wahrheitsbegriff, indem es auf einer intellektualistischen Vorstellung derselben basiert.

Die vorher noch disparat wirkenden Folge-A(p)horismen M 461 und M 462 scheinen hier kompatible Addenda darzustellen, indem sie versuchen, das Konzept der Veränderung zu beleuchten. (Vgl. M 100, 460-462, KSA 3, 89-90 u. 277-278) Gerade die Abgrenzungsbewegung in M 461 von der christlichen Grundlage der Musik hin zu einer, die sich am „idealen Denker“ angliedert, wie auch die autotherapeutische Selbsterschaffung aus M 462 erscheinen als medierende Textabschnitte, die von der starren Wahrheitsdichotomie der späteren A(p)horismen wegführen und kleinschrittige Entwicklungen als möglich ansehen. (Ebd.) Die Verbindung, die die antithetische Konjunktion der Traum- und Aufwachbegriffe provoziert, bringt eine gemäßigte Veränderungsbewegung ins Spiel, um die neue Denkethik und das antimoralische Projekt zu verbinden. Gegen einen strikten Traum- und Aufwachbegriff werden so verschiedene Positionen miteinander in Konflikt gebracht, um eine Denkethik beim Rezipienten zu evozieren.

Die schrittweise Entwicklung des Denkens von M setzt diese Ethik performativ in der infratextuellen Systematik einer Kombination verschiedener A(p)horismen zudem um. Besonders die beschriebenen „Übungen des Gegentheils“ – im Sinne von M 462 – zeigen die hier verhandelten Interpretationskonflikte als bewusste Interpretationsherausforderungen. (Ebd.) Der ergänzende Gegenteil-Charakter der Texte erscheint so als Performanz der Denkethik, die am Traumbegriff das antimoralische Projekt des Buches um eine existenzielle Perspektive erweitert.

Die ontologische Traumkonzeption aus M 118 lässt sich mit den ‚gefiederten Träumen‘ selbst nicht parallelisieren, da die illusorische Dimension der Welt Verzweiflung heraufbeschwört. (Vgl. M 118 u. 460, KSA 3, 111 u. 277) Dies steht der kritischen Traumverwendung aus M 460 und ihrer Kontrastfunktion zum ausgedrückten Wunsch nach einer existenziell ‚einschneidenden‘ Wahrheit entgegen. (Vgl. ebd.) Im Punkt der existenziellen Dimension scheint die Verbindung zwischen beiden A(p)horismen auf. Durch die lemmatische Indikation einer Verbindbarkeit beider Abschnitte zeigt sich, dass die ontologische Verzweiflung aufgrund der Welt-als-Traum-These zur Wahrheitskonzeption von M 460 kompatibel ist. (Vgl. ebd.) Das Pathos des Sprechers von M 118 kann ebene existenziell ‚einschneidende‘ Wahrheit indizieren. Im Traumbegriff weist die vorgestellte Wahrheitskonzeption auf den epistemologischen Zweifel zurück.

M 119 fügt den Wahrheiten, die den ‚gefederten Träumen‘ ähnlich sind, die triebtheoretische Psycho-Epistemologie hinzu. (Vgl. M 119 u. 460, KSA 3, 111-114 u. 277) Die rein intellektuellen Wahrheiten werden dadurch den Träumen aus M 119 ähnlich, und triebmimetisch und psychologisch an das Individuum gebunden. (Vgl. ebd.) Ihre intellektuelle Natur macht sie den Träumen als reiner Mimesis der Triebe ähnlich und entfernt sie von der Wirklichkeit. (Vgl. ebd.) In der Mittelposition zwischen Wirklichkeit und subjektiver Trieb-Prägung durch das wache Individuum ist eine mögliche Grundlage für die existenziellen Wahrheiten nicht ausgeschlossen, sodass M 119 eine proto-psychologische Folie für die hier vorgestellte Wahrheitstheorie anbietet.

M 128 springt dieser Psychologie mit dem Determinismus des menschlichen Handelns bei und fügt M 460 die Willensunfreiheitslehre hinzu. (Vgl. M 128 u. 460, KSA 3, 117-118 u. 277) Kompatibel mit diesem Determinismus ist, dass die Wahrheiten eines jeden Individuums nicht freiwillig intellektueller Natur sind, sondern existenziell und individuell determiniert. (Vgl. ebd.) Hiermit liefert M 128 eine weitere Grundlage für die Kritik, da dieser Position implizit eine Willensfreiheit bezüglich der Entscheidung, was das Individuum als Wahrheit annehmen könne, unterstellt. (Vgl. ebd.) In diesen Punkten ergänzen sich die A(p)horismen.

Metatheoretisch birgt M 128 jedoch zusätzlich einen Widerspruch zu M 460, indem die Kritik an den intellektualistischen Wahrheitsvorstellungen durch den Determinismus erschwert wird. Unter der Bedingung nämlich, dass auch diese Konzeption eine determinierte Vorstellung des Individuums ist, kann sie nicht unumwunden zugunsten der vom Sprecher in M 460 favorisierten Vorstellung aufgegeben werden. (Vgl. ebd.) Der Sprecher von M 460 scheint selbst in seiner Idee, man könne die eigene Wahrheitskonzeption ändern, dem von ihm kritisierten willensfreien Wahrheitsbegriff nachzuhängen. Die kritische Intention des Sprechers von M 460 wird durch M 128 mit einer Selbstaufhebungsfigur verbunden, die die Willensfreiheitsfrage verkompliziert.

Die rein intellektuelle Dimension von Wahrheiten als ‚Träume‘ ergänzt sich mit der kritisch gerahmten Traumgrundlage der utopischen Dichtung in M 147 konsistent. (Vgl. M 147 u. 460, KSA 3, 138-139) So verhalten sich die negativ gerahmten Utopievorstellungen kompensatorisch gegenüber realen Mängeln, werden aber gegenüber realistisch umzusetzenden Veränderungen als unrealistisch charakterisiert. (Vgl. ebd.) Die Kunst dieser Dichter, die auf Träumen basiert, fußt in Verbindung mit M 460 folglich auf Wahrheiten, die rein intellektueller und nicht existenziell ‚einschneidender‘ Natur sind. (Vgl. ebd.) Als Fluchtpunkt bringt die Verbindung dieser beiden A(p)horismen die Perspektive einer Kunst auf, die gerade auf den positiv besetzten Wahrheiten fußt, worin aber eine Kombination der Kritiken der Textabschnitte dominiert.

Auffällig ist auch der Konflikt zwischen der impliziten Positivität des Traumes als Imagination der Zukunft und der konstatierten existenziellen Irrelevanz der traumanalogen Wahrheiten. (Vgl. M 173 u. 460, KSA 3, 154 u. 277) Der Konflikt lässt sich möglicherweise durch die Differenz zwischen der Diskussion des psychischen Phänomens im früheren A(p)horismus und der Analogiefunktion in M 460 auflösen. (Vgl. ebd.) In der kritischen Wahrheitskonzeption würde die psychische Funktion des Traumes nicht tangiert, die M 173 *ex negativo* positiv besetzt.

Die Kritik der ‚träumerischen Spekulation‘ der romantischen Philosophie kann durch die Ablehnung der traumanalogen Wahrheiten in M 460 unterfüttert werden. (Vgl. M 197 u. 460, KSA 3, 171-172 u. 277) Diese Methode der Philosophen verliert als rein intellektuelle Wahrheit durch den vorliegenden A(p)horismus ihren Wert. In der romantischen Philosophie wird in dieser Weise die Verbindung von Wahrheit und Existenz verneint, um alle ihre kulturellen Erzeugnisse ihrer Validität zu

entziehen; denn nicht nur sind sie auf intellektueller Ebene als falsch charakterisiert, sondern als Wahrheiten ebenfalls nicht einmal existenzieller Natur.

Im Gegensatz zur fehlenden Konnektivität zwischen dem Komplex Traum/Ernährung aus M 203 und M 460 lässt sich der Träumer und seine Vorstellung von Unsterblichkeit aus M 211 prototypisch als eine zu kritisierende intellektuelle Wahrheit verstehen. (Vgl. M 203, 211, u. 460, KSA 3, 179, 190 u. 277) Die Argumentationsstrategie aus M 211, in der eine fehlende adäquate Wahrnehmung des Lebens dominiert, evoziert die Intellektualität der Wahrheit der personalen Unsterblichkeit. (Vgl. M 211 u. 460, KSA 3, 190 u. 277) M 211 folgert die ‚ewige Langeweile‘ als Konsequenz der Unsterblichkeitslehre, wenn ihr die adäquatere Lebenserfahrung zugrunde läge. Hier überschneidet sich der kritische Traumbegriff und die existenzielle Wahrheit satirisch.

Auffällig ist die Anknüpfbarkeit der psychologischen Reflexion zur ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ und an die Traumanalogie im hiesigen Abschnitt, die auf eine illusionäre psychische Befriedigungsfunktion der rein intellektuellen Wahrheit schließen ließe. (Vgl. M 216 u. 460, KSA 3, 192-193 u. 277) Während der frühere A(p)horismus diesen Effekt in der Musik verortet, hatte M 265 in Konjunktion mit ihm eine Skalierung der Kunstformen ins Spiel gebracht, so dass auch andere Formen, die dem Traum analog sind, mit dieser Empfindung verbunden werden können. (Vgl. M 216, 265 u. 460, KSA 3, 192-193, 210 u. 277) Die intellektuelle Wahrheit wäre aus dieser Sicht eine Form, die zwar in diese Kunst-Traum-Analogie eingebettet wäre, die aber dieselbe Analogie in die Philosophie mit negativer Konnotation überführte. So könnte auch die ‚traumhafte Empfindung des unbedingten Vertrauens‘ als kritische psychologische Grundlage für die ebenso abgelehnte intellektualistische Wahrheit fungieren.

Auch die Kritik an der Kunstrezeption der deutschen und ihren ‚erträumten Passionen‘ aus M 217 greift zusammen mit den ‚träumerischen Spekulationen‘ der romantischen Philosophie auf die rein intellektuellen Wahrheiten zurück, um die inauthentischen Deutschen mit der lebensfernen Intellektualität zu verbinden. (Vgl. M 197, 217 u. 460, KSA 3, 171-172, 193 u. 277) Diese kulturkritische Tendenz addiert sich zu M 460 durch die Proto-Psychologie des ‚Glücks des Gegensatzes‘ aus M 271, die den rein intellektuellen Wahrheiten eine Kompensationsfunktion beilegt. (Vgl. M 271 u. 460, KSA 3, 212-213 u. 277) Im Unterschied zur Wahrheit, die existenziell an die Welt gebunden ist, würden die traumanalogen intellektuellen Wahrheiten eine Abwendung von den Determinismen der Welt implizieren, die sie als ‚gegensätzliche‘ Erfahrung die Welt *ex negativo* miteinbezieht. (Vgl. ebd.) Hieraus kann gefolgert werden, dass die intellektuellen Wahrheiten einer Ablehnung der Wirklichkeit entspringen und wie sie auch die Verflechtung von Wahrheit und Existenz negieren. Die Konjunktion bringt einen der für Nietzsche typischen Vorwürfe als logische Folge ins Spiel: die ‚Lebensverneinung‘.<sup>792</sup> Sie entspringt verschiedener Traumkonzepte und seiner Psychologisierung.

M 371 gibt der Reflexion zur rein intellektuellen Wahrheit eine ethnologische Perspektive, die zusammen mit M 44 diese Form traumanaloger Wahrheit als menschheitsgeschichtlich früheste Wahrheitskonzeption herausstellt. (Vgl. M 44, 371 u. 460, KSA 3, 51-52, 226 u. 277) Die im vorliegenden A(p)horismus favorisierte existenzielle und wirklichkeitsbezogene Wahrheit stellt sich so als neue Entwicklung dar, die die Fehler der Frühgeschichte korrigiert. Hierunter kann auch die Philosophie als Frühform der Wissenschaft unter Einbindung ästhetischer ‚traumartiger‘ Wahrnehmungsweisen

---

<sup>792</sup> Vgl. hierzu: Brock, Eike: Nietzsche und der Nihilismus. Berlin/München/Boston 2015. Bes. S. 288-386.

einbezogen werden. (Vgl. M 371, 427 u. 460, KSA 3, 226, 263 u. 277) Nicht zuletzt auch dadurch, dass das ‚Träumen‘ der Philosophie als Religionsersatz einer solchen rein intellektuellen Wahrheit zu entsprechen vermag. (Vgl. M 427 u. 460, KSA 3, 263 u. 277) In dieser Weise werden über die Traumbegriffe die Thesen zur Menschheitsgeschichte und zur Metaphilosophie aus M in den Kontext einer Wahrheitskonzeption eingebracht.

Indessen springen die als Zitat markierten ‚gefiederten Träume‘ zur Unterstreichung der Vorstellung einer existenziell verstandenen Wahrheit bei. Die Quelle sind die bildungsbürgerlich plausiblen „schwarzgefiederten Träume“ aus Euripides *Hekabe*. Diesen Ausdruck äußert Hekabe, ehemalige Königin von Troja, wenn sie über den Traum spricht, der ihr den Tod ihres Sohnes ankündigt:

„Was schreckten in nächtlicher Weile mich so/Traumbilder, Geister? O Mutter des Traums,/Des unheilbringenden, mächtige Erde,/Ich verwünsche dein nächtliches Traumbild,/Das von dem Sohne, der ferne an Thraciens Küste verweilet,/Das von Polyrena mir, der Tochter, der theuren, im Traume/Schreckliches zeigte, unfaßbar dem Blick. —/Heimische Götter, bewahrt mir den Sohn,/Ihn, meines Stammes einzigen Hort,/Der jetzt im schneereichen Thracien verweilt,/Zu unseres Gastfreundes sicherer Hut./Neues wird kommen,/Trauergesang sich den Trauernden nahn./Noch nie hat so unablässig mein Herz gebangt, gezagt,/Ach, wo werd’ ich des göttlichen Helenos Geist,/Wo, Töchter Troja’s, Kassandren nur schaun,/Daß sie die Träume weise mir deute?/Denn mir geraubt mit Gewalt von des Wolfes blutigen Klauen/Sah ich getötet ein Reh, das schedigt, im leidenvollen Träume;/Mitleid und Kummer erfüllten mein Herz. —/Wehe, des Grabes Tiefe entstiegen/Ist der Geist Achills/Eine verlangt er von Troja’s Töchtern./Dies nur wehrt ab von der Tochter, o Götter!/Wehrt es von ihr und erhört so mein Flehn!“<sup>793</sup>

Diese Stelle weist eine vielschichtige Beziehbarkeit zum hiesigen Traumbegriff auf.<sup>794</sup> Hekabes Ausdruck infolge der Traumprophetie des Todes ihres Kinder zeigt, dass die präliminarische Konfronta-

<sup>793</sup> Nach der Übersetzung, die Nietzsche vorlag. Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 225 u. Euripides: *Hekabe*. Tragödie des Euripides. In das Deutsche übertragen von F. Tiro. Hier S. 7.

<sup>794</sup> Die Überlieferungslage, auf deren Basis man Nietzsches Kenntnis der „schwärzlich gefiederten Träume“ aus Hekabes Traumbericht plausibilisieren kann, ist eine komplizierte. Sie verlässt sich auf dessen Kenntnis des Altgriechischen und der Formulierung in seiner Ausgabe von Euripides‘ Dramen. In der Übersetzung von F. Tiro, die in seiner Bibliothek nachgewiesen werden kann, werden die Verse „τί ποτ’ αἴρωμαι ἔννυχος οὕτω/δείμασι, φάσμασιν; ὃ πότνια Χθών,/μελανοπτερόγων μήτερ ὀνειρώων,/ἀποπέμπομαι ἔννυχον ὄψιν,“ mit „Was schreckten in nächtlicher Weile mich so/ Traumbilder, Geister? O Mutter des Traums,/des unheilbringenden, mächtige Erde,/ Ich verwünsche dein nächtliches Traumbild,“ übersetzt. Dass der auf die griechische Antike spezialisierte Altphilologie-Professor Nietzsche nicht notwendig auf eine so freie Übersetzung von Euripides angewiesen sein muss, ist plausibel, jedoch nicht vollständig beweisbar. Um diese intertextuelle Verbindung nachzuweisen, wird die folgende Analyse mit einer wortgetreueren Übersetzung der „μελανοπτερόγων μήτερ ὀνειρώων“ als „du Mutter/Der schwärzlich gefiederten Träume“ arbeiten, wie sie sich in einer neueren Übertragung findet. Unterstellt wird, dass Nietzsche diese Formulierung aus dem altgriechischen Text entnommen hat. Plausibilisiert wird dies den Lesenden dieser Analyse in den zahlreichen Parallelen und Bezügen zwischen Intertext und Traumkonzept. Vgl. Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 221 u. 225; Euripides: ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ. Euripidis Tragoediae ex recensione Augusti Nauckii. Editio Altera. Volumen I. Lipsiae 1866. Hier S. 142-143; Euripides: *Die Kinder des Herakles*. Hekabe. Andromache. Übers. von Ernst Buschor. München 1963/1968. Hier S. 83-84. u. Euripides: *Hekabe*. Tragödie des Euripides. In das Deutsche übertragen von F. Tiro. Leipzig Hier S. 7.

tion noch weggewünscht werden kann.<sup>795</sup> Die Realität des Todes ihrer Kinder im Verlauf des Stückes führt Hekabe hingegen zu ihrem Racheplan, der den schmerzlichen Verlust kompensieren soll. Unter der Annahme, dass man in den „gefiederten Träumen“ des A(p)horismus einen verkürzte Form der „schwarzgefiederten“ Träume findet, lassen sich diese als die Wahrheiten ansehen, die zwar ein Verhältnis zum Leben besitzen, aber nicht immediat in die Existenz eingreifen.<sup>796</sup> (Vgl. M 460, KSA 3, 277) Hekabe repräsentiert in dieser intertextuellen Beziehung beide Seiten; als Königin, die ihre Kinder, ihren Mann und die Stadt Troja verlor, hat sie zu Beginn des Stückes viele leidvolle Erfahrungen gemacht. Nichtsdestoweniger hofft sie, die prophetischen Alpträume wegargumentieren zu können; vielleicht auch durch die Traumdeutung einer Hellscherin, die in ihren Bildern einen anderen Sinn deutet.<sup>797</sup> Erst beim Anblick ihres toten Sohnes nimmt sie später im Stück die schmerzhafteste Wahrheit an und beginnt hierauf basierend Rachepläne zu schmieden, die auch zur Prophezeiung ihrer leidvollen Zukunft führen.<sup>798</sup>

Hekabe stellt die Entwicklung von der rein intellektuellen Wahrheitsvorstellung zu der existenziell grundierten dar, wie sie der A(p)horismus dichotomisch diskutiert. Dass das Adjektiv im A(p)horismus nicht die Addition „schwarz“ aufweist, wäre aus dieser Perspektive der Universalität der Wahrheitskonzeption geschuldet – nicht allein die leidvollen Wahrheiten können existenziell sein.<sup>799</sup> (Vgl. ebd.) Diese Quelle als bildungsbürgerlicher Hintergrund gibt eine Grundlage für die existenzielle Wahrheitskonzeption und bindet sie an eine Figur zurück, die in der Antike prototypisch das höchste Maß weiblichen Leidens verkörperte.

---

<sup>795</sup> Vgl. Euripides: ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ. Euripidis Tragoediae ex recensione Augusti Nauckii. Editio Altera. Volumen I. Lipsiae 1866. Hier S. 142-143. u. Euripides: Die Kinder des Herakles. Hekabe. Andromache. Übers. von Ernst Buschor. München 1963/1968. Hier S. 83-84.

<sup>796</sup> Vgl. ebd.

<sup>797</sup> Vgl. ebd.

<sup>798</sup> Vgl. ebd.

<sup>799</sup> Jochen Schmidt schlägt neben diesem Text auch eine Quelle für diesen Begriff vor, die sich aber nicht in Nietzsches Bibliothek finden lässt. Ludwig Neuffers Gedicht *Die Nacht* hätte für sich, dass es das identische Lemma „gefiederten Träumen“ zum A(p)horismus aufweist, jedoch wären diese nicht wie die „μελανοπτερόγων [...] ὄνειρων“/„schwärzlich gefiederten Träume“ aus *Hekabe* so unumwunden auf M 460 anwendbar. Dies gründet sich darin, dass Neuffers Gedicht einen vielschichtigen Traumbegriff enthält: „Siehe, die gaukelnden Kinder des Schlags, die gefiederten Träume/Schleichen anjetzt, ein täuschender Schwarm, zu den schlummernden Menschen./ Jetzo wähnt der Sklave sich frei von Ruder und Kette,/hebt den tiefverborgenen Schatz die belastete Armuth,/Jetzo empfängt das verkannte Verdienst die Palme des Ruhmes;/Doch nun ereilt auch die Strafe die flüchtige Ferse des Räubers,/Und es verwandeln in Furien sich, die geheimen Verbrechen,/Und die Nemesis schreckt den blutbesprüßten Tyrannen,/Aber es flieh'n mit der Nacht die Freuden und Leiden des Traumes.“ Nicht allein die illusionistische Dimension des Traumes ruft das Gedicht auf, sondern ebenso wird mit implizitem Verweis auf die *Theogonie* Hesiods auch die Nemesis als Tochter der Nacht/Nyx in das Traumverständnis eingebunden. Diese psychologische Gewissensfunktion des Traumes ist mit der Dichotomie des vorliegenden A(p)horismus nicht zu harmonisieren, der die Träume durch die Gefieder-Metapher eines existenziellen ‚Gewichts‘ beraubt, den Neuffer ihnen wiederum explizit zuspricht. Trotz der komplexen Schwierigkeit, die Euripides' Drama im Nachlass Nietzsches betreffen, kann für dieses neben seiner mehrfachen Existenz in Nietzsches Bibliothek auch die thematische Parallelsierbarkeit in Anschlag gebracht werden. Diese Schwierigkeiten sollen nicht zum Ausschluss von Schmidts plausibler Quelle führen, sondern machen es nötig, die vielschichtige Traumkonzeption Neuffers bei Nietzsche an verschiedenen Stellen zu suchen, die über die lemmatische Identität in diesem A(p)horismus hinausgeht. Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek, S. 255; NK 3/1, 389; Euripides: ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ. Euripidis Tragoediae ex recensione Augusti Nauckii. Editio Altera. Volumen I. Lipsiae 1866. Hier S. 142. u. Neuffer, Ludwig: Kleine epische Dichtungen und Idyllen. Stuttgart 1835. Hier S. 304-305.

Hinter diesem Verweis auf *Hekabe* steht zudem ein Verweis auf *Hamlet*, der indirekt referenziert erscheint. Im 2. Aufzug, 2. Szene, in der die Schauspielergruppe zur Entlarvung des Königsmörders angeheuert wird, erscheint Hekabe als Leidende aufgerufen und der emotional authentische Bericht ihres Leides durch den Schauspieler wirkt auf Hamlet authentisch.<sup>800</sup> In dieser Weise motiviert die illusionäre Schauspielkunst Hamlet, das Wesen der Welt und seine eigenen Handlungsmöglichkeiten in derselben unter Verwendung des Traumbegriffes zu reflektieren.<sup>801</sup> Hamlet verbindet seine Handlungsschwierigkeiten negativ mit dem Träumen als Illusion im Gegensatz zur Wirklichkeit als wachem Tätigsein, worin sich seine Kategorisierung an die Wahrheitstheorie des Sprechers aus M 460 angleicht.<sup>802</sup> (Vgl. ebd.) Die existenzielle Entscheidung Hamlets, die aus seinem Ringen mit der Wahrheit um den Mord seines Vaters und ihren Handlungskonsequenzen entspringt, entspricht der im A(p)horismus aufgeworfenen existenziell ‚einschneidenden‘ Wahrheiten, die der Sprecher gegenüber den, als Träumen abgewerteten, intellektuellen Wahrheitsvorstellungen favorisiert. In diesem intertextuellen Geflecht zeigt sich nicht nur die Referenz auf den Euripides, sondern auch der ubiquitäre Shakespeare-Bezug, die als Dramatiker für die Wahrheitstheorie in Beschlag genommen werden. Die Traummetapher fungiert somit als topisches Stichwort auf zwei von Leid gezeichnete Gestalten der Literaturgeschichte, um die Existenzialität der Wahrheit figural greifbar zu machen.

M 460 bringt den Traum mit der Wahrheit in Verbindung, um ihn als Analogon zur reinen Intellektualität von einer existenziellen Wahrheit abzugrenzen. Damit verfolgt der Traumbegriff die kritische Tendenz und wendet die Aufwachmetaphorik um, die als intellektuelle Überwindungsbewegung nunmehr als Indiz für eine existenzielle Belanglosigkeit der intellektuellen Wahrheiten fungiert.

Der folgende A(p)horismus affirmiert diese Aufwachbewegung wieder, um metaphysisch akzentuiert für die Einsamkeit gegen eine erdrückende Sozialität zu plädieren:

Scham des Schenkenden. — Es ist so ungrossmüthig, immer den Gebenden und Schenkenden zu machen und dabei sein Gesicht zu zeigen! Aber geben und schenken und seinen Namen und seine Gunst verhehlen! Oder keinen Namen haben, wie die Natur, [...] — Freilich, ihr verscherzt euch auch diese Erquickung, denn ihr habt einen Gott in diese Natur gesteckt — und nun ist wieder Alles unfrei [...]! Wie? Niemals mit sich allein sein dürfen? Nie mehr unbewacht, [...] unbeschenkt? Wenn immer ein Ande-

---

<sup>800</sup> „Wie baarfuß sie umherlief, und den Flammen/Mit Thränengüffen drohte einen Lappen/Auf diesem Haupte, wo das Diadem/Vor kurzem stand; und an Gewandes Statt/Um die von Weh'n erschöpften mageren Weichen/Ein Laken, in des Schreckens Hast ergriffen./Wer das gesehn, mit gift'gem Schelten hätte/Der an Fortunen Hochverrath verübt./Doch wenn die Götter selbst sie da gesehn,/Als sie den Pyrrhus argen Hohn sah treiben,/Zerfetzend mit dem Schwert des Gatten Leib:/Der erste Ausbruch ihres Schreies hätte/(Ist ihnen Sterbliches nicht gänzlich fremd)/Des Himmels glüh'nde Augen thaun gemacht,/Und Götter Mitleid fühlen./Polonius. Seht doch, hat er nicht die Farbe verändert,/und Thränen in den Augen. — Bitte, halt inne!“ Shakespeare, William: Shakspeare's dramatische Werke. Neue Ausgabe in neun Bänden. Julius Cäsar. Was ihr wollt. Der Sturm. Hamlet. Prinz von Dänemark. Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Vierter Band. Berlin 1854. Hier S. 392.

<sup>801</sup> Vgl. „Ist's nicht erstaunlich, daß der Spieler hier/Bei einer bloßen Dichtung, einem Traum/Der Leidenschaft, vermochte seine Seele/Nach eignen Vorstellungen so zu zwingen,/Daß sein Gesicht von ihrer Regung blaßte,/Sein Auge naß, Bestürzung in den Mienen,/Gebrochne Stimm', und seine ganze Haltung/Gefügt nach seinem Sinn. Und alles das um nichts!/Um Hekuba!/Was ist ihm Hekuba, was ist er ihr,/[...] Und ich,/Ein blöder schwachgemuther Schurke, schleiche/Wie Hans der Träumer, meiner Sache fremd,/Und kann nichts sagen, nicht für einen König,/An dessen Eigenthum und theurem Leben/Verdammter Raub geschah. Bin ich 'ne Memme?“ Ebd. S. 393-394.

<sup>802</sup> Vgl. ebd.

rer um uns ist, so ist das Beste von Muth und Güte [...] unmöglich gemacht. Möchte man nicht gegen diese Zudringlichkeit des Himmels, gegen diesen [...] übernatürlichen Nachbar ganz des Teufels werden! — Aber es ist nicht nöthig, es war ja nur ein Traum! Wachen wir auf! (M 464, KSA 3, 279)

Der a(p)horistische Sprecher verknüpft die positive Konnotation von Geben/Schenken mit den metaphysischen Vorstellungen einer ‚gebenden‘ Natur und der eines Schöpfergottes. Auf dieser Basis kritisiert er die vermeintliche Generosität der Gottesinstanz als eingrenzendes und autoritäres Konstrukt, die entgegen seiner vorgeblichen Schenkung Verpflichtung und Unterordnung bei den Individuen fordert. Nicht nur produziert das beim Sprecher eine konträre Haltung, sondern provoziert den Aufruf solche Vorstellungen vollständig aufzugeben.

Im Rahmen einer Exklamation tritt der Traumbegriff auf, der analogisch die metaphysischen Theorien einer ‚schenkenden‘ Natur oder eines solchen Gottes als Illusionen herausstellt, um sie als überwindbar zu charakterisieren. (Vgl. ebd.) Der exklamative Charakter greift die Tonlage des vorangehenden Satzes auf, der die konträre Haltung zur moralisch verpflichtenden Generosität der Schöpfungsinstanz artikuliert. (Vgl. ebd.) In der Deklamation, dass diese gesamte Vorstellung nur ein Traum sei und der Imperativ, dass eine Wir-Gruppe aufwachen solle, wird jedoch auch dieser kurzzeitig vertretene Kontrarianismus diskreditiert. (Vgl. ebd.) Dies gründet sich darin, dass die vorangegangene Vorstellung „des Teufels [zu] werden“, sich im gleichen System der metaphysischen Gottesfigur als ‚weltschenkende‘ Instanz bewegt. (Ebd.) Bedeuten könnte diese ‚teuflische‘ Haltung, dass eine Schöpfungsinstanz und ihre moralische Rolle abgelehnt wird; zugleich bleibt in ihr die Existenz einer solchen Argumentgrundlage.<sup>803</sup> Als metaphorische Traumkonzeption zeigt sich eine negative illusionäre Vorstellung, die eine interne Systematik aufweist und durch eine Aufwachmetaphorik als gänzlich überwindbar charakterisiert wird.

Der A(p)horismus bewegt sich im Kontext der neuen Wahrheitstheorie aus M 460 und dem kontextuellem Versuch Aspekte einer post-moralischen Welt anzudeuten. (Vgl. M 460, KSA 3, 277) Die Konzeption der neuen Musik richtet sich explizit darauf aus, dass die Musik sich „dem idealen Denker“ zuwenden soll – im Gegensatz zu ihrer bisherigen Favorisierung des „christlichen Gelehrten“. (Vgl. M 461, KSA 3, 277-278) Dieser Kontext bindet die achoristische Skizze der neuen Denketik nicht nur an die Kunstproduktion, sondern auch an die explizite Überwindung des theistischen Schöpfungsmythos aus dem vorliegenden A(p)horismus. (Vgl. M 461 u. 464, KSA 3, 277-279) Auffällig ist, dass die schrittweise selbsttherapeutische Praxis (M 462) im Gegensatz zur dichotomisch-sprunghaften Entgegensetzung von Traum und Aufwachen von M 464 steht. (M 462 u. 464, KSA 3, 2278-279) Auch die Figurenrede eines Schöpfergott-Sprechers aus M 463 stellt eine subversive Neuinterpretation im Gegensatz zur christlich und pantheistisch typischen Schöpferkonzeption und ihrer moralischen Autorität dar. (Vgl. M 463 u. 464, KSA 3, 278-279) Der vorliegende A(p)horismus greift das Thema auf und diskutiert die vorher noch subversive gewendeten Schöpfungstopoi in einer klassisch ontologischen Manier, um die moralischen Implikationen abzulehnen.

---

<sup>803</sup> Schopenhauer könnte beispielhaft mit seinem metaphysischen Willen für eine derartige Haltung stehen; oder auch die philosophische Gnosis mit ihren Varianten eines bösen Demiurgen.

Auf diese Kritik von M 464 folgt die Problematik, dass das Durchdenken einer „Sache“ dieselbe als wertlos erscheinen lässt (M 465) wie auch die Abwertung des Ruhmes als Grundlage des intellektuellen Wirkens (M 466), um die kulturelle Kritik über individuelle Sensibilitäten (M 467) zu stellen. (M 465-467, KSA 3, 279-280) Dies führt nicht nur zu einer Umwertung des Bösen als eines ästhetischen und wertigen Teils der Existenz (M 468) sondern auch zu einer Neudefinition des Weisen als einsamer Figur, die diese Lehren sozial isoliert (M 469) umzusetzen scheint. (Vgl. M 468 u. 469, KSA 3, 280-282) Entgegen der Lösung aus M 464, die das Aufwachen als sprunghafte Überwindung der Illusion eines Schöpfergottes als moralischer Autorität darstellt, scheinen diese Folge-A(p)horismen M 462 zu folgen und eine „[l]angsame Cur[us]“ dieses ‚Traumes‘ anzubieten. (Vgl. M 462 u. 464, KSA 3, 278-279) M 464 zeichnet das Projekt und die ‚Aufwachbewegung‘ aus dem Traum vor, um diesen Kritiken eine Grundlage zu liefern.

M 464 greift die metaphysikkritische Verwendung der frühen A(p)horismen auf und repliziert sie im Kontext des post-moralischen Ausblicks. (Vgl. M 4, 5, 8, 44 u. 464, KSA 3, 20-21, 51-52 u. 279) Besonders die historischen Vorstellungen des Ursprunges (M 44), christlicher Glaubensinhalte (M 71), wie auch der asketischen Weltschöpfung indischer Provenienz erscheinen als Beispiele für die in M 464 kritisierte Schöpfungskonzeption. (Vgl. M 44, 71, 113 u. 464, KSA 3, 51-52, 69-70, 102-104 u. 279) Außerdem funktioniert die Verbindung von Traum und Aufwachen parallel zu der in M 100, worin die antimoralischen Stoßrichtung unterstrichen wird. (Vgl. M 100 u. 464, KSA 3, 89-90 u. 279) M 460 fungiert als Aktualisierung dieser Themenkomplexe.

Trotz negativer Traumbegrifflichkeit besteht keine produktive Verbindung zwischen der Welt als Traum in M 118 und M 464. (Vgl. M 118 u. 464, KSA 3, 111 u. 279) M 119 hingegen bringt mit seiner Psycho-Epistemologie die Grundlage für einen psychologischen Trieb des ‚Traumes‘ von einer ‚schenkenden Natur‘ oder eines ‚Gottes‘ ins Spiel. (Vgl. M 119 u. 464, KSA 3, 111-114 u. 279) Zusätzlich kann die Unterscheidung zwischen Traum und Wirklichkeit in M 119 produktiv zum Aufwachverständnis von M 464 addiert werden, da die Triebmimesis des Traumes im Wachen zu einer Theoretisierung einer veränderten Wirklichkeitsinterpretation des Subjekts überleitet. (Vgl. ebd.) Die in M 460 vorgestellten Schöpfungsthese, d.i. die ‚Schenkung der Welt‘, können so als Projektionen der Individuen verstanden werden, deren Triebe eine solches Verständnis der Welt herauslesen. (Vgl. ebd.) Die Imperative des a(p)horistischen Sprechers erscheinen aus dieser Sicht als Versuch eine wirklichkeitsadäquatere Interpretation der Welt zu erzielen, die einen solchen Trieb negiert. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise rekurriert die Aktualisierung der Traum- und Aufwachmetaphorik produktiv auf die triebtheoretische Psycho-Epistemologie.

In Konflikt steht sie mit dem sonst mit M 119 kompatiblen M 128, da der Determinismus dieses A(p)horismus den Aufwach-Imperativ als einen Aufruf zur willensfreien Handlung erscheinen lässt. (Vgl. M 119, 128 u. 464, KSA 3, 111-114, 117-118 u. 279) Auch eine Rekurrenz auf die Differenz zwischen Traum und Wirklichkeit unter dem Aspekt der Willensunfreiheit klärt die Inkompatibilität der Aufwachmetaphorik aus M 464 nicht, was zu der unauflösbaren Frage führt, ob der Sprecher des letzteren A(p)horismus implizit an einer Willensfreiheit festhält.

Nah sind sich M 147 und M 464 darin, dass die Zudringlichkeit vermeintlich positiv charakterisierter Sozialität/Schenkung in den Wunsch nach Einsamkeit/‚Verteufelung‘ und antisozialem Verhalten kippt. (Vgl. M 147 u. 464, KSA 3, 138-139 u. 279) Was im vorigen A(p)horismus aus einer Metaperspektive noch anhand von entgegengesetzten Dichterfiguren artikuliert wurde, ist nunmehr eine Konflikthaltung, in der der Sprecher Position bezieht. (Vgl. ebd.) Der vorige Sprecher nutzte



die produktionsästhetische Wendung der Traum-Kunst-Analogie, um die Dichtungen der entgegengesetzten Utopien zu psychologisieren – dieselbe produktionsästhetische Verwendung erscheint auch in der Traummetapher des vorliegenden Sprechers, allein hinsichtlich metaphysischer Philosophie. (Vgl. ebd.) Im Gegensatz zur Reflexion über Kunst in M 147 steht M 460 in einer Zwischenposition, die dessen Sprecher als Philosophen charakterisiert, der zwar eine Metaposition einzunehmen gedenkt, aber im theologischen Konflikt verhaftet bleibt. (Vgl. ebd.) In diesem Zusammenhang deutet auch die pathetische Formulierung des Aufwach-Imperativs eine Verstrickung in den philosophischen Konflikt an. Der Sprecher charakterisiert sich über den Traumbegriff als jemand, der eine Form der post-religiösen Utopie imaginiert.

Welcher Zusammenhang zwischen der reduzierten Traumfähigkeit aufgrund der Arbeitswelt aus M 173 und der vorliegenden Traumverwendung besteht, ist nicht unspekulativ zu erschließen. (Vgl. M 173 u. 464, KSA 3, 154 u. 279) Während hierzu mehr Kontext nötig wäre, sind die produktiven Verbindungen zu M 197 eindeutiger und zeigen neuerlich die Ablehnung der ‚träumerischen Spekulationen‘ der romantischen Philosophie. (Vgl. M 197 u. 46w4, KSA 3, 171-172 u. 279) In der Verbindung wird der in der Natur angelegte Gott spinozistischer Prägung auffindbar, der in der Romantik eine häufige Position darstellt.<sup>804</sup> (Vgl. ebd.) Der Sprecher von M 464 greift auf seine Konzeption der ‚träumerischen Spekulation‘ zurück, um mit Rückgriff auf die Aufwachmetaphorik diese Philosophieepoche als zu überwindende darzustellen.

In der typischen Ungenauigkeit, die Verbindungen mit M 203 aufweisen, ist es möglich diese Konzeption auch in M 464 angedeutet zu finden. (Vgl. M 203 u. 464, KSA 3, 179 u. 279) Die metaphysischen Positionen könnten auch durch Ernährung bedingt sein, wenn sie als Träume negativ charakterisiert werden; wie genau dieser Zusammenhang aussieht, ist unklar. (Vgl. ebd.)

Gegensätzlich hierzu passt die Träumer-Figur aus M 211 zum ‚Träumen‘ aus M 464 vorbildlich, indem in beiden Fällen die polemische Analogie zur nächtlichen Illusion des Traumes funktioniert. (Vgl. M 211 u. 464, KSA 3, 190 u. 279) Auch die metaphysischen Konzeptionen von personaler Unsterblichkeit und ‚schenkender Natur/Gottheit‘ fügen sich in ein christlich geprägtes Glaubenssystem ein, die konsequent wie vollständig abgelehnt werden. (Vgl. ebd.)

Besonders produktiv ergänzt die ‚traumhafte Empfindung des unbedingten Vertrauens‘ die hier vorgestellte Konzeption des metaphysischen Träumens und ihre moralisch positive Besetzung einer ‚schenkenden Natur/Gottheit‘. (Vgl. M 216 u. 464, KSA 3, 192-193 u. 279) Was im vorigen A(p)horismus in der Musik vorbildhaft evoziert wurde, kommt plausibel auch dieser Schöpfungstheorie zu. (Vgl. ebd.) Aus dieser Perspektive wird nicht nur eine proto-psychologische Funktion solcher metaphysischer Vorstellungen angegeben, sondern das Aufwachen-Wollen des Sprechers als Ablehnung solcher Emotionen verstehbar. (Vgl. ebd.) Zusätzlich ist hervorzuheben, dass diese Kritik nicht nur die positiven Vorstellungen einer ‚schenkenden‘ Schöpfungsinstanz, sondern auch die entgegengesetzte ‚teuflische‘ Haltung derselben gegenüber betrifft. Paradoxerweise erscheint auch die negative Haltung zur einer solchen Instanz von dieser ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ getrieben. (Vgl. ebd.) Plausibilisierbar ist dies, weil in dieser ‚teuflischen‘ Position das Wissen um eine solche Instanz und ihre bewiesene Existenz eine metaphysische Sicherheit evozie-

---

<sup>804</sup> So expliziert der Sprecher von M 197: „[...] [S]ie kämpften gegen Newton's und Voltaire's Geist und suchten, gleich Goethe und Schopenhauer, den Gedanken einer vergöttlichten oder verteufelten Natur und ihrer durchgängigen ethischen und symbolischen Bedeutsamkeit wieder aufrecht zu stellen.“ (M 197, KSA 3, 171).

ren, der weiterhin ‚vertraut‘ wird. Dieses epistemologische ‚Vertrauen‘ ist nur negativ konnotiert. In der Überwindung dieser metaphysischen Konstruktion steckt auch das ‚Aufwachen‘ aus dem Traum einer metaphysischen Sicherheit, ohne Rücksicht auf moralische Bewertung. Die Zusammenführung dieser beiden A(p)horismen erscheint deswegen als produktiv und zeigt auf einen skeptizistischen Themenkomplex bei Nietzsche, der anhand des Traumes auch in M figuriert wird.

Auffällig ist die antideutsche und subversive Funktion von M 217, die in der Konjunktion von M 197 und M 464 ein Geflecht bilden, um die Deutschen mit inauthentischen Gefühlsregungen im Angesicht von Kunst zu assoziieren. (Vgl. M 197, 217 u. 464, KSA 3, 171-172, 193 u. 279) Im Zusammenhang mit M 216 können die Gefühle, die durch die romantische Kunst und der zeitgenössischen Kunstrezeption evoziert werden, als doppelt durch den Traumbegriff abgewertet verstanden werden. (Vgl. M 197, 216, 217 u. 464, KSA 3, 171-172, 192-193 u. 279) Damit zielt M 464 auch auf Schöpfungskonstrukte in der deutschen Kunst, die der Produktion von ‚erträumten Passionen‘ dienen. (Vgl. ebd.) Diese werden als ‚Träume‘ charakterisiert, aus deren illusorischen Gefühlen noch ‚aufgewacht‘ werden müsse, um der Metaphysik entsteigen zu können.

M 265 ist mit seiner positiv konnotierten Traumverwendung und der Traum-Kunst-Analogie nicht unumwunden mit dem vorliegenden A(p)horismus zusammenzubringen. (Vgl. M 265 u. 464, KSA 3, 210 u. 279) M 271 hingegen bringt mit seiner Konzeption vom ‚Glück des Gegensatzes‘ eine Basis für die Idee ein, dass die Traumkonzeption von M 464 eine proto-psychologische Dimension der ‚schenkenden Schöpfungsinstanzen‘ besitzt. (Vgl. M 271 u. 464, KSA 3, 212-213 u. 279) Unter Rückbezug auf M 216 erscheint die ‚traumhafte Empfindung unbedingten Vertrauens‘, die positiv wie auch negativ bewertete Schöpfungsinstanzen hervorruft, mit dem ‚Glück des Gegensatzes‘ verbindbar. (Vgl. M 216, 271 u. 464, KSA 3, 192-193, 212-213 u. 279) Bereits implizit war anhand der ‚teuflischen‘ Haltung zur Schöpfungsinstanz plausibel, dass auch das negative Verhältnis noch eine positive metaphysische Sicherheit in die Welt verlegt. (Vgl. ebd.) Das ‚Glück des Gegensatzes‘ dieser ‚Träume von Schöpfungsinstanzen‘ wäre, dass sie im Gegensatz zu einer wirklichen Welt stehen, der solche Sicherheit fehlt. Dies plausibilisiert zusätzlich den Aufruf des Sprechers ‚aufzuwachen‘, da auch die negative Haltung noch an diesem ‚Glück‘ teilhat: noch unglücklicher wäre diese ‚teuflische‘ Verhaltensweise, wenn sie an keine metaphysische Instanz glaubte. Alle Proto-Psychologien schließen sich produktiv an M 464 an.

M 312 und seine ethnologische Perspektive bringen zusammen mit der Verbindung zu den frühzeitlichen ‚Träumen aus M 44, auch eine menschheitsgeschichtliche Dimension der Kritik aus M 464 ins Spiel. (Vgl. M 44, 312 u. 464, KSA 3, 51-52, 226 u. 279) Die metaphysischen Vorstellungen werden so nicht nur mit einer phylogenetischen Perspektive versehen, indem die ‚Träume‘ als irrationale Vorstellungen ein Grundphänomenen dieser frühen Menschheit darstellen. (Vgl. ebd.) Hier greift unumwunden auch M 427 mit seiner negativ konnotierten Philosophiedefinition und seinem Traumbegriff ein, der dieses ‚Träumen‘ zusätzlich als ästhetisierende Praxis subjektiver Überschreibung der Wirklichkeit ins Spiel brachte. (Vgl. M 44, 312, 427 u. 464, KSA 3, 51-52, 226, 263 u. 279) Dies plausibilisiert, dass auch das Philosophem einer ‚schenkenden‘ Schöpfungsinstanz Teil der dort geäußerten Philosophiekritik wird, und in die Nähe der Religion gerät. (Vgl. ebd.) Das Feld, das dadurch aufgemacht wird, greift auf alle Stränge kultureller und menschheitsgeschichtlicher Reflexionen von M für die Traum- und Aufwachmetaphorik zurück.

Entgegen dieser großflächigen Verbundenheit der Traumkonzepte steht die hier vorgestellte Aufwachmetaphorik entgegen der existenziellen Wahrheitskonzeption aus dem vorangehenden

A(p)horismus M 460. (Vgl. M 460 u. 464, KSA 3, 277 u. 279) Dort wurden die intellektuellen Wahrheiten mit Träumen analogisiert, aus denen man ‚aufwachen könne‘, wohingegen der Sprecher die unumgehbaren existenziellen Wahrheiten favorisiert. (Vgl. ebd.) M 464 scheint einen solchen Sprecher vorzuführen: In der Privilegierung von M 460 könnte so eine Kritik von M 464 anklingen, die dessen Imperativ und dessen Verständnis von Wahrheit als eine zu kritisierende Position entlarvt. (Vgl. ebd.) Der Determinismus aus M 128 käme dieser Kritik zu Hilfe, da er die Unfreiheit für den Traum und für das Wachleben betont und der existenziellen Wahrheit aus M 460 beispringt. (Vgl. M 128, 460 u. 464, KSA 3, 117-118, 277 u. 279) Wollte man M 464 in diesem Konflikt privilegieren, könnte dadurch, dass für diese Schöpfungsthese die rein intellektuelle Wahrheit verwendet wird, die Wahrheitskonzeption des vorigen A(p)horismus aufgegriffen sein. (Vgl. M 460 u. 464, KSA 3, 277 u. 279) Denn trotz der Ablehnung einer solchen traumanalogen Wahrheitskonzeption würden diese Metaphysiken polemisch als solche verstanden, um ihre Invalidität und Ablehnungswürdigkeit herauszustellen. (Vgl. ebd.) In der Verwendung der Aufwachmetaphorik und ihrer pathosgeladenen Imperativstruktur bestünde infratextuell der polemische Angriff auf die ‚schenkenden‘ Schöpfungsinstanzen. Diese Variante würde die Verwendung der abgelehnten Traumkonzeption als oberflächlichen Widerspruch in Kauf nehmen, um die Negation der vorgestellten Thesen zu potenzieren.

M 464 zeigt sich in dieser Weise als widermalig negative Traumverwendung, die mit einer klassisch philosophischen Aufwachmetaphorik als intellektueller Überwindungsbewegung arbeitet, deren christentumskritische Pointe durch den Kontext jedoch mannigfaltig gebrochen wird.

Der folgende Abschnitt bezieht hiergegen den Traum als ein Positives auf das Sprecher-Ich:

Am Erntefeste des Geistes. — Das häuft sich von Tag zu Tage und quillt auf, Erfahrungen, Erlebnisse, Gedanken über sie und Träume über diese Gedanken, — ein unermesslicher, entzückender Reichthum! Sein Anblick macht Schwindeln; ich begreife nicht mehr, wie man die Geistig-Armen selig preisen kann! — Aber ich beneide sie mitunter, dann, wenn ich müde bin: denn die Verwaltung eines solchen Reichthumes ist eine schwere Sache, und ihre Schwere erdrückt nicht selten alles Glück. — Ja, wenn es genügte, ihn nur anzublicken! Wenn man nur der Geizhals seiner Erkenntnisse wäre! (M 476, KSA 3, 283-284)

Der Sprecher dieses A(p)horismus spricht in pathosgeladenem Ton von der Vielfalt seiner Erkenntnisse und den Herausforderungen des Umganges mit denselben. Nicht nur kritisiert er das neutestamentarische Ideal der Einfachheit, sondern spricht auch von den Schwierigkeiten des Umganges mit dieser Vielfalt. Die als Reichtum verstandene Erkenntnisvielfalt stellt sich als Organisationsproblem heraus, das vom Individuum Energie abverlangt. Diese Verwendungsweise wird als Weggabe konzipiert, die sich vor allem als Mitteilung lesen lässt.

Der Traum tritt als Amalgam aus der literalen Bedeutung als psychischem Phänomen und der Metapher auf, um eine sekundäre Weise des Zugriffs auf Gedanken zu beschreiben. (Vgl. ebd.) Er stellt sich als auf den „Gedanken“ aufbauend dar, die selbst von dem external hervorgerufenen „Erfahrungen“ und „Erlebnisse[n]“ herkommen. (Ebd.) Während die ‚Gedanken‘ als intellektuelles Folgeprodukt der sensuell bedingten Phänomene erscheinen, basieren die „Träume“ auf dieser Abstraktion und gehen über sie hinaus. (Ebd.) Ohne selbst eine Definition zu erhalten, erscheint das ‚Träumen‘ als Übersteigungsphänomen auf Grundlage der intellektuellen Tätigkeit, die deswegen

nicht einfach als Tagtraum verstanden werden kann, weil dieser dem nächtlichen Phänomen darin gleicht, dass er bizarre Formen von Weltlichkeit im Wachsein hervorruft. In der syntaktischen Struktur deutet sich diese Grenznatur des Traumes durch das Hyperbaton des Relativsatzes an: „Gedanken über sie und Träume über diese Gedanken“.<sup>805</sup> (Ebd.) Nicht nur die Doppelung der Präposition „über“ zeigt ebenjene Überschreitung auf, sondern auch die epanastrophische Wiederholung von „Gedanken“ bezeugt diese performativ in der Satzform. (Ebd.) Dies zeigt, dass das ‚Träumen‘ als Teil eines gedanklichen Zyklus verstanden wird. (M 476, KSA 3, 284) Hier besteht die Metaphorisierung darin, dass die Bizarrheit des nächtlichen Phänomens als Form zyklischer Übersteigerung der Gedankenbildung auftritt. Zusätzlich bleibt es eine Beschreibung eines psychischen Phänomens, worin sich der Amalgamcharakter zwischen wörtlicher und metaphorischer Dimension zeigt.

Bei diesem A(p)horismus ist das textuelle Umfeld herausragend disparat. Es fällt unter die Tradition, die Schmidt bereits für M 449 herausgestellt hatte: selbsttherapeutische „Selbstermahnung[en]“.<sup>806</sup> (Vgl. M 449, KSA 3, 271-272) Die lemmatische Nähe zu M 474 sticht heraus: d.i. zu den „Feierlichkeiten“, wie auch der dortigen Ablehnung metaphysischer Essenzen hinter einer ‚Erscheinungswelt‘. (Vgl. M 474 u. 476, KSA 3, 283-284) Wenn der Sprecher von M 476 die Erkenntnisvielfalt in der Überschrift als „Erntefest[!]“ bezeichnet, nimmt er die in M 474 gestellte rhetorische Frage „[Waren S.P.] alle ihre Feierlichkeiten [um das göttliche Wesen hinter dem Schleier der Erscheinung S.P.] — Feierlichkeiten um ein Nichts?“ auf. (Vgl. ebd.) M 476 setzt sich nichtsdestoweniger für die Vielfalt der Erkenntnis im Subjekt ein und gibt eine Antwort darauf, welchen Wert Erkennen besitzt, wenn die metaphysischen Wahrheiten abgelehnt werden. (Vgl. ebd.) Aus dieser Perspektive könnte M 475 allegorisch als Zwischenschritt fungieren, indem der dort beschriebene Flug als Symbol für die Transzendenz durch Erkenntnis, und die ‚Gewichte‘ als die Erschwernis und kritischen Grenzen derselben verstanden werden. (Vgl. M 475, KSA 3, 283) Auf dieser Grundlage verlagert M 476 den Wert der Erkenntnis in die Pluralität des Subjektes, in dessen Denkprozessen der Traum eine Entgrenzung der Gedanken hineinträgt. (Vgl. M 474-476, KSA 3, 283-284) In die gleiche Kerbe schlägt die affirmativ ausgerichtete Überwindungsbewegung des Skeptizismus (M 477) – der in den Gewichten aus M 475 symbolisiert sein könnte – um die soziale Reaktion auf eine solche Erkenntnishaltung zu besprechen. (Vgl. M 475, 477, 479 u. 480, KSA 3, 283-285) So schält sich das Bild heraus, dass M 476 die pluralistische Erkenntnishaltung des Projektes aus M verdeutlicht.

Die frühen kritischen Traumverwendungen lassen sich mit dieser Konzeption schwer vereinbaren. (Vgl. M 4, 5, 8, 44, 71, 100, 113 u. 476, KSA 3, 20-21, 51-52, 69-70, 89-90, 102-104 u. 283-284) Sie deuten eine kritische Perspektive auf den a(p)horistischen Sprecher an, die daran scheitert, dass M 476 als Antwort auf die Ablehnung metaphysischer Wahrheiten formuliert wird: der spätere Sprecher scheint bewusst den Traum als Entgrenzungsbewegung des Denkens zu rehabilitieren. (Vgl. ebd.) Besonders inkompatibel ist die verzweifelnde Welt-als-Traum-These mit der hier vorgelegten euphorisierenden Denkhethik. (Vgl. M 118 u. 476, KSA 3, 111 u. 283-284)

Wiedermalig zeigt sich wie M 119 den Traumbegriff des Buches diktiert, denn auch hier ist die Konjunktion beider A(p)horismen produktiv. (Vgl. M 119 u. 476, KSA 3, 111-114 u. 283-284) Auch die Vorstellung des Traumes als Überschreitung des gedanklichen Prozesses kann durch die vorheri-

<sup>805</sup> Groddeck nennt die klassische Beschreibung des Hyperbatons als „die Umstellung von Satzgliedern und Gedanken“. Vgl. Groddeck: Reden über die Rhetorik. S. 74.

<sup>806</sup> NK 3/1, 378-379.

ge Traumdefinition als Triebmimesis ergänzt werden. (Vgl. ebd.) Hierdurch bedingt sich die zyklische Überschreitung der gedanklichen Ebene durch die Triebe des Subjektes mit, womit Motivatoren für die ‚traumhafte‘ Überschreitung konzeptualisiert werden. (Vgl. ebd.) Diese Verbindung greift der Abschnitt zusätzlich auf, indem M 476 explizit von „Erlebnisse[n]“ spricht, die das wachwirkliche Äquivalent zum Traum in M 119 darstellen. (Vgl. ebd.) Wenn M 476 dann die Träume als Überschreitungsfigur der Gedanken anbietet, greift sie diese als von ‚Erlebnissen‘ Unterschiedenes auf; etwas nämlich, das ohne externalen Einfluss im Subjekt rein Triebe repräsentieren kann. (Vgl. ebd.) Die Parallelen unterstreichen, dass in M 476 implizit auch eine Validierung der Triebe und des Traumes als Formen der Erkenntnis aus M 119 stattfindet.

M 128 fügt der neuen Validierung des Subjektes die deterministische Perspektive hinzu. (Vgl. M 128 u. 476, KSA 3, 117-118 u. 283-284) Komplizierter stellt sich das Verhältnis zu M 147 dar, da der dort kritische Tonus gegenüber den Träumen und der ‚utopischen Dichtung‘ mit seiner Parallelität zum Traumbegriff aus M 476 konfligiert. (Vgl. M 147 u. 476, KSA 3, 138-139 u. 283-284) Die Produktionsweise der Utopien kann analog zur Art und Weise verstanden werden, die in M 476 als eine validierte Erkenntnisweise auf Basis von Gedanken aufgelistet wird. (Vgl. ebd.) Einerseits könnte M 147 eine kritische Perspektive auf den Sprecher von M 476 begründen, dessen ‚gedankliches Träumen‘ nunmehr rein kompensatorischen Charakter der Realität gegenüber besäße. Dies würde eine Abwertung der Erkenntnismöglichkeiten des Subjektes und des Sprechers in M 476 mit sich bringen. (Vgl. ebd.) Andererseits könnte der hiesige A(p)horismus nachträglich dieses ‚utopische Dichten‘ auf Basis des Traumes wieder validieren, und unter einer der vielfältigen Erkenntnisweisen mitdenken. (Vgl. ebd.) Es verbleibt eine Ambivalenz zwischen beiden Textabschnitten, in der die Axiologie nicht aufgelöst werden kann.

Die Verbindung von M 173 und M 476 funktioniert hingegen vorbildlich. (Vgl. M 173 u. 476, KSA 3, 154 u. 283-284) Der monierte Verlust des Träumens als Imagination der individuellen Zukunft lässt sich mit der zyklischen Produktion von überschreitender Erkenntnis aus dem hiesigen A(p)horismus zusammenbringen. (Vgl. ebd.) Nachträglich würde die negative Tendenz, die M 173 aufgrund der zeitgenössischen Arbeitswelt konstatiert, als Begrenzung pluralen Erkennens verständlich, die explizit durch die ‚Müdigkeit‘ der Arbeitenden hervorgerufen und schwer erträglich würde. (Vgl. ebd.) So zeigt sich, wie das ökonomische System ein zukünftiges Erkenntnisprojekt dadurch erschwert, dass es die erkennenden Subjekte des ‚Träumens‘ beraubt.

Auch wenn auf den ersten Blick M 197 durch den hiesigen Traumbegriff eine positive Konnotation erhält, unterscheiden sich die romantische ‚träumerische Spekulation‘ und ihre regressive Tendenz wie auch die pluralistische Validierung der subjektiven Erkenntnis in M 476 in ihrer Ausrichtung. (M 197 u. 476, KSA 3, 171-172 u. 283-284) Die vielfältigen Tendenzen der Romantik erscheinen im Lichte der hier vorgestellten positiven Besetzung des Traumes konsequent auf Vergangenes bezogen, das eine monolithische Wahrheit repräsentiert. (Vgl. ebd.) Gegensätzlich hierzu privilegiert M 476 die Gegenwart und Zukunft des Denkens und der Traumtätigkeit. (Vgl. ebd.) Hierin zeigt sich eine indirekte Kritik der vergangenheitsbezogenen Philosophie und des Träumens, die die Vergangenheit als Ziel ihrer Imagination ansetzen.

M 203 deutet wiederum eine Verbindung auch dieses ‚gedanklichen Träumens‘ mit der Ernährung an. (Vgl. M 203 u. 476, KSA 3, 179 u. 283-284) Möglich wäre es, dass das positive Pathos des Sprechers eine gute Ernährung desselben andeutet, die bei den Kritisierten in M 203 fehlte. (Vgl. ebd.) Wie sich hingegen die ‚Träumer der personalen Unsterblichkeit‘ aus M 211 von dem ‚Träumen‘

aus M 476 abtrennen lassen sollen, lässt sich nicht klären. (Vgl. M 211 u. 476, KSA 3, 190 u. 283-284) Allein durch die Metaphysikkritik im Umfeld von M 476 kann er die personale Unsterblichkeit als ablehnenswert darstellen, obwohl sich das ‚gedankliche Träumen‘ hiervon nicht unterscheidet. (Vgl. M 211, 474 u. 476, KSA 3, 190 u. 283-284)

Zu dem ‚gedanklichen Träumen‘ kommt durch M 216 die Möglichkeit hinzu, dass sich auch emotional die ‚traumhafte Empfindung unbedingten Vertrauens‘ bei diesem ‚träumerischen Denken‘ einschalten könnte. (Vgl. M 216 u. 476, KSA 3, 192-193 u. 283-284) Frühzeitig kann die Skalierung der Künste aus M 265 hinzugenommen werden, um zwischen der Musik, der ‚rhapsodischen Epik‘ und zum Drama verschiedene Grade dieser Empfindung anhand des Grades ihrer Analogie anzusehen. (Vgl. M 216, 265 u. 476, KSA 3, 192-193, 210 u. 283-284) An welchem Ende der Skala sich das ‚gedankliche Träumen‘ einreicht, ist unklar. (Vgl. ebd.) Es wäre möglich, dasselbe über der Musik anzusiedeln, insofern M 476 ein positives Lebensgefühl und eine Aufwertung des Alltages beschreibt: dies könnte als emotionaler Effekt dieses ‚gedanklichen Träumens‘ verstanden werden. (Vgl. ebd.) Zusätzlich unterstützt diese Deutung, dass alle Künste, die diese ‚traumhafte Empfindung‘ hervorrufen, auf eine gedankliche, abstrakte Fähigkeit fokussieren und im Gegensatz zur sinnlichen Feststellung der Phantasie im visuellen Drama stehen. (Vgl. ebd.) Andererseits ist dieses ‚gedankliche Träumen‘ nicht als Kunst definiert, was diese Lesart verunsichert. Diese Schwierigkeit betrifft auch das Verhältnis von M 217 und M 476, indem im früheren A(p)horismus die deutsche Kunstrezeption durch den Traumbegriff kritisiert wird. (Vgl. M 217 u. 476, KSA 3, 193 u. 283-284)

Was hingegen dafür spricht, dass das Pathos des vorliegenden a(p)horistischen Sprechers Ausdruck eines ‚traumhaften Gefühls unbedingten Vertrauens‘ eines ‚Misstrauischen‘ darstellt, ist das in M 271 titulierte ‚Glück des Gegensatzes‘ als psychische Dynamik des Traumes. (Vgl. M 216, 271 u. 476, KSA 3, 192-193, 212-213 u. 283-284) Die Affirmation der alltäglichen ‚Erlebnissen‘ ‚als Teil der ‚gedanklichen‘ Imaginationsfähigkeit, könnte auf deren Kompensationsfunktion schließen lassen – insbesondere im Hinblick auf die Aussage, dass die Müdigkeit den ‚gedanklichen Reichtum‘ zu einem erschöpfenden Zustand werden lässt. (Vgl. ebd.) In der Gefühlslage des A(p)horismus könnte so ein ‚Glück des Gegensatzes‘ angezeigt sein, so dass das ‚gedanklichen Träumen‘ performativ als Reflexionsgrundlage von M 476 angedeutet wäre. In der Konjunktion dieser drei A(p)horismen fördert sich die Selbstreflexivität dieses Prozesses heraus.

Die ethnologische Perspektive aus M 312 könnte den Traumbegriff aus M 476 kritisch einrahmen, d. i. ihn als Teil eines anachronistischen und frühgeschichtlichen Denkens entlarven. (Vgl. M 312 u. 476, KSA 3, 226 u. 283-284) Andererseits könnte M 476 diese anthropologische Erkenntnis für ein, die Individualität affirmierendes, Erkenntnisprojekt zugrunde legen. (Vgl. ebd.) In dieser positiven Variante wären auch die ‚Leidenschaften‘ und vielleicht auch der ‚Wahnsinn‘ aufgewertete Erkenntnismodi, die die reine Fokussierung auf die ‚Vernunft‘ aus M 312 kritisierten. (Vgl. ebd.) Durch die Neudeutung des ‚Träumens‘ im vorliegenden A(p)horismus würde die gesamte Bandbreite der menschlichen Erkenntnisfähigkeiten neu validiert.

Auf dieser Grundlage könnte auch die kritische Perspektive auf die Philosophie als Mischung aus Wissenschaft und ästhetisierender ‚Träumerei‘ aus M 427 positiv umgedeutet werden, und durch das ‚gedankliche Träumen‘ als eines philosophischen *modus operandi* ergänzt werden. (Vgl. M 427 u. 476, KSA 3, 263 u. 283-284) Neuerlich würde die reine Fokussierung auf die Wissenschaft durch eine pluralistische Perspektive ergänzt werden, in der auch die Philosophie wertig zum Erkenntnisprojekt beizutragen vermag. (Vgl. ebd.) Zusätzlich würde eine ästhetisierende Wahrnehmungsweise auf die

Gedanken als Aspekt des ‚gedanklichen Träumens‘ assoziiert, die kritisch begrenzt wird, indem M 427 unrealistische Thesen weiterhin ausschließt.

Diese Ambivalenz mündet in den Konflikt der existenziellen gegen die rein intellektuellen Wahrheit als ‚Traum‘ aus M 460 und der positiven Validierung des Traumbegriffes im hiesigen A(p)horismus. (Vgl. M 460 u. 476, KSA 3, 277 u. 283-284) Die dichotome Kritik versteht das ‚gedankliche Träumen‘ als Explikation der intellektuellen Natur der daraus gewonnenen Wahrheiten; womit M 460 diese als ‚nicht-einschneidende‘ existenzielle Wahrheiten abgewertet würden. (Vgl. ebd.) Worin M 476 eine Weiterentwicklung darstellt, ist, dass diese Dichotomie aufgegeben wird, zugunsten einer Verbindung der ‚gedanklichen‘ und der existenziellen Ebene des Individuums, in der Aspekte als Teile einer validen Erkenntnisvielfalt herausgestellt werden. (Vgl. ebd.) Der metaphysikkritische Kontext von M 476 unterstreicht, dass hier keine Metaphysik angestrebt wird, sondern die kritische Ausrichtung bereits in der positiven Stoßrichtung verarbeitet ist.

Zu dieser Ausrichtung tritt auch die Kritik und die Aufwachmetaphorik aus M 464, die die Metaphysik vollständig aufgeben will. (Vgl. M 460, 464 u. 476, KSA 3, 277, 279 u. 283-284) Diese neuerliche Überwindungsbewegung scheint in M 476 darin reflektiert, dass der Traumbegriff als metaphorisch-psychisches Amalgam für eine gedankliche Produktivität verwendet wird. (Vgl. ebd.) Nicht mehr steht die Welt und ihr Inhalt – wie in den Metaphysiken aus M 474 – im Vordergrund des ‚Träumens‘ sondern die Möglichkeiten, die die menschliche Gedankenwelt im Angesicht der individuellen Erfahrungen besitzt. (Vgl. M 460, 464, 474 u. 476, KSA 3, 277, 279 u. 283-284) Die positive Ausrichtung des Träumens impliziert diese Metaphysikkritik in M.

M 476 stellt damit im Laufe der vornehmlich negativ dargestellten Traumbegriffe eine Verwendungsweise vor, die als ‚gedankliches Träumen‘ das Potenzial seiner Bewegung in den Blick nimmt, anstelle einer kritischen Perspektivierung seiner möglichen Illusionarität. Durch den metaphysikkritischen Kontext seiner Formulierung findet damit in verschiedenen Knotenpunkten eine Neubewertung des Traumes als Phänomen mit Erkenntnispotenzial statt.

Eine weitere Aufwertung des individuellen Träumens formuliert der folgende A(p)horismus:

Eifersucht der Einsamen. — Zwischen geselligen und einsamen Naturen ist dieser Unterschied [...] : die ersteren werden zufrieden [...] mit einer Sache [...], von dem Augenblicke an, da sie eine mittheilbare glückliche Wendung über dieselbe in ihrem Geiste gefunden haben [...]! Die Einsamen aber haben ihr stilles Entzücken, ihre stille Qual an einer Sache, sie hassen die geistreiche [...] Ausstellung ihrer innersten Probleme, wie sie die allzugewählte Tracht an ihrer Geliebten hassen: sie sehen dann melancholisch auf sie hin, wie als ob der Verdacht ihnen aufstiege, dass sie Anderen gefallen wolle! Diess ist die Eifersucht aller einsamen Denker und leidenschaftlichen Träumer auf den esprit. (M 524, KSA 3, 301-302)

Der A(p)horismus vergleicht das Verhältnis einsamer Denkentwicklung zu der Eifersucht in Liebesbeziehungen. Hierin analogisiert er die Beziehung des Denkers zum Gedachten mit dem des eifersüchtigen Liebhabers. Die betroffene Eigenschaft ist der Esprit, der die soziale Raffiniertheit der gedanklichen Mitteilung und des Verhaltens der Geliebten gleichermaßen beschreibt, die weder der einsame Denker noch der eifersüchtige Liebhaber verstehen.

Die Traumverwendung tritt wiederum als Personifikation auf, mit der Explikation desselben ‚Träumers‘ als leidenschaftlich. (Vgl. M 524, KSA 3, 302) Er ist die Kulmination des ‚eifersüchtigen Liebhabers‘, worin prototypisch das Träumen als Imaginationsfähigkeit von Illusionärem aufgerufen wird. (Vgl. M 524, KSA 3, 301-302) Im speziellen Fall geht es um die erotisch grundierte Eifersuchtsphantasie, in der aufgrund der anziehenden Kleidung und ihres „esprit“ der Geliebten ihre Untreue vorgestellt wird. (Vgl. ebd.) Implizit konnotiert dies den Träumer negativ und bezeichnet ihn als sozial ungeschickten Charakter. Seine Imaginationsfähigkeit sei allein auf das aufreizende Verhalten seiner Geliebten fokussiert, aus dem er romantische Untreue ableitet. (Vgl. ebd.) Auch erscheint die ‚espritlose‘ Träumer-Figur als egozentrisch Imaginierender.

Diese Beschreibung grundiert die Analogie zum ‚einsamen Denker‘, der im Gegensatz zum sozial agierenden Denker seine Imaginationen gleichermaßen eifersüchtig hütet. (Vgl. ebd.) Nicht nur wird durch diese Analogie der ‚einsame Denker‘ im gleichen Maße wie der implizit negativ konnotierte ‚Träumer‘ kritisch durch seine soziale Unfähigkeit ironisiert, sondern auch dessen Gedankeninhalt vergleichend mit der Illusionarität des Traumes verbunden. Denn in der gleichen Weise, wie die Eifersucht des ‚Liebhabers‘/‚Träumers‘ implizit von der Wirklichkeit entfernt wird, beraubt sie den weniger polemisch beschriebenen ‚einsamen Denker‘ durch die Konjunktion ebenfalls seines Wirklichkeitsbezuges. Der a(p)horistische Sprecher deutet in der kritischen Perspektivierung durch die hyperbolische Liebhaber-Figur die Notwendigkeit an, dass das Denken sich sozial fähig positionieren muss, um agieren zu können. Auch steht die implizite Frage im Raum, was für Wahrheiten der ‚einsame eifersüchtige Denker‘ zu finden vermag. Er wird nicht gänzlich mit der Illusionarität der Imagination des ‚Träumers‘ identifiziert, aber die Annäherung eröffnet das Feld von Allusionen, die ein kritisches Licht auf diese Figur werfen.

Der Kontext, in dem dieser A(p)horismus auftritt, ist ein moralistischer Diskurs, der das soziale Feld skizziert. Nicht nur werden moralische Konzepte wie „gut“ (M 516), ‚Selbstliebe‘ (M 517), „Ergebung“ (M 518) kritisch in den Blick genommen, sondern auch die Reflexion über das Handeln (M 519) selbst. (Vgl. M 516-519, KSA 3, 299-300) Auch das historisch ubiquitäre Aushandeln menschlichen Verlusts tritt kritisch auf (M 520), da darin auch immer eine moralische Verherrlichung der jeweiligen Trauernden bestehe. (Vgl. M 520 u. 524, KSA 3, 300-301) Schon hier wird die Reflexion über den Moralismus selbst einleitet, die in der kritischen Perspektive auf den ‚einsamen Denker‘ im fokussierten M 524 mitanklingt. (Vgl. ebd.) Indem die Kritik der Moralität aufgegriffen wird, lehnen diese Sprecher die Reduktion des Verhaltens auf ‚Eitelkeit‘ (M 521) ab, wie auch direkt folgend die Meinung der Mitmenschen als schädlich (M 522) herausgestellt wird. (Vgl. M 521 u. 522, KSA 3, 301) Zuletzt rezitiert M 523 eine moralistische Weisheit der unendlichen psychologischen Hinterfragung, die selbstaufhebend auch die moralistischen Reflexionen der Sprecher bezüglich ihrer Intention ‚hinterfragbar‘ werden lässt. (Vgl. M 523, KSA 3, 301) So versteht sich die Perspektive auf den ‚einsamen Denker‘ und auch die über Liebhaber als kritische Sicht auf den Moralismus unter Verwendung seiner Topoi: der Denker, der sonst außerhalb seiner Beobachtungen steht, gerät selbst in den Blick der Analyse. (Vgl. M 523 u. 524, KSA 3, 301) Der kritische Blick auf den ‚einsamen Denker‘ grundiert sich im Vorlauf, um in der Analogie zum ‚leidenschaftlichen Träumer‘ aufzugehen.

Auch die folgenden A(p)horismen nehmen die Moralität herausragender Individuen in den Blick, unter denen sich der ‚einsame Denker‘ einreicht. Zu Beginn wird das Lob und damit die Explikation von sozialer Distinktion kritisch gerahmt (M 525), dann eine Symbolfunktion derselben Menschen abgelehnt (M 526), um sozial nicht sichtbare Eigenschaften (M 527) kritisch zur Debatte zu stellen.



(Vgl. M 525-527, KSA 3, 302) Gerade aus der Perspektive von M 524 wirken die rhetorischen Fragen aus M 527, die die Einsamkeit privilegieren, nicht einfach bejahend, sondern wie doppelbödige Philosopheme, die auch als ‚eifersüchtige‘ Imaginationen analog zum ‚leidenschaftliche Träumer‘ verstanden werden können. (Vgl. M 524 u. 527, KSA 3, 301-302) Grundsätzlich wird aus dieser Perspektive dem Moralismus durch die proklamierte Enthaltung von der Beurteilung eines „Andern“ in M 528 seine Grundlage entzogen, worin die Kritik des Traumbegriffes, dessen Ironisierung des ‚einsamen Denkers‘ und seines sozialkritischen Moralismus eingelöst wird. (M 524 u. 528, KSA 3, 301-303) Die sozial ungeschickte Träumer-Figur formiert sich so als ein Knotenpunkt, in dem die moralistische Reflexion ihre Grundlage in der Äquivokation mit dem ‚einsamen Denker‘ selbstkritisch in die Selbstaufhebung überführt.

Die negativen Traumverwendungen der frühen Textabschnitte deckt sich mit der vorliegenden Kritik des ‚einsamen Denkers‘ und fügt zur Charakterisierung der Metaphysiken, die als ‚Träume‘ metaphorisiert wurden, die Eigenschaften der Espritlosigkeit und fehlender Weltgewandtheit hinzu. (Vgl. M 4, 8, 71, 100, 113 u. 524, KSA 3, 20-21, 51-52, 69-70, 89-90, 102-104 u. 301-302) Auch kommt beiden Beschreibungen die historische Dimension zu, da sie auch auf die ‚Träume‘, die man in der Frühzeit des Menschen noch fürchtete (M 5) anwendbar ist und ebenfalls das Ursprungsdenken aus M 44 als solcherart ‚espritlos‘ charakterisiert. (Vgl. M 5, 44 u. 524, KSA 3, 20, 51-52 u. 301-302) M 5 deutet ahoristisch an, dass die Imaginationsprodukte des ‚leidenschaftlichen Träumers‘ in seiner Egozentrik als real geglaubt wurden und deswegen mit Furcht – um den Verlust der Geliebten im konkreten Fall – einhergehen. (Vgl. ebd.) Was M 524 als individuelle Phantasien aufgrund sozialer Ungeschicktheit versteht, wird so zu einer Illusion, die aufgrund der unbegründeten Eifersucht reale Konsequenzen aufgrund von Furcht mit sich bringt.<sup>807</sup> (Vgl. ebd.) Damit trifft diese illusionären Metaphysiken der Vorwurf der ‚Espritlosigkeit‘, worin sich ihre Unfähigkeit äußert, reale soziale Begebenheiten angemessen widerzuspiegeln – sie sind ‚Träume‘ von sozialen Außenseitern.

Die ontologische These aus M 118 besitzt eine Möglichkeit der Konjunktion, in der der Traum-begriff mehr als Indikator fungiert als konzeptuell identisch zu sein. (Vgl. M 118 u. 524, KSA 3, 111 u. 301-302) Die negativ empfundene Eifersucht des ‚leidenschaftlichen Träumers‘ lässt sich vom angedeuteten Pathos dieser Figur mit dem Sprecher von M 118 parallelisieren. (Vgl. ebd.) Beide Figuren werden über ihre Tendenz zum Misstrauen assoziierbar. Gerade die solipsistische Ontologie des früheren Abschnittes und die Welt-als-Traum-These machen den Sprechen zu einem ‚Träumer‘, in dem die Gesellschaft ihre Relevanz einbüßt und die Unwirklichkeit der Welt allein von einem Individuum leidvoll wahrgenommen wird. (Vgl. ebd.) Zwar gibt es dort keine menschliche Geliebten-Figur, aber das Leid, das in M 118 ausgedrückt wird, rückt die Welt in diese Geliebten-Rolle, die von diesem Sprecher nicht unmittelbar und objektiv besessen wird. (Vgl. ebd.) Er ist der ‚leidenschaftliche Träumer‘, der eifersüchtig auf den ‚Esprit‘, d. i. die intersubjektive Dimension der Welt, derselben Misstrauen entgegenbringt. Die Parallele zum ‚einsamen Denker‘ wird hier produktiv, da der solipsistische Sprecher aus M 118 die soziale Isolation auch dieser Charakterisierung in der ontologischen Illusionierung der Welt spiegelt. Weniger passend ist die Schwierigkeit der Mitteilung,

---

<sup>807</sup> Dass der Sprecher von M 5 diese Furcht als überwunden ansieht, steht im Konflikt mit der offenbaren Dauerhaftigkeit der ‚eifersüchtigen‘ Träumer-Figur aus M 524. (Vgl. M 5 u. 524, KSA 3, 20 u. 301-302).

die in M 524 als die Eifersucht dieser Figur herausgestellt wird: die Klage des Sprechers über die Welt als Traum aus M 118 steht dem entgegen.

M 119 bringt wieder konzeptuelle Ergänzung, indem es nicht nur den Traumbegriff um die Triebpsychologie erweitert, sondern auch mit dem Begriff des ‚Erlebnisses‘ eine Grundlage für das liefert, was die Triebe des ‚leidenschaftlichen Trämers‘ ihn im Angesicht der „allzugewählte[n] Tracht“ wahrnehmen lassen. (Vgl. M 119 u. 524, KSA 3, 301-302) In der Verbindung wird die Träumer-Metapher ein Indiz für dessen subjektiv geprägte Wahrnehmung, wo das begleitende Gefühl der Melancholie und Eifersucht durch den prototypischen Trieb verursacht wird, die Geliebte rein für sich besitzen zu wollen. (Vgl. ebd.) Auch die soziale Ungeschicktheit, die der ‚Eifersucht auf den Esprit‘ zugrunde liegt, lässt sich aus der Dominanz dieses Triebes erklären, was den ‚leidenschaftlichen Träumer‘ als jemanden kennzeichnet, der trotz seiner Charakterisierung als ‚Liebhaber‘ die eigene ‚Erlebniswelt‘ über die seiner Geliebten und die der Mitmenschen stellt. (Vgl. ebd.) Das Träumen als Metapher deutet in der proto-psychologischen Sprache von M 119 eine Annäherung dieser Figur an die reine Triebmimesis des Traumes an, die zugleich auf die wache Färbung der Wachwelt durch die Triebe, d.i. die ‚Erlebnisse‘, bezogen bleibt. (Vgl. ebd.) In der Konjunktion beider A(p)horismen zeigt sich eine Anwendbarkeit des Vokabulars, in der die Traummetapher intratextuell in der Träumer-Figur aus M 524 die Psycho-Epistemologie verwendet.

M 128 addiert wiederum allein die deterministische Perspektive, die zum deskriptiven Tonus von M 524 ohne Komplikationen eine Metaperspektive einnimmt. (Vgl. M 128 u. 524, KSA 3, 117-118 u. 301-302) M 147 unterstreicht gemeinsam mit M 524, dass die dort beschriebene utopische Dichtung auf der Grundlage des Träumens nunmehr explizit auf einer gesellschaftlich ungeschickten und illusorischen Vorstellung von der Gesellschaft fußt. (M 147 u. 524, KSA 3, 138-139 u. 301-302) Die Wünsche, die sie in ihren Utopien verarbeiten, können durch den späteren A(p)horismus als Imaginationen sozial ungeschickter Dichter verstanden werden, die funktional die Rolle des ‚Liebhabs‘ ihrer gewünschten Moral einnehmen. (Vgl. ebd.) Darin webt sich die kritische Allusion auf ein moralisches Unwissen dieser Dichter mit hinein, da die ‚espritlose‘ Liebhaber-Figur dasselbe gesellschaftlich ungeschickte Unverständnis aufweist. (Vgl. ebd.) Durch die Parallele zwischen ‚Liebhaber‘ und ‚Dichter‘ plausibilisiert sich auch der ‚einsame Denker‘ mit seiner Tätigkeit als Analogon, da den Dichterutopien und den ‚innersten Problemen‘ die Abstraktheit gemeinsam ist: sie lassen sich kritisch als ‚leidenschaftliche‘ Träumer-Figur verstehen.

M 173 und M 524 weisen Parallelen und Inkompatibilitäten auf: in beiden lässt sich das Träumen als Imaginationsfähigkeit verstehen, die auf die individuelle Zukunft ausgerichtet ist. (M 173 u. 524, KSA 3, 154 u. 301-302) Die Diskussion der kapitalistischen Arbeitswelt in M 173 wertet den Traum als positive existenzielle Imagination während die Zukunftsimagination des ‚leidenschaftlichen Trämers‘ als unwissende negativ behaftet ist. (Vgl. ebd.) Ebenfalls sind sich die A(p)horismen uneinig darin, welche Wertigkeit die Gesellschaft und soziale Einfügung besitzen: M 173 blick kritisch auf die Arbeitswelt und die Bedürfnisökonomie, wohingegen der Sprecher von M 524 die gesellschaftlichen Codes verteidigt. Diese thetischen Unterschiede lassen sich nicht auflösen; im Verhältnis von M 524 zum früheren A(p)horismus erscheint die Kritik auf, die dessen wirtschaftskritische Thesen eines ‚einsamen Denkers‘ entlarven könnte. (Vgl. ebd.) Diese Kritik charakterisierte die Imagination einer Flucht aus der Arbeitswelt aus M 173 als gesellschaftlich ungeschickt, d.i. ‚espritlos‘ und illusionär. (Vgl. ebd.) Die Kongruenz im zukunftsorientierten Traumbegriff würde die soziale

Kritik von M 173 nachträglich als Wunschvorstellung verstehen, die problematischerweise kein gelingendes Leben in der Gesellschaft zu imaginieren vermag.

In Verbindung mit M 197 kommt die mögliche Verbindung ins Spiel, die zwischen der ‚träumerischen Spekulation‘ der romantischen Philosophie und den illusionären Vorstellungen des ‚leidenschaftlichen Trämers‘ aufgemacht werden kann. (Vgl. M 197 u. 524, KSA 3, 171-172 u. 301-302) So werden die philosophischen Bestrebungen um die Jahrhundertwende mit der ‚Eifersucht auf den Esprit‘ und der impliziten sozialen Ungeschicktheit der romantischen Denker verstehbar. (Vgl. ebd.) Der „Cultus des Gefühls“ der Denker korrespondiert zu diesem Analogon, so dass die gesellschaftlich versierte Denkbewegung aus M 524 als eine Form der „Aufklärung“ im Sinne von M 197 verstanden werden kann. (Ebd.) Im Blick auf soziale Systematiken, weg von den Vorstellungen ‚einsamer‘ und ‚leidenschaftlicher‘ Denker spielt der Sprecher die gesellschaftliche Praxis der Wirklichkeit gegen die ‚Träume‘ der Individuen aus, die ob ihrer Außenseiterposition der Wirklichkeit fernstehen. Die romantische Philosophie erhält hiermit wiederum eine negative Assoziation aufgrund mangelnder sozialer Beobachtungsgabe.

M 203 gibt wiederholt die spekulative Ebene, dass auch die Ernährung auf die ‚einsamen Denker‘ und die ‚leidenschaftlichen Träumer‘ Einfluss nimmt. (Vgl. M 203 u. 524, KSA 3, 179 u. 301-302) Konkreter verbindet sich M 211 und die dortige Träumer-Figur mit der vorliegenden Konzeption, indem schon der vorangehende A(p)horismus die Unsterblichkeitsidee aus einer verfehlten Sicht auf das Leben abgeleitet hatte. (Vgl. M 211 u. 524, KSA 3, 190 u. 301-302) Auch wenn M 211 das gesamte menschliche Leben in den Blick nimmt und M 524 mit einem Träumer in einem konkreten Fall der sozialen Fehleinschätzung aufwartet, gleichen sich beide Figuren darin, dass sie falsche individuelle Einstellungen über die wirkliche Erklärung stellen. (Vgl. ebd.) Darin findet sich eine kongruente Weiterentwicklung des Träumer-Typus.

Auch wenn M 216 die Musik bespricht, lässt sich die ihr zugeschriebene ‚traumhafte Empfindung des unbedingten Vertrauens‘ mit dem ‚leidenschaftlichen Träumer‘ aus M 524 verbinden. (Vgl. M 216 u. 524, KSA 3, 192-193 u. 301-302) M 216 expliziert, dass die Kunst deswegen dieses ‚traumhafte‘ Gefühl hervorrufen kann, weil diese Menschen „misstrauisch[]“ und „böse[]“ sind – diese Charakteristiken beschreiben das eifersüchtige Verhalten des ‚Liebhabers‘ angemessen. (Ebd.) Diese Kongruenz füllt die Lücke, die zwischen Eifersucht und Träumer besteht, indem das ‚Träumerische‘ dieser Figur aus der kompensatorischen Natur ihrer Vorstellungen ableitbar wird. (Vgl. ebd.) Hier wird zusätzlich früh das ‚Glück des Gegensatzes‘ aus M 271 anknüpfbar, indem die Abwendung von der sozialen Wirklichkeit auf Seiten des ‚leidenschaftlichen Trämers‘ als Konsequenz seines romantischen Misstrauens und seiner sozialen Ungeschicklichkeit verstehbar wird. (Vgl. M 216, 271 u. 524, KSA 3, 192-193, 212-213 u. 301-302) Seine Eifersucht auf den ‚Esprit‘ entlarvt sein ‚Träumen‘ als kompensierende Vorstellung, in der er die Untreue seiner Geliebten imaginiert, um darin seine soziale Unwissenheit auszugleichen und Macht anzuhäufen. So ergänzen sich die psychologisierenden Traummetaphern, um die Träumer-Figur zu verdichten.

M 217 und seine Illusionierung der Wahrnehmungen deutscher Kunstrezipienten erscheint kulturkritisch interessant, wenn die französische Konzeption des „esprit“ als Mangel auf Seiten der ‚einsamen Denker‘ und ‚leidenschaftlichen Träumer‘ herausgestellt wird. (Vgl. M 217 u. M 524, KSA 3, 193 u. 301-302) Diese Figuren werden plausibel als deutsche Figuren lesbar, die einer französischen gesellschaftlichen Raffinesse entgegengestellt werden, da sie auch schon in M 197 als kulturelle Stereotypen verglichen wurden. (Vgl. M 197, 217 u. 524, KSA 3, 171-172, 193 u. 301-302) Die

französische gesellschaftliche Geschicklichkeit stellt sich dem deutschen irrationalen Drang nach einer ursprünglicheren Vergangenheit entgegen, um zugleich die Inauthentizität der Bestrebungen dieser Figuren zu unterstreichen; in ihr zeigt sich eine Machtambition, die durch ihre illusionären Vorstellungen unterhalten und gefördert werden.

M 265 ergänzt durch seine Gattungsdiskussion den Traumbegriff. (Vgl. M 265 u. 524, KSA 3, 210 u. 301-302) Was die dortige Definition von ‚rhapsodischer Epik‘ als traumaffiner zur Reflexion von M 524 hinzufügt, ist, dass der ‚leidenschaftliche Träumer‘ von der sensuellen Welt abgewandt ist. (Vgl. ebd.) Dies plausibilisiert die Analogie vom visuellen ‚Theater‘ zum sozialen Miteinander, in dem die ‚Geliebte‘ die zur Eifersucht motivierende ‚Tracht‘ zur Schau stellt, während nur in der Phantasie des ‚Träumer‘ dieselbe visuelle Szene mehr als eine gesellschaftliche Konvention und eine Darstellung von ‚Esprit‘ darstellt. (Vgl. ebd.) In dieser Anwendung der Gattungstheorie aus M 265 auf die Typologie aus M 524 wird die ‚rhapsodische Epik‘ der imaginative Modus, in dem der ‚Träumer‘ seine Eifersuchtsphantasien modelliert, wohingegen die gesellschaftliche Wirklichkeit diesen abwertet. (Vgl. ebd.) In dieser ahoristischen Verbindung konnotiert sich die im vorangehenden A(p)horismus noch positiv wirkende Imaginationskraft des Traumes eindeutig negativer. (Vgl. ebd.) Die konzeptuelle Kongruenz des Traum- und Träumer-Begriffs lässt zugleich die polyphone Besprechung und Validierung der Traumeigenschaften aufscheinen.

Mit M 312 teilt M 524 die explizit irrationale Natur des Traumes, der auf die ethnologische Frühgeschichte des Menschen zurückbeziehbar wird. (Vgl. M 312 u. 524, KSA 3, 226 u. 301-302) Die Eifersucht des ‚leidenschaftlichen Träumer‘ kongruiert mit der ‚Thierheit‘, die der frühere Sprecher im Träumen und im Irrationalen aufscheinen sah, während der ‚Esprit‘ und die Navigation der sozialen Zusammenhänge im Kontrast als eine Form der ‚Vernunft‘ aus M 312 erscheint. (Ebd.) Verbunden mit der Analogie zum ‚einsamen Denker‘ führt die anthropologische Implikation für das Denken in eine proto-soziologische Dimension, in der das sozial abgewandte Denken sich Teilen der ‚Vernunft‘ verschließt. (Vgl. ebd.) Die Kritik an den Denkern, die die Analogie zur Träumer-Figur impliziert, wird so ebenfalls über einen Vernunftbezug vermittelt.

Hier greift die Philosophiekritik aus M 427 hinein, indem noch die ‚unterhaltenden‘ Aspekte ihrer Form der Wissenschaft kritisiert werden. (Vgl. 312, 427 u. 524, KSA 3, 226, 263 u. 301-302) Von M 312 aus besehen führt der Sprecher hier implizit die anthropologische Irrationalitätskritik weiter und votiert für eine ‚ungeschönte‘ Wissenschaft. (Vgl. ebd.) Die Topologien von ‚Verschönerung der Philosophie‘ vs. ‚ungeschönter Wissenschaft‘ und ‚leidenschaftlichem Träumer‘ und ‚Esprit seiner Geliebten‘ verhalten sich aber im direkten Vergleich chiasmatisch zueinander. (Vgl. 427 u. 524, KSA 3, 263 u. 301-302) So übernimmt aus Sicht von M 524 analog die Philosophie die Rolle, die Wissenschaft in einer ‚ausgewählten Tracht‘ zu präsentieren, sie zu ‚verschönern‘ und ihre Rezipienten zu ‚unterhalten‘, während der Sprecher, der die ‚Täuschung‘ dieser Wissenschaftsdarstellung anprangert, im Vokabular von M 524 seine Eifersucht auf den ‚Esprit‘ der Philosophie verrät. (Vgl. ebd.) Dass der Sprecher von M 427 zu einem dieser ‚einsamen Denker‘ selbst gehören mag, und sich dessen soziale Ungeschicklichkeit im Textabschnitt äußert, wird dadurch unterstützt, dass er Topologien der Einsamkeit aufruft. (Vgl. ebd.) Rousseau hebt er als Entdecker der „Schönheit des Hochgebirges und der Wüste“ heraus, eine philosophiegeschichtliche Figur, die die Einsamkeit symbolisiert und die hier mit topologisch einsamen Orten verbunden wird. (Ebd.) Am stärksten unterstützt diesen Punkt aber, dass der Sprecher von M 427 selbst keine Wissenschaft, sondern Wissenschaftsphilosophie betreibt: seine Philosophiekritik konkurriert mit den von ihm abgelehnten ‚Träumereien‘ wie

auch dem ‚Traum der Philosophie als Religionsersatz‘ und ähnelt hierin der ‚eifersüchtigen‘ Beanspruchung der Wahrheit für sich selbst. (Vgl. ebd.) Dadurch findet ahoristisch eine selbstkritische Aufhebung der szientistischen Philosophie aus M 427 statt, in der durch die Topologie aus M 524 der vorangehende Sprecher ebenfalls als ‚leidenschaftlicher Träumer‘ erscheint. Der analogische Begriff aus M 524 manifestiert sein Potenzial in seiner Anwendbarkeit auf einen a(p)horistischen Sprecher, durch den eine Kritik der Wissenschaftsphilosophie aus M 427 aufscheint.<sup>808</sup>

M 460 und M 524 stehen in keinem produktiven Verhältnis zueinander: Zwar verwenden beide den Traum negativ, indem damit eine illusionäre Vorstellung beschrieben wird, aber die existenzielle Wahrheitskonzeption hat keine Schnittmenge mit dem Votum für eine proto-soziologische Perspektive. (Vgl. M 460 u. 524, KSA 3, 277 u. 301-302) Insbesondere die Liebhaber-Analogie aus M 524 verwehrt diese Konjunktion, sofern dessen Eifersucht als ‚einschneidende Wahrheit‘ empfunden wird und dies aus der Sicht von M 460 nicht als Illusion abgewertet werden dürfte. (Vgl. ebd.) Hiergegen stellt M 464 eine Parallele dar, insofern die dortige Aufwachmetaphorik mit der Implikatur des Träumerbegriffs aus M 524 kompatibel ist. (Vgl. M 464 u. 524, KSA 3, 279 u. 301-302) Bei beiden Traumbegriffen steht die Überwindung der Illusion im Vordergrund, sie ergänzen sich jedoch nur darin, dass sie die Verwendungsweise wiederholen. (Vgl. ebd.) Zuallerletzt steht M 524 im Konflikt mit der Traumverwendung in M 476, insofern der vorherige A(p)horismus einen Modus liefert, in dem der ‚leidenschaftliche Träumer‘ von seinen ‚Gedanken‘ zu den ‚Träumen‘ der Eifersucht seiner Geliebten gelangt. (Vgl. M 476 u. M 524, KSA 3, 283-384 u. 301-302) Auch die Zyklizität der Träume über ‚Gedanken‘, die im früheren A(p)horismus eine neue Denketik begründet, lehnt der Sprecher durch den Bezug auf die gesellschaftlichen Umstände als klarem Orientierungspunkt implizit ab.

Die Träumer-Figur erscheint in dieser Weise in M 524 auf viel frühere A(p)horismen zurückzugreifen, während die unmittelbar vorangehenden Traumverwendungen weniger zum Kontext beitragen. In der verwendeten Analogie versteckt sich indes eine teilweise rückwirkend kritische Perspektive auf Philosopheme und ihre jeweilige Performanz, die über das Verhältnis zur Figur des ‚einsamen Denkers‘ selbstreflexive Konsequenzen zeitigt.

Auch der nächste A(p)horismus verbindet den Traum mit der Figur des Einsamen:

Die Kunst anders empfinden. — Von der Zeit an, wo man einsiedlerisch-gesellig, verzehrend und verzehrt, mit tiefen fruchtbaren Gedanken, und nur noch mit ihnen, lebt, will man von der Kunst entweder überhaupt Nichts mehr oder man will etwas ganz Anderes, als früher, — das heisst, man ändert seinen Geschmack. Denn früher wollte man durch die Thür der Kunst gerade in das Element auf einen Augenblick hineintauchen, in welchem man nun dauernd lebt; damals träumte man sich damit in das Entzücken eines Besitzes, und nun besitzt man. Ja, vorübergehend wegwerfen, was man jetzt hat, und sich arm, als Kind, Bettler und Narr träumen — kann uns nunmehr gelegentlich entzücken. (M 531, KSA 3, 304)

---

<sup>808</sup> Diese doppelte kritische Richtung wird durch Schmidts biographistische Ausführungen im Kommentar zu M unterstrichen. Seine Erläuterung von Nietzsches brieflicher Befürwortung seiner Einsamkeit bei gleichzeitiger Beanspruchung ‚Esprit‘ zu seiner „Sache“ zu machen werden an dieser infratextuellen Konstellation textuell manifest. Vgl. NK 3/1, 418-419.

Der Sprecher des A(p)horismus beschreibt die Erwartungen, die eine sozial isolierte Person an die Kunst heranträgt. Aus der Einsamkeitserfahrung negiert er den sozial typischen Anspruch des augenblicklichen Eskapismus. Durch die soziale Absonderung habe der Fluchtimpuls bereits seine Befriedigung gefunden, so dass die Kunst neuerlich für die transformative Imagination des eigenen Selbst als sozial abgesonderter Figur realisiert werden kann.

Der Traum fungiert ambivalent zwischen psychischem Phänomen und Metapher als Konzeption des Rezeptionsprozesses der Kunst in der Vorstellung des Subjektes. Die Korrespondenz zu einem realen Phänomen impliziert die zweifache Verwendungsweise des Sprechers, indem beide Male die Imaginationsproduktion der Kunst bei den Rezipierenden durch die Traumtätigkeit beschrieben wird. (Vgl. ebd.) Gleichzeitig steht diese Konzeption der nächtlichen Traumtätigkeit entgegen, so dass hier auch Metaphorizität mitschwingt, die dem „Tagtraum“ angenähert ist – eine die Wirklichkeit überdeckende Imagination während des Wachzustandes.

Der Sprecher unterscheidet zwei Vorstellungstypen bei den Kunstrezipierenden abhängig von ihrer sozialen Position, indem sie einen ‚Besitz‘ imaginieren. Diese analog als ‚Traumtypen‘ verstehbaren Phänomene imaginieren eine Flucht, die in der typischen sozialen und alltäglichen Situation ein befreiendes „Element“ eintritt, das in diesem gesellschaftlichen Rahmen nicht dauerhaft möglich ist. (Ebd.) Für sozial integrierte Individuen fungiert dieser ‚Traumtyp‘ sozial eskapistisch, wohingegen er für isolierte Figuren gegensätzlich imaginativ reintegriert. (Vgl. ebd.) Diese integrative Imagination wählt sich aber sozial prekäre Figuren – „Kind, Bettler, Narr“ –, so dass kein vollständiger Eskapismus von der Isolation in diesem ‚Traumtyp‘ stattfindet. (Ebd.)

Vielmehr drückt sich durch die gesellschaftlich randständigen Figuren eine Affirmation der sozialen Isolation aus, indem denselben Prototypen typischerweise sozial erwünschte Eigenschaften abgehen. Das Kind steht für ein potenzielles Mitglied der Gesellschaft, dem Verantwortungsfähigkeit und ein erwachsener Horizont abgehen.<sup>809</sup> Es ist auch finanziell mittellos und vom Wohlwollen seiner Mitmenschen abhängig: die Charakterisierung, die außerdem auf den Bettler quintessenziell zutrifft, obwohl dieser prototypisch erwachsen ist. Der Narr als Schluss dieser Enumeration deutet die klimaktische Natur der aufgezählten Figuren an. Er stellt eine Figur dar, die aufgrund ihres spielerischen und humoristischen Verhaltens in einem integrierten Außerhalb der (höfischen) Gesellschaft steht – von der er zugleich existenziell abhängig ist.<sup>810</sup> So wird vom Kind, über den Bettler zum Narr einerseits die Klimax von jung zu alt, wie auch der Grad an prekärer gesellschaftlicher Integration zum Höhepunkt geführt, während andererseits die wirtschaftliche und soziale Mittellosigkeit/Abhängigkeit aller Figuren bestehen bleibt.

Aber gerade die klimaktische Narrenfigur evoziert eine Topologie, die derselben prototypisch einen Erkenntniswert durch den Zustand des Außenstehens zuspricht.<sup>811</sup> Von diesem prototypischen Merkmal und dem Höhepunkt der klimaktischen Aufzählung kann auf die Figuren des Kindes und des Bettlers eine ähnliche Perspektive ausgeweitet werden, in der der Bettler durch seine erwachsene außenstehende Sicht Erkenntnisse über Wohlstand und die Moral besitzen kann. Das Kind besitzt schon prototypisch die Assoziation eines menschlichen und gesellschaftlichen Neuanfangs, hierdurch erscheint auch hier der närrisch „spielerische“ und kritische Blick auf die Gesellschaft impli-

---

<sup>809</sup> Vgl. „Kind“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 215-216.

<sup>810</sup> Vgl. „Narr“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 291-292.

<sup>811</sup> Vgl. ebd.

ziert.<sup>812</sup> Insbesondere das ausgedrückte ‚Entzücken‘ des sozial isolierten ‚Träumers‘ über die Imagination eine derselben Rollen einzunehmen, versetzt ihn auf diese Weise zwar wieder in die Gesellschaft zurück, aber verleiht ihm innerhalb des sozialen Rahmens die Möglichkeit seine außenstehende Perspektive intrasozial aufrecht zu erhalten. Die positive Besetzung eines solchen ‚integrativen Traumes‘ trägt so die prototypische Irrealität desselben, da der Imaginierende nicht die negativen Effekte des prekären Status der Figuren real durchleben muss.<sup>813</sup> Der ‚integrative Traum‘ steht dem ‚eskapistischen Traum‘ damit nicht entgegen, sofern die Normen durch die Kunstrezeption nicht temporär affirmiert werden, sondern eine soziale Position imaginiert wird, in der eine Integration bei gleichzeitiger Absonderung angenehm imaginiert werden kann. Schlussendlich erscheint das Träumen abhängig von der sozialen Position als eine Bewegung, die von der Position in und aus Gesellschaft zu einer irrealen Sonderstellung hin stattfindet. Die Kunst wird so Medium einer sozialen Flucht oder ambivalenten Re-Integration, die eine kritische Sicht auf die Gesellschaft impliziert.

Dieser A(p)horismus tritt im Kontext der Diskussion der sozialen Isolation des traumbezogenen Abschnitts M 524 auf, dem gesellschaftskritische A(p)horismen zwischengeschaltet sind. (Vgl. M 524 u. 531, KSA 3, 301-302 u. 304) So wird die Reaktion auf Lob als soziale Mechanik in ein analytisches Licht gerückt (M 525) und die soziale Symbolik von Menschen als individuelle Entwicklungshemmung (M 526) zu beschreiben. (Vgl. M 525 u. 526, KSA 3, 302) Auch der Rückzug aus dem sozialen Miteinander, wie die Enthaltung der Mitteilung (M 527), werden neben Urteilsenthaltung gegenüber Personen (M 528) zu einer Höherbewertung des Individuums über das Kollektiv (M 529) zugespitzt. (Vgl. M 527-529, KSA 3, 302-303) M 530 setzt ein analogisch ausgebreitetes Konzept des einsamen Denkers ins Bild, das dessen Innenleben mit Natursymbolen darstellt; hierauf baut M 531 auf, indem es die Kunstrezeption ebenjener Figur konkretisiert. (Vgl. M 530 u. 531, KSA 3, 303-304) Von den gesellschaftskritischen Reflexionen leitet das Vorfeld zu einer Individualethik über, die im M 531 vorangehenden A(p)horismus den Denker und seine soziale Stellung expliziert. Der vorliegende Textabschnitt bietet in diesem Zusammenhang eine Konkretisierung der Kunstphilosophie und der Imagination dieser einsamen Denkerfigur, die als sozialkritische durch den Kontext eingeführt und weiterentwickelt wird.

Im Anschluss an M 531 folgen A(p)horismen, die typisch moralistische Reflexionen erörtern. Ihre Inhalte – Liebende (M 532), Schauspiel (M 533), Proto-Psychologie der Veränderung (M 534), die Wirksamkeit der Wahrheit (M 535), die soziale Rolle der Redlichkeit (M 536) und die Meisterschaft (M 537) – fallen in die Bereiche der Reflexion über das Lernen und den sozialen Akt, die mit M 530 und 531 den Eindruck vermitteln, dass hier ebenjener einsamer Denker von der Gesellschaft aus seiner sozialen Isolation heraus beschreibt. (Vgl. M 530-537, KSA 3, 303-306) Erst M 538 mit seiner proto-psychologischen und physiologischen Diskussion von Moralität und Denken – mit Rousseau und Schopenhauer als Beispielen – zeigt, dass die sozialkritischen Reflexionen wieder eine selbstkritische Dimension der Einsamkeit in M 524 und 531 beinhalten.

Um zu dieser Dimension vorzudringen, muss die infratextuelle Dimension des Traumbegriffes aufgerufen werden, in der die metaphysikkritische Verwendungsweise die Möglichkeit einbringt, dass

---

<sup>812</sup> Vgl. „Kind“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 215.

<sup>813</sup> So erscheint auch die Formulierung des Besitzes in diesem A(p)horismus metaphorisch auf die Freiheit von gesellschaftlichen Ansprüchen fokussiert, wodurch aufgezeigt wird, dass die soziale Isolation materiell abgesichert ist. (Vgl. M 531, KSA 3, 304).

die dort vorgestellten Theorien als solcherart kunstartige Imaginationen der Individuen abgewertet werden könnten. (Vgl. M 4, 5, 8, 44, 71, 100, 113 u. 531, KSA 3, 20-21, 51-52, 69-70, 89-90, 102-104 u. 304) Als Philosopheme wird ihnen auf diese Weise der Wahrheitswert abgesprochen und sie können als ‚geträumtes augenblickliches Besitzen‘ einer wahren Erkenntnis verstanden werden. (Vgl. ebd.) M 531 rekontextualisiert die illusionären und kritisierten Theoreme als sozial bedingte Produkte, in denen immer eine Flucht vor der jeweiligen gesellschaftlichen Realität imaginiert wird. Besonders eindeutig erscheint dies an den christlichen (M 71) und indisch-asketischen (M 113) Theoremen explizierbar, in denen sich die sozialen Minderheiten ‚im Besitz‘ einer höheren Wahrheit gegen die jeweilige Majorität der Bevölkerung fühlen. (Vgl. ebd.) Durch die Verwebungen dieser A(p)horismen mit den negativen Traumverwendungen verbinden sich die philosophische und die proto-psychologische Kritik zu einem kritischen Gesamtbild.

M 118 steht in einem produktiven Verhältnis zu der vorgestellten Konzeption, indem das ‚Träumen der Welt‘ im Vokabular von M 531 als eine ‚Inbesitznahme‘ der Welt verstanden werden kann. (Vgl. M 118 u. 531, KSA 3, 111 u. 304) Das verzweifelte Pathos des Sprechers aus M 118 würde zwar der positiven Assoziation des eskapistischen ‚Traumtyps‘ widersprechen, aber der Prozess bliebe derselbe: Der frühere Sprecher verneint, indem er seine Mitmenschen und in Konsequenz die Welt als Traum beschreibt, nicht seinen sozialen Rahmen, sondern imaginiert und vereinnahmt die Welt als seine Vorstellung. (Vgl. ebd.) Diese Form des ‚Träumens der Welt‘ wäre eine Mischung aus dem ‚eskapistischen‘ und ‚integrativen Traumtyp‘, indem die Welt als Traum ihrer Realität beraubt würde – so dass der Sprecher ihr in gewisser Weise entflöhe – aber er sie zugleich als Vorstellung seiner Selbst vollständig ‚reintegrierte‘. (Vgl. ebd.) Im Vokabular von M 531 gesprochen, stellt sich derselbe Sprecher in eine Mittelposition – er ist nicht gewillt, die soziale Isolation zu wählen, begibt sich aber in eine Position, von der aus er eine Sonderstellung einnimmt. In diesem Textzusammenhang zeigt sich wiederum die kritische Performanz der Welt-als-Traum-These aus M 118, die eine diagnostische Funktion hinsichtlich des a(p)horistischen Sprechers und seiner Motivationen besitzt, als dass sie eine valide These darstellt.

In Verbindung mit M 119 addiert sich zur Reflexion von M 531 die psycho-epistemologische Triebpsychologie, die dem ‚eskapistischen‘ und ‚integrativen Traumtyp‘ sozial bedingte Triebe in den kunstrezipierenden Subjekten unterlegt. (Vgl. M 119 u. 531, KSA 3, 111-114 u. 304) M 128 fügt die deterministische Perspektive zu der Reflexion aus dem vorliegenden A(p)horismus hinzu und bietet die ‚abscheulichen Träume‘ zur Integration in die vorliegende Dichotomie an. (Vgl. M 128 u. 531, KSA 3, 117-118 u. 304) Möglich wäre es, dass diese nächtlichen unmoralischen Trauminhalte als ‚eskapistische Träume‘ fungieren, da sie die sozial akzeptierte Moral verneinen.

Diese Integration begleiten jedoch Schwierigkeiten. Implizit ist ihr die Traum-Kunst-Analogie, da M 531 die Kunstrezeption bespricht. (Vgl. ebd.) Zusätzlich muss eine komplexere Emotionsphilosophie als bewusst wahrgenommene Flucht aus der Gesellschaft dem Traum zugrunde gelegt werden: der inzestuöse Traum als ‚eskapistischer‘ verlagert dessen ‚Entzücken‘ ins Unbewusste und das wache moralische Bewusstsein lehnt dieses ‚Entzücken‘ im Nachhinein ab. (Vgl. ebd.) So werden die ‚abscheulichen Träume‘ – auch mithilfe der Trieb-Psychologie – als Ausdrücke von tabuisierten Wünschen verstehbar, die eine zeitweise Flucht aus der Moral imaginieren. Zugleich addieren die ‚integrativen Träume‘ aus M 531, dass die Sozialität zumindest in ambigen Positionen auch zurückgewünscht werden kann. (Vgl. ebd.) M 128 fügt sich nicht nur meta-ethisch sondern auch proto-psychologisch und -soziologisch in die Reflexion von M 531 ein.



M 531 ergänzt zur expliziten Traum-Kunst-Analogie und der Kritik der utopischen Dichtung aus M 147 den Rezeptionsmodus und damit einen weiteren Aspekt der Proto-Psychologie der negativ akzentuierten Utopiebildung. (Vgl. M 147 u. 531, KSA 3, 138-139 u. 304) Aus der Sicht des vorliegenden A(p)horismus ergeben sich die Produzenten und Rezipierenden von utopischer Dichtung einem ‚eskapistischen Traum‘, der vom Sprecher aus M 147 auf einer falschen Wirklichkeitswahrnehmung beruht. (Vgl. ebd.) In der Verbindung fungiert die besprochene Kunstgattung als erläuterndes Beispiel für eine Seite des Rezeptionsprozesses aus M 531.

Der positive und zukunftsbezogene Traumbegriff aus M 173 ergänzt sich mit beiden Konzepten nur bedingt, sofern M 531 beide Arten der Kunstrezeption emotional grundiert. (Vgl. M 173 u. 531, KSA 3, 154 u. 304) Die Kritik an der Arbeitswelt, die die emphatische Imagination der eigenen Zukunft als ‚Traum‘ in ein negatives Licht rückt, steht der konsequenzlosen Natur des illusionären und momentanen ‚Entzücken eines Besitzes‘ im Traum entgegen. (Vgl. ebd.) Ihnen fehlt die zukunftsformende Dimension, vielmehr erscheinen sie in M 531 als die jeweilige soziale Positionierung konsolidierende Formen der imaginierenden Kunstrezeption.

M 531 deckt sich hingegen mit der Kulturphilosophie aus M 197, indem der ‚eskapistische Traumtyp‘ die ‚träumerische Spekulation‘ über historische Ursprünge als Flucht aus der Gesellschaft am Anfang des 19. Jhd. beschreibt. (Vgl. M 197 u. 531, KSA 3, 171-172 u. 304) Insbesondere auch die Parallele zwischen Produktion und Rezeption, die schon in M 147 auffiel, ist wieder präsent, wenn für alle Kulturbereiche der Traum als Amalgam von Metapher und psychologischem Phänomen eine Grundlage liefert. (Vgl. M 147, 197 u. 531, KSA 3, 138-139, 171-172, 304)

Auch die ernährungsbezogene Diskussion, die die gesellschaftliche Repräsentationsfunktion des Essens bespricht, konkretisiert den ‚eskapistischen Traum‘. (Vgl. M 203 u. 531, KSA 3, 179 u. 304) Unter der Bedingung, dass man die Meinung beider Sprecher harmonisierte, könnte der Ekel, der die Gesellschaftskritik von M 203 begleitet, auch die ‚eskapistischen Träume‘ der Kunstrezipierenden aus M 531 betreffen. Nicht nur würde diese Verbindung den Ekel des früheren Sprechers in einer Funktion der Träume grundieren, sondern auch eine Gesellschaftskritik in M 531 explizieren.

Ebenfalls kompatibel erscheint der ‚eskapistische Traumtyp‘ mit dem ‚Traum von der Unsterblichkeit‘, sofern sich die Träumer-Figur aus M 211 in eine von Sterblichkeit befreite Welt imaginiert. (Vgl. M 211 u. 531, KSA 3, 190 u. 304) Diese konzeptuelle Stringenz erhält ihren Höhepunkt darin, dass beide Traumtypen aus M 531 mit der ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ aus M 216 kongruieren. (Vgl. M 216 u. 531, KSA 3, 192-193 u. 304) Was im früheren A(p)horismus der Musik zugeschrieben wird, kann durch die Perspektive auf die Kunstrezeption als emotionales Ziel beider ‚Traumtypen‘ verstanden werden. Der ‚eskapistische Traum‘ des ‚Misstrauischen‘ aus M 216 produziert dieses Gefühl, indem er seine soziale Stellung und die ihn affizierenden gesellschaftlichen Umstände kurzzeitig durch eine Imagination ersetzt. (Vgl. ebd.) Dasselbe kann für den sozial isolierten ‚Misstrauischen‘ gelten, der schon in seiner Abgrenzung diese Distanz reflektiert, der aber im ‚integrativen Traum‘ eine Reintegration imaginiert, ohne dass die soziale Realität einer positiven ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ ein Hindernis sein könnte. (Vgl. ebd.) So liefert M 531 die proto-soziologische Dimension zur der emotionsphilosophischen These von M 216.

Der sonst schwer einzubindende M 217 wird durch M 531 ebenfalls kongruent ergänzt. (Vgl. M 217 u. 531, KSA 3, 193 u. 304) In beiden Fällen besprechen die Abschnitte die Kunstrezeption, so dass die nationale Unterscheidung des früheren A(p)horismus mit der Unterscheidung von sozialer Integration vs. Exklusion verbunden werden kann: Für die Deutschen gilt aus der Sicht von M 531,

dass ihre ‚eskapistischen‘ oder ‚integrativen‘ Träume‘ nie ein authentisches ‚Entzücken‘ hervorrufen: dies wären ebenjene ‚erträumten Passionen‘. (Vgl. ebd.) In der Kombination beider A(p)horismen zeigt sich wieder die Stringenz der Traumkonzeption, in der die soziale Position der negativ porträtierten Deutschen auch in den Fokus gerät.

M 265 bietet sich mit seiner anhand der Traumhaftigkeit skalierenden Gattungstheorie zur Erweiterung der Proto-Soziologie der Traumtypen aus M 531 an. (Vgl. M 265 u. 531, KSA 3, 210 u. 304) In der Synthese der A(p)horismen ist die Annäherung der Rezeption der ‚rhapsodischen Epik‘ an den Traum mit der Kunstrezeptionstheorie möglich. (Vgl. ebd.) Für die ‚Traumtypen‘ stellt sich die ‚rhapsodische Epik‘ als das kompatiblere Kunstmedium heraus als das Theater, das eine visuelle Festlegung des Imaginationsinhaltes vornimmt. (Vgl. ebd.) Die vorgestellte Rezeptionstheorie verbindet die Freiheit der Vorstellung mit dem Gelingen des ‚eskapistischen‘ und des ‚integrativen‘ Traumes im Zuge der Kunstrezeption. Auch hier sind die Traum-Kunst-Analogien kompatibel.

Ebenso nahtlos gliedert sich die Konzeption vom ‚Glück des Gegensatzes‘ aus M 271 in die soziale Verankerung der traumhaften Kunstrezeption ein. (Vgl. M 271 u. 531, KSA 3, 212-213 u. 304) Die Weise, in der der jeweilige Traumtyp durch die soziale Position bedingt ist, entspricht diesem ‚Gegensatz‘, der vorher noch proto-psychologisch fundiert war. (Vgl. ebd.) Die soziale Dimension, die in der Machtdiagnostik bereits enthalten war, verbindet den ‚eskapistischen Traum‘ mit einem Kunstrezeptionsprozess. (Vgl. ebd.) Zusätzlich ist die Konzeption mit dem Traum der momentanen Machtlosigkeit in einer machtorientierten Gesellschaft, wie auch der metaphorische ‚Traum des Bergsteigers‘ mit der Formulierung „in das Element auf einen Augenblick hineintauchen“ beschreibbar. (Ebd.) Die Proto-Psychologie amalgamiert sich darin mit den parallelen proto-soziologischen Kontexten der Traumkonzeption, so dass M 217 den vorliegenden A(p)horismus ahoristisch konkretisiert und beispielhaft anreichert. In der gleichen Weise addiert M 312 wiederum die historioethnologische Perspektive des Traumes als momentaner irrationaler Weltvorstellung zur vorliegenden Kunstrezeptionstheorie. (Vgl. M 312 u. 531, KSA 3, 226 u. 304) Die ‚Traumtypen‘ konkretisieren als Erscheinungsweisen dieser anthropologischen Konstante, die sich abhängig vom sozialen Kontext manifestiert. (Vgl. ebd.)

Mit der Traumkonzeption von M 427 teilt der besprochene Textabschnitt die mit ihm verbundene ästhetisierende Wahrnehmungsweise. (Vgl. M 427 u. 531, KSA 3, 263 u. 304) In der Philosophiedefinition des früheren A(p)horismus findet M 531 eine Dimension, in der beide ‚Traumtypen‘ nunmehr auch Metaphern für die aus der rezipierten Kunst resultierenden Philosopheme seien könnten. (Vgl. ebd.) Diese Perspektive besitzt auch dadurch Validität, da die Figur des sozial Isolierten mit dem einsamen Philosophen als Prototyp assoziiert bleibt und auch konkreter die Unterhaltungsfunktion der Kunst und der Philosophie aus M 427 mit Rezeptionstheorie von M 531 kongruieren. (Vgl. ebd.) Auch wenn die Philosophie als Amalgam von ästhetisierter Wahrnehmungsweise und Wissenschaft vom Sprecher von M 427 abgelehnt wird, zeigt sich hier, dass dieses Philosophieverständnis nichtsdestoweniger plausibel applikabel bleibt.

Das kritische Licht scheint auch von der existenziellen Wahrheitskonzeption von M 460 auf die ‚Traumtypen‘, die – besonders unter der Perspektive, dass sie auch Philosopheme darstellen können – als rein intellektuelle Wahrheiten abgewertet werden. (Vgl. M 460 u. 531, KSA 3, 277 u. 304) Weder der ‚eskapistische‘ noch der ‚integrative Traum‘ haben hierdurch eine existenzielle Dimension, sie sind nur von der sozialen Position abhängige Imaginationen ohne reales Gewicht. In derselben Weise kann die negative Traumkonzeption von M 464 an den vorliegenden A(p)horismus angegliedert

werden, insofern er – trotz seiner problematischen ahoristischen Position – mit seiner Aufwachmetaphorik dafür votiert, die Produkte der Kunstrezeption nicht als mögliche Wahrheiten misszuverstehen. (Vgl. M 464 u. 531, KSA 3, 279 u. 304)

Gänzlich wechselt diese Stoßrichtung des infratextuellen Geflechtes durch die positive Bewertung des ‚Träumens über Gedanken‘ in M 476, die die in M 531 vorgestellten ‚Traumtypen‘ der Kunstrezeption als potenziell produktiv für das pluralistische Erkenntnisprojekt rahmt. (Vgl. M 476 u. 531, KSA 3, 283-284 u. 304) Eine Parallele stellt das identische Verständnis der sozialen Isolation als Leben mit den eigenen Gedanken dar. Durch M 531 fügt sich dem ‚Träumen über Gedanken‘ auch das ‚Träumen‘ infolge der Kunst als produktiver Prozess hinzu, dem durch die soziale Bedingtheit eine proto-soziologische Dimension und Vielfalt zukommt.

Im Konflikt steht dies mit der abermals negativen Traumverwendung aus dem vorangehenden M 524, der wie auch der vorliegende A(p)horismus die gesellschaftliche Einbettung eines ambivalenten Traumbegriffs vornimmt. (Vgl. M 524 u. 531, KSA 3, 301-302 u. 304) Beide Male oszilliert das Konzept zwischen Metapher und psychischem Phänomen, durch M 524 wird im Kontrast zu einer sozial geschickten Person der Träumer als einer falschen Vorstellung verhaftet charakterisiert. (Vgl. ebd.) Durch diese Konnotation werden nicht nur die ‚eskapistischen Träume‘ im Angesicht der Kunst als unreal verstanden, sondern auch die ‚integrativen Träume‘, da diese nicht mehr aus dem ‚Besitz‘ der sozialen und gedanklichen Freiheit entspringen, sondern aus der Sicht des vorherigen Sprechers ‚Esprit‘ entbehren. (Vgl. ebd.) Diese Implikation kann dadurch unterstützt werden, dass die Figuren, als die sich dieselbe einsame Figur imaginiert, gesellschaftliche Sonderstellungen einnehmen, die nicht die soziale Geschicklichkeit repräsentieren, wie es die ‚espritvolle Liebhaberin‘ aus M 524 symbolisiert. (Vgl. ebd.) Allein der Imagination als Narr kann eine soziale Geschicklichkeit zugesprochen werden. Als Figur, die den Klimax darstellt, erscheint aber auch diese Höherbewertung noch als prekäre soziale Geschicklichkeit. Dieserart werden durch den näheren Kontext beide ‚Traumtypen‘ als durch die Wirklichkeit abgewertete Vorstellungen negativ besetzt, und die intratextuell positiv konnotierte soziale Isolation kritisch beleuchtet. (Vgl. ebd.) So erscheint diese Rezeptionstheorie als ambivalente Diskussion beider sozialen Positionen und ihrer ‚Traumtypen‘.<sup>814</sup> Sie zeichnet die vorliegende Traumkonzeption als Teil eines komplexen Geflechtes aus, in dem sie nicht nur die Einsamkeitsdiskussion erweitert, sondern die Proto-Soziologie des Traumes ergänzt.<sup>815</sup>

---

<sup>814</sup> Schmidts biographistische Ausführungen einer simpel anti-wagnerianischen Kunstposition übersieht das Bedeutungsgeflecht der a(p)horistischen Sprecher untereinander. Vgl. NK 3/1, 420-421.

<sup>815</sup> Auch ruft ‚Sich-Träumen als Kind, Bettler und Narr‘ Schopenhauer als Intertext auf den Plan: eine der drei Figuren taucht in Verbindung mit dem Träumen in W I auf. (Vgl. W I, 440 u. 492, §63 u. §68) Zentraler Unterschied ist die Figuration des Bettlers als Träumer beim Vorgänger, während in Nietzsches Text derselbe als Trauminhalt des sozial isolierten Denkers auftritt. (Vgl. W I, 440 u. 492, §63 u. §68 u. M 531, KSA 3, 304) Leider ist der intertextuelle Zusammenhang schwierig zu erläutern: Während Schopenhauer die Analogie vom Traum des Bettlers dazu verwendet, das *principium individuationis* als beschönigende Illusion des leidvollen Weltwillens herauszustellen, wertet der a(p)horistische Sprecher die Armut, die weggeträumt wird, in etwas Wünschenswertes um. (Vgl. ebd.) Die soziale Außenposition dieses Denkers und sein ‚integrativer Traum‘, der sich in sozial nur partiell integrierte Figuren hineinimaginiert, erscheinen als Kommentar auf den Vorgänger und seinen Bettler-Traum. Zwar fällt ins Auge, dass Schopenhauer biographisch einem solchen sozial isolierten Denker entspricht, der, indem er diese Analogie vom Traum des Bettlers verwendet, für die hier vorgestellte Träumer-Figur ein Beispiel abgibt. Von hier aus erschwert sich jedoch die Anwendbarkeit auf den Vorgänger, dessen Kunstrezeptionstheorie nicht in der Traum-Kunst-Analogie aus diesem A(p)horismus aufgeht. Zusätzlich geht auch die schopenhauersche Verwendung einer Allegorie als rhetorischem Mittel insofern nicht mit dem vom Sprecher beschriebenen ‚integrativen Traum‘ zusammen, da Schopenhauer

Auch der folgende Begriff setzt das Träumen in Verhältnis zur Figur des Denkers:

Die Tyrannen des Geistes. — Der Gang der Wissenschaft wird jetzt nicht mehr durch die zufällige Thatsache, dass der Mensch ungefähr siebenzig Jahre alt wird, gekreuzt [...]. Ehemals wollte Einer während dieses Zeitraumes an's Ende der Erkenntniss kommen [...]. Die kleinen einzelnen Fragen und Versuche galten als verächtlich [...]. [...] „Ein Räthsel ist zu lösen“: so trat das Lebensziel vor das Auge des Philosophen; zunächst war das Räthsel zu finden und das Problem der Welt in die einfachste Räthsel-form zusammenzudrängen. Der gränzenlose Ehrgeiz und Jubel, der „Enträthsler der Welt“ zu sein, machte die Träume des Denkers aus: Nichts schien ihm der Mühe werth, wenn es nicht das Mittel war, Alles für ihn zu Ende zu bringen! So war Philosophie eine Art höchsten Ringens um die Tyrannenherrschaft des Geistes, — dass eine solche irgend einem [...] vorbehalten und aufgespart sei, — einem Einzigen! — daran zweifelte Keiner, und Mehrere haben gewähnt, zuletzt noch Schopenhauer, dieser Einzige zu sein. — Daraus ergibt sich, dass [...] die Wissenschaft bisher durch die moralische Beschränktheit ihrer Jünger zurückgeblieben ist und dass sie mit einer höheren und grossmüthigeren Grundempfindung fürderhin getrieben werden muss. „Was liegt an mir!“ — steht über der Thür des künftigen Denkers. (M 547, KSA 3, 317-318)

Der Sprecher des Textabschnitts formuliert eine Kritik des Denkhabitus und -mittel früherer Philosophen, indem er das individuelle Leben als Vorarbeit für die Wissensentwicklung in der Zukunft ansieht. Entgegen der klassischen Vorgehensweise, in der ein Philosoph sein Erkenntnisprojekt als Abdeckung aller Wissensgebiete und Abschluss der Wahrheitsfindung versteht, stellt der Sprecher eine kleinschrittige, experimentelle Denkweise als die zukunftsträchtigste vor.

Das Traumkonzept kommt als Metapher für das Ziel der philosophischen Denkprojekte auf. (Vgl. ebd.) Die ‚Träume des Denkers‘ bezeichnen als Plural nicht selbst ein konkretes Projekt, sondern den Anspruch, der mit demselben einhergeht: d.i. in der kurzen arbiträren Zeit des individuellen Menschenlebens das allseitige Erkennen des Wahren abzuschließen. (Vgl. ebd.) Von dem nächtlichen psychischen Phänomen borgt sich dieser Begriff wiederum die Illusionarität und den Wunschcharakter, deren Inhalt nicht mit der Wirklichkeit konvergiert. Damit sich die kritisierten Denker der Vergangenheit einer solchen Illusion hingeben konnten, beschreibt der Sprecher eine Beschränkung der Denkaufgabe, die sie hierzu unternehmen, insofern sie der Welt eine ‚Rätselstruktur‘ unterlegen, die auf eine ‚einfachste Rätsel-form‘ verdichtet wird. (Vgl. ebd.) Diese Vereinfachung der Wahrheitsstruktur ist Teil dieser ‚Träume des Denkers‘, zu der auch die Annahme tritt, dass die Möglichkeit, in einem geschlossenen Erkenntnisversuch eine solche Wahrheit zu finden, angenommen wurde. Zusätzlich werden mit diesen ‚Träumen‘ eine Charaktereigenschaft und ein Gefühl assoziiert: „Ehrgeiz“ und „Jubel“. (Ebd.) Durch die Illusionarität des Traumes werden diese Aspekte der ‚Träume des Denkers‘ als von der Wirklichkeit nicht unterstützte Empfindungen

---

er mit dem Bettler nicht sich selbst, sondern die in der Vorstellung der Individuation Gefangenen abwertet. Es wäre möglich im Lichte der Proto-Soziologie eine kritische Evaluation des sozialen Ursprunges von Schopenhauers Elitarismus und seiner Imagination zu sehen, aber der Zusammenhang zwischen Kunst, Denker- und Bettler-Figur verhindert an dieser Stelle den konkreten Beleg.

herausgestellt. In dieser Weise fungiert der Traumbegriff als verdichtende Metapher für die hyperbolischen Erwartungen an das eigene philosophische Projekt.

In den vorangehenden Textabschnitten grundiert sich diese Kritik und ihre Zukunftsperspektive in der Diskussion der alternenden Philosophen in M 542. (Vgl. M 542 u. 547, KSA 3, 309-313 u. 317-318) Die dort beschriebene Selbstkanonisierung der Philosophen, die ihre frühe Suche nach der Wahrheit nachträglich mit einer dogmatischen Sicherheit nacherzählen, deckt sich mit der in M 547 beschriebenen Vereinfachung der Wahrheitsfindung von Seiten der Philosophiegeschichte. (Vgl. ebd.) Während der erste A(p)horismus die Kritik auf die Individuen der Philosophie richtet, beschreibt der vorliegende Textabschnitt den methodischen Aspekt. (Vgl. ebd.) M 542 und M 543 geben hierzu zum Begriff des Traums auch den der „Schwärmerei“, der die irrationalen philosophischen Konzeptionen konkretisiert und durch die Konzepte „intuitive[s] Wesen“, „innere[r] Sinn“ und „intellectuale[] Anschauung“ polemisch konkretisiert. (Vgl. M 542-544 u. 547, KSA 3, 309-314 u. 317-318) Hiergegen erscheinen die ‚Träume‘ aus M 547 als Imagination, die nicht die philosophischen Konzepte im engeren Sinne beschreiben, sondern die Vorstellungen vom Erfolg des philosophischen Projektes, d. i. dass das ‚Rätsel‘ der Wahrheit sich lösen lässt. (Vgl. ebd.) M 545 und M 546 ergänzen zu diesem Zusammenhang eine persönlichkeitsbezogene Dimension des Denkers, die auf die innere Vielfalt der Erfahrung (M 545) und die vernunftbezogene Strenge und Selbstbezogenheit (M 546) als lobenswerte und zentrale Aspekte eines ‚zukünftigen Denkers‘ vorausweist. (Vgl. M 545-547, KSA 3, 315-318) Aus diesem infratextuellen Zusammenhang heraus bespricht M 547 die methodischen Unzulänglichkeiten und Erfordernisse eines zukünftigen philosophischen Projektes und kritisiert mit dem Traumbegriff die Idee der Lösung der Wahrheitsfrage durch ein Individuum.

Die folgenden A(p)horismen gehen von dieser Kritik zu einer Erkundung der neologistisch als „Vorschrift[e]“ eines zukünftigen Denkens über: So kritisiert M 548 die politische Dimension einer ‚genialen‘ Person, die nicht mit einem intellektuellen Wert ihrer Werke zusammenhängen muss, wie auch M 549 die „Selbstflucht“ intellektuell produktiver Menschen kritisch beleuchtet. (Vgl. M 548, 549 u. 554, KSA 3, 318-321) Insbesondere die Kritik an der Ästhetisierung der Welt aus M 550 bringt den Visionsbegriff mit auf den Plan, dem der Traum nahesteht: diesen intrapsychischen Vorstellungsweisen stellt der Sprecher des folgenden A(p)horismus den external fokussierten „Seher“ als ‚Erzähler des Möglichen‘ favorisierend entgegen, um diese esoterisch orientierten Erkenntnisweisen abzuwerten. (Vgl. M 547, 550 u. 551, KSA 3, 317-318 u. 320-322) Zusätzlich werden allegorisch die Produktivität (M 552) und die Konsequenzen dieser Philosophie (M 553) gezogen, um den Fortschritt (M 554) ins Auge zu fassen. Um auf diese Texte hinzuleiten, ist M 547 nicht nur die Methodenreflexion, sondern grundiert in seiner Traummetapher die Motivkette zu der ‚Seher-Konzeption‘, die vom illusionären Wunschtraum weg eine Wirklichkeitsorientierung der Imagination propagiert.

Innerhalb der Geflechte der Traumkonzeptionen teilt diese Verwendungsweise die illusionäre und wunschpsychologische Assoziation mit dem nächtlichen Phänomen, bezieht sich aber im Gegensatz zu den metaphysikkritischen Traumbegriffen nicht auf Philosopheme, sondern auf den Theorienanspruch einer Philosophie. (Vgl. M 4, 5, 8, 71, 100, 113 u. 547, KSA 3, 20-21, 69-70, 89-90, 102-104 u. 317-318) Nichtsdestoweniger entsprechen die Philosophien, die die kritisierten Thesen vertreten, der vom Sprecher kritisierten ‚Träume der Denker‘, die in ihrer metaphysischen Philosophie das ‚Rätsel der Welt‘ zu lösen vorgeben. (Vgl. ebd.) Der kritische Traumbegriff konvergiert mit den ‚Träumen der älteren Menschheit‘ aus M 44, wo diese Metapher die methodische Ursprungsorientierung der frühzeitlichen Vorstellungen als ablehnenswert darstellt. (Vgl. M 44 u. 547, KSA 3, 51-52 u.

317-318) Diese Synergien unterstreichen, dass M 547 die frühe traumbezogene Metaphysikkritik in seine Methodendiskussion inkludiert.

M 118 und M 547 weisen keine Verbindbarkeit des Traumbegriffs wegen auf, aber die lemmatische Nähe setzt die beiden A(p)horismen in ein Verhältnis zueinander. (Vgl. M 118 u. 547, KSA 3, 317 u. 318) In der gemeinsamen Lektüre zeigt sich die Anwendbarkeit des späteren Textabschnittes auf die Welt-als-Traum-These aus M 118, in der die Welt im Vokabular aus M 547 eine solche monokausale ‚Enträtselung‘ erfährt. (Vgl. ebd.) Aus dieser Sicht erscheint die infratextuell mehrfach kritisch gerahmte Welt-als-Traum-Theorie als metaphysisches Überbleibsel diskreditiert, die einen illusionären Traumbegriff ontologisch überstrapaziert.

Auch hier demonstriert M 119 seine Anschlussfähigkeit, indem die ‚Träume der Denker‘ unumwunden mit einem Trieb assoziiert werden können, der ‚Enträtsler der Welt‘ sein zu wollen: Die Vereinfachung, die die kritisierten Philosophen durch die ‚Rätselform‘ vornehmen, deckt sich mit der vom früheren Sprecher beschriebenen Ausformung der Wachwirklichkeit durch die Interpretationsarbeit der Triebe des Subjektes. (Vgl. M 119 u. 547, KSA 3, 111-114 u. 317-318) Was das Subjekt täglich in der Produktion seiner Erlebnisse vollbringt, kann bei den ‚Träumen der Denker‘ als theoretische Überformung der Welt nach dem eigenen Trieb beobachtet werden. (Vgl. ebd.) Aus diesem infratextuellen Zusammenhang kann auch die metaphorische Natur des Traumbegriffes in M 547 als Konsequenz aufgefangen werden, da die Diskussion des psychischen Traumphänomens in M 119 dasselbe als mimetische Umsetzung der Triebe versteht. Die wachwirkliche theoretische Tätigkeit, die die Traummetapher beschreibt, entspricht nicht der weltformenden nächtlichen Traumtätigkeit aus M 119, teilt sich mit ihr allerdings die Formung der Welt nach den Trieb des ‚Denkers‘, die sich in seiner Konzeption des ‚Rätsels der Welt‘ auslebt. (Vgl. ebd.) So könnte die metaphorische Distanz zum literalen Traum über das *tertium comparationis* der Welterschöpfung die subjektive Formung der Wachwirklichkeit im jeweiligen ‚Traum des Denkers‘ als großflächige ‚Färbung‘ der Welt verstehen. Sie wäre darin den ‚Erlebnissen‘ durch die einzelne Triebe in M 119 analog. So ergänzen sich die ‚Träume der Denker‘ durch die triebtheoretische Psycho-Epistemologie methodisch kritisch.

M 128 ergänzt wieder die deterministische Komponente zu dieser kritischen Perspektive auf die Philosophiegeschichte. (Vgl. M 128 u. 547, KSA 3, 117-118 u. 317-318) Zugleich kann die Kritik von M 547 auf M 128 zurückgewendet werden, womit eine selbstaufhebende Dimension dieses Infratextes gegeben wäre. (Vgl. ebd.) Indem der frühere Sprecher für eine Theorie des unfreien Willens votiert, kann auch ihm die Vereinfachung seines ‚Rätsels der Welt‘ vorgeworfen werden: anstelle einer komplexen Handlungstheorie wählt er in einer Dichotomie eine Seite und verteidigt sie offensiv; auf so eine makroskopische Antwort wirft die Bevorzugung kleiner Erkenntnisschritte aus M 547 ein kritisches Licht, ohne eine konkrete Modifikation vorzuschlagen.

In der Beziehung zu M 147 tritt die Nähe der Denker zu den utopischen Dichtern wiedermalig heraus. (Vgl. M 147 u. 547, KSA 3, 138-139 u. 317-318) In derselben Weise, in der der Traum als Kunstanalogon fungiert, produziert er das ‚Rätsel der Welt‘, das die Denker vereinfachend als Ziel ihrer Denkprojekte setzen. (Vgl. ebd.) Auch gleichen sich die Konstruktionen der Utopien mit der Konzeption einer Wahrheit, die vollständig von einer Person gefunden werden kann; beide Produktionsprozesse werden durch die Traummetapher mit einer ästhetisierenden und verfälschenden Konstruktionsleistung verbunden und als illusorisch abgewertet.

M 173 und M 547 stehen durch den Kontrast einer positiven zu einer negativen Bewertung im Konflikt zueinander. (Vgl. M 173 u. 547, KSA 3, 154 u. 317-318) Während der frühere

A(p)horismus die Imagination der eigenen Zukunft positiv besetzt, kritisiert der hiesige Textabschnitt die Konstruktion der zukünftig zu findenden Wahrheit, die in der Vereinfachung des ‚Rätsels der Welt‘ grundiert ist. (Vgl. ebd.) Die valide Imagination der Zukunft konkretisiert sich durch diesen ahoristischen Zusammenhang, während die Imagination des Selbst als ‚Enträtsler der Welt‘ als methodisch und zukünftig unzulänglich kritisiert wird. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise bringen die Abschnitte den Typus des ‚zukünftigen Denkers‘ zwar mit einer positiven Imagination seiner Zukunft in Verbindung, aber seine theoretischen Ambitionen werden beschränkt.

In der gleichen Weise stellt der epochale Überblick in Bezug auf die Jahrhundertwende zum 19. Jahrhundert aus M 197 eine Folie für die Kritik des Sprechers aus M 547 dar. (Vgl. M 197 u. 547, KSA 3, 171-172 u. 317-318) Die theoretischen Bemühungen der Romantik entsprechen dieser beschränkten methodischen Vereinfachung, die die ‚Träume der Denker‘ ausmachen: jede Ausprägung verfolgt die makroskopische Erkenntnis der Ursprünge und geht hierin von einer vollständigen und kurzfristigen Erkennbarkeit derselben aus. (Vgl. ebd.) Das ‚träumerische Spekulieren‘ wird dort den „Denkern träumerischer Zeitalter“ zugesprochen, die sich durch die ungenaue zeitliche Verordnung mit den vorliegenden „Philosophen“ decken. (Ebd.) Die ‚Träume der Denker‘, die der vorliegende Sprecher kritisiert, artikulieren einen konkreten Kritikpunkt gegenüber der romantischen Epoche, der über den Traumbegriff infratextuell getätigt wird.

M 203 bietet wiederum eine anspielende physiologische Dimension basierend auf der Ernährung für die beschriebenen ‚Träume der Denker‘ an – aber auch hier fehlt die Konkretion. (Vgl. M 203 u. 547, KSA 3, 179 u. 317-318) Mit den ‚Träumern der Unsterblichkeit‘ teilen sich die ‚Träume der Denker‘ die Verwurzelung in der Lebensanschauung. (Vgl. M 211 u. 547, KSA 3, 190 u. 317-318) Schon der Sprecher attestiert der falschen Weltanschauung, die den Glauben an die Unsterblichkeit grundiert, einen Wunschcharakter der in der Traummetapher mitschwingt; dasselbe gilt für die vorliegende traumbezogene Methodenkritik. (Vgl. ebd.) In dieser Kongruenz klärt sich die implizite Wunschpsychologie, die dem konstruierten ‚Rätsel der Welt‘ zugrunde liegt: die ‚Träume der Denker‘ gleichen dem Wunsch nach Unsterblichkeit darin, dass das wünschende Individuum das eigene Leben und die eigene Erkenntnis absolut setzt. (Vgl. ebd.) Die Verbindung der Lemmata Traum und Träumer unterstreichen synergetisch, dass der Unsterblichkeitsglauben und das Absolut-Setzen der eigenen ‚Lösung des Rätsels‘ vergleichbar sind.

Ebenso anschlussfähig ist das protopsychologische Konzept der ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ aus M 216, die einem Prototyp des ‚Misstrauischen‘ im Angesicht der Musik zugeschrieben wird. (Vgl. M 216, KSA 3, 192-193) Die ‚Träume der Denker‘ könnten auch mit dieser Empfindung einhergehen; dies ist auch deswegen plausibel, weil die in M 547 prototypischen Philosophen mit den ‚Misstrauischen‘ aufgrund der methodischen philosophischen Skepsis verbindbar sind. (Vgl. M 216 u. 547, KSA 3, 192-193 u. 317-318) Die ‚Träume des Denkers‘ und der hiermit verbundene „Ehrgeiz“ und „Jubel“ erhalten durch die ‚traumhafte Empfindung unbedingten Vertrauens‘ eine emotionale Grundlage, die das ‚Enträtselungsprojekt‘ grundiert. (Ebd.) So tritt der erste Aspekt der Proto-Psychologie des Traumes als Erweiterung der Wunschkomponente hinzu.

Die Kritik an den inauthentisch empfindenden Deutschen aus M 217 könnte unter der Perspektive dieses Zusammenhanges auch auf die deutschen Denker angewendet werden. (Vgl. M 216, 217 u. 547, KSA 3, 192-193 u. 317-318) Speziell die Psychologie der ‚Träume des Denkers‘ beträfe den genannten Schopenhauer infratextuell. (Vgl. ebd.) Nicht nur fände sich in seiner Philosophie eine vereinfachende Fragestellung nach der Wahrheit, sondern auch eine nur ‚erträumte Passion‘ im An-

gesicht des ‚Enträtselns der Welt‘, die nie mit einem realen Gefühl oder einer authentischen ‚Empfindung unbedingten Vertrauens‘ einherginge. M 217 artikuliert eine Kritik an der Denkerpsychologie Schopenhauers, die infratextuell über das Traumlemma auftritt.

Die Traum-Kunst-Analogie und die Diskussion der Kunstgattungen in M 265 steht nicht in einem direkt ersichtlichen Verhältnis, da das philosophische Denken hier nicht kunstanalog auftritt. (Vgl. M 265 u. 547, KSA 3, 210 u. 317-318) Diese Perspektive ändert sich, wenn zwischen der ‚rhapsodischen Epik‘-Definition als ‚Traum‘ aus M 265 und der prosaischen Sprachpraxis von Philosophen ein Vergleich vorgenommen wird – über diese Verbindung können die ‚Träume der Denker‘ mit der Wirkung der Kunstgattung zusammengedacht werden. (Vgl. ebd.) Die epische Kunstgattung korrespondiert nämlich mit der Weise, in der die ‚Denker‘ ihre Denkprojekte in die prosaische und proto-narrative Form eines Rätsels und seiner Lösung fasst. (Vgl. ebd.) Diese Parallele unterstützt die Kongruenz zwischen der Traumtätigkeit, die die rhapsodische Epik hervorruft und den in M 547 metaphorisierten Träumen: beide fungieren als Imaginationsaffektionen, die vorher für die Kunst positiv und die für die Philosophie negativ bewertet wird.

Das ‚Glück des Gegensatzes‘ im Traum kommt zu der emotionalen Evokation der ‚Träume der Denker‘ hinzu, um der Kritik eine Psychologisierung hinzuzufügen. (Vgl. M 271 u. 547, KSA 3, 212-213) Hinter dem „Jubel“ und „Ehrgeiz“ der ‚Träume der Denker‘ können durch die Analysemethode des ‚Glücks des Gegensatzes‘ negative Gefühle verortet werden, die durch diese Imagination kompensiert werden: nicht nur wird dem ‚Jubel‘ ein negatives Gefühl untergelegt – z.B. „Unglück“ oder „Melancholie“ –, sondern auch dem „Ehrgeiz“ – z.B. „Trägheit“ oder „Unentschlossenheit“. (Ebd.) Diese prototypischen Beispiele ermöglichen es im Lichte der Machtanalytik von M 217, die Selbstdarstellung der Philosophen als ‚Enträtsler‘ als eine Form der Machtausübung durch die ‚Rätsels-‘ und ‚Lösungskonstruktion‘ kritisch zu hinterfragen. (Vgl. ebd.) Die methodischen Notwendigkeiten einer kleinschrittigen und überindividuellen Entwicklung des Wissens, die der Sprecher artikuliert, wird dadurch nicht eine beliebige Entgegensetzung. (Vgl. ebd.) Vielmehr entspringt sie einer kritischen Machtanalyse des klassischen Philosophen, der im traum-psychologischen Zusammenspiel beider A(p)horismen explizit den Titel ‚Tyrann des Geistes‘ verdient. (Vgl. ebd.) Der Traumbegriff verbindet die Machtanalytiken und zeigt, dass aus der stetigen Erkenntnisentwicklung eine methodischen Philosophiekritik entspringt.

Die irrationale Dimension des Traumes, die die ethnologisch-anthropologische Betrachtung aus M 312 ins Spiel bringt, ergänzt die vorliegende Methodendiskussion zusätzlich. (Vgl. M 312 u. 547, KSA 3, 226 u. 317) Nicht nur werden die ‚Träume der Denker‘ und die ‚Rätselform‘ als irrationale Frühformen des Denkens gerahmt, sondern zusätzlich der Anspruch auf Rationalität vonseiten der Philosophen durch den Traumbegriff unterminiert. (Vgl. ebd.) Die sich gleichenden Argumentationen, in denen frühzeitliches Denken und die Methode der Philosophie von Irrationalität diktiert wurde, verbinden sich, um den Begriff der ‚Vernunft‘ mit der neuen partikularen und zukunftsorientierten Denkweise zusammenzudenken. (Vgl. ebd.) Der Traum verbindet die Argumente und konkretisiert beide Reflexionen zu den ‚zukünftigen Denkern‘.

Diese Erkenntnis geht nahtlos in die Kritik der Philosophie aus M 427 über, in der sie eine Ästhetisierung der Wissenschaft darstellt, die eine Unterhaltungsfunktion übernimmt. (Vgl. M 427 u. 547, KSA 3, 263 u. 317-318) Diese Philosophiedefinition synergisiert mit der machtanalytischen Kritik der Methoden der Denker und ihrer kritischen Rahmung. (Vgl. ebd.) Besonders das ‚Träumen, die Religion zu ersetzen‘ und die ‚Träume der Denker‘ werden auf die gleiche Weise als Illusionen



charakterisiert, so dass eine parallele Kritikstrategie bei den Sprechern vorliegt. (Vgl. ebd.) Unterstrichen wird dies durch die zusätzliche Parallele in der kritischen Betrachtung der Methoden der ‚Ästhetisierung der Wissenschaft‘ und des vereinfachenden ‚Rätsels der Welt‘ als Charakteristiken der Philosophie, die sich in die vorliegende Methodendiskussion eingliedern lässt. Beide Sprecher binden an den Traum begriff eine Untersuchung des philosophischen Denkens und zielen auf eine kritische Erneuerung des zukünftigen Denkens.

Diese Kompatibilität stellt die Weichen für die Problematik, die die existenzielle Wahrheitskonzeption aus M 460 für diesen Traum begriff mitbringt. (Vgl. M 460 u. 547, KSA 3, 277 u. 317-318) Der Sprecher des früheren A(p)horismus kritisiert in seiner Verwendungsweise des Traumes die Überwindbarkeit rein intellektueller Wahrheiten und votiert zugunsten einer existenziellen Verwurzelung der Wahrheit im Subjekt. (Vgl. ebd.) Dadurch dass die Traum begriffe parallel funktionieren, wird die Methodendiskussion von M 547 durch die Kritik von M 460 betroffen, da er die Überzeugung der früheren ‚Denker‘ als eine rein intellektuelle Wahrheit behandelt: auch den gewünschten methodischen Umschwung bei den ‚zukünftigen Denkern‘ rückt er als eine Überwindung eines ‚Traumes‘ in ein problematisches Licht. (Vgl. ebd.) Aus der Sicht des früheren A(p)horismus könnten die als ‚Träume der Denker‘ abgelehnte Vorstellung vom ‚Rätsel der Welt‘ eine existenzielle Wahrheit der früheren Denker gewesen sein, die nicht durch eine argumentative Kritik zu überwinden sei. Über die parallele Traumkonzeption bringt 460 wiederum eine problematisierende Perspektive mit hinein, die insbesondere auf den Determinismus von M 128 zurückgreift. (Vgl. M 128, 460 u. 547, KSA 3, 117-118, 277 u. 317-318) Gemeinsam weisen sie auf eine mögliche psychologische Notwendigkeit dieser Vorstellung für die frühere Reflexion hin. Sie invalidieren aber nicht eine vom Sprecher existenziell grundierte neue Denkmethode, die sich in diesen späten A(p)horismen zugunsten einer beweglichen Reflexionsentwicklung ausspricht.

M 464 und seine Aufwachmetaphorik, die das dichotome metaphysische Denken hinter sich zu lassen gedenkt, gliedert sich problemlos in die Methodendiskussion von M 547 ein. (Vgl. M 464 u. 547, KSA 3, 279 u. 317-318) Durch die vorherige Reflexion bezeugt er ein Vorbild für die hiesige Überwindung alter Denkformen. Das ‚gedankliche Träumen‘ aus M 476 scheint hingegen konzeptuell kompatibel zu sein und fällt durch seine positive Bewertung in starkem Kontrast auf. (Vgl. M 476 u. 547, KSA 3, 283-284 u. 317-318) So lassen sich die ‚Träume der Denker‘ und auch die Konzeption und Lösung des ‚Rätsels der Welt‘ als Produkte des ‚Träumens über Gedanken‘ aus M 476 entwickeln; ihre Produkte würden vom Sprecher von M 547 jedoch negativ bewertet. (Vgl. ebd.) Der axiologische Konflikt verschleiert jedoch, dass M 476 kongruent mit der schrittweisen Denketik mit M 547 eine Pluralisierung des Denkens anstrebt. (Vgl. ebd.) Während der vorliegende Abschnitt eine einzelne Lösung der Wahrheitsfrage kritisch über den Traum begriff rahmt, hat der frühere A(p)horismus aufgezeigt, dass die übersteigende Natur des Traumes als Imaginationsmöglichkeit auch Mittel eine positiv bewerteten und pluralistisch zu erkennende Wahrheit zu sein vermag.

M 524 verwendet den Träumer-Begriff gegenüber der einfachen Traumverwendung, was im Gegensatz zu den vorliegenden ‚Träumen der Denker‘ eine allgemeine Abwertung der Vorstellungen von sozial ungeschickten Vorstellungen mit sich führt. (Vgl. M 524 u. 547, KSA 3, 301-302 u. 317-318) Auch wenn die Möglichkeit besteht, die referenzierten Denker anzugleichen, erschwert sich diese Verbindung zusätzlich durch die Inkongruenz zwischen den mit dem Träumen verbundenen Gefühlen: ‚Leidenschaft‘ vs. Jubel/Ehrgeiz. (Vgl. ebd.) Diese Schwierigkeit besteht trotz der Kompatibilität zwischen Proto-Soziologie und Methodenreflexion. In der gleichen Weise gestaltet sich

das Verhältnis zu dem Traumtypen aus M 531 als spekulativ, insofern der ‚eskapistische‘ und der ‚integrative Traum‘ eine Ergänzung der ‚Träume der Denker‘ darstellen könnte. (Vgl. M 531 u. 547, KSA 3, 304 u. 317-318) Grundlegende Schwierigkeit dieser ahoristischen Verbindung besteht in der Traum-Kunst-Analogie von M 531, die mit dieser die Kunstrezeption zu beschreiben gedenkt. So könnten beide Traumtypen zur vorliegenden Denker-Figur addiert werden, indem je nach sozialem Ausgangspunkt der ‚Traum des Denkers‘ jeweils ‚eskapistisch‘ oder ‚integrativ‘ wäre. (Vgl. ebd.) So könnten der assoziierte ‚Jubel‘ und ‚Ehrgeiz‘ des ‚eskapistischen Traumes des Denkers‘ ein anderer sein als die des ‚integrativen‘ und diese Form der Psychologisierung zu der proto-soziologischen Analyse des philosophischen Denkens dazukommen. (Vgl. ebd.) Insbesondere der machtanalytische Fokus von M 271 und des vorliegenden A(p)horismus legen dies nahe, überlassen diese Perspektive jedoch einer spekulativen gedanklichen Weiterführung. M 547 nutzt die kritische Traumkonzeption, um ein neues Feld des Denkens und seiner Methoden zu erkunden, dem es insofern treu bleibt, als es ein ‚zukünftiges Denken‘ in spekulativen Ausläufern seiner Kritik andeutet, aber nicht festlegt.

Der letzte traumbezogene A(p)horismus von M bleibt dieser neuen Denkethik treu:

Das Leben soll uns beruhigen. — Wenn man, wie der Denker, für gewöhnlich in dem grossen Strome des Gedankens und Gefühls lebt, und selbst unsere Träume in der Nacht diesem Strome folgen: so begehrt man vom Leben Beruhigung und Stille, — während Andere gerade vom Leben ausruhen wollen, wenn sie sich der Meditation übergeben. (M 572, KSA 3, 330)

Der A(p)horismus kontrastiert das Bedürfnis des Denkers nach einem ruhigen Leben gegen die Meditationstätigkeit als Beruhigungspraxis. Hieraus folgt das Bild einer Denktätigkeit, die eine permanente Stimulation und Anstrengung darstellt. Die Meditation als prototypische Beruhigung des Bewusstseins erscheint der Denkerexistenz entgegengestellt. Die Denkerexistenz charakterisiert sich folglich durch konsequente Bewusstseinstätigkeit und Gedankenentwicklung.

Der Traum ist Teil der Bewusstseinstätigkeit des Denkers. (Vgl. ebd.) Er tritt als eines der positiv besetzten psychischen Phänomene auf, das ein Kontinuum der Denktätigkeit herstellt, indem es das nächtliche Bewusstsein okkupiert. (Vgl. ebd.) Zusätzlich rückt der Sprecher den Traum wiederum in die Nähe des Gedankens; zwar erscheint er durch das eingeschobene „selbst“ von ihnen unterschieden, aber sein Aufkommen erscheint als Folge einer intensiven Gedankentätigkeit. (Ebd.) Im Verhältnis zur Thematik der Beruhigung fungiert der Traum als das psychische Phänomen, das den Schlaf als prototypischen Ruhemodus mit einer psychischen Tätigkeit durchsetzt. Während der Schlaf durch Träume als Folge des Denkens eingenommen ist, folgt die Notwendigkeit eines sonst ‚beruhigenden und stillen Lebens‘. Hierin tritt eine Assoziation zwischen Traum und ‚Unruhe‘ auf, die konzeptuell nicht weiter ausgeleuchtet wird.

Der Textabschnitt ist Teil mehrerer Reflexionen zur Denkerexistenz im Anschluss die Zusammenfassung des antimoralischen Projektes in M 563. (Vgl. M 563 u. 572, KSA 3, 328-330) Nicht nur wird die individuelle Beschränktheit jedes Denkers (M 564) in den Raum gestellt, sondern auch die Beschränktheit von Objektdistanziertheit in der Erkenntnis (M 565) thematisiert. (Vgl. M 564 u. 565, KSA 3, 328) Nichtsdestoweniger besprechen sie den Denker als eigene Lebensform, die sozial randständig und mit ihren eigenen Freuden verbunden ist (M 566) und der als „Soldat[] der Erkenntnis“ (M 567) und gemeinsam mit den Dichtern (M 568) an einem zukünftigen Erkenntnisprojekt Teil hat.

(Vgl. M 566-568, KSA 3, 329-330) Auch die Einsamkeit (M 569), der Verlust (M 570) und der Sieg (M 571) werden als Teile der Lebens- und Denkkunst der zukünftigen Denker aufgebracht, die den Typus anreichern. (Vgl. M 569-571, KSA 3, 330) Aus diesem Textkonvolut heraus erscheint M 572 als Extension der Denkerbeschreibung und die Stelle, an der der Wert und die existenzielle Dimension der mentalen Tätigkeit der Denkerfigur expliziert wird. (Vgl. M 572, KSA 3, 330) In diesem Kontext bekommt auch der Traum als psychische Tätigkeit des Denkers einen zentralen Wert.

Die folgenden A(p)horismen schließen das Buch M ab. In den letzten Schritten zur Öffnung des Erkenntnisprojektes im prominenten M 575 heben die Sprecher allegorisch die Fähigkeit der Meinungsveränderung (M 573) und die der sozialen Distinktion (M 574) als Qualität der Denker hervor. (Vgl. M 573-575, KSA 3, 330-331) Aus dieser Sicht ist auch die Beschreibung der Bewusstseinstätigkeit desselben Denkers und seine Träume Teil dieser Charakteristik, die in die emphatische Selbstbeschreibung als ‚Luftschifffahrer des Geistes‘ in M 575 mündet. (Vgl. M 572, 573, 574 u. 575, KSA 3, 330-331) Diese Charakteristik besetzt auch die konsequente Bewusstseinstätigkeit des Denkers positiv, indem sie konstitutiv für die freie und offene Erkenntnis dargestellt wird, die in der Allegorie des letzten A(p)horismus favorisiert wird. (Vgl. ebd.) In diesem letzten Textgeflecht validiert M das Träumen als Teil der zukünftigen Denktätigkeit.

Dies steht im Kontrast zu den kritischen Traumverwendungen der frühen A(p)horismen und zeigt eine neuerliche Validierung des Träumens, die nicht mehr allein den kritisierten metaphysischen Tätigkeiten entspricht. (Vgl. M 4, 5, 8, 44, 71, 100, 113 u. 572, KSA 3, 20-21, 51-52, 69-70, 89-90, 102-104 u. 330) Zugunsten einer Öffnung des Erkenntnisprojektes wird die vorherige Ablehnung konkreter Philosopheme nun durch einen Einbezug der Möglichkeiten des Traumes konterkariert. (Vgl. ebd.) Die vorherig durch den Traum abgewerteten Philosopheme erscheinen aber nichtsdestoweniger für diese ‚zukünftigen Denker‘ ausgeschlossen und überwunden.

M 118 steht traumtheoretisch und in seinem verzweifelten Tonus gegen das ‚Stille‘-Bedürfnis des Denkers für seine Denktätigkeit. (Vgl. M 118 u. 572, KSA 3, 111 u. 330) Diese Diskrepanz führt dazu, dass die Welt-als-Traum-These mit der vorgestellten Denker-Konzeption als inkompatibel erscheint. M 119 hingegen erscheint problemlos als Psycho-Epistemologie der vorgestellten Traumkonzeption addierbar. (Vgl. M 119 u. 572, KSA 3, 111-114 u. 330) Im kontinuierlichen Fluss der Bewusstseinstätigkeit ist die triebpsychologische Grundierung der subjektiven Weltwahrnehmung applizierbar. (Vgl. ebd.) Auch der Traum als integraler Teil dieser konsequenten Denktätigkeit lässt sich konsistent durch das Verständnis aus M 119 ergänzen, das in ihm die Triebtätigkeit vollste Mimesis in der Weltformung auszuüben vermag, ohne sich mit der Wachwirklichkeit konfrontieren zu müssen. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise wird die Validierung des Traumes als Fortführung der Bewusstseinstätigkeit in M 572 inhaltlich ergänzt, da in ihr die Triebe nicht nur einfach kontinuierlich aktiv sind. (Vgl. ebd.) Vielmehr als das kann der Denker im eigenen Träumen seine Triebe bei der widerstandslosen Weltformung beobachten und sein Erkenntnisprojekt durch eine Selbstpsychologisierung ergänzen und kritisch in den Blick nehmen. Diese Denkerfigur nutzt die Psycho-Epistemologie des Traumes als Basis für eine Autoreflexion.

M 128 fügt diesem Denker-Typus eine deterministische Komponente hinzu. (Vgl. M 128 u. 572, KSA 3, 117-118 u. 330) Sie klärt aber nicht abschließend, ob der früher vorgestellte Determinismus eine aktuelle theoretische Position desselben darstellt oder allein hinsichtlich partikularen Charakterisierung und Psychologisierung Validität besitzt. (Vgl. ebd.)

M 147 und der vorliegende A(p)horismus besitzen eine Synergie hinsichtlich einer neuerlichen Validierung der früh aufkommenden Traum-Kunst-Analogie. (Vgl. M 147 u. 572, KSA 3, 138-139 u. 330) Nun kritisiert der vorherige Sprecher die aus dem Traum entspringenden Utopien der Künstler als auf falschen moralischen Wirklichkeitswahrnehmungen basierend; durch die neuerliche Aktualisierung des Traumes beim Denker ergibt sich jedoch die Möglichkeit, dass die Kunst als Mittel für das neue Erkenntnisprojekt infrage kommt. Ebenso wie der Traum als Teil der kontinuierlichen Denktätigkeit validiert wird, könnte er sich in seiner Kunstnähe in derselben ausdrücken. Die Traum-Kunst-Analogie wäre so Teil des favorisierten Erkenntnisprojektes.

Der positive Traumbegriff aus M 173 lässt sich unumwunden mit der vorliegenden Verwendung verbinden. (Vgl. M 173 u. 572, KSA 3, 154 u. 330) In der dortigen Kritik, die den Verlust der Traumfähigkeit als Imagination einer eigenen Zukunft anprangerte, wird ein Grundstein gelegt, der die vorliegende Denker-Konzeption stützt. (Vgl. ebd.) Die Kritik der Arbeit als Schwächung der Traumfähigkeit steht in einem synergetischen Verhältnis zu dem hier konstatierten ‚Beruhigungsbedürfnis‘, das konträr zur Erschöpfung und Anstrengung der Arbeitswelt steht. (Vgl. ebd.) Hierdurch wird der oft Konflikte produzierende M 173 nachträglich nicht nur Stütze für einen positiven Traumbegriff, sondern ergänzt mit seinem Fokus der Traumimagination auf die Zukunft hin die vorliegende Denker-Figur. Nicht nur unterstreicht er die Zukunftsausrichtung des Erkenntnisprojektes und der Denker-Figur aus M als Teil einer allgemeinen Stoßrichtung der Reflexionen, sondern expliziert die Arbeitswelt und ihre Anstrengungen als Hindernis für dieselben. Das Erkenntnisprojekt positioniert sich gegen dieses Arbeitsverständnis.

Entgegen der ablehnenden Beschreibung der ‚träumerischen Spekulation‘ in der Epochendarstellung von M 197 belegt der vorliegende A(p)horismus den Traum auch als Teil der Denktätigkeit mit Wert. (Vgl. M 197 u. 572, KSA 3, 171-172 u. 330) Die Schwierigkeit, diese Konvergenz mit der früheren negativen Bewertung zusammenzubringen, lässt sich auflösen, wenn eine Unterscheidung zwischen der Wertigkeit des Träumens für den einzelnen Denker neben seiner wachen Denktätigkeit herausgestellt wird, die ungleich des vorher kritisierten, diskursübergreifenden ‚träumerischen‘ Denken der romantischen Epoche unternommen wird. (Vgl. ebd.) Die partielle Aufwertung des Traumes als Teil der denkenden Bewusstseinstätigkeit erscheint die globale Imitation des Traumes im Denken weiterhin abzulehnen; insbesondere im Lichte der konsequenten Kritiken der metaphysischen ‚Träume‘ in allen früheren A(p)horismen des Buches.

Der Traum aus M 572 kann mit einer Ernährungsdimension assoziiert werden, die ein möglicher bewusster Teil der Lebensführung des Denkers sein kann: konkrete Inhalte dieser Allusion bietet dieser Infratext jedoch nicht. (Vgl. M 203 u. 572, KSA 3, 179 u. 330) Gegen diese nicht weiter zu spezifizierende Kompatibilität stehen sich der Träumer-Begriff aus M 211 und der hiesige positive Traumbegriff unvermittelbar gegenüber. (Vgl. M 211 u. 572, KSA 3, 190 u. 330)

Zwischen der ‚traumhaften Empfindung unbedingten Vertrauens‘ und der Figur des ‚Misstrauischen‘ ist der ahoristische Bezug nicht eindeutig positiv oder negativ. (Vgl. 216 u. 572, KSA 3, 192-193 u. 330) Die frühere negative Charakterisierung dieses kunstrezipierenden Charakters täuscht nicht über die mögliche Kompatibilität der Beschreibung zu einem Denker hinweg, insbesondere unter dem Aspekt des Skeptizismus der beschriebenen ‚Misstrauischen‘. (Vgl. ebd.) M 572 validiert jedoch nicht den emotionalen Fokus des früheren Konzeptes, sodass eine Diskrepanz und eine spekulative Verbundenheit verbleibt. Dasselbe Interpretationsproblem besteht im infratextuellen Bezug von M 217 und 572, da die frühere Kritik an den Deutschen und ihren inauthenti-

schen Gefühlen im Angesicht der Kunst keinen Bezug zur Validierung des Traumes als Bewusstseinstätigkeit aufweist. (Vgl. M 217 u. 572, KSA 3, 193 u. 330)

Hiergegen kann – auch im Rückblick auf M 147 – die Traum-Kunst-Analogie aus M 265 produktiv mit der vorliegenden Aufwertung des Traumes zusammengelesen werden. (Vgl. M 147, 265 u. 572, KSA 3, 138-139, 210 u. 330) Die dort aufgestellte Theorie der Kunstgattungen, die die ‚rhapsodische Epik‘ und den Traum als imaginativste Kunstform herausstellen, lassen sich mit der Validierung der kontinuierlichen Bewusstseinstätigkeit zusammendenken. (Vgl. M 265 u. 572, KSA 3, 210 u. 330) Die vorgetragene Prosa erscheint im Gegensatz zum Theater als Stimulanz für die Imagination; in der gleichen Weise könnte sie für die Bewusstseinstätigkeit des Denkers als Stimulanz funktionieren. Wiedermalig tritt die Prosa als bevorzugtes künstlerisches Mittel dieses Denkertyps in Erscheinung. In dieser Verbindung von Traum, Denken und Kunst zeichnet sich eine selbst-reflexive Dimension ab, in der die Schreibweise von M selbst als vorzügliches Mittel des Denkens aufscheint: der ‚zukünftige Denker‘ wird in der Textform performativ mitgetragen.

Die Konzeptualisierung vom ‚Glück des Gegensatzes‘ aus M 271 kommt ebenfalls produktiv zum letzten Traum-A(p)horismus hinzu. (Vgl. M 271 u. 572, KSA 3, 212-213 u. 330) Das Bedürfnis nach „Beruhigung und Stille“ kann aus diesem Prinzip heraus erklärt werden, sofern die Bewusstseinstätigkeit die äußere Welt im Kontrast zur inneren Tätigkeit des Denkers wünscht. Die Psychologie der vorliegenden Figur bleibt innerhalb der Traum-A(p)horismen konsistent.

In der positiven Bewertung der Trautätigkeit in M 572 scheint ein Kontrast zur anthropologisch-ethnologischen Traumablehnung aus M 312 zu bestehen, der denselben im Bereich des Irrationalen verortete. (Vgl. M 312 u. 572, KSA 3, 226 u. 330) Dieser Konflikt kann in der Weise aufgelöst werden, dass in der Traumbeschreibung des früheren A(p)horismus als „des Menschen und der Menschheit Vorgeschichte“ ein Erkenntnispotenzial dieses „Gedächtnisses“ enthalten ist. (Ebd.) Auch wenn der frühere A(p)horismus einen Typus des ‚Vernünftigen‘ skizziert hatte, der diese anthropologische Beschaffenheit nicht mehr teilt, erscheint durch den M 572 auch die Inklusion dieses ‚Gedächtnisses der menschlichen Vorgeschichte‘ als Denkinhalt und -modus im Traum validiert. (Vgl. ebd.) Der Denkertyp besitzt zwar ein zukunftsgerichtetes Bewusstsein, greift hierzu aber auf das anthropologische Gedächtnis in seiner psychologischen Vielfalt zurück.

Im negativen Philosophie-Bild in M 427 findet sich ein Kontrast zur vorliegenden Traumkonzeption. (Vgl. M 427 u. 572, KSA 3, 263 u. 330) Die ‚Träumerei‘, die als ästhetisierende Wahrnehmungsweise gemeinsam mit der Wissenschaft die Philosophie ergeben hatte, steht im Konflikt zu den hiesig positiven Träumen der Denkerfigur. (Vgl. ebd.) Eine Möglichkeit der Auflösung wäre zwischen dem vorliegenden psychischen Traumphänomen und der metaphorischen Träumerei einen kategorischen Unterschied zu verorten. Diese Perspektive würde jedoch das Verhältnis der beiden A(p)horismen gänzlich verunklaren, da die Figur nicht mit der wissenschaftsorientierten Denkerfigur aus M 427 identifiziert werden kann. Letztere grenzt sich von beiden Traumbegriffen ihres A(p)horismus ab. Blicke man bei der lemmatischen Nähe, wäre es möglich im vorliegenden Textabschnitt eine neuerliche Form zu philosophieren angedeutet zu sehen, die sich jedoch zugleich von der external orientierten ‚Unterhaltungs- und Verschönerungsfunktion‘ abgrenzt. (Vgl. ebd.) Dies wird durch die Explikation des ‚Beruhigungs- und Stillebedürfnis‘ im Angesicht des Lebens eindeutig. (Vgl. ebd.) M 572 validiert die internale und produktive Dimension der Träume des Denkers, die als zyklische Weiterführung seiner Bewusstseinstätigkeit fungiert. So würde die Philosophie aus M

427 ein mögliches Vorbild einer psychischen ‚verschönerten Unterhaltung‘ des nächtlichen Bewusstseins auf Basis des ‚wissenschaftlichen‘ Denkens dieser Figur, die für das Denken einen Wert besäße.

Von dieser Perspektive einer internen Funktion des psychischen Traumphänomens kann im Lichte von M 572 die existenzielle Wahrheitskonzeption und ihre negative Traumverwendung in das Gesamtbild eingeführt werden. (Vgl. M 460 u. 572, KSA 3, 277 u. 330) Der kategoriale Unterschied zwischen Traum- und Aufwachmetapher zum psychischen Phänomen ermöglicht zwischen dem Träumen der vorliegenden Denkerfigur und seinen ‚existenziellen Wahrheiten‘ wertig zu distinguieren. (Vgl. ebd.) Im Denker ist nämlich nicht die durch die Traummetapher von M 460 beschriebene Wahrheitshaltung validiert, sondern die Bewusstseinstätigkeit, die im Traum mündet und aus ihm entspringt. (Vgl. ebd.) In dieser Weise kann diese vorliegende Figur durchaus ‚existenzielle Wahrheiten‘ im Sinne des früheren Textabschnittes besitzen, die in diesem Zyklus auch im psychischen Traumphänomen wiedergespiegelt werden. Die oberflächliche Identität des Traum-Lemmas bringt damit die Beziehung zum favorisierten Wahrheitskonzept ins Spiel.

In derselben Weise kann die Beschreibung der zu überwindenden metaphysischen wie auch dichotomen Denkstrukturen aus M 464 mit dem hiesigen Denkerverständnis verbunden werden. (Vgl. M 464 u. 572, KSA 3, 279 u. 330) Auch dort fungiert der Traum als Metapher für eine illusionäre Erkenntnis, die zugleich denselben als psychisches Phänomen im Schlaf nur vergleichsweise anführt. Die dort beschriebene Überwindung der Theorie eines Schöpfergottes und ihrer moralischen Implikationen wird durch das Traum-Lemma infratextuell an die vorliegende Denkerkonzeption herangebracht: Sie macht zusätzlich die Implikation möglich, dass das zukünftige Erkenntnisprojekt, an dem diese Denker-Figur teilhat, diese Philosopheme zu überwinden trachtet.

M 476 stellt hiergegen den Präzedenzfall der positiven Verwendung des Traumes im Sinne des vorliegenden A(p)horismus dar. (Vgl. M 476 u. 572, KSA 3, 283-284 u. 330) Das Konzept des ‚gedanklichen Träumens‘ das gleichzeitig für das wache Denken gelten könnte, besitzt dieselbe zyklische Funktion in einer Denkschleife, wie das nächtliche Phänomen in M 572. (Vgl. ebd.) Auch in der Stoßrichtung auf eine pluralistische Erkenntnis hin gleichen sich beide A(p)horismen nachdrücklich. (Vgl. ebd.) M 476 liefert die Traummetapher für das wache Denken als eine Form gedanklicher Übersteigerung, so dass auch der nächtliche Traum aus M 572 das natürliche Phänomen im Schlaf als eine ebensolche übersteigende Weiterführung des Denkens verstehbar wird. (Vgl. ebd.) Das favorisierte Denken bezieht den Traum als Teil einer konsequenten Denkentwicklung ein, die als ein Produkt schleifenartiger Bewusstseinstätigkeit aufkommt.

Die Träumer-Figur und sein ‚einsames‘ Denkeräquivalent erschweren eine einfache angleichende Lektüre von M 524 und M 572. (Vgl. 524 u. 572, KSA 3, 301-302 u. 330) In der negativ besetzten sozialen Ungeschicktheit des ‚eifersüchtigen Träumers‘ und des ‚einsamen Denkers‘ klingt auch das ‚Beruhigungs- und Stillebedürfnis‘ der vorliegenden Figur an. (Vgl. ebd.) Insbesondere die implizit geschilderte soziale Szene aus M 476 unterstreicht die Ähnlichkeit beider Figuren, sodass die entgegengesetzte Bewertung dieses Verhaltens von Seiten der beiden a(p)horistischen Sprecher deutungsbedürftig wird. (Vgl. ebd.) Der ‚einsame Denker‘ aus M 476, der seine Gedanken für sich behält, wird dort kritisiert, weil ihn seine soziale Isolation dazu verleitet das öffentliche Denken und gesellschaftliche Wirken skeptisch zu beäugen; gegen diese ‚Vereinsamung‘ des Denkers argumentieren die M 572 umgebenden A(p)horismen für eine Zwischenposition von Einsamkeit und sozialer Integration. (Vgl. ebd.) Speziell die Kritik des ‚Einsamen‘ als nur vermeintlich sozial Isoliertem in M 569 und das Votum für eine Abgrenzung von der Gesellschaft in M 574 deuten darauf hin, dass der

Denker in M 572 nicht mehr einfach ‚einsam‘ ist. (Vgl. M 524, 569, 572 u. 574, KSA 3, 301-302 u. 330-331) Besonders M 574 zeigt, dass die proto-soziologische Perspektive zu einer Distinktionsbewegung von der Gesellschaft führt, aber ihre Dynamiken werden deswegen nicht verleugnet. In diesem Geflecht zeigt sich, dass obwohl die Denker oberflächlich ähnlich erscheinen, der Infratext um M 572 das ‚Beruhigungs- und Stillebedürfnis‘ nicht einfach mit sozialer Isolation gleichsetzt. Die früher kritisierten ‚Träumer- und Denker-Figur‘ hat der vorliegende ‚Denker‘ hinter sich gelassen.

Hingegen ist es möglich, dass der sozial distinguierte Denker aus M 572 und der ‚integrative Traum‘ derselben Figur aus M 531 einfach aufeinander bezogen sind: das Geflecht um den hiesigen A(p)horismus deutet auf eine gleiche Art der sozialen Distinktion hin, die in M 531 zu diesem prototypisch bezeichneten ‚Traumtyp‘ hinleitet. (Vgl. M 531 u. 572, KSA 3, 304 u. 330) Die Parallelen gehen auch in der Abgrenzung des Denkers aus M 572 zu den ‚Meditierenden‘ weiter, die gleich dem ‚eskapistischen Traumtyp‘ die Beruhigung in einer Flucht aus dem alltäglichen Gesellschaftszusammenhang zu erreichen suchen. (Vgl. ebd.) Schwierigkeiten für diese Parallele stellt der Fokus von M 531 auf die Kunstrezeption dar, der im Gegensatz zur wörtlichen Verwendung des Traum-Lemmas in M 572 steht. (Vgl. ebd.) Fokussiert man in der Interpretation die Konvergenzen, erscheinen die in M 572 genannten Träume die Selbstimagination als „Kind, Bettler und Narr“ in der sozial ambivalenten Stellung und der ironisierenden Natur ihrer Prototypennatur einzuschließen. (Vgl. ebd.) Dies bringt die produktive Perspektive mit sich, dass die Träume nicht als ‚gedankliches Träumen‘ aus M 476 das Denken weiterführen, sondern auch auf ein ironisches und humoristisches Selbstverhältnis in den ‚integrativen Träumen‘ dieser Denker-Figur hinweisen. Insbesondere die soziale Distinktion in M 574 unterstützt diese traumbezogene selbstironische Dimension des Denkers aus M 572.

Unter dieser Perspektive wird der letzte infratextuelle Bezug zu den ‚Träumen des Denkers‘ aus M 547 brisant. (Vgl. M 547 u. 572, KSA 3, 317-318 u. 330) Denn die Identität zwischen den Denker-Figuren kann nicht einfach geleugnet werden, noch kann die Ablehnung dieser Konzeption aus M 547 mit der positiven Beschreibung aus M 572 einfach harmonisiert werden. (Vgl. ebd.) Unter der Perspektive einer Angleichung wären die vorgestellten psychischen Nachträume des Denkers ambivalenter Natur, die auch die kritisierte Vorstellung einer vom Individuum möglichen Lösung der Wahrheitsfrage miteinschließt. (Vgl. ebd.) Dieser Infratext würde dem vorgestellten Denker gegenüber einräumen, dass in seiner Bewusstseinstätigkeit im Schlaf auch kritisch zu betrachtende Vorstellungen unterlaufen könnten – möglicherweise wäre auch das wache Denken hiervon betroffen. (Vgl. ebd.) Unter Rückbezug auf den kategorialen Unterschied zwischen der Metapher der ‚Träume des Denkers‘ und der Validierung des nächtlichen Traumphänomens im A(p)horismus wäre es möglich, dass gegensätzlich zu dem in M 547 kritisierten Wahrheitsverständnis und dem vereinfachenden ‚Rätsel der Welt‘, das der ‚Denker löst‘, die Validierung des Traumes in M 572 den diskontinuierlichen Fluss des Denkens in seinen Formen als Gegenbild entwirft. (Vgl. ebd.) Der nächtliche Traum löste so in den letzten Zügen von M die metaphorischen und kritischen Verwendung ab. Demgegenüber würde der offene Ausgang der (moral-)kritischen Betrachtungen des Buches ein letztes Mal unterstreichen, dass zugunsten eines offenen pluralistischen Erkenntnisprojektes auch der Traum beim individuellen Denker von Bedeutung zu sein vermag.<sup>816</sup> Diese positive Charakterisierung des

---

<sup>816</sup> In welchem Verhältnis die hier beschriebene Traumkonzeption zu den Epikur-Intertexten besitzt, die Schmidt für diesen und vorangehende A(p)horismen konstatiert, ist nicht nachvollziehbar. Vgl. NK 3/1, 446-449 u. 451.

Traumes fußt indes auf einem mannigfach kritischen Hintergrund, der das Phänomen und seine illusionäre wie irrationale Natur nicht ausblendet. Auf dessen Basis kann am Ende von M eine Validierung aller psychischen Phänomene proklamiert werden, die den Traum miteinschließt.<sup>817</sup>

Das Ausmaß der Vielschichtigkeiten der Traum-A(p)horismen und ihrer Verbindungen untereinander zeigen, dass M die Möglichkeiten und Schwierigkeiten dieses Schreibstiles für eine emergentes Geflecht von Traumphilosophien einsetzt. Dass auch diese extensive Auseinandersetzung mit den Traumkonzepten von M eine Auswahl darstellt, die durch die vielfachen Geflechte prominenterer Konzepte des Werkes – beispielsweise der Moral, der Philosophie, des Denkers, der Kultur, etc. – erst ein vollständigeres Bild der Bedeutungsfelder erzeugte, mindert nicht die Tatsache, dass in den analysierten A(p)horismen viele kurze Traumverwendungen zusammenkommen, um ein kongruentes Bild des Traumes zu ergeben. Die einzelnen Textabschnitte funktionieren nahezu immer auf einer Ebene ersten Verständnisses, die durch das extensive Geflecht der Bedeutungen immer mit Polyvalenz versehen wird; insbesondere Konflikte zwischen den Traumverwendungen erzeugen ein Feld das zwischen metaphorischer und literaler wie auch positiver und negativer Konzeptionen oszilliert. Hier findet eine Entwicklung der illusionären Traummetapher über eine Traum-Kunst-Analogie zu positiven Verwendungsweise statt. Insbesondere der letzte Abschnitt zeigt, dass auch der Textverlauf eine Bedeutungsdimension hinzufügt, die in einer kurzen Erwähnung die Validierung des Traumes als psychisches Phänomen für ein neues Erkenntnisprojekt herausstellt. Diese letzte Perspektive trägt die kritische Traumverwendungen der früheren Textabschnitte und wird durch spätere

---

<sup>817</sup> An dieser Stelle wäre eine Intertextverbindung zu Schopenhauer möglicherweise intuitiv, die in der Kontrastierung des Träumens zur Meditation dessen Verständnis vom Tiefschlaf als Analogon zum Nirwana aufruft. (Vgl. W I, 504-508, §71; VG, 275-258 u. W II, 549-550 u. 559) Diese Assoziation verschiedener Topoi gerät in Konfrontation mit den Textstücken jedoch problematisch. Auch wenn hier die Meditation als momentane Weltflucht Ähnlichkeit zu der bei Schopenhauer positiv besetzten Kontemplation aufweist, indem beide als Überwindung der Erscheinungswelt erscheinen können, ist die Meditation eine nach innen gewendete Praxis, die Kontemplation hingegen ein Zustand, der auf die Außenwelt ausgerichtet ist. Wenn M 572 eine buddhistische Meditationspraxis gesellschaftlich kritisch in den Blick nimmt, ist es keine, die mit Schopenhauers philosophischer Bejahung der buddhistischen Philosopheme kongruiert, sofern letzterer selbst die Meditationspraxis in einer Fußnote aus W II kritisch sieht: „Wenn wir diese wesentliche Immanenz unserer und jeder Erkenntniß im Augen behalten, welche daraus entspringt, daß sie ein Sekundäres bloß zu den Zwecken des Willens Entstandenes ist; – dann wird es uns erklärlich, daß alle Mystiker aller Religionen zuletzt bei einer Art Ekstase anlangen, in der alle und jede Erkenntniß, mit sammt ihrer Grundform Objekt und Subjekt, gänzlich aufhört, und erst in diesem jenseits aller Erkenntniß Liegenden ihr höchstes Ziel erreicht zu haben versichern, indem sie da angelangt sind, wo es kein Subjekt und kein Objekt, mithin keine Art von Erkenntniß mehr giebt, eben weil es keinen Willen mehr giebt, welchem zu dienen die alleinige Bestimmung der Erkenntniß ist. Wer nun Dies begriffen hat, wird es nicht mehr so über alle Maaßen toll finden, daß Fakire sich hinsetzen und, auf ihre Nasenspitze sehend, alles Denken und Vorstellen zu bannen versuchen, und daß in manchen Stellen des Upanischads Anleitung gegeben wird, sich, unter stillem innern Aussprechens des mysteriösen Oum, in das eigene Innere zu versenken, wo Subjekt und Objekt und alle Erkenntniß wegfällt. (W II, 715, 48) Diese Beschreibungen untermalen die Nähe zwischen der mystische „Ekstase“ und Schopenhauer Validierung der Kontemplation; im Fakir ist aber eine Form von Meditation negativ besetzt, die schon in ihrer Wendung nach Innen für Nietzsches Vorgänger ihre philosophische und lebenspraktische Valenz einbüßt. (Vgl. ebd.) Der A(p)horismus kann folglich nicht einfach unumwunden auf Schopenhauers Buddhismus verweisen, sondern zielt wenn überhaupt auf einen Populär-Buddhismus, der möglicherweise auch mit Wagner assoziierbar ist. Dass Schopenhauer in W II hingegen eine Reflexion über die Quantität und Notwendigkeit des Schlafes für Denker unternimmt, zeigt, dass dieser Textabschnitt den Traum als Denkphänomen des Schlafes validiert, während es für den Vorgänger keine Erwähnung wert ist. (Vgl. W II, 283-285, 19 u. M 572, KSA 3 330) Hierin zeigt sich jedoch kein kritischer Intertextbezug.



Aktualisierungen ergänzt. Dies transformiert die Traumphilosophie aus M zu einem Vexierbild kritischer und affirmativer Traumkonzepte, das ihr Potenzial für eine Philosophie herausstellt.

#### 4.3.3 Wissen und Formen des Traumes in *Die Fröhliche Wissenschaft*

*Die fröhliche Wissenschaft* gehört mit ZA zu den beiden Büchern, die schon auf den ersten Blick Formexperimente darstellen. In diesem Vergleich steht FW zugleich heraus, da hier auch das Amalgam der Textformen untereinander ohne Vorbild in der Philosophiegeschichte dasteht.<sup>818</sup> Die Bearbeitung des Werkes, neben einer neuen Vorrede, einem abschließenden Gedichtzyklus und einem gesamten fünften Buch, gibt diesem Werk zusätzlich sein Alleinstellungsmerkmal.

Der Traum gewinnt hierdurch und greift diesen Charakter von FW paradigmatisch auf, indem dieser von den neuen Modi des Schreibens profitiert. Zugleich spiegelt er in der letzten Fassung von 1886 auch beispielhaft die Veränderungen, die das Werk durch seine Erweiterungen erfährt: der exaltierte und kunstvolle Stil der ersten vier Bücher wird im fünften, neuen Buch von FW gedrungener und auch die Traumphilosophie ist affektiert. Um diese werkbezogene Perspektive zu spezifizieren, muss der Blick den einzelnen Textstellen zugewendet werden.

Bereits der erste sich mit dem Traum befassende Text setzt diesen in den Mittelpunkt der Darstellung und verwendet ihn als eine Form der Reflexion. Dies tut er innerhalb einer Linie von Texten, die sich mit dem Verhältnis von Zeit, Arbeit und Leben beschäftigen:

L'ordre du jour pour le roi. — Der Tag beginnt: beginnen wir für diesen Tag die Geschäfte und Feste unseres allergnädigsten Herrn zu ordnen, der jetzt noch zu ruhen geruht. Seine Majestät hat heute schlechtes Wetter: wir werden uns hüten, es schlecht zu nennen; man wird nicht vom Wetter reden, — aber wir werden die Geschäfte heute etwas feierlicher und die Feste etwas festlicher nehmen, als sonst nöthig wäre. Seine Majestät wird vielleicht sogar krank sein: wir werden zum Frühstück die letzte gute Neuigkeit vom Abend präsentiren, die Ankunft des Herrn von Montaigne, der so angenehm über seine Krankheit zu scherzen weiss, — er leidet am Stein. Wir werden einige Personen empfangen (Personen! — was würde jener alte aufgeblasene Frosch, der unter ihnen sein wird, sagen, wenn er diess Wort hörte! „Ich bin keine Person, würde er sagen, sondern immer die Sache selber.“) — und der Empfang wird länger dauern, als irgend Jemandem angenehm ist: Grund genug, von jenem Dichter zu erzählen, der auf seine Thüre schrieb: „wer hier eintritt, wird mir eine Ehre erweisen; wer es nicht thut — ein Vergnügen.“ — Diess heisst fürwahr eine Unhöflichkeit auf höfliche Manier sagen! Und vielleicht hat dieser Dichter für seinen Theil ganz Recht, unhöflich zu sein: man sagt, dass seine Verse besser seien, als der Verse-Schmied. Nun, so mag er noch viele machen und sich selber möglichst der Welt entziehen: und das ist ja der Sinn seiner artigen Un-

---

<sup>818</sup> Vgl. hierzu die verschiedenen Auseinandersetzung mit der Lyrik von FW und der Buchform im Allgemeinen: Benne, Christian: Nicht mit der Hand allein: „Scherz, List und Rache“ – Vorspiel in deutschen Reimen“. In: Ders./Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Klassiker Auslegen. Band 57. Berlin/Boston 2015. S. 29-51. u. Groddeck, Wolfram: Die „Neue Ausgabe“ der „Fröhlichen Wissenschaft. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra. In: Nietzsche-Studien 26 (1997). S. 184-198.

art! Umgekehrt ist ein Fürst immer mehr werth, als sein „Vers“, selbst wenn — doch was machen wir? Wir plaudern, und der ganze Hof meint, wir arbeiteten schon und zerbrächen uns die Köpfe: man sieht kein Licht früher, als das in unserem Fenster brennen. — Horch! War das nicht die Glocke? Zum Teufel! Der Tag und der Tanz beginnt, und wir wissen seine Touren nicht! So müssen wir improvisiren, — alle Welt improvisirt ihren Tag. Machen wir es heute einmal wie alle Welt! — Und damit verschwand mein wunderlicher Morgentraum, wahrscheinlich vor den harten Schlägen der Thurmuh, die eben mit all der Wichtigkeit, die ihr eigen ist, die fünfte Stunde verkündete. Es scheint mir, dass diessmal der Gott der Träume sich über meine Gewohnheiten lustig machen wollte, — es ist meine Gewohnheit, den Tag so zu beginnen, dass ich ihn für mich zu recht lege und erträglich mache, und es mag sein, dass ich diess öfters zu förmlich und zu prinzenhaft gethan habe. (FW 22, KSA 3, 394-395)

Im A(p)horismus fungiert der a(p)horistische Sprecher als Erzähler eines Traumberichtes und des folgenden Aufwachens. In der Traumerzählung ist er der Hofzeremonienmeister, der den Tag des Königs vorbereitet. Die Situation entpuppt sich als ironische Perspektive auf das Königtum, um nach dem Aufwachen zur Psychologisierung der Sprecherfigur benutzt zu werden.

Dieser A(p)horismus ist die einzige extensive Traumschilderung innerhalb der a(p)horistischen Bücher. Sie tritt unvermittelt auf, ohne Kontext für die Funktion des Traumes. Dieser Schwierigkeit wird im Folgenden durch eine extensive philologische Lektüre begegnet, die den A(p)horismus nicht als Traumphilosophem behandelt, sondern als erzählenden Traumbericht.

Die Narration des Traumes, der nachträglich als solcher markiert wird, provoziert plausibel eine Irritation bei den Lesenden. Bereits der gesperrte Titel des A(p)horismus trägt hierzu bei, indem er in französischer Sprache formuliert ist. Eine deutsche Formulierung: „Der Tagesablauf eines Königs“ würde im Kontext nicht auffallen; das Französische distinguirt das Textstück emphatisch. (Vgl. ebd.) Über das Französische scheint König Ludwig der XIV alludiert zu sein, der zum Prototyp des Monarchismus stilisiert worden ist: Die Traumerzählung referiert einen prototypischen Tagesablauf eines Königs und liefert einen Anhaltspunkt für seine Bedeutung.

Der Beginn scheint die Stimme eines Hofdieners darzustellen, der in zeremoniellem Ton die Organisation zum Tagesbeginn eines Königs ankündigt. (FW 22, KSA 3, 394) Der unterwürfige Zeremonien-Ton versucht über seine Redundanzen, Authentizität zu generieren, wie ihm auch, aufgrund der Anachronizität seines feierlichen Duktus, ein ironischer Unterton anhaftet. Letzterer zeigt sich in der Metapher vom „schlechte[n] Wetter [seiner Majestät]“, die für die schlechte affektive Verfassung des Königs steht und zum Wörtlich-Nehmen dieser Metapher im Sprechverbot bezüglich des Wetters mündet – dies produziert einen Witz-Effekt. Auch die Versicherung, man nehme „die Geschäfte heute etwas feierlicher und die Feste etwas festlicher [...], als sonst nöthig wäre“ zeigt eine ironische Sensibilität für den Monarchen, die zugleich eine Distanz zum Zeremoniell aufzeigt und den sprechenden Hofdiener in die Nähe eines Narren rückt. (Ebd.) Die Verfassung des Königs, die vorher als schlecht angedeutet wurde, wird paradoxerweise zugleich spezifiziert und im Unsicheren gelassen: „Seine Majestät wird vielleicht sogar krank sein [...]“. (Ebd.) Diese Mischung aus Narrentum und Hofzeremoniell gründet auch den Verweis auf Montaigne: „[W]ir werden zum Frühstück die letzte gute Neuigkeit vom Abend präsentiren, die Ankunft des Herrn von Montaigne, der so angenehm über seine Krankheit zu scherzen weiss, — er leidet am Stein.“ (Ebd.) Auch dass die Unterhal-

tung für den König in seinen „[S]cherzen [über seine Krankheit S.P.]“ bestehe, unterstreicht die ins Groteske kippende Traum-szene. (Ebd.)

Die Referenz auf Michel de Montaigne (1533-1592) scheint die geträumte Episode in die frühe Neuzeit zu verlegen.<sup>819</sup> Auch ist Montaignes beschriebene Erkrankung an Urinsteinen eine biographische Konkretisierung.<sup>820</sup> Die Formulierung „er leidet am Stein“, die medizinisch verbürgt ist, insinuiert Komik und unterstreicht den Narrenton. (Ebd.) Vergleicht man die Passage über Montaigne mit den *Essais* in der überlieferten Ausgabe aus Nietzsches Bibliothek erscheint sie als Amalgam einer traumbezogenen Passage aus *Von der Stärke der Einbildungskraft* und der bekannten Schilderung des „Steins“ aus *Reisen durch die Schweiz, Deutschland und Italien*.<sup>821</sup> So verbindet sie die bei Montaigne herausstehende essayistischen Assoziativität beider Texte und verdichtet sie innerhalb der Traum erzählung auf eine oneirisch konnotierte bizarre Kontingenzfähigkeit. Die Teile, die hierzu aus den *Essais* verdichtet werden, sind Aspekte, die in der frühneuzeitlichen höfischen Kontexte verortet werden können und die den Traum und die Sprecherfigur verbinden.

In *Von der Stärke der Einbildungskraft* finden sich ebenfalls ironische Darstellungen von Sozialität, die mit dieser Nuance von FW 22 Synergien aufweisen, wie auch in weniger oder stärkerem Maße der Rekurs auf Träume stattfindet.<sup>822</sup> (Vgl. ebd.) So versteht Montaigne den Traum als Zustand po-

---

<sup>819</sup> Für einen philosophische Vergleich, der einen thetischen Vergleich vornimmt siehe: Vivarelli, Vivetta: *Le poids du temps et les «pensées que sont nées en marchant»*. Nietzsche et Montaigne. In: Anschutz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Souladié, Yannick (Hg.): *Nietzsche als Leser*. Berlin/Boston 2021. S. 359-381.

<sup>820</sup> Vgl. Montagne[sic!], Michael von: *Reisen durch die Schweiz, Deutschland und Italien*. In den Jahren 1580 und 1581. Aus dem Französischen mit Zusätzen. Übers. von Johann Christian Hendel. Halle 1777. Hier S. 633-634.

<sup>821</sup> Durch Nietzsches Bibliothek lässt die Lektüre von Montaignes Reisesay nicht verifizieren, nur Nietzsches Begeisterung für den Autor und sein wörtlicher Verweis auf das identische Lemma „Stein“ wird im Folgenden als Plausibilisierung hierfür angeboten. Kaufmann nimmt aufgrund der Überlieferungslage von Nietzsches Bibliothek an, dass sich diese Stelle auf die Schilderungen der „Colik“ aus Montaignes Essay *Von der Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Vätern* beziehen müsste. Zwar hat diese Argumentation für sich die Überlieferungslage für sich, hat aber mit der lemmatischen Differenz zu kämpfen, da die „Colik“ sich nicht notwendig auf Nierensteine beschränken muss – so sie einfach schmerzhafte Verkrampfungen und Schmerzen in der Magen- und Darmgegend beschreibt – und die von Kaufmann zitierte Stelle auch keine Konkretion hierauf vornimmt. Montaigne, Michel de: *Essais*. [Versuche] nebst des Verfassers Leben nach der Ausgabe von Pierre Coste ins Deutsche übersetzt von Daniel Tietz. 2. Bände. Leipzig 1753/1754; Zürich 1992. Hier S. 135-157 u. 688-742, Montagne[sic!], Michael von: *Reisen durch die Schweiz, Deutschland und Italien*. In den Jahren 1580 und 1581. Aus dem Französischen mit Zusätzen. Band 2. Übers. von Johann Christian Hendel. Halle 1777. Hier S. 132-133; Campioni: *Nietzsches persönliche Bibliothek*. S. 401 u. Kaufmann, Sebastian: *Kommentar zur Nietzsches Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin/Boston 2022. Hier S. 402-403. (Im Folgenden „NK 3/2“).

<sup>822</sup> Vgl. „Das Blut der hitzigen Jugend geräth durch dieselbe in dem Schläfe öfters in Wallung, daß sie im Traume ihre verliebten Begierden stillet. [...] Und ob es gleich nichts neues ist, daß einem, der sich ohne Hörner niedergeleget hat, des Nachts Hörner wachsen, so verdient doch der Zufall, welchen der Italienische König Cippus gehabt hat, angemerkt zu werden. Dieser bekam durch die Stärke der Einbildung Hörner an der Stirne, weil er den Tag über mit großer Lust ein Stiergefecht angesehen, und die ganze Nacht durch in dem Traume Hörner am Kopfe gehabt hatte.“ u. „Dieser [Freund S.P.] hatte einen seiner guten Freunde von einer ausserordentlichen Ohnmacht erzählen hören, welche demselben zu einer Zeit, da er es am wenigsten nöthig gehabt hätte, zugestossen war; und stellte sich diese abscheuliche Erzählung, als er eben in dergleichen Umständen war, so lebhaft vor, daß ihm auch eben das begegnete. [...] Endlich half er dieser Träumerey durch eine andere Träumerey ab.“ Vgl. Montaigne, Michel de: *Essais*. [Versuche] nebst des Verfassers Leben nach der Ausgabe von Pierre Coste ins Deutsche übersetzt von Daniel Tietz. 2. Bände. Leipzig 1753/1754; Zürich 1992. S. 137-138 u. 141.

tenzierter Einbildungskraft und Möglichkeit, die die Wachwirklichkeit verändern kann und potenziell in der Form der „Träumerey“ psychosomatische ‚Einbildungen‘ beeinflusst.<sup>823</sup>

Dass gerade dieser essayistische Reflexion eine satirisch anmutende Erzählung Montaignes vorangeht, in der er von dem Vorschlag eines Doktors berichtet, einem „reichen schwindsüchtigen Greis“ sei Montaignes Anwesenheit „Mittel seiner Genesung“, scheint mit dessen Rolle in der Sozialität des Traumes in FW 22 produktiv verbindbar.<sup>824</sup> (Vgl. ebd.) Die satirische Wendung besteht bei Montaigne in der Umkehrung des Problems: „[...] wenn er seine Augen auf mein munteres Gesicht, seine Gedanken auf meine lebhaftige und frische Jugend richtete, [...] könnte sich vielleicht seine Leibesbeschaffenheit bessern.“<sup>825</sup> In der witzigen Wendung „Allein, er vergaß zu sagen, daß sich meine auch dabey verschlimmern könnte.“ wird in einer, dem Sprecher aus FW 22 ähnlichen Weise, die Pietät sarkastisch gebrochen.<sup>826</sup> (Vgl. ebd.) Der erste Teil der Intertext-Referenz auf Montaigne erscheint in dieser Weise als Reprise und Kombination des montaigneschen Sprachduktus und dessen Traumkonzept anhand der ‚Stärke der Einbildungskraft‘. (Vgl. ebd.) FW 22 spiegelt Montaignes Stil in der essayistischen Verdichtung und Changieren einer thematischen Vielfalt: diese Stilmerkmale produzieren durch die Traummarkierung auch Effekte der sekundären Traumhaftigkeit.<sup>827</sup> Bedeutung kommt diesem Intertext und seiner poeseologischen Verbindung von ‚Einbildungskraft‘ und ‚Traum‘ auch zu, weil sie als Poeseologie des Traumes in FW 22 vorbildhaft fungieren kann:

Die Betrachtungen sind mein eigen, und gründen sich auf die Vernunft, nicht aber auf die Erfahrung. Jeder kann denselben seine eigenen Beyspiele beyfügen; und wer keine weiß, darf deswegen nicht zweifeln, daß man deren genug hat, weil es eine Menge verschiedener Zufälle giebt. Wenn ich es nicht recht mache, so mag es ein anderer besser machen. Zudem dienen zu den Untersuchungen, die ich über unsere Sitten und Regungen anstelle, die erdichteten Fälle, wenn sie nur möglich sind, eben so gut, als die wahren. Es sey nun geschehen oder nicht [...]: genug, daß es allezeit ein Beweis der menschlichen Fähigkeit ist, an welche ich durch diese Erzählung zu meinem Vortheile erinnert werde. Ich betrachte es, und mache es mir zu Nutze, es mag ein blosses Hirngespinnste, oder etwas wirkliches seyn.<sup>828</sup>

Diese Selbstreflexion auf die ‚Einbildungskraft‘ des Sprechers, die die Produktionslogik von Montaignes Text beschreibt, kann als Poeseologie des Traumes in FW 22 verstanden werden. (Vgl. ebd.) Der A(p)horismus nimmt die aporetische Konstellation von Fiktion und Faktizität jedoch nicht

---

<sup>823</sup> Kaufmann geht auf diese Intertexte zur vorliegenden Traumdarstellungen nicht ein und schmälert dadurch seine Argumentationsgrundlage für die Plausibilität des Einflusses der *Essais* auf FW 22. Vgl. NK 3/2, 402-403.

<sup>824</sup> Vgl. Montaigne, Michel de: *Essais*. [Versuche] nebst des Verfassers Leben nach der Ausgabe von Pierre Coste ins Deutsche übersetzt von Daniel Tietz. 2. Bände. Leipzig 1753/1754; Zürich 1992. S. 136.

<sup>825</sup> Vgl. ebd.

<sup>826</sup> Sie besitzt nicht unumwunden die Pietät höfischer Audienzzeremoniellen, sondern mimt einen frühneuzeitlichen Sprachgebrauch, der wegen seiner Anachronizität für die Lesenden eine solche Szene validiert. Vgl. Montaigne, Michel de: *Essais*. [Versuche] nebst des Verfassers Leben nach der Ausgabe von Pierre Coste ins Deutsche übersetzt von Daniel Tietz. 2. Bände. Leipzig 1753/1754; Zürich 1992. S. 136 u. NK 3/2, 402 u. 404.

<sup>827</sup> Vgl. Engel: *Towards a poetics of dream narration*. S. 21-22.

<sup>828</sup> Vgl. ebd. S. 154.

auf.<sup>829</sup> Denn FW 22 löst diese Aporie durch die Traummarkierung auf: Damit wird die Kategorie der wachwirklichen Faktizität durch das illusionäre Geträumte unterwandert.

Der Traum fungiert im Lichte des Intertextes als an den Sprecher gebundene faktual geträumte Fiktion, die in ihrer Bindung an das Sprechersubjekt zum Ende des A(p)horismus in der Traumdeutung valide Aussagen über dessen Psyche und Charakter zu motivieren vermag. (Vgl. FW 22, KSA 3, 394-395) Die aporetische Konstellation von Montaignes Essays wird aufgerufen, um die Perspektive auf den Wert des, durch die Wachwirklichkeit als Fiktion entlarvten, Traumes herauszustellen. (Vgl. ebd.) Die ‚Einbildungskraft‘ und ihre poeseologische Funktion für dessen Textform des Essays werden auch referenziert, um in FW 22 den Traum als einen der Bezugspunkte der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ als im größeren Rahmen experimentellen Schreibens zu validieren. (Vgl. ebd.) So findet sich im Trauminhalt und seiner faktualen Fiktion eine epistemische Reflexion über den Modus des Schreibens in FW wie auch die Rolle ihrer Sprecher: sie rückt denselben in den Fokus und macht ihn als deutungsbedürftigen Textteil bewusst.<sup>830</sup>

Die Traumerzählung von FW 22 gewinnt eine kontextuelle wie humoristische Ergänzung durch die zweite Montaigne-Referenz – dem „Stein“ (Vgl. FW 22, KSA 3, 349) Diese zehrt von der minutiösen Beschreibung in *Reisen durch die Schweiz, Deutschland und Italien*.<sup>831</sup> Er beschreibt seine Urinstein in einer Tagesliste, in der auch Nebensächliches wie ihr Aussehen, das Wetter und auch die Anzahl der getrunkenen Gläser Wasser Eingang findet.<sup>832</sup> Die extensive Nennung solcher Nebensächlichkeiten ist ein Hintergrund für den vom Hofdiener-Sprecher erwähnten humoristischen ‚Bericht über den Stein‘. (Vgl. ebd.) Diese Referenz spiegelt die Doppelung von höfischem und nährischem As-

---

<sup>829</sup> Vgl. ebd.

<sup>830</sup> Kaufmann beschreibt Korrekturen Nietzsches an diesem Textstück und stellt heraus, dass der Titel ursprünglich noch ein „Moi“ am Ende aufwies. Diese Streichung entpersonalisiert dasselbe. Nicht mehr der Autor, sondern das träumende Individuum – d. i. der unspezifische Sprecher des A(p)horismus – tritt in den Vordergrund, der ein Verhältnis zu seinem Selbst im Traum intersubjektiv nachvollziehbar demonstriert. Auch kann zu Montaigne der Aufsatz von David Molner herangezogen werden. Vgl. NK 3/2, 402 u. Molner, David: The Influence of Montaigne on Nietzsche: A Raison d’Être in the Sun. In: Nietzsche Studien 22 (1993). S. 80-93. Bes. 86-88.

<sup>831</sup> Vgl.: „Im Unterleibe bekam ich an diesem Tage grosse Schmerzen, und es war mir nicht anders als wenn ich mit einem niederkommen sollte. Es geschah auch wirklich, aber er war nur klein. Den Dienstag befand ich mich ebenfalls wiederum mit einem Steine beladen. Gegen Abend ward ich ihn los [...]“ Montagne[sic!], Michael von: Reisen durch die Schweiz, Deutschland und Italien. In den Jahren 1580 und 1581. Aus dem Französischen mit Zusätzen. Band 2. Übers. von Johann Christian Hendel. Halle 1777. Hier S. 132-133.

<sup>832</sup> „Am Montag Morgen trank ich dreyzehn Gläser Wasser aus dem gewöhnlichen Brunnen. Meine Kopfschmerzen waren zwar so hart eben nicht, indessen nahm ich doch gar sehr ab, besonders konnte man es mir im Gesicht ansehen. Ich hate sonst etwas rothe Backen, jetzt sie ganz bleich und fielen noch überdem zusammen. [...] Am Dienstag begab ich mich zu dem Springbrunnen des Barnabas, und ich trank sechs Gläser Wasser aus. An eben diesem Tage regnete es auch ein ’bischen. Nach dem Bade urinirte ich sehr wenig, bekam aber nach und nach meine alte Gesichtsfarbe wieder. [...] Es war auch nicht Abend, so war das getrunzene Wasser wieder ganz mir gegangen. Zu Abend trank ich nur ein halbes Glaß, ich aß darauf etwas wenig Abendbrod und legte mich bald zu Bette. Der Mittwoch war ein regnigter Tag. Ich trank mein bestimmtes Maaß Wasser von sechs Gläsern. Am Donnerstag trank ich neun Gläser aus. Am Freitag und Sonnabend machte ich es eben so. Den Sonntag ruhete ich mich aus. Den Montag trank ich wiederum frisch darauf los.“ Hierauf beschreibt Montaigne die herausurinierten Urinstein, um dann wieder zu bemerken: „Ich trank an diesem Tage acht Gläser. Wenn Calvin gewust hätte, daß sich die Priester allhier Minister nennen hiessen; so zweifele ich nicht daran, daß er die seinigen würde umgetauft haben. Am Mittwoch trank und urinirte ich wie sonst.“ Spätestens an dem eingeschobenen Witz über die calvinistische Geistlichenbenennung und die Referenz auf die mit Wasser assoziierte (Namens-)Taufe kann durch die Verbindung mit der sonstigen Ubiquität des Wassers in dieser Darstellung an dem schon bei Montaigne angelegten Humoristischen kein Zweifel bestehen. Ebd. S. 131-133.

pekt des Traumsprechers wider: Montaignes Schilderungen scheinen ob seines adeligen Status validiert und wegen ihrer Explikation von normalerweise unausgesprochenen körperlichen Prozessen zugleich unangemessen. Die so zwar mögliche, aber sozial prekäre, Situation bedient sich dieser Doppelung, um die Bizarrheit wie auch die sekundärer Traumhaftigkeit von FW 22 anzudeuten.<sup>833</sup> (Vgl. ebd.) In diesem Aspekt der intertextuellen Referenz wird der vorliegende Traum nur indirekt bereichert, indem der vielseitige Charakter des Sprechers ergänzt wird. Zugleich wird in diesem Element die Konsistenz der dargestellten höfischen Traumwelt und ihre geschichtlichen Verortung unterstrichen, obwohl sie auch den Witz-Charakter und traumhaft-bizarrer Nuance unterstreicht.

Dieser Sprecher moquiert sich nicht nur über die Königsgäste und zeigt die Farce des höfischen Zeremoniells auf, sondern spiegelt sich als Narr in der Dichter-Figur, die er ebenfalls beleidigt. (Vgl. ebd.) Dass dieser Dichter selbst eine sarkastische Art besitzt („Grund genug, von jenem Dichter zu erzählen, der auf seine Thüre schrieb: „wer hier eintritt, wird mir eine Ehre erweisen; wer es nicht thut — ein Vergnügen.“), zeigt, dass in diesem Künstler die Sprecher-Figur gespiegelt wird, worin Narren- und Künstlertum innerhalb des Traumes in ihrer kritischen Haltung dem Hofe gegenüber angenähert werden.<sup>834</sup> Diese doppelbödige Zustimmung zum ‚Dichter‘ dient zu einer Wiederaufnahme des höfisch ‚höflichen‘ Tones, indem ein Lob auf die Adligen folgt, das elliptisch verbleibt: „Umgekehrt ist ein Fürst immer mehr werth, als sein ‚Vers‘, selbst wenn — doch was machen wir?“ (Ebd.) Die Zurücknahme der Beleidigung der adeligen Gäste des königlichen Hofes wird unterbrochen und in eine zynisch wirkende Huldigung gewendet.

---

<sup>833</sup> Eine mögliche Verweisverdichtung, die im Wort „Stein“ aus dieser Perspektive vorgenommen werden könnte, wäre unter anderem durch die lemmatische Identität im Prätext zwischen Montaignes biologischem „Stein“ und dem Abt aus Kempten, der im ersten Band vom Kammerdiener Montaignes erwähnt wird: „Die Einwohner dieser Stadt sind lutherischer Religion, und, was man hier seltenes antrifft, ist eben das, was ich bey Isny bemerkt habe. Es ist in dieser Stadt, wie Isny, eine katholische Kirche. Der Gottesdienst in derselben ist sehr prächtig. Den Donnerstag, welches ein Werktag ist, ward in der Abtey, außerhalb der Stadt, die Messe gelesen, so wie man sie in Unserer lieben Frauen Kirche zu Paris in der Fastenzeit zu lesen pflegt. Wir hörte eine vortrefliche Musik, und überdieß eine schöne Orgel. Es waren aber keine andere Leute, als Mönche darinn. [...] Die Abtey ist sehr schön. Der Abt führt den Titel von dieser Abten, die ihm 50000 Gulden jährlich einbringt. Er ist aus dem Hause Stein. [...] Denselben Tag gieng auch Montagne in die lutherische Kirche, und zu den Hugenotten.“ Besonders auffällig ist die Überlappung zwischen dem Kammerdiener als Schreiber Montaignes und der impliziten Sprechercharakterisierung in FW 22. So wie der Träumer im Traum zum Hofdiener wird, um sich nach dem Aufwachen als „[P]rinz“ zu charakterisieren, vermischen sich Montaigne als Adeliger und sein schreibender Kammerdiener in der Reisedarstellung. Man könnte eine Analogie zwischen dem Träumer aufmachen, der im Folgenden noch durch den Traum einer adels-artigen Freiheit in seiner Zeiteinteilung bezichtigt wird und im Traum als Hofdiener spricht, und Montaigne als adeliger Autor/Urheber des Textes, der hierzu auf den Bericht des ihm sozial unterstehenden Kammerdieners baut. Die hier vorgeschlagene Analogisierung von Textstrukturen mit der Traumstruktur, die in der *prima facie* lemmatischen Identität von „Stein“ gründet, benötigt einen genaueren Blick auf diesen Reiseessay und in welchem Verhältnis er zu Nietzsches Texten stehen könnte. Die Interpretation benötigte, wegen der Analogisierung einer intratextuellen Funktion des Traumbegriffes in FW mit einem produktionsästhetischen Faktum bei Montaigne, tiefergehende Textarbeit und ist an dieser Stelle ausschließlich eine interessante Parallele, die auf die Produktivität der intertextuellen Arbeit hinzuweisen vermag. Montagne[sic!], Michael von: Reisen durch die Schweiz, Deutschland und Italien. In den Jahren 1580 und 1581. Aus dem Französischen mit Zusätzen. Band 1. Übers. von Johann Christian Hendel. Halle 1777. S. 199-200.

<sup>834</sup> Dies basiert auf der Erkenntnis, die Kaufmann in seinem Kommentar heraushebt; dass nämlich diese „Devise“ zu Nietzsches Zeiten „nicht neu“ sei und „oft für Einladungen angewendet worden“ sei. Das Wohlbekannte dieses Witzes widerspricht nicht der hier attestierten Funktion, sondern unterstützt sie im Hinblick auf die zeitgenössischen Lesenden Nietzsches. Dieser Anachronismus der Formulierung, die diesen Topos in eine höfische neuzeitliche Szenerie versetzt, gliedert sich in die Aspekte sekundärer Traumhaftigkeit mit ein, die nicht nur die zeitgenössische Prägung des a(p)horistischen Sprechers verraten, sondern auch das Bizarr-Kreative der individualistisch bedingten historischen Traumszenerie unterstreichen. NK 3/2, 404.

Hierauf folgt das Aufmerksam-Werden auf die vergehende Zeit: „Wir plaudern, und der ganze Hof meint, wir arbeiteten schon und zerbrächen uns die Köpfe: man sieht kein Licht früher, als das in unserem Fenster brennen. —“ (Ebd.) Das Sprechen wertet sich als „plaudern“ ab – was im Kontrast zur Eröffnung der Szenerie steht, die im zeremoniellen Ton beginnt. (Ebd.) Der Sprecher befindet sich außerdem in einer ‚Stube‘ und wird zur morgendlichen Stunde porträtiert. Die Rede die vorher den Anschein erweckte, innerhalb einer sozialen Situation am Hofe gehalten zu werden, entpuppt sich als Selbstgespräch. Die sich herausgenommenen närrischen Freiheiten erscheinen so nicht mehr gesellschaftlich gefährdend, und die zeremoniellen Passagen bizarr. Auch hebt er die Diskrepanz zwischen sonst arbeitsamer früher Stunde und seiner zeitverschwenderischen Rede hervor. Diese Verwebung sprunghafter Elemente der Lokalisation, der Zeit und der Sprechsituation tragen abermals zu dem Effekt der sekundären Traumhaftigkeit bei.

Hierauf folgt die Realisation desselben, wie spät es eigentlich sei: „Horch! War das nicht die Glocke? Zum Teufel! Der Tag und der Tanz beginnt, und wir wissen seine Touren nicht! So müssen wir improvisiren, — alle Welt improvisirt ihren Tag. Machen wir es heute einmal wie alle Welt! —“ (Ebd.) Die Einsicht, dass die für Planung des Tages vorgesehene Zeit vertan wurde, versteht sich im alliterierenden Wortspiel „Tag und Tanz“ zugleich als eine Form der Kunst; eine weitere implizite Parallelisierung zwischen Kunst und Narrentum. Ebenfalls parallelisiert diese Formulierung die körperliche Kunst des Tanzes mit der körperlichen Leistung des Tages. In dieses Wortspiel greift auch das alliterierte ‚Touren des Tages‘ mithinein, vereint es in seiner Etymologie doch nicht nur durch das „turn/tourner“ das Drehen des Tanzes, sondern auch die Drehung der Erde, die einen Tag beschreibt. (Vgl. ebd.) Die Kunst und die Zeit werden motivisch verbunden, indem ihre Verwaltung überlappende Formen der Kompetenz darstellen. Dass der Begriff „improvisiren“ hinzugefügt wird, verbindet mit diesen auch die höfische/gesellschaftliche Kompetenz („alle Welt improvisirt ihren Tag“), die einen Nexus aus den Motiven des Narrentums, der Kunst, der Gesellschaftlichkeit und der Existenzialität in der historischen Perspektive im Traumbericht aufzeigt (Ebd.) Die Künstlichkeit dieser Gesellschaft erscheint damit nicht einseitig kritisch, sondern als affirmierbar.

Dieser zeitliche Wendepunkt des Tages bringt einen Sprecher- und Wirklichkeitswechsel mit sich. (Vgl. FW 22, KSA 6, 394-395) Der neue Sprecher markiert den vorherigen Abschnitt als „wunderliche[n] Morgentraum“, der durch die „Thurmuh[r] [verschwand]“. (Ebd.) Dieser wirkliche Gegenstand spielt in die neuzeitliche Umgebung des vorherigen Traumes durch seine Töne mithinein: Diese Uhr, als zeitgenössisches Maß der vergehenden Zeit, kommt im Traum als in der Frühe schlagende „Glocke“ vor. (Ebd.) Diese gegenständlichen Repräsentationen eines öffentlichen Zeitmaßes zeigen das Thema der Zeit als zentrales für FW 22 auf. Hier kommt hinzu, dass die vom wachen Sprecher genannte „fünfte Stunde“ doppeldeutig ist, weil sie sich zugleich auf die fünfte Stunde morgens und nachmittags beziehen kann. Im Kontrast zur frühen Zeit des im Traum Stattfindenden, scheint der Sprecher erst nachmittags aufzustehen. (Vgl. ebd.) In dieser polysemen Parallele scheint der Kontrast zwischen dem Träumer und dem Sprecher im Traum auf. Der geträumte Sprecher übernimmt damit eine ironisierende Spiegelungsfunktion.

Der Begriff des „Morgentraumes“ sticht hier hervor, da er nicht nur eine topische Dimension als ‚Traum vor dem Erwachen‘ besitzt, sondern im Geiste der Uhrzeit des im Traum Stattfindenden wortspielerisch agiert. (FW 22, KSA 6, 394) Die Diskrepanz zwischen der morgendlichen Arbeitszeit im Traum und der müßigen Reflexion des wachen Sprechers über den Sinn des Traumes, die vermutlich am Nachmittag stattfindet, charakterisiert diesen als einen ‚Traum von einem Morgen‘ im

wörtlich-witzhaften Sinne. Obwohl also eine topische Dimension dieses Begriffes ausgearbeitet werden soll, durchzieht diese Perspektive eine ironische Wortkomik, die einen Aspekt der Kontrastierung zwischen den beiden Sprechern in FW 22 darstellt.

Auch die Trauminterpretation des wachen Sprechers unterstützt diese Annäherung, denn sie sieht in ihm eine sich moquierende (Selbst-)Kritik, d.i. ein selbstironisches Eingeständnis:

Es scheint mir, dass diessmal der Gott der Träume sich über meine Gewohnheiten lustig machen wollte, — es ist meine Gewohnheit, den Tag so zu beginnen, dass ich ihn für mich zurecht lege und erträglich mache, und es mag sein, dass ich diess öfters zu förmlich und zu prinzenhaft gethan habe. (FW 22, KSA 6, 395)

Die Formulierung „der Gott der Träume“ als Wesen dem, die Intention der Träume zugeschrieben werden kann, erhält die Funktion, die geträumten närrischen Charakteristiken als ironisierende Kritikformen umzuinterpretieren. (Vgl. ebd.) Diese zielt auf seine freiheitliche Zeitorganisation. Damit kommt dem Traum eine korrigierend-kritische Funktion zu, als ein Zustand, der sich über den Träumer ‚lustig macht‘ und das Potenzial einer Neuperspektivierung auf das Selbst für Veränderungen besitzt.<sup>835</sup> Die dieser These inhärente Ernsthaftigkeit konterkariert jedoch den Tonus der Interpretation: die Kritik, die der Traum äußert, erscheint nicht als erstrebenswerte Entwicklung. Diese ironische Lakonik in der Selbstbeschreibung des wachen Sprechers „zu förmlich und prinzenhaft“ unterstreicht die Diskrepanz zwischen der Existenz eines Königs im Traum und der Verkindlichung in der Prinzen-Metaphorik einen Autoritätsunterschied von geträumtem und wachem Ich. Trotz der Selbstironie der Traumdeutung sind die witzhaften Einführungen des „Morgentraum[es]“ und des „Gott[s] der Träume“ zwei unvermittelte wie innovative Ergänzungen des Traumbegriffes von FW.

Der Morgentraum als Topos besitzt eine weitreichende Tradition, die bei Nietzsche nicht nur durch dessen Verwendung bei Schopenhauer, sondern auch durch eine bisher in der Forschung nicht in Betracht gezogene Quelle in Walter Savage Landors *Männer und Frauen des Wortes und der That, im Gespräch zusammengeführt* – zu Englisch *Imaginary Conversations of literary Men and Statesmen* – fruchtbar kontextualisiert werden kann.<sup>836</sup> Wenn man zuerst den Blick auf Schopenhauer wirft, können zwei philosophische Verwendung des Morgentraumes unterschieden werden. Zum einen beschreibt er einen typischerweise gut erinnerbaren Schwellentraum zum Wachzustand und wird in W I noch dazu verwendet, die metaphysisch-existenzielle Dimensionen desselben Projektes in einer Welt-als-Traum-These widerzuspiegeln. (Vgl. W I, 483, §68) Zum anderen verwendet das Morgentraum-Konzept aus VG diesen Prototyp, um ihn mit seiner guten Erinnerbarkeit und bizarren Struktur gegen einen selteneren prophetischen Traum des Tiefschlafs auszuspielen. (Vgl. VG, 275-276) Diese negative Ver-

---

<sup>835</sup> Dies stellt eine Erweiterung der in beispielhaft in VM 360 aufkommenden Idee dar, dass das Geträumte als Mittel der Selbstbildung verwendet werden kann. (Vgl. VM 360, KSA 2, 523).

<sup>836</sup> Vgl. Landor, Walter Savage: *Männer und Frauen des Wortes und der That, im Gespräch zusammengeführt*. Auswahl und Uebersetzung aus den *Imaginary Conversations of literary Men and Statesmen*. Übersetzt von Eugen Oswald von Heidelberg. Paderborn 1878. Dass Nietzsche diesen Autor kannte, zeigt sein persönlicher Besitz dieses Buches und seine Hochachtung desselben in FW 94. (Vgl. FW 94, KSA 3, 447-448) Dieser Verweis rechtfertigt einen Blick auf mögliche Parallelen, die durch keine anderes Notat belegt werden können. Vgl. hierzu auch Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 345.



wendung entwertet den Morgentraum als Illusion, wogegen dem Traum des Tiefschlafs Abbildfunktion der zukünftigen Wirklichkeit zukommt. (Vgl. ebd.)

Die Verwendung des Morgentraumes in FW 22 ist beiden Konzeptionen verschieden entgegengesetzt. Der metaphysisch-existenziellen Stoßrichtung aus W I entnimmt sie zwar eine Art des existenziellen Wertes des Morgentraumes, da er in der Lage ist, Kritik an der wachen Lebensorganisation des Sprechers zu äußern. (Vgl. W I, 483, §68 u. FW 22, KSA 3, 394-395) Die assoziierten Funktionen und Tonlagen stehen der ernststen philosophischen Manier dieser Verwendungsweise Schopenhauers jedoch entgegen. (Vgl. ebd.) Das Existenzielle verbindet sich in diesem Fall mit Witz und Ironie im unbewusst-träumenden Selbstverhältnis. Gegen das negative, auf Illusionarität fokussierte, Konzept aus VG betont das Morgentraumverständnis in FW 22 eine psychologische Entlarvungsfunktion. Seine Bizarrheiten sind quasi-natürliche Formen von Fiktion und stilistischer Mittel, die der Sprecher und die Lesenden zu interpretieren vermögen. Gegen den prophetischen Traum spricht er diesem quasi-allegorischen Traumtyp einen quasi-künstlerischen Wert zu, der undefinierte mehrfache Funktionen im individuellen Verhältnis zum Selbst besitzt.

Mit Blick auf Landors *Männer und Frauen des Wortes und der That, im Gespräch zusammengeführt* fällt bei einem internen Vergleich der wenigen Traumverwendungen das Konzept des Morgentraumes als möglicher Prophetie in den Blick.<sup>837</sup> Dieser für FW 22 produktive Intertext thematisiert diesen Traumtyp in einem Gespräch zwischen (wahrscheinlich) Kyros dem Großen und Xenophon:

Cyrus./ O Xenophon, Du bist in der That ein Schatz von Weisheit; und ist es wahr, wie ich gehört habe, daß, um das Maaß dieser Weisheit zu füllen, die Götter Dir künftige Ereignisse in Träumen kund thun?./

Xenophon./ Einiges haben sie mir allerdings in solcher Weise offen dargelegt./

Cyrus./ Könntest Du nicht [...] zu ihnen beten [...] damit sie Dir einen solchen Traum über das Glück meiner Waffen gewähren? Denn unsere eigne reine Religion erlaubt uns nicht, solche Dazwischenkunft zu erwarten, oder dafür zu beten./

Xenophon./ Wenn wir ein Orakel in der Nähe hätten, möcht' ich es um Rath fragen: denn Träume beschränken sich gewöhnlich auf das künftige Wohl oder Wehe des Träumenden; obwohl es einige Beispiele vom Gegentheile gibt: doch stellen sich, in diesen Fällen, die Träume nur besonders begabten und für deren Empfang geeignet vorbereiteten Gemüthern ein.<sup>838</sup>

Die von Xenophon dem Traum zugeschriebene prophetische Fähigkeit führt er auf eine Sensibilität des Träumers zurück, wie sie auch die Vorahnung auf das individuelle Wohl desselben reduziert. Dieses Verständnis resoniert in FW 22 obwohl der Sprecher dem Traum keinen prophetischen Inhalt zuspricht, sondern in ihm Selbsterkenntniswert sieht. (Vgl. FW 22, KSA 3, 394-395) Auch legt dieser Intertext nahe, dass der wache Sprecher eine „besonders begabte[s] und für deren Empfang geeignet vorbereitete[s] Gemüth[]“ sein muss.<sup>839</sup> Nicht nur zeigt sich dem wachen Sprecher von FW 22 der Traum als eine Form von Weisung, sondern zusätzlich scheint die Selbstironie des wachen

---

<sup>837</sup> Vgl. ebd. S. 95 u. 156.

<sup>838</sup> Vgl. ebd. S. 95-96.

<sup>839</sup> Ebd.

Sprechers in den durchgängigen Ironien des Traums widergespiegelt. (Vgl. ebd.) Insbesondere weil Nietzsche die Ironie in ihrer antiken Etymologie als eine Form des Maskenspiels versteht, kann der Traum als quasi-natürliche *prosopöe* und *eironeia* verstanden werden.<sup>840</sup> Nicht nur imitiert FW 22 darin seinen Intertext, der aus Figuren-Dialogen besteht, sondern greift dessen Traumtheorie auf, um seinen Sprecher in ein Gespräch über sich selbst treten zu lassen, das durch die Figurenrede des Traumes provoziert wird. So konzentriert der Textabschnitt nicht nur die Traumkonzeption sondern auch die Poeseologie seines Intertextes.

Zusätzlich liefert der obere Verweis eine Motivation für den antikisierenden Ton der Referenz auf den „Gott der Träume“.<sup>841</sup> (Ebd.) Anstatt einen konkreten Gott zu meinen, könnte man diese anachronistische Formulierung als metonymischen Verweis auf die „altorientalische“ Lehre der Traumbotschaft durch die Götter verstehen, die durch den Landor-Intertext explizit getragen wird.<sup>842</sup> So erbittet Kyrus der Große von Xenophon Gebete und ein göttliches Orakel für sein Schlachtenglück und referiert auf die antike Glaubenslehre der Weissagungen durch die Götter, die ihm der Philosoph für die Träume – mit Verweis auf eine fast ausschließlich individuelle Prophetie – als unwahrscheinlich herausstellt.<sup>843</sup> In der Erklärung durch Xenophon ist die Traumweissagung von den Göttern des griechischen Pantheon gesendet; der ‚göttliche‘ Traum aus FW 22 scheint diese Theorie ironisch zu referenzieren, obwohl zeitgleich eine Nivellierung der Botschaft stattfindet. Im dargestellten Selbstgespräch setzt sich so eine motivierende Instanz der Selbstkritik ein, die über den Traum die *eironeia* in das Selbstverhältnis des Individuums integriert.

Die Ablehnung einer Prophetie im eigentlichen Sinne zieht sich durch Landors Text, wie auch folgende explizite Verwendungsweise des Morgentraumes zeigt.<sup>844</sup> In dem imaginierten Gespräch zwischen dem antiken Redner Demosthenes und Philosophen Eubulides von Milet wird dem berühmten Rhetor explizit ein Morgentraum attestiert, den dieser defensiv abblockt, in scheinbarer

---

<sup>840</sup> Auch stellt Benne in seinem Text die Vorbildfunktion dieses Textes für Nietzsche heraus – FW 22 stellt eine Verbindung der künstlerischen Fiktion des Traumes mit der *prosopöe* dar. Benne, Christian: The Philosophy of *Prosopopeia*. In: Journal of Nietzsche Studies 47/2 (2016) S. 275-286. Hier S. 276-281 u. Wagner, Patrick: Schein und Wahrheit: Nietzsches Philosophie der Poesie. In: Grätz, Katharina/ Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche als Dichter. Berlin/Boston 2017. S. 315-337. Hier. S. 320-321.

<sup>841</sup> Kaufmann listet Varianten auf, die den ‚Gott der Träume‘ identifizieren, aber fügt hinzu, dass die Antike nicht nur einen Gott mit dieser Funktion kennt. So sei namentlich nicht nur der Gott „Morpheus“/„Oneiros“ impliziert, sondern allen Göttern ist die Möglichkeit gegeben, mit den Menschen durch Träume zu kommunizieren. Dies ist auch deswegen plausibel, weil bspw. in Homers Ilias Zeus Agamemnon einen Traum schickt wie auch in der Odyssee Athene der Nausikaa. Vgl. NK 3/2, 405 u. Camin, Michael: Zweifel, Wahrheit und Trug der Träume bei Homer. Juli 2017. Hier S. 12. Link: [https://www.researchgate.net/publication/319443312\\_Zweifel\\_Wahrheit\\_und\\_Trug\\_derTraume\\_bei\\_Homer](https://www.researchgate.net/publication/319443312_Zweifel_Wahrheit_und_Trug_derTraume_bei_Homer). (zuletzt aufgerufen 20.02.23).

<sup>842</sup> Die historische Verwebungen dieser ‚altorientalischen‘ zur gebrochenen Legitimität des gottesgesendeten Traumes bei Homer stellt Gunthard Müller in seinem Artikel zur Sprachgeschichte und Semantik des Traumes heraus. Vgl. Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch. S. 27-40.

<sup>843</sup> Hinsichtlich der von Müller geschilderten Skepsis Vgl. Landor, Walter Savage: Männer und Frauen des Wortes und der That, im Gespräch zusammengeführt. Auswahl und Uebersetzung aus den Imaginary Conversations of literary Men and Statesmen. Übersetzt von Eugen Oswald von Heidelberg, Paderborn 1878. S. 95-96.

<sup>844</sup> „Demosthenes./ [...] Warum lächelst Du und schüttelst dein Haupt, Eubulides?/Eubulides./ [...] hast Du nicht einen Morgentraum gehabt, Demosthenes, vor wenigen Stunden? Solche Träume, sos sagt man uns, sind der Erfüllung sicher, oder zeigen uns Dinge, die schon erfüllt sind./Demosthenes./ Ich träume selten./Eubulides./ Bist Du nicht durch die Stimmen erweckt worden?/Demosthenes./Ich schlafe gesund ..... Komm! falle doch nicht aus der Philosophie in die Wahrsagerei!“ Ebd. S. 156-157.

Ablehnung einer prophetischen Traumfunktion.<sup>845</sup> Demosthenes' ernste Verweigerung einer möglichen Prophezeiung steht im Kontrast zu Eubulides' fröhlichem Ton. Dadurch unterstreicht Demosthenes' Verwahrung gegen seinen ‚Morgentraum‘ vorbildlich die Ablehnung der Wahrsagerei aus dem vorherigen Textabschnitt Landors – ihr wird aber gleichzeitig eine fröhliche und unernste Bezugnahme auf das Potenzial des Traumes und seiner individuellen Weisung durch Eubulides hinzugefügt.<sup>846</sup> Auch der Sprecher von FW 22 nimmt auf diese Weise Bezug auf die „Stimmen“ des Traumes – d. i. den Hofdiener-Sprecher – und deutet sie nicht als eine Weissagung, sondern sieht in ihr eine ironische Perspektivierung seiner Selbst.<sup>847</sup> Sie motiviert – im Lichte des Buchtitels – auch, diese Reflexion als Teil einer ‚fröhlichen Wissenschaft des Traumes‘ anzusehen. Die Theoretisierung des Traumes ist textuell performativ. So erhält die korrektive Funktion, die dem Traum in Anlehnung an die antike Vorstellung anhaftet, einen doppelten Boden. Der Sinn des Abschnittes ergänzt sich intertextuell, verbleibt unernst und durch den Witzcharakter nur eine Deutungsmöglichkeit.

Der Aspekt, den FW 22, den der Traum über den wachen Sprecher hervorhebt, ist sein Verhältnis zum Gegenwärtigen und sein Verhältnis zur Zeit überhaupt. (Vgl. ebd.) Dies wird in der ironischen Personalisierung der „harten Schläge der Turmuhr, die eben mit all der Wichtigkeit, die ihr eigen ist, die fünfte Stunde verkündete“ widergespiegelt, die akustisch im Traum durch die frühneuzeitlich plausiblere „Glocke“ Repräsentation findet. (Ebd.) Dass dieses Thema emphatisch ein Kernthema des Abschnittes darstellt, zeigt sich auch darin, dass die ‚Turmuhr‘ das einzige Element ist, das neben dem Sprecher ein Äquivalent in der Traumwelt aufweist.<sup>848</sup> Darin zeigt sich nicht nur der Nimbus der Zeit, sondern auch ihre normierende Funktion, der sich weder Traum-Sprecher noch der wache zu entziehen vermögen. Auf Basis dieser Erkenntnis erscheint die Interpretation des zweiten Sprechers nicht arbiträr, auch wenn sie hinter einer kritischen Proto-Soziologie der Zeit, wie sie im Folgenden aufscheint, zurückbleibt. (Vgl. ebd.)

Die Zentralität dieser Thematik wird zusätzlich dadurch unterstrichen, dass sie die umliegenden Infratexte untereinander verbindet, da FW 22 innerhalb der frühen Reflexionsbereiche einen Ausbruch darstellt. (Vgl. ebd.) Diese Zäsur bricht das – für den Großteil der a(p)horistischen Texte typische – Muster eines wechselnden Sprechers mit philosophischer Intention. Gegen diese vielfältige Schreibweise mimt FW 22 eine Traumerfahrung, die im rhetorischen Bruch den *in-medias-res*-Effekt in der Psyche eines Träumers nachahmt. (Vgl. ebd.) Dem Bruch, den die irritierende Texteröffnung

---

<sup>845</sup> Vgl. ebd.

<sup>846</sup> Vgl. ebd.

<sup>847</sup> Ebd.

<sup>848</sup> Diese Fokussierung auf Zeit könnte zusätzlich einen Vergleich zu Nietzsches viel früherem Traumnotat *Ein Sylvestertraum* motivieren, das in einem späteren Kapitel im Lichte dieser Textform analysiert wird. Dieser Vergleich wird aus zwei Gründen nicht unternommen. Einerseits ist die Parallele des Traumberichtes durch den großen inhaltlichen Unterschied der Traumhalte wie auch die große zeitliche Differenz ihrer Entstehung problematisiert und macht einen makroskopischen Blick auf das Traumnotat und den -bericht als Form in Nietzsches Werk notwendig, die zusätzlich alle Formen desselben in ZA miteinbeziehen müsste. Eine solcher Blick wäre an dieser Stelle vermessen wie unpräzise. Letztlich kann ohne diese Perspektive auch die Thematisierung und der Repräsentation des Themas Zeit in Traum- und Wachwelt in FW 22 und SYL nicht ihre Differenzen überbrücken, die darin bestehen, dass der vorliegende A(p)horismus einen alltäglichen Morgentraum darstellt und SYL bereits mit dem Silvesterabend eine Symbolik und existenzielle Gravitas in das Zeitthema einführt, die im vorliegenden textuellen Kontext noch in ihrer protosoziologischen und kulturellen Dimension für das Individuum herausgestellt wird. Diese Verhältnisse harren einer genaueren Analyse, was die Produktivität ihrer Skizzierung nicht schmälert. Vgl. hierzu das Kapitel „*Ein Sylvestertraum* – literarisierte Traumdarstellung beim frühen Nietzsche“.

produziert und der die Traummarkierung zementiert, mildert die psychologisierende Interpretation. Indem seine sekundär traumhaften Bizarrheiten mit philosophisch-propositionalem Sinn ausgestattet werden, überführt er den Irritationseffekt in den Dienst einer Reflexion. Der A(p)horismus FW 22 gehört damit zu den Abschnitten, die neue Textstrategien ausprobieren und die Konzeption der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ traumbezogen performieren.<sup>849</sup>

Diese Interpretation bestätigt sich auch, wenn die um FW 22 gruppierten A(p)horismen miteinbezogen werden. Auch FW eröffnet, wie schon vorher M, mit kritischen Erläuterungen, die sich gegen Metaphysik und Moral richten. (Vgl. FW 1-5, KSA 3, 369-378) In diesem Zusammenhang bringt bereits FW 6 den Gedanken auf, dass das „Ceremoniell und die feierliche Gebärde des Nachdenkens“ dem zeitgenössischen Fokus auf dem Denken als ‚Arbeit‘ abhandengekommen sei. (FW 6, KSA 3, 378) Diese Fokussierung auf die Arbeit als formendem Aspekt des zeitgenössischen Lebens durchzieht das Wissenschaftsverständnis von FW 7, das die einzelnen phylogenetischen A(p)horismen im Anschluss (FW 8-14) mitmotiviert.<sup>850</sup> (Vgl. FW 7-14, KSA 3, 378-387) FW 18 und FW 21 entwickeln Aspekte der modernen Ethik, die für die Arbeitsvorstellung zentral sind. (Vgl. FW 18 u. 21, KSA 3, 389-393) FW 18 setzt sich mit der antiken Idee des „Sklavenhafte[n]“ auseinander und zeigt, dass die zeitgenössischen Zeiteinteilungsformen durch alle Klassen hinweg der Zeitorganisation antiker Privilegierter widerstrebt. (Vgl. FW 18, KSA 3, 389-390) Diese Kritik verdeutlicht die zeitgenössische Arbeitsvorstellung in ihrer epochalen Besonderheit, indem an ihr unterstrichen wird, dass das ‚Sklavenhafte‘ bei gegenwärtigen Individuen aller Schichten besteht. (Vgl. ebd.) Nicht nur greift dieser historische Rückbezug den antikisierende Rahmen aus Landors Text im Verhältnis zu FW 22 auf, sondern auch wird die durch den Traum motivierte Selbstdiagnose eines ‚prinzenhaften‘ Beginns des Tages in eine vornehme Tradition im Sinne von FW 18 gerückt. (Vgl. FW 18 u. 22, KSA 3, 389-390 u. 394-395)

FW 21 reiht sich in diese Diagnose der Arbeitsmoral ein, indem es eine Theorie der Tugendethik formuliert, in der diese als Disziplinartechniken verstanden werden, die zum Nachteil des sie sich einverleibenden Individuums gereichen.<sup>851</sup> (Vgl. FW 21, KSA 3, 391-393) Insbesondere die dortige Kritik des „Fleiss[es]“ und der Arbeitsethik resoniert mit der ihr entgegengesetzten Selbstschreibung des Sprechers aus FW 22. (Vgl. FW 21 u. 22, KSA 3, 391-395) So findet sich zwar eine ironische Reprise einer ‚fleißigen Figur‘ im Hofdiener-Sprecher des Traumes in FW 22, diese ist aber in der Traumdeutung zur ‚prinzenhaften‘ Zeiteinteilung des wachen Träumers kontrastiert. (Vgl. ebd.) Gleichermäßen ist dieser Hofdiener keine direkte Repräsentation der Arbeitsmoral, sondern bricht vorzeitig die Darstellung dieser ‚Fleißethik‘ indem sein frühes Aufwachen durch das närrische Selbstgespräch die Zeit für die Vorbereitung des Hofzeremoniells unproduktiv vertut. (Vgl. ebd.)

---

<sup>849</sup> Teil dieser ‚fröhlichen‘ Wissenschaftskonzeption kann ebenfalls die vorher erarbeitete poeseologische Formation im Zusammenhang mit Montaigne sein. Die dortige Synergie der Essay-Form mit dem Traum unterstreicht und partizipiert an einem solchen Potenzial. Man könnte FW 22 in der Folge als eine synkretistische Form des ‚Traumessay‘ verstehen die punktuelle methodische Verdichtung dieser neuen ‚Wissenschaft‘ darstellt.

<sup>850</sup> Hinsichtlich dieses Themenzusammenhangs stellen sich die A(p)horismen von FW 15-17 als Intermezzo dar, die den Gedanken der ‚Freundschaft‘ aus FW 14 weiterentwickeln, aber in Tonlagen, die das „Ceremoniell und die feierliche Gebärde des Nachdenkens“ aufgreifen. (Vgl. FW 6 u. 14-17, KSA 3, 378 u. 387-389).

<sup>851</sup> Vgl. zu diesen Konzepten: „Disziplinartechnologien/Normalität/Normalisierung“ in: Kammler, Clemens/Parr, Rolf u. Schneider, Ulrich Johannes. (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar, 2014. S. 242-246.

Das übergeordnete ironische Selbstverhältnis speist sich aus dieser witzhaften Ambivalenz, sodass der wache Sprecher leichtherzig eine Widerspiegelung und Kritik seiner müßigen Zeiteinteilung dargestellt sieht. (Vgl. ebd.) FW 22 zeichnet in seiner Sprecherfigur hiermit ein Bild gegen den Verlust der „Feinheit“ und der kritisierten ‚Widerspenstigkeit gegen neue Reize‘ aus FW 21. Der ‚prinzenhafte‘ Sprecher besitzt nicht nur die ‚Feinheit‘, die ihn adelsanaloger metaphorisiert, sondern spiegelt in der humoristischen Deutung seines Traumes auch seine Offen- und Freiheit wider.

Im Hinblick auf den entwickelten Topos der Arbeit, des ‚Fleißes‘ und der Ökonomie erscheint ein Bruch des Leseflusses auf, der den Traum als Kontrastmedium einführt. Während alles philosophisch-thetische Schreiben der Abschnitte 7-21 durch die Wissenschaftskonzeption der ‚Arbeitsamen‘ aus FW 7 methodisch gerahmt wird – d.h. ‚arbeitsames‘ Reflektieren über Moral die selbst Arbeit ist –, ändert sich mit FW 22 der Reflexionsfluss. Am Medium des Traumes und der Inszenierung des a(p)horistischen Sprechers als Träumer wird die Kritik der Arbeit selbstreflexiv auf die sich die, durch diesen Topos mitbestimmte, Philosophiekonzeption des Textes zurückgewendet. Nicht nur versieht dies die philosophische Schreibweise mit einem arbeitsmoralischen wie ökonomischen Charakter, sondern subvertiert diese Erwartung an den thetisch philosophierenden Text zugleich. Die Entsprechung von Zeitfluss und Informationsgewinn, die der philosophische Text in einer ‚wissenschaftlich arbeitsamen‘ Weise praktiziert, wird mit einer Irritation versehen. Nicht nur die Länge der informationell ambigen Traumerzählung führt zu dieser, sondern die vom Sprecher *en passant* ermittelte Selbsterkenntnis trägt hierzu bei.

Hierin offenbart sich eine neue Zeitdynamik des Schreibens, die die thetische Reflexion durch trauminduzierte Redundanzen und *Prima-Facie*-Unwägbarkeiten konterkariert. Zusätzlich setzt sie textperformativ ebenjenes andere Zeit- und Daseinsverständnis des ‚prinzenhaften‘ Sprechers um, und setzt die ‚arbeitsame wissenschaftliche Reflexion‘ in eine Beziehung zum ‚Sklavenhaften‘, die das thetisch-philosophische Reflektieren in ein kritisches Licht rückt. (Vgl. FW 7, 18, 21 u. 22, KSA 3, 378-380, 389-395) Der ‚prinzenhafte‘ Charakter des wachen Sprechers von FW 22 versieht die Ambivalenz der Traumerzählung mit Legitimität, weil die Kategorien von Produktivität und Effizienz von ihm nicht mehr akzeptiert werden. So positioniert sich der Traum beispielhaft gegen eine arbeits- und produktivitätsfokussierte Wirklichkeit, da er ein von Polyvalenz und Redundanzen gekennzeichnetes Phänomen darstellt. Damit eröffnet FW 22 nicht nur eine ‚fröhliche Wissenschaft des Traumes‘. Er fungiert so frühzeitig auch als kritisches Medium, dessen kreative Wirklichkeitsfiktion im Text gemimt wird, um eine Perspektive auf Arbeit, Produktivität und ihr Verhältnis zur Philosophie zu formulieren und umzusetzen.

Auch wenn im Anschluss an FW 22 der Traum nicht unumwunden wieder auf diese Weise auftritt, ziehen sich Themen dieses A(p)horismus weiter durch. So erscheint FW 23 eine Kulturanalyse der Entstehung des Individuums anzubieten, aus der heraus die Verwebung von Moral, Gesellschaft und Individuum in den folgenden A(p)horismen verschiedenartig ausgelotet werden. (Vgl. FW 23-30, KSA 3, 395-402) Dass der Grundtenor der Kritik von Arbeit nicht aus den Augen verloren wird, bezeugt die Reflexion aus FW 31, in der die Jagd als adeliges Privileg als Beispiel dafür dient, dass der kapitalistische Handel in einer imaginierten Zukunft eine kulturstiftende Aktivität ohne Überlebensnotwendigkeit werden könnte. (Vgl. FW 31, KSA 3, 402-403) FW 22 liefert für diese Entwicklung der Reflexion nicht nur eine Transformation der Arbeitskritik, sondern fokussiert sich auf das Individuum als Kulturakteur, dessen Träume Widerspiegelungen seiner intrapersonalen und sozialen Verfasstheit darstellen können.

Darin zeigt sich die Vielseitigkeit des Traumberichtes in FW 22, der das Oneirische als Irritationsmoment inszeniert, dem eine Verdichtungs- und Brückenfunktion zukommt. Als Textabschnitt moduliert es nicht nur ein Konzept der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ die den Traum als Phänomen und als Reflexionsmedium verwendet, sondern setzt in eigenwertig in Szene.<sup>852</sup> Die Traumdarstellung ist mehrdeutig und geht nicht in einer thetischen Interpretation auf, vielmehr als das bietet sie verschiedene Anknüpfungspunkte an andere Textabschnitte und Intertexte. Damit eröffnet FW seine Traumphilosophie für Nietzsches so einmalig wie vielschichtig.

Die folgende Traumkonzeption stellt die letzte und ebenso einzigartige Verwendung der Welt-als-Traum-These innerhalb von Nietzsches philosophischem Werk dar:

Das Bewusstsein vom Scheine. — Wie wundervoll und neu und zugleich wie schauerlich und ironisch fühle ich mich mit meiner Erkenntniss zum [...] Dasein gestellt! Ich habe für mich entdeckt, dass die alte Mensch- und Thierheit, ja die gesammte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortbildet, fortzieht, fortzweigt, fortschliesst, — ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muss, um nicht hinabzustürzen. Was ist mir jetzt „Schein“! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, — was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines! [...] Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein [...] und Geistertanz und nichts Mehr ist, — dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der „Erkennende“, meinen Tanz tanze, dass der Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört, und dass die erhabene Consequenz und Verbundenheit aller Erkenntnisse vielleicht das höchste Mittel ist und sein wird, die Allgemeinheit der Träumerei und die Allverständlichkeit aller dieser Träumenden unter einander und eben damit die Dauer des Traumes aufrecht zu erhalten. (FW 54, KSA 3, 416-417)

Der Sprecher formuliert eine historioethnologische Variante der Welt-als-Traum-These, in der sich derselbe als Fortführung der vielfachen Anlagen des Menschengeschlechts fühlt.<sup>853</sup> Auf Basis dieser Position wird der Erkenntnisfähigkeit eine lebensaffirmierende Funktion attestiert.

Das Traumkonzept dieses A(p)horismus ist so zentral wie ambivalent, da dieser zwischen einer wörtlichen und metaphorischen Bedeutung oszilliert. Indem er einerseits gemäß dem nächtlichen psychischen Phänomen eine Aussage über die psychische Aktivität des Sprechers impliziert, nähert er sich einer literalen Bedeutung an und fokussiert sich auf den Übergang aus dem Traum ins Auf-

---

<sup>852</sup> Darin folgt sie als Traumbericht konsequent auf den für M dargestellten Endpunkt der Traumkonzeption. (Vgl. M 547 u. FW 22, KSA 3, 317-318 u. 394-395) Der dortige Anspruch, dass der Traum in der Denkerexistenz zu einer kontinuierlichen Reflexionsentwicklung beiträgt, wird nicht nur für den wachen Sprecher aus FW 22 realisiert. Zusätzlich nämlich setzt sie diesen Anspruch in der selbstreflexiven Dimension des Traumberichtes um, indem die ‚fröhliche Wissenschaft‘ als Konzept und Projekt sich des Traumes als Reflexionsmedium bedient. Vgl. das Kapitel „Kultur, Erkenntnis und Traum: Zum Bedeutungsfeld des Traumes in *Morgenröthe*“.

<sup>853</sup> Vgl. NK 3/2, 503-511.

wachen. (Vgl. ebd.) Da der Sprecher aber nicht von einem einzelnen Nachttraum handelt, sondern diesen als Vorbild für die transformative Dimension einer ontologischen wie phylogenetischen Erkenntnis, verwendet er das Aufwachen aus einem Traum als Metapher für die Radikalität dieses reflektiven Überganges. (Vgl. ebd.) In der Art, wie der wirklich empfundene Traum alltäglich durch das Aufwachen als bizarre und illusionäre Weltkonstruktion entlarvt wird, transformiert die erkannte phylogenetische Kontinuität der älteren Anthropologie im Sprecher einen radikalen Bruch mit der vorher empfundenen Realität. Dem Aufwachen wird als *tertium comparationis* die Eigenschaft des radikalen Erkenntnisbruchs und dem Traum die wirklich empfundene Weltkonstruktionen entnommen, die durch die Wachwelt dieselbe einbüßt.

Im Zusammenhang mit der Erkenntnis, die eine Welt-als-Traum-These darstellt, entwickelt sich die lineare Traum- und Aufwachmetaphorik zu einem nichtsdestoweniger positiv bewerteten falschen Erwachen.<sup>854</sup> (Vgl. ebd.) Damit wird die dieser These anhaftende vertikale Stoßrichtung, der illusionären Wirklichkeit zu entsteigen, durch eine zirkuläre Traum-im-Traum-Struktur ersetzt. Diese metaphorische Gleichsetzung des psychischen Phänomens mit der ontologischen Erkenntnis birgt eine Affirmation der Wirklichkeit, trotz des *prima facie* negativ konnotierten Illusionscharakters, in der der Sprecher als ‚Erkennender‘ nichtsdestoweniger affektiv investiert bleibt. Zusätzlich birgt die ethnologische Dimension, die dieser Welt-als-Traum-These zukommt, nicht nur einen zusätzlichen Erkenntniswert, sondern bildet auch die Grundlage der affektiven Wirklichkeitsaffirmation, indem sie ein Gattungsbewusstsein des Menschen ermöglicht.

Die Anthropologie, die das Irrationale als Grundlegendes der menschlichen Existenz herausstellt, hebt die Ambivalenz zwischen wörtlicher und metaphorischer Bedeutung auf die Funktionsebene der Welt-als-Traum-These selbst. Nicht nur der Traum innerhalb der These weist diese Doppeldeutigkeit auf, sondern auch das Philosophem oszilliert zwischen beiden Ebenen. So tätigt der Erkennende wörtlich eine Welt-als-Traum-These, in der die Wirklichkeit mit der Irrealität als Prädikat versehen wird, aber die Validierung der menschlichen Gefühle und ihr ethnologisch-anthropologischer Stellenwert deuten auf die metaphorische Funktion der These hin. (Vgl. ebd.) Die Irrealisierung der ontologischen Traumthese verwendet er als Metapher dafür, dass die Gefühle historisch gewordene Weltanschauungen aufrechterhalten, in denen sich ein jedes Individuum immer schon bewegt. (Vgl. ebd.) Dass auch der sich als ‚Erkennende‘ charakterisierende Sprecher passiver Konstrukteur dieser ‚Traumwelt‘ ist, in dem die personalisierte „Mensch- und Thierheit [...] fortlichtet, fortliebt, forthasst, fortschliesst“, motiviert die Traum-im-Traum-Struktur der Welt-als-Traum-Metapher, da keine Transzendenz für diesen ‚Erkennenden‘ möglich ist. (Ebd.) Er positioniert sich und sein ‚Erkennen‘ als Teil einer lebenserhaltenden Funktion dieses menschlichen ‚Träumens der Welt‘, in der er das wissenschaftliche Projekt des Menschen und von FW mitbeschreibt.

In der Aufzählung der Tätigkeiten der „Mensch- und Thierheit“ findet sich zusätzlich eine performative Grundierung der Oszillation zwischen literaler und metaphorischer Bedeutung des Traumes wie auch der Welt-als-Traum-These, die sich in „fortlichtet“ und „fortschliesst“ als Fortschreiben der ‚Menschheit‘ im ‚Erkennenden‘ versteht. (Ebd.) Die Mittelglieder der Aufzählung – „fortliebt“/„forthasst“ – unterstreichen die emotionalistische Anthropologie und ihre beiden Pole von

---

<sup>854</sup> Vgl. hierzu das historische Beispiel eines Alpträumens, das Schredl benennt. Schredl, Michael: Traum. München 2008. Hier S. 75.

Attraktion und Abneigung als Grundlagen der irrationalen Weltkonstruktion als ‚Traum‘. (Ebd.) Das ‚Fortdichten‘ der Menschheit grundiert hingegen den Tonus und den Modus, in dem der Sprecher aus FW 54 agiert. (Vgl. ebd.) Als Sprachmodalität drückt das ‚Dichten‘ plausibel die metaphorische Funktion von Traum und Welt-als-Traum-These aus, wohingegen das ‚Fortzuschließen‘ auf die thetische Funktion der letzteren zusätzlich verweist. (Vgl. ebd.) Dieser Zusammenhang deutet auf eine Verwobenheit von Dichtung, Gefühl und reflektierendem Schluss hin, die durch die ontologische Traummetapher untermauert wird; dass selbst zur anthropologischen Grundlage Reflexion eine irrationale wie künstlerische Basis gehört. Nicht nur setzt der ‚erkennende‘ Sprecher dies in seiner Wendung zum Welt-als-Traum-Philosophem um, sondern grenzt es in seiner Geltung durch die Transformation zur einer ontologischen Traum-im-Traum-Struktur konzeptuell ein. Nicht mehr eine Übersteigung der illusionären Welt wird erzielt, sondern eine Erkenntnis, die solche Übersteigerungsreflexionen affirmativ auf Welt und Denken zurückwendet und sie zugleich selbstkritisch grundiert.

Dies zeigt sich insbesondere im Kontrast zu einer – von Kaufmann im Kommentar zu FW aufgeführten – Vorstufe, in der sich die thetische Variante der Welt-als-Traum-These in der Wahl der aufgezählten Verben konsequent niederschlägt: „Neue Stellung zum Dasein! Ich entdeckte daß die alte M[ensch]h[eit] in mir fortträumt, fortleidet, forthandelt – ich erwache im Traume aus dem Traum!“<sup>855</sup> In ihr ist weder die explizit aufs Irrationale fokussierende Anthropologie vertreten, noch die starke Lebensaffirmation repräsentiert. Sie fokussiert lediglich auf die thetische Transformation der Welt-als-Traum-These, die einerseits anthropologisch gerahmt ist und bereits zu ihrer Transzendierungsbewegung über die ‚Traumwelt‘ hinaus beraubt. Dies spiegelt sich in den drei aufgezählten Verben wider, die mit „fortträumt“ nicht nur eine konsequente Weiterführung der durch die Menschen konstruierten ‚Traumwelt‘ hinweist, sondern auch die metaphorische Dimension nur zwischen dem Erkenntnisprozess der Welt und der nächtlichen illusionären Weltbildung belässt.<sup>856</sup> Das ‚Fortleiden‘ und ‚Forthandeln‘ referenzieren zwei zentrale Aspekte des menschlichen Lebens, die im Lichte der Welt-als-Traum-These der Vorstufe trotz der illusionären Welt so selbstverständlich weitergeführt werden, wie sie zum Menschen in seiner Traumwelt auch in Zukunft gehören werden.<sup>857</sup> Auch die Vorstufe deutet in den Ausrufezeichen eine exaltierte Stimmung an, sie verbleibt aber nicht nur im reinen Konstatieren der These: sie wird als „Traum im Traum“ noch nicht selbst als Teil der Illusion der ‚Traumwelt‘ verstanden, wie auch gänzlich die Perspektive des ‚Erkennenden‘ dieser These innerhalb der ‚träumenden‘ Mitmenschen reflektiert wird.<sup>858</sup> (Vgl. ebd.) Im Kontrast zu dieser Vorstufe zeigt sich, dass die metaphorische Funktion der Welt-als-Traum-These in FW 54 eine Konsequenz der selbstreflexiven Performanz darstellt. Zusätzlich unternimmt diese These durch die Verben in FW 54 eine methodische Reflexion von Kunstschaffen und Urteilskraft, die das Verhältnis von scheinbarer Kunst und wirklichkeitsorientierter Wissenschaft innerhalb der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ aufgreift und ihre Methoden zusammenführt – mit dem Ziel der Lebensaffirmation.

Dass dieses letzte affirmative Projekt mit der Transformation der Traumverwendung zum Begriff der „Träumerei“ zusammenläuft, unterstreicht die Abwendung der Konzeption von einem Realismus im mimetischen Sinne. (Vgl. ebd.) Diese Begriff, der in allen Werkphasen des nietzscheschen

---

<sup>855</sup> Vgl. NK 3/2, 504.

<sup>856</sup> Ebd.

<sup>857</sup> Vgl. ebd.

<sup>858</sup> Vgl. ebd.



Werkes vornehmlich negativ verwendet wird, wird an dieser Stelle Teil einer Formulierung eines politischen und humanitären Projektes einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘.<sup>859</sup> In der Metaphorisierung des Traumbegriffes in der analogen ‚Träumerei‘ artikuliert sich eine Abwendung von einer thetischen Entsprechung zur Wirklichkeit, hin zu einer im rhetorischen Mittel ausgedrückten Affirmation des Scheinbaren und Rein-Analogischen. (Vgl. ebd.) Der in Nietzsches Werk sonst – parallel zu Schopenhauer – für illusionäre Erkenntnis stehende Begriff, beschreibt in der stückweise vom Traum, zu Welt-als-Traum-These aufsteigender Metaphorizität die letzte Stufe einer Akzeptanz der Irrealität menschlicher Konstruktionen durch den ‚Erkennenden‘. In dieser Radikalität ist eine Selbstaufhebungsfigur der Welt-als-Traum-These konsequent zu Ende geführt, die diese unter der Perspektive ihrer eigenen Bedingungen aushöhlt. Konsequent wird im A(p)horismus weder eine transzendierende Bewegung oder eine epistemologische Privilegierung artikuliert. (Vgl. ebd.) Der ‚Erkennende‘ reiht sich unter die anderen ‚Träumenden‘ ein und radikalisiert hyperbolisch die illusionäre Natur des Lebens, um im Kontrast zu dieser Aushöhlung externaler Weltstrukturen das Leben und die menschliche Gemeinschaft zu bejahen.

Schon eine große Menge der vorangehenden A(p)horismen charakterisiert den ‚Erkennenden‘ dieser Übersteigerung von ‚Scheinhaftigkeiten‘ als Figur näher. FW 44 stellt den Wert der geglaubten Motive für die Erkennenden über die wirklichen Motive, damit der Sprecher in FW 45 unter dieser Prämisse Epikur als Individuum neu zu deuten vermag. (Vgl. FW 44 u. 45, KSA 3, 410-411) FW 46 kontrastiert nicht nur Wissenschaft und Phantasie, sondern leitet zu einer Disziplinartheorie über, die Simulation proto-soziologisch als kreatives Moment (FW 47) versteht. (Vgl. FW 46 u. 47, KSA 3 411-413) Auf dieser Basis werden im Vorlauf zu FW 54 die Schmerztoleranz (FW 48), das Verhältnis von Trieb und Moral (FW 49) und Gruppenbildung durch Moral (FW 50) als Beobachtungen im Umfeld dieser Disziplinartheorie getätigt. (Vgl. FW 48-50, KSA 3, 413-415) FW 51 eröffnet einen Gedanken, der Wissenschaft als starres Wissenssystem ablehnt und eine Experimentalphilosophie favorisiert, die einerseits kritisch gegen die Normierung der Gesellschaft (FW 52) und andererseits gegen die Kurzsichtigkeit vorzeitigen Moralisieren (FW 53) gewendet ist. (Vgl. FW 51-53, KSA 3, 415-416) FW 54 zeigt in diesem Zusammenhang, wie der ‚Erkennende‘ seine individuelle Befangenheit durch die anthropologischen Entwicklungen der Menschheitsgeschichte beleuchtet und die Grenzen wie auch Möglichkeiten des Erkenntnisprozesses anhand der metaphorischen wie zirkulären Welt-als-Traum-These. So artikuliert FW 54 – im Kontrast zu einer Überwindungsbewegung der kritischen Bemerkungen über Sozialität und Moral in den vorherigen A(p)horismen – eine Unhintergebarkeit der ethnologisch-anthropologischen Bedingungen, aus denen eine Experimentalphilosophie entspringt. Sie stellt sich – auch durch die Epistemologie der Welt-als-Traum-These – als eine Reflexion über die Bedingung der Möglichkeit des Erkennens dar, die sogleich mit der inhärenten Affirmation des Lebens eine Zielsetzung aller experimentellen und kritischen Erkenntnis formuliert.

Die auf FW 54 folgenden A(p)horismen beenden das erste Buch von FW und leiten das zweite mit seinen Thematiken zur Kunst und zu den Frauen ein. (Vgl. FW 55-59, KSA 3, 417-425) Das erste Buch endet mit zwei A(p)horismen, die sich kritisch mit der emotionalen Basis des individualis-

---

<sup>859</sup> Vgl. hierzu die Kapitel und Unterkapitel: „Das kulturkritische Potenzial des Traumes: Zur Konstellation des Traumes und der Traumtheoreme in *Unzeitgemäße Betrachtungen*“, „Leibreiztheoretische Reduktion und spätere Öffnung des Traumes in *Menschliches, Allzumenschliches*“, „Kultur, Erkenntnis und Traum: Zum Bedeutungsfeld des Traumes in *Morgenröthe*“ u. „Zur Funktion des Träumens in *Jenseits von Gut und Böse*“.

tischen „Edelsinns“ (FW 55) und der Politisierung von Leidenszuständen (FW 56) auseinandersetzen. (Vgl. FW 55 u. 56, KSA 3, 417-419) Die irrationalistische Anthropologie und die ethnologisch perspektivierte Welt-als-Traum-These liefern für die Kritik des individualistischen ‚Edelsinns‘ in FW 55 zwei Argumentationsstränge. (Vgl. FW 54 u. 55, KSA 3, 416-418) Zum einen bindet sich der ethische Individualismus an die Einsicht in die emotionale Kontinuität des Menschen an die kollektive irrationalistische Anthropologie zurück, die zum zweiten den Ethos des ‚Edlen‘ als Teil der metaphorischen und unausweichlichen ‚Traumwelt des Menschen‘ seines Wirklichkeitswertes beraubt. Wenn der Sprecher aus FW 55 einen „Anwalt der Regel“ imaginiert, kann er dies auf Basis der in FW 54 an der Traum-im-Traum-Figur orientierten irrationalistischen Anthropologie. (Ebd.)

FW 56 gliedert sich nur schwer an die Reflexion aus FW 54 an, wird aber im Hinblick auf die schopenhauerschen Kontexte der Leids- und Mitleidsrhetorik anschlussfähig, wenn deren Verbindung zur Welt-als-Traum-These hinzugezogen wird.<sup>860</sup> (Vgl. W I, §5, §57 u. §65, 41-47, 392-393 u. 454 u. FW 54 u. 56, KSA 3, 416-419) So argumentiert Schopenhauer für die buddhistische Weltverneinung, indem er das Leid an die Anschauungsweise des Selbst als Individuum zurückbindet, die er metaphorisch explizit als Traum bezeichnet. Der Sprecher von FW 54 übernimmt diese Perspektive, lehnt aber die Überwindungsoption der ‚Traumwelt‘ und damit auch des Leids bei seinem Vorgänger ab. (Vgl. ebd.) Die Kritik der Leidrhetorik, die der Sprecher von FW 56 symptomatisch als Substitut für ein fehlendes individuelles Leid deutet, kritisiert damit plausibel diese quasi-buddhistischen Tendenzen zugunsten eines Selbstbezuges mit kreativem Ziel.<sup>861</sup> Auf diese Weise liefert der philosophische Vorgänger das Bindeglied für die infratextuelle Verbindung: Nicht nur argumentiert auch der Sprecher von FW 54 für eine menschengemachte ‚Traumwelt‘, die phylogenetisch konstruiert und unausweichlich ist, sondern nimmt die leidfokussierte Transzendierungsfunktion der Welt-als-Traum-These und affirmiert sie illusionsimmanent auf ein kreatives Potenzial des Individuums. (Vgl. ebd.) So akzeptiert er zu diesem Zeitpunkt der Reflexion zwar die epistemologische Funktion der metaphorischen Welt-als-Traum-These, aber sie richtet sich gegen Schopenhauer antimetaphysisch und gegen seine Lebensverneinung. FW 54 und FW 56 verbinden sich als Infratexte durch die Vermittlung des Intertextes anhand einer Verbindung von Traumwelt, Leid und den in FW dominanten Themen der wissenschaftlichen Kritik mit Ziel der Selbstkreation und Lebensaffirmation.<sup>862</sup>

Vom Wortlaut gleicht der A(p)horismus FW 57 zu Beginn des zweiten Buches von FW der phylogenetischen Argumentation von FW 54 und expliziert, wie der Realismus innerhalb der anthropologisch immer schon konstruierten Welt als Position irrationalistisch psychologisiert werden muss. (Vgl. FW 54 u. 57, KSA 3, 416-417 u. 421-422) Was der vorherige A(p)horismus anhand des Trau-

<sup>860</sup> Vgl. NK 3/2, 514-518.

<sup>861</sup> Vgl. „Fühlten diese Nothsüchtigen in sich die Kraft, von Innen her sich selbst wohlzuthun, sich selber Etwas anzuthun, so würden sie auch verstehen, von Innen her sich eine eigene, selbsteigene Noth zu schaffen. Ihre Erfindungen können dann feiner sein und ihre Befriedigungen könnten wie gute Musik klingen [...]“. (FW 56, KSA 3, 418-419) u. NK 3/2, 514-518.

<sup>862</sup> Dies kann plausibel als ein Aspekt der von Zittel fürs erste Buch betitelten „fröhliche[n] Wissenschaft“ als Programm einer ‚Durcharbeitung aller Passionen‘ verstanden werden. Die anthropologische Grundlegung der epistemologisch-ontologischen Traumthese fungiert als eine Nivellierung der Möglichkeit, durch eine solche ‚Durcharbeitung‘ die ‚Passionen‘ dieselben einfach zu transzendieren; man verbleibt Analytiker innerhalb ihres Wirkzusammenhanges. Vgl. Zittel, Claus: „eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe“. Das unföhliche „erste Buch“ der *Fröhlichen Wissenschaft*. In: Benne, Christian/ Georg, Jutta: Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft. Berlin/Boston 2015. S. 52-67. Hier. S. 62-65.

mes artikuliert, bezieht der vorliegende auf die phylogenetische und psychologische Ebene des ‚Realisten‘. (Vgl. ebd.) Nicht nur integriert er den propagierten Wirklichkeitsbezug einer solchen Person in eine ethnologische Perspektive auf den Menschen, sondern funktionalisiert auch dessen epistemologische Rolle als Konstrukteur zugunsten einer kritizistischen Psychologie des Realismus.<sup>863</sup> (Vgl. ebd.) Diese Wiederaufnahme dient als aktualisierende Brücke zu FW 58, der in der Vorstufe einen Text mit dem von FW 54 darstellte, und der Welt-als-Traum-These vorgeschaltet war.<sup>864</sup> (Vgl. FW 54, 57 u. 58, KSA 3, 416-417 u. 421-422) Der linguistische Konstruktivismus demnach der Mensch phylogenetisch aus Sprache Realität schafft, bringt eine produktionsästhetische Dimension ins epistemologische Traum-Argument mit ein. (Vgl. ebd.) Die argumentative Nähe unterstreicht sich durch die textuelle Nähe in der Vorstufe; dass FW 54 in der Letztfassung dieser Reflexion vorgeschaltet ist, betont, dass die Epistemologie in der Zusammenwirkung mit FW 57 etabliert werden soll, ehe die kreative Dimension von FW 56 und 58 eingebracht wird. So fungieren beide Male die epistemologischen Reflexionen als Vorarbeiten zu einer kritisch informierten Neuformung der ‚Menschheit‘. In dieser Welt-als-Traum-Metapher und ihrer immanenten Traum-im-Traum-Figur findet eine Verdichtung von Epistemologie, Anthropologie und Ethik statt, die sich gegen den pessimistischen Vorgänger und seiner wissenschaftlichen wie politischen Konsequenzen richtet.

Der Bezug zu FW 22 stellt sich durch die neuartige Verwendungsweise des Traumes innerhalb des nietzscheschen Werkes dar. (Vgl. FW 22 u. 54, KSA 3, 394-395 u. 416-417) Das Irritationsmoment, das schon der frühere A(p)horismus darstellte, entwickelt sich im vorliegenden Textabschnitt zur Neudeutung einer Welt-als-Traum-These im Stile eines epistemologischen Kritizismus weiter. (Vgl. ebd.) In seiner Ambivalenz zwischen wörtlicher und metaphorischer Verwendung tritt er als phänomenales Analogon zu einer erkenntniskritischen Perspektivierung des Selbst und seiner Geschichte auf. (Vgl. ebd.) Gerade dass das Ich in FW 22 in seinem Traum in die frühe Neuzeit versetzt wird, bietet sich – auch nach Kaufmann – als Parallele zur phylogenetischen Ethnologie des Menschen in FW 54 an.<sup>865</sup> (Vgl. ebd.) Diese Perspektive greift zwar produktiv diese infratextuelle Verbindung auf, scheitert jedoch an der unernsten ‚fröhlichen Wissenschaft des Traumes‘ in FW 22, die den Trauminhalt nicht als phylogenetische Reminiszenz, sondern als selbstreflektierende historisierende Groteske versteht. Nur durch die Ergänzung einer ‚fröhlichen‘ Dimension des Denkens, die Teil der lebensaffirmierenden ‚Träumerei‘ der ‚Träumenden‘ wäre, kann diese Verbindung aufrechterhalten werden. (Vgl. ebd.) Für das Verhältnis von Traumbericht und Welt-als-Traum-These heißt das, dass ihre Verwendungen und Transformationen nicht systematisch verbunden sind, sondern ein Teil einer mehrdeutigen experimentellen Applikation des Traumes. Beide Textabschnitte warten hierzu mit Neuerungen in ihren Traumverwendungen auf, die im Werk einzigartig sind.

Dies gilt auch für die Welt-als-Traum-These in der intertextuellen Perspektive, wie sie – immer auch in Bezug auf Schopenhauers Formulierung – in GT und M prominent thematisiert wird. (Vgl. GT 1, 4 u. 18, KSA 1, 26-27, 38-39 u. 118, M 118, KSA 3, 111 u. FW 54, KSA 3, 416-417) Die Verwendungsweisen zeigen, inwiefern die vorliegende Stelle einzelne frühere Elemente kombiniert und

---

<sup>863</sup> Vgl. zu den kritizistischen Quellen Nietzsches NK 3/2, 521-522.

<sup>864</sup> Vgl. NK 3/2, 503.

<sup>865</sup> Diese Deutung schlägt Kaufmann in seinem Kommentar vor: „Das Thema ‚Träumen und Erwachen‘ wird bereits in FW 22 behandelt; diese Traumerzählung versetzt das träumende Ich in das Frankreich des 16. Jahrhunderts und führt so auf ihre Weise vor, inwiefern ‚die alte Mensch[heit]‘ in ihm ‚fortdichtet‘.“ Vgl. NK 3/2, 507.

einzigartig verdichten. (Vgl. ebd.) So zeigt sich im Kontrast zur frühesten Konzeption in GT, dass die dortige Traum-im-Traum-Struktur von apollinischem Traum als Kunstwerk in der Traumwelt in FW 54 kritizistisch in das erkennende Subjekt verlegt wird. (Vgl. GT 1, 4 u. 18, KSA 1, 26-27, 38-39 u. 111 u. FW 54, KSA 3, 416-417) FW 54 positioniert sich in der Struktur von Scheinbarkeiten radikaler als noch die illusionistische Ontologie von GT, die hier zusätzlich ohne metaphysischen Ursprung – d.i. das ‚dionysische Ur-Eine‘ – auskommt. (Vgl. ebd.) Nichtsdestoweniger gleichen sie sich darin, dass sie aggressiv die Möglichkeiten zur Lebensbejahung innerhalb der illusionären Welt betonen: GT nutzt hierzu das ‚Traumkunstwerk‘, FW betont die Wissenschaft und die Zwischenposition des ‚Erkennenden‘, der die Verbindungen der ‚träumenden Menschen‘ untereinander vermittelt. (Vgl. ebd.) Die Parallele kann so weit geführt werden, dass trotz der vielfachen Änderungen zwischen den Büchern das letzte Ziel dieser epistemologischen Reflexion immer die menschliche Gemeinschaft innerhalb einer unerkennbaren Welt fokussiert. GT kann als Kontrastkonzeption aufzeigen, dass der Traum auch dort Scheinhaflichkeiten ineinander staffelt, aber sie erst in FW zu einer Selbstaufhebungsfigur verdichtet.

Hierzu lenkt FW 54 die antimetaphysische Verwendung der Welt-als-Traum-These aus M 118 und ihre epistemologische Verzweiflung in eine ebenso radikal entgegengesetzte Affirmationsbewegung um. (Vgl. M 118, KSA 3, 111 u. FW 54, KSA 3, 416-417) Nicht nur die pathische Stimmung beider Sprecher ist entgegengesetzt, sondern auch das Erkenntnisobjekt, dass die Welt-als-Traum-These auf den Plan ruft: während M 118 gerade die Mitmenschen und den ‚Nächsten‘ als Katalysator für die Illusion einer Außenwelt heranzieht, ist in FW 54 die Erkenntnis und ihre Grenze ein Bindeglied zwischen den Menschen. (Vgl. ebd.) Bei letzterer verbleiben die ‚Mitträumenden‘ als letzter Fokus einer Lebensbejahung, die die Erkenntnis zur Beförderung ihrer Gemeinschaft instrumentalisiert. (Vgl. ebd.) Die Radikalisierung der Welt-als-Traum-These in FW 54 geht damit nicht nur mit einer Weiterführung dieses antimetaphysischen Fokus einher, sondern wendet ihn auch lebensbejahend um.<sup>866</sup> Sie integriert hierdurch einen Gedanken, der in M schon prominent einen Konflikt zu M 118 aufwies, nämlich die parallele ethnologisch-anthropologische Perspektive auf das Träumen aus M 321. (Vgl. GT 1, 4 u. 18, KSA 1, 26-27, 38-39 u. 118, M 118 u. 312, KSA 3, 111 u. 226 u. FW 54, KSA 3, 416-417) Nunmehr werden beide verbunden, um die emotionalistische Anthropologie mit der epistemologisch-ontologischen Traumverwendung zu radikalisieren und die Wissenschaft als nicht-realistisch zu charakterisieren. Damit weist ihr der Sprecher anstelle einer Rationalitätskonzeption eine anthropologisch-soziale Funktion zu, die an der Wirklichkeitsproduktion beteiligt ist. Die kritische Rückkehr zu GT trägt das wissenschaftsverbundene Denken dieser Werkphase.

---

<sup>866</sup> Hier verdichten sich auch alle Momente, in denen diese Verwendung der Welt-als-Traum-These den Konzeptionen Schopenhauers entgegengesetzt ist. Nicht nur funktioniert die hiesige epistemologisch-ontologische Traumverwendung nicht zur Kommunikation einer privilegierenden und die illusionäre Welt transzendierenden Erkenntnis, sondern führt zu einer Eingrenzung dessen, was Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt sein können. Gegensätzlich zu Schopenhauer, dessen Welt-als-Traum-Thesen von seinen metaphysischen Bestrebungen zehren, werden alle möglichen Erkenntnis in FW 54 auf eine gänzlich irrationale Basis gestellt. Dies wäre zwar mit der irrationalistischen Weltsicht der Willensmetaphysik Schopenhauers vereinbar, entzieht aber dessen Metaphysik die Möglichkeit, etwas Anderes als eine irrationale Erkenntnis innerhalb einer illusorischen Welt darzustellen. Die Differenz zwischen Lebensbejahung und -verneinung ist hiergegen nur eine oberflächliche Differenz. Vgl. hierzu paradigmatisch das Kapitel „Schopenhauers frühe Epistemologie und Ethik – Die Welt als Traum“.

FW 54 radikalisiert damit innerhalb eines Projektes einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘ die epistemologische Grenze des ‚Erkennens‘ und setzt ein konkretes Ziel dieser ‚Wissenschaft‘. In der selbstaufhebenden Wendung einer Traum- und Welt-als-Traum-Konzeption formuliert er zusätzlich ein selbstreflexives Ziel der Epistemologie von FW insgesamt. Die kritizistischen Töne des Werkes fokussiere damit die Radikalität der Lebensbejahung herauszuheben.

Die irrationalistische Anthropologie tritt im folgenden Traum-A(p)horismus modifiziert auf:

Wir Künstler! — Wenn wir ein Weib lieben, so haben wir leicht einen Hass auf die Natur, aller der widerlichen Natürlichkeiten gedenkend, denen jedes Weib ausgesetzt ist[...]. „Der Mensch unter der Haut“ ist allen Liebenden [...] eine Gottes- und Liebeslästerung. — [...] so empfand ehemals jeder Verehrer Gottes[...]: bei Allem, was von der Natur gesagt wurde, durch Astronomen, Geologen, Physiologen, Aerzte, sah er [...] folglich einen Angriff[...].! Das „Naturgesetz“ klang ihm schon wie eine Verleumdung Gottes; im Grunde hätte er gar zu gerne alle Mechanik auf moralische Willens- und Willküracte zurückgeführt gesehn: — aber weil ihm Niemand diesen Dienst erweisen konnte, so verhehlte er sich die Natur und Mechanik, so gut er konnte und lebte im Traum. Oh diese Menschen von ehemals haben verstanden zu träumen und hatten nicht erst nöthig, einzuschlafen! — und auch wir Menschen von heute verstehen es noch viel zu gut, mit allem unseren guten Willen zum Wachsein und zum Tage! Es genügt, zu lieben, zu hassen, zu begehren, überhaupt zu empfinden, — sofort kommt der Geist und die Kraft des Traumes über uns, und wir steigen offenen Auges und kalt gegen alle Gefahr auf den gefährlichsten Wegen empor, hinauf auf die Dächer und Thürme der Phantasterei, und ohne allen Schwindel, wie geboren zum Klettern — wir Nachtwandler des Tages! Wir Künstler! Wir Verhehler der Natürlichkeit! Wir Mond- und Gottsüchtigen! Wir todtenstillen unermüdlichen Wanderer, auf Höhen, die wir nicht als Höhen sehen, sondern als unsere Ebenen, als unsere Sicherheiten! (FW 59, KSA 3, 422-424)

Der Textabschnitt entwickelt von den Erfahrungen der Liebe und dem Gottesglauben eine emotional basierte Handlungs- und Weltbildpsychologie. Gefühle werden als Induktoren einer Wahrnehmung verstanden, die die Wirklichkeit ausblendet und Idealbilder schafft.

Der Traum beschreibt den Zustand, in den die Gefühle das erkennende Subjekt bringen, und die eine lückenhafte Weltwahrnehmung hervorrufen. Mit dem Nachtraum hat diese Wahrnehmung gemein, dass sie die erkannte Welt aus dem Subjekt heraus konstruiert und als Wirklichkeit wirken lässt; metaphorisch bleibt die Verbindung zwischen den Konzepten dadurch, dass der ‚wache Träumer‘ diese Wahrnehmung im Konflikt zur Wirklichkeit besitzt. (Vgl. ebd.) Beide Beispiele, die der a(p)horistische Sprecher für dieses ‚Leben im Traum‘ anbringt, schließen die physische Wirklichkeit der emotionalen Wahrnehmungsziele aus. (Vgl. ebd.) Gleichzeitig kommt diesem ‚Träumen‘ eine Erhebung dieses Wahrgenommenen bei – aufgrund der Wegnahme der physischen Wirklichkeit. Diese Konstruktion des ‚Traumbildes‘ eines Wahrgenommenen beschreibt der Sprecher mit einer Welt-als-Traum-These, die die ontologische Dimension derselben zugleich psychologisch akzentuiert. Das Epistemologisch-Ontologische liefert die Metapher für die psychologische Konstruktion der Wirklichkeit. Dabei geht das Allumfassende der philosophischen Welt-als-Traum-These verloren

und beschreibt die Welt einzelner Individuen, die bedingt durch ihre Gefühle die Welt inadäquat wahrnehmen, indem sie sie wunschbasiert verformen.

Diese Erkenntnis trägt die performative Wendung des A(p)horismus, die diese Traumreflexion als Motivator einer sich übersteigenden Metaphorik nutzt. (Vgl. ebd.) Dies fußt auf der frühen Subsumption des Sprechers unter die ‚Liebenden‘, die dann durch die explizite Inklusion in der Fähigkeit zu Träumen weitergetragen wird. Der Aufbau der Allegorie der „Nachtwandler des Tages“ demonstriert dies; von der „Kraft des Traumes“ bei „offene[m] Auge[]“ zu einer mentalen Höhenlandschaft der „Dächer“, „Thürme der Phantasterei“. (Ebd.) Die „Höhen“, die am Ende des A(p)horismus als „Sicherheiten“ dieser Menschen beschrieben werden, stehen für die Möglichkeit, wie diese Veranlagung die menschliche Kreativität ermöglicht. (Ebd.) Dass sie wirklichkeitsfremde Idealisierung zur Folge haben kann, tritt durch den Kontrast zu eigentlichen ‚Gefährlichkeit der Höhen‘ ihrer Bildwelt hervor, indem das dauerhafte Verweilen der Wahrnehmung in diesem Zustand die allegorische ‚Bodenhaftung‘ in der Wirklichkeit verliert.

Der Sprecher zeigt zusätzlich performativ wie paradigmatisch in seinem allegorischen Sprachgebrauch in der Traumreflexion, wie die konzeptuelle Ebene durch eine emotionale Grundlage affiziert und zu ebenjenem ‚Träumen‘ gebracht wird. (Vgl. ebd.) Die Allegorie unterstreicht diesen Prozess nicht nur in ihrem Inhalt, sondern auch das Anreichern des Konzeptuellen mit Bildmaterial. Dieses Bildmaterial trägt in der Allegorie die ‚Traumhaftigkeit‘ überdies durch seine Nähe zu einem Traumbild, dem prototypisch auch symbolischer Inhalt beigemengt ist. Nicht nur die metaphorische Sprache, sondern auch die Nähe diese Allusion unterstreichen, dass die bekannte Topologie von irrationalistischer Anthropologie und Traum durch die textperformative Wende innovativ wird. Diese Aspekte reichern die Transformation dieser Reflexion einer Traum-Kunst-Analogie durch die allegorische Dimension an. Die Kunst wird auf anthropologischer Basis als dem Traum analog eine dem Menschen psychologisch natürliche Tätigkeit, der zugleich immer ein inadäquates und problematisches Verhältnis zur Natur beikommt. Auf diese Weise verbindet die vorliegende Traumreflexion irrationalistische Anthropologie, Psychologie und Kunst.

Diese Traumverwendung folgt auf die A(p)horismen, die im Zuge von FW 54 kontextuell erläutert wurden, und greift auf die Eröffnung des zweiten Buches zurück. (Vgl. FW 54-59, KSA 3 416-424) Die Kritik des Realismus auf Basis seiner irrationalen Grundlage aus FW 57 addiert sich zur vorliegenden Traumverwendung. (Vgl. FW 57 u. 59, KSA 3, 421-424) Die „Natur“ des vorliegenden A(p)horismus repräsentiert ebenjene realistische Epistemologie, der die „Phantasie“ des Menschen durch das Träumen entgegengesetzt wird. (Vgl. ebd.) Ebenjene Realismus-Kritik ist aber bereits durch das Versatzstück der sprachlichen Kreationstheorie aus FW 58 ergänzt und kulminiert in der hiesigen Reflexion, in der die subjektive Überschreibung natürlicher Komplexitäten als kreatives Moment auftritt. (Vgl. FW 57-59, KSA 3, 421-424) Der Abschnitt führt hierzu einen Kunstbegriff ein, der anthropologisch und epistemologisch akzentuiert ist und den mit dem Traum verbundenen Irrationalismus in eine artistische Grundverfassung des Daseins kulminieren lässt. FW 59 eröffnet damit das Feld der Kunstreflexionen im zweiten Buch von FW, und knüpft an die Transformation des epistemologisch-ontologischen Traumes aus FW 54 an.

Indem er dem Textabschnitt FW 60 vorgeschaltet ist, läutet der vorliegende A(p)horismus dessen Thematisierung der Liebe zur Frau ein, in der eine ähnliche Traumverwendung auftritt. (FW 59 u. 60, KSA 3, 422-425) Hierin zeigt sich FW 59 als Mittelglied zwischen den epistemologisch-

ontologischen Traumkonzeption und dem Anfang eines emotionalen kreativen Motivators für die Schaffung der durch den Traum ausgedeuteten Welt. (Vgl. FW 54-60, KSA 3, 416-424)

Diese Thematisierung der Kunst, der Frau und der Liebe zu ihr, stehen als Kontexte dieser Traumverwendung heraus. Der Vergleich mit der Traumkonzeption von FW 22 stellt die Kompatibilität des Irrationalismus heraus, sofern die so beschriebene „Kraft des Traumes“ in seiner kreativ-fiktiven Dimension im früheren Textabschnitt widergespiegelt erscheint. (Vgl. FW 22 u. 59, KSA 3, 394-395 u. 422-424) Vergleichbar ist auch der Kunstaspekt, den der Traum in FW 22 als eine Art historische Phantasie ausbreitet, und die in der illusionären Traumwelt artistisch die Zeitorganisation und den Lebensstil des dortigen Sprechers reflektiert. (Vgl. ebd.) Was im Kontrast zu der irrationalistischen Dimension der „Kraft des Traumes“ in FW 59 steht, ist die reflektive Valenz, die dem Traum – freilich humoristisch – im vorherigen A(p)horismus zukommt. (Vgl. ebd.) Die phantastischen Idealisierungen, wie sie in der Liebe und im Gottesglauben hervorgehoben werden, entbehren dieser Valenz und werden als Verdrängungen der Wirklichkeit charakterisiert; im Gegensatz hierzu fungiert der Traum in FW 22 als autoreflektives Medium.

Im Vergleich mit FW 54 sticht die große Nähe zwischen den anthropologischen Emotionsphilosophien heraus, so dass beide A(p)horismen nahezu deckungsgleiche Verwendungen der Welt-als-Traum-These aufweisen. (Vgl. FW 54 u. 59, KSA 3, 416-417 u. 422-424) Beide münzen das Träumen und das Welt-als-Traum-Theorem metaphorisch auf einen Zustand, der an die illusionäre Weltbildung im Schlaf anknüpft. (Vgl. ebd.) Ebenfalls gibt es bei beiden Konzeption ein „Leben im Traum“, das auf der emotional gelenkten Weltkonstruktion auch des wachen Menschen basiert, allein ihre Reichweite scheint im Hinblick auf die implizite Ontologie der jeweiligen Sprecher zu variieren. So beschreibt FW 54 eine Traum-im-Traum-Struktur der dort sprechenden Figur eines ‚Erkennenden‘, in der auch noch die Illusionarität dieser Erkenntnis herausgestellt wird. Hierzu im Gegensatz spricht der Sprecher von FW 59 ekstatisch und bezieht sich selbst in die beschriebene Gruppe der „Künstler“ mit ein, nichtsdestoweniger unterscheidet er den Traum von einer komplexen und abjekten „Natur“. (Vgl. FW 59, KSA 3, 422-424) Während FW 54 eine anthropologisch abgeschlossene intersubjektiv solipsistische Welt andeutet, beschreibt FW 59 einen Zustand, den eine Erkenntnis der Natur konterkarieren kann. (Vgl. FW 54 u. 59, KSA 3, 416-417 u. 422-424) Diese traumtheoretische Inkonsistenz tragen die verschiedenen Sprechertypen der beiden A(p)horismen und ihre stereotype Charakteristik: während der ‚Erkennende‘ eine radikalere Epistemologie aufgrund seines Erkenntnis-Interesses vertreten kann, steht die Kunst prototypischerweise in einem irgendwie gearteten Verhältnis zu Aspekten der Natur. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise arbeitet sich typenspezifisch eine Ausprägung der Welt-als-Traum-These heraus, die diese innerhalb einer irrationalistischen Anthropologie ausbreitet.<sup>867</sup>

Die intertextuelle Verbindung, die zu Schopenhauers Diskussion des Nachtwandelns in VS und zu Wagners BE führt, zeigt eine Vielzahl von möglichen Verweisen, die sich nicht einfach in einer

---

<sup>867</sup> Diese Verschiebung integriert das epistemologisch-ontologische Traumvokabular und die mit ihm verbundene Ethnologie in die von FW 58 eröffnete Möglichkeit „neue ‚Dinge‘“ zu schaffen. (Vgl. FW 54, 58 u. 59, KSA 3, 416-418 u. 422-424) In der Erkenntnis, dass FW 54 in einer früheren Variante noch auf FW 58 folgte, findet sich eine Motivation für die Neupositionierung seiner lebensbejahenden Welt-als-Traum-These. (Vgl. ebd.) Die thematische Nähe hätte zwar einerseits ein Thema auf kleinem Raum durchgearbeitet, aber die Diskrepanz der Interessen der verschiedenen Sprecher wäre aufeinanderfolgend ins Auge gefallen. (Vgl. ebd.) Vgl. NK 3/2, 503.

kritischen Bezugnahme auflösen lassen.<sup>868</sup> (Vgl. VG, 264; BE, 53 u. FW 59, KSA 3, 423-424) Vivarelli hebt auf die Passage aus VG ab, in der sie den expliziten Traumbezug nicht diskutiert. Schopenhauer fokussiert das Nachtwandeln noch als Phänomen, in dem eine adäquate Weltwahrnehmung stattfindet, die er paradigmatisch für die esoterische Weltkonstruktion angebracht haben will und die er im prophetischen Traum auch als möglich sieht. (VG, 264) So hält FW 59 zwar die Verbindung von Nachtwandeln und Traum aufrecht, verbindet das Phänomen aber gegenteilig mit einer lückenhaften Wahrnehmung der Welt im Wachzustand. (Vgl. VG, 264 u. FW 59, KSA 3, 423-424) So negiert dieser Abschnitt Schopenhauers metaphysisch motivierte positive Traumkonzeption, obwohl seine Argumentationsweise nachgebildet erscheint.

Allerdings beansprucht der vorliegende Sprecher für sich als ‚Künstler‘ keine realistische Basis der Kritik und verfällt ebenfalls dieser Traumtätigkeit, die durch den Kontext nicht unkritisch aber als kreative ‚Ding‘-Kreation dem Irrealismus-Vorwurf gegenüber ambig verbleibt. (Vgl. VG 264 u. FW 57-59, KSA 3, 421-424) Hinsichtlich Schopenhauers VG zeigt sich, dass gerade der implizite Realismus seines Verständnisses vom ‚Nachtwandeln‘ kritisch fokussiert wird, da er im ‚Träumen‘ eine esoterische sinnliche Entsprechung gegenüber einer abgebildeten Außenwelt präsupponiert. (Vgl. ebd.) Gerade seine kritizistisch-illusionistische Welt-als-Traum-These, die in FW 59 variiert wird, steht hierzu im Kontrast und resoniert intertextuell als kritisches Pendant zu Schopenhauers implizitem Realismus. (Vgl. ebd.) So wird in FW 59 die illusionistische Konsequenz des ethnologischen Welt-als-Traum-Theorems aus FW 54 nicht in seiner Radikalität vertreten, aber eine realistische und naturadäquate Erkenntnis wird mit Unsicherheit versehen. (Vgl. VS 264 u. FW 54 u. 59, KSA 3, 416-417 u. 423-424) So ist sie nicht eine realistische Umkehrung die Stoßrichtung dieser Kritik, wie es Vivarelli vorschlägt, sondern die Auflösung eines erkenntnistheoretischen Optimismus, der bei Schopenhauer die Sicherheit metaphysischer Erkenntnisse auch im Angesicht prototypischer Assoziationen des Traumbegriffes dominiert.

Diese kritische Richtung hält sich auch in der Verbindung dieser Topoi zu Wagner durch, wie die vorliegende Traum-Kunst-Analogie nahelegt. (Vgl. BE, 53 u. FW 59, KSA 3, 423-424) Wagners künstlerische Wendung von Schopenhauers ‚Traumorgan‘, spielt in die Sicherheit des Komponisten mithinein, in der die Kunst eine metaphysische Erkenntnis ermöglicht. (Vgl. BE, 49-53 u. FW 59, KSA 3, 423-424) Gegen diese Kunstphilosophie referenziert FW 59 die „Kraft des Traumes“, um sie mit einer epistemologischen Unsicherheit zusammenzudenken. (Vgl. ebd.) So zeigt sich keine realistische Kritik von Wagners Traum-Kunst-Analogie, sondern eine Umwertung seiner Konzeption, die das künstlerische Potenzial zwar als inadäquat gegenüber dem Wirklichen heraushebt, aber dessen Idealisierungsfähigkeit als anthropologisches Faktum fokussiert.

---

<sup>868</sup> Vivetta Vivarelli hat nicht nur die anthropologische Wendung der künstlerischen Anlage im zweiten Buch von FW aufgezeigt, sondern auch diese plausible Verbindung benannt. Sie deutet das intertextuelle Verhältnis als kritischen Rückbezug: „Schopenhauer hatte in den *Parerga und Paralipomena* das Nachtwandeln und den Somnambulismus mit dem Hellssehen verbunden, Nietzsche dagegen in der FW mit der Verdunkelung und der Verleugnung des Körpers und der Naturgesetze“. Kaufmann hat richtig an dieser kurzen Deutungsperspektive kritisiert, dass zu Beginn des dritten Buches die Naturgesetze selbst kritisch perspektiviert werden, so dass der Sprecher, sollte ihm eine solche Naturfokussierung zugeschrieben werden können, hier widersprüchlich reflektierte. Vgl. Vivarelli, Vivetta: Der „gute Wille zum Scheine“. *Die fröhliche Wissenschaft*, II. Buch. In: Benne, Christian/ Georg, Jutta: Friedrich Nietzsche. *Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin/Boston 2015. S. 68-87. Hier S. 74-75 u. NK 3/2, 537.



FW 59 zeigt sich darin als artistische Reflexion, indem es die Kunst im Feld der irrationalistischen Anthropologien positioniert. Auch das Welt-als-Traum-Theorem führt er in einer ontologisch schwächeren Variante weiter. In der Nachfolge der antirealistischen Möglichkeit ‚neue Dinge zu schaffen‘, tritt die Traum-Kunst-Analogie auf, in der zugleich die naturfernen Idealisierungen in kritischem Licht erscheinen. Dadurch zeigt sich das Potenzial und die anthropologische Ubiquität der Traum-Kunst-Analogie auf, aber mit einer Eingrenzung verbunden, die ein Übermaß eines ‚Lebens im Traum‘ als weltfremd und problematisch charakterisiert.

Der folgende A(p)horismus führt das Thema der Frauen mit dem Traum zusammen:

Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne. — Habe ich noch Ohren? Bin ich nur noch Ohr und Nichts weiter mehr? Hier stehe ich inmitten des Brandes der Brandung[...]: — von allen Seiten heult, droht, schreit, schrillt es auf mich zu, während in der tiefsten Tiefe der alte Erderschütterer seine Arie singt, dumpf wie ein brüllender Stier: er stampft sich dazu einen solchen Erderschütterer-Tact [...]. Da, plötzlich, wie aus dem Nichts geboren, erscheint vor dem Thore dieses höllischen Labyrinthes[...] — ein grosses Segelschiff, schweigsam wie ein Gespenst dahergleitend. Oh diese gespenstische Schönheit! Mit welchem Zauber fasst sie mich an! Wie? Hat alle Ruhe und Schweigsamkeit der Welt sich hier eingeschifft? Sitzt mein Glück selber an diesem stillen Platze, mein glücklicheres Ich, mein zweites verewigtes Selbst? Nicht todt sein und doch auch nicht mehr lebend? Als ein geisterhaftes, stilles, schauendes, gleitendes, schwebendes Mittelwesen? Dem Schiffe gleichend [...]! Ja! Ueber das Dasein hinlaufen! Das ist es! Das wäre es! — — Es scheint, der Lärm hier hat mich zum Phantasten gemacht? Aller grosse Lärm macht, dass wir das Glück in die Stille und Ferne setzen. Wenn ein Mann inmitten seines Lärmes steht, inmitten seiner Brandung von Würfeln und Entwürfen: da sieht er auch wohl stille zauberhafte Wesen an sich vorübergleiten, nach deren Glück und Zurückgezogenheit er sich sehnt, — es sind die Frauen. Fast meint er, dort bei den Frauen wohne sein besseres Selbst: an diesen stillen Plätzen werde auch die lauteste Brandung zur Todtenstille und das Leben selber zum Traume über das Leben. Jedoch! [...] Mein edler Schwärmer, es giebt auch auf dem schönsten Segelschiffe so viel Geräusch und Lärm[...]! Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, um die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne, eine *actio in distans*: dazu gehört aber, zuerst und vor Allem — Distanz! (FW 60, KSA 3, 424-425)

Der A(p)horismus leitet mit einer phantastischen Szenerie ein, die mythologische Motive verbindet, um einen Transzendenzwunsch auszudrücken. Der Abbruch dieser Vorstellung führt zu einer Reflexion über den Lärm, die diese Vision und die Frauen als Begehrensojekte charakterisiert und sie zugleich als eskapistische Projektionen herausstellt.

Der Traum kommt als psychologisches Phänomen ins Spiel, das ebenjene Vorstellungen von der Wahrnehmung der gelebten Wirklichkeit abhebt. (Vgl. ebd.) Es tritt wiederum als Metaphorisierung der illusorischen Weltbildung des Nachtraumes auf, und bringt zugleich eine prototypische Wunschpsychologie mithinein. Diese Wunschpsychologie ist kompensativ, sodass die Szene einen in der Irrealität nicht erfüllbaren Wunsch künstlerisch wie illusorisch erfüllt. Zusätzlich kommt eine Allusion an das Welt-als-Traum-Theorem hinzu, die aber nicht diese Konzeption selbst verwendet,

sondern im „Traume über das Leben“ Wirklichkeitsfremdheit signalisiert. (Ebd.) Obwohl der Sprecher zu Beginn eine Vision artikuliert, fokussiert er durch seine spätere proto-psychologische Reflexion einen kritischen Blick auf das eskapistische Traumphänomen.

Zusätzlich ist die phantastische Szenerie, die mit dem Traum metaphorisiert wird, akustisch induziert. (Vgl. ebd.) So zieht sich durch die anfängliche Beschreibung die tonale Metaphorik, die auch die Musik als künstlich geschaffene Tonalität („Arie“) enthält, und die ein Augenmerk auf die „Schweigsamkeit“ richtet und als Sehnsuchtsziel hervorhebt. (Ebd.) Diese Wunschentwicklung korrespondiert zur protopsychologischen Analyse dieses eskapistischen ‚Traumes‘, die ihn als Konsequenz des wirklich erfahrenen „Lärm[s]“ deutet. (Ebd.) So entspricht die Lautstärke der imaginierten musikalischen Kulisse dem wirklichen ‚Lärm‘, dem durch diese Vorstellung entflohen wird. Trotz der eskapistischen Funktion dieses ‚Traumes‘, behält er Qualitäten der Wirklichkeit bei – er transformiert diese nur in eine künstlerische Formung der Laute. In diesem Verhältnis vom ‚Traum über das Leben‘ zum Leben steckt wiederum eine Traum-Kunst-Analogie, die in ebenjener symbolischen Transformation des Wirklichen widergespiegelt wird. In der wunschpsychologischen Traummetapher zeigt sich damit das Verständnis, dass die illusorische ‚Traumwelt‘ eine künstlerische Transformation wirklicher Welteindrücke darstellt.

Diese kunstanaloge Traummetapher folgt auf die Realismus-Kritik aus FW 57 und den linguistischen Konstruktivismus aus FW 58, so dass die wunschpsychologische Dimension des vorliegenden A(p)horismus nicht auf eine einfache Affirmation der Wirklichkeit hinauslaufen kann. (Vgl. FW 57, 59 u. 60, KSA 3, 421-422 u. 424-425) Gegenteilig hierzu scheint die Wiederverwendung der artistischen Traummetapher eine spezifische Kritik des eskapistischen ‚Traumes‘ gegenüber anderer ‚Träume über das Leben‘ darzustellen. Die erst im Kontrast zu den vorherigen Welt-als-Traum-Theoremen hervortritt und durch die folgende Reflexionsentwicklung betont wird.

Die auf diesen Textabschnitt folgenden A(p)horismen entwickeln den Zusammenhang der Frauen mit der Kunst weiter, indem die Themen aus FW 60 zuerst durch eine Perspektive auf die Freundschaft (FW 61) implizit im Kontrast zur Liebe (FW 62) kontextualisiert werden; die eskapistische Funktion des männlichen Begehrens wird von diesen beiden Phänomenen unterschieden. (Vgl. FW 60-62, KSA 3, 424-425) Im Anschluss kann die Kunst mit einer Psycho-Typologie der Frau (FW 63) verbunden werden, in der typologische Reflexionen der verliebten Frau in FW 63, beispielhaft im Gegensatz zur „altgewordenen“ (FW 64) und zur „edlen Frau“ (FW 65), jeweils die verklärende Fähigkeit der Musik (FW 63), den Skeptizismus (FW 64) und die „Hingebung“ (FW 65) symbolisieren. (Vgl. FW 63-65, KSA 3, 425-426) FW 60 liefert als Infratext einerseits die Grundlage eines analogen Verhältnisses von phantastischem Eskapismus und männlichem Begehren nach Frauen, die alle Kunstreflexionen mit einer erotischen Psychologie des Künstlers und der Kunstrezipierenden assoziiert. (Vgl. FW 60 u. 63-65, KSA 3, 424-426) Andererseits kann die Psychologie der Frauen als Kritikpunkt eines eskapistischen männlichen Begehrens aus FW 60 verstanden werden, insofern die A(p)horismen eine Analyse der historisch-kulturellen Genese der weiblichen Psyche an die Stelle einer Verklärung derselben stellen. (Vgl. FW 60-73, KSA 3, 424-231) Der A(p)horismus liefert damit im Traumbegriff eine Grundlage für die Rolle der Frau in einer Kritik der männlichen Psychologie.

Im Verhältnis zu den bisherigen Traumverwendungen fällt die textuelle Nähe zu FW 22 auch deswegen besonders ins Auge, da beide A(p)horismen mit einer phantastischen Szenerie beginnen; unterschieden bleiben sie darin, dass FW 60 dieselbe nur im Verlauf der Reflexion an den Traum annähert. (Vgl. FW 22 u. 60, KSA 3, 394-395 u. 424-424) Dass FW 60 seine phantastische Szene

nicht als Traum markiert, täuscht nicht über die Ähnlichkeit zum Traumbericht aus FW 22 hinweg. (Vgl. ebd.) Darin tritt die Traumkonzeption aus dem früheren A(p)horismus als Vorbild für den ‚Traum über das Leben‘ auf, indem auch phantastische Vorstellungen analog zum Nachtraum psychologisierbare Inhalte aufweisen. (Vgl. ebd.) FW 22 enthüllt beim Träumer ein selbstironisches Reflektieren über seine Zeitorganisation, wohingegen FW 60 die phantastische Szene als eine eskapistische Wunschvorstellung charakterisiert. (Vgl. ebd.) Dass letztere als Produkt eines ‚Lärms‘ aufkommt, zeigt, dass der Sprecher von FW 60 gesellschaftlich typischer situiert ist, als der vorherige. (Vgl. ebd.) Nichtsdestoweniger zielt auch diese Analyse auf eine kritische Perspektive auf die eigene gesellschaftliche Stellung; mit Blick auf die männliche Position.

Auch wenn die Analysierbarkeit der traumnahen Szene gleichermaßen gegeben ist, unterscheiden sich die Verhältnisse beider Sprecher zu ihren ‚Träumen‘ (Vgl. ebd.) Während der Traum aus FW 22 affirmiert ist, wird die Szene aus FW 60 in der Analyse kritisch als Eskapismus gerahmt. (Vgl. ebd.) Dieser Sprecher entflieht aber auch sich selbst und seiner Arbeit („seines Lärms“, „seiner Brandung von Würfeln und Entwürfen“) und steht im Gegensatz zum Sprecher von FW 22 in einem auf Produktivität orientierten Arbeitsdiskurs. (Vgl. ebd.) Zwar referiert er auf seine Kunsttätigkeit, aber sein ‚Träumen‘ entfernt sich von seiner wirklichen Produktion. (Vgl. ebd.) Diesem Produktivitätsverständnis scheint der frühere Sprecher aus FW 22 enthoben. (Vgl. ebd.) Ob der Parallelen zeigen die Differenzen, dass FW 60 zu Beginn des zweiten Buches zwar den Traumdiskurs des Werkes aufnimmt und auch an die affirmative Eröffnung einer ‚fröhlichen Wissenschaft des Traumes‘ anschließt, aber in der Aufnahme einer parallelen Textstruktur eskapistische Phantasmen kritisch rahmt. (Vgl. ebd.) Während der Traum als Proto-Kunst affirmiert wird, erscheint die eskapistische Phantasie als problematischer Aspekt desselben.

Dass diese Wirklichkeit nicht naiv-realistisch konzipiert wird, zeigt die ethnologische Perspektivierung der Welt-als-Traum-These und ihre irrationalistische Anthropologie aus FW 54 im Kontrast zu FW 60. (Vgl. FW 54 u. 60, KSA 3, 416-417 u. 424-425) Obwohl selbst der ‚Erkennende‘ aus dem früheren A(p)horismus keinen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit hinter der Welt als Traum besitzt, unterscheidet sich seine Affirmation der Illusionarität von dem Eskapismus, der sich vom ‚Lärm‘ selbst dieser Wirklichkeit abwendet. (Vgl. ebd.) Aus der Sicht der epistemologisch-ontologischen Traumkonzeption handelt FW 60 von einer innerhalb der Welt als Traum gewählten Wirklichkeitsflucht; die nicht nur verschiedene Stufen möglicher Illusionen einführt, sondern dieselben auch verschiedentlich bewertet. (Vgl. ebd.) Diese Bewertung grundiert sich in dem Grad, in dem der Schein, der als solcher erkannt wird, die Welt affirmiert.

FW 60 zeigt aus dieser Sicht eine negierende Intention im Eskapismus dieser phantastischen Szenerie, die sich nichtsdestoweniger der akustischen *Conditio*, der sie zu entfliehen sucht, nicht als Leitmotiv erwehren kann. (Vgl. ebd.) Der ‚Traum über das Leben‘ konvergiert mit der Traum-im-Traum-Struktur der Welt-als-Traum-Metapher aus FW 54 konzeptuell, um im Kontrast die Verhältnisse zum Leben und seinen verschiedenen Graden an Illusion zu illustrieren. (Vgl. ebd.) Während der frühere A(p)horismus eine Affirmation in der intersubjektiven irrationalistischen Illusion der Welt gesucht hatte, charakterisiert der vorliegende Textabschnitt einzelne Phantasien als problematisch, die von der ontologischen Illusion weiter ins Phantastische entfliehen.

Diese Stoßrichtung unterstreicht, dass der direkt vorangehende FW 59 bereits von der anthropologischen Dimension der Welt-als-Traum-These zu einer individuellen Psychologie desselben vorangeschritten war. (Vgl. FW 54, 59 u. 60, KSA 3, 416-417 u. 422-425) Dort hatte der Sprecher in einer

Wir-Gruppe die Emotion als anthropologische Grundlage der Traum-Kunst-Analogie angesetzt. (Vgl. FW 59 u. 60, KSA 3, 422-425) Zwar unterscheidet er eine ‚Natur‘ von ebenjener phantastischen Illusionsbildung, aber die Schwierigkeit eines Wirklichkeitsbezuges im Angesicht der Ubiquität emotionaler Idealisierungstendenzen scheint nur *ex negativo* auf. (Vgl. ebd.) FW 60 greift das Wirklichkeitskonzept des vorherigen A(p)horismus auf und kontrastiert die dortige Idealisierungstendenz explizit von phantastischen ‚Träumen über das Leben‘. (Vgl. ebd.) Im Kontrast zum ‚Leben im Traum‘ aus FW 59 formuliert sich in der Variation des epistemologisch-ontologischen Traumtheorems ein Geflecht verschiedener Verhältnisse von Illusion und Wirklichkeit, die mit der Schwierigkeit der Unterscheidung und verschiedenen Bewertungen ringt.

Während FW 59 in der Idealisierung noch die Fähigkeit der Kunstschaffung lokalisiert hatte, betont FW 60 die eskapistische Phantasie als Ablenkung und Projektionstätigkeit, die „inmitten seiner Brandung von Würfeln und Entwürfen“ das reale Kunstschaffen behindert. (Ebd.) Beide a(p)horistischen Sprecher inkludieren sich in die Gruppe, die von diesen psychologischen Traummetaphern betroffen sind, aber FW 60 expliziert die in FW 59 noch implizite Kritik am Verweilen in diesen ‚Träumen‘. (Vgl. ebd.) Insbesondere die Distanz zwischen dem Projektionsobjekt und dem ‚Träumer‘ aktiviert diese Vorstellungen, die im vorherigen Abschnitt noch auf nahe Objekte bezogen war: Der Eskapismus verbindet sich mit dem ‚Träumen des Lebens‘ dann, wenn die Wirklichkeit unerträglich wird. So konkretisiert FW 60 die negative Stoßrichtung der psychologisierten Welt-als-Traum-These aus FW 59 und unterscheidet die anthropologische Kreativität der Vorstellung vom Kunstschaffen innerhalb gesellschaftlicher Zusammenhänge.

Wie auch in FW 59 dominieren wieder traumtheoretische Intertexte von Schopenhauer, die mit dem wagnerischen Motiven auch implizit dessen Kunstschaffen ins Spiel bringen.<sup>869</sup> (Vgl. VG, 288 u. 326-327 u. FW 60, KSA 3, 424-425) Ins Auge fällt hier die lemmatische Identität zwischen Schopenhauers *actio in distans* als Definition der Magie und dem „Zauber und [der] mächtigste[n] Wirkung der Frauen“ im vorliegenden A(p)horismus.<sup>870</sup> (Vgl. ebd.) Aus dieser Sicht fällt der Kontrast zwischen Schopenhauers metaphysischer Reflexion einer Möglichkeit von Magie und der mondänen Metaphorisierung dieses Konzeptes bei Nietzsche ins Auge. (Vgl. ebd.) Was Schopenhauer als größtes Erkenntnisziel von VG anzeigt, mithilfe der idealistischen Philosophie eine spekulative Erklärung der Magie zu liefern, wird in FW 60 Mittel, das eskapistische Phantasieren auf eine Projektionstätigkeit auf der Grundlage erotischer Anziehung zu reduzieren.

Die Fokussierung auf die Frauen bringt bei beiden Intertextlieferanten provokative Bezüge ins Spiel, die bei Schopenhauer auf die Misogynie und bei Wagner auf die Überhöhung erotischer Beziehungen bezogen werden können.<sup>871</sup> Auch wenn die Emotionen bei beiden Vorläufern Nietzsches entgegengesetzt sind, lassen sich die Kunst Wagners und die Metaphysiken beider Denker als eskapistische Phantasien verstehen, die vom ‚Lärm‘ der wirklichen Welt ablenken sollen. Für beide männlichen Vorgänger fungiert die Frau gemäß der Konzeption aus FW 60 als ‚ablenkende‘ Vorstellung, die trotz verschiedener Bewertung ‚ferne‘ vorgestellte Wesen darstellen. Für Wagners sind sie dies in seinen positiv besetzten Frauengestalten wie Senta und Isolde, für Schopenhauer in seiner

---

<sup>869</sup> Vgl. NK 3/2, 537-543.

<sup>870</sup> Vgl. auch NK 3/2, 546.

<sup>871</sup> Man vergleiche hierzu Schopenhauers *Ueber die Weiber* und Wagners *Der Fliegende Holländer* und *Tristan und Isolde*. (P II, 667-696).

abgewerteten, aber doch übererotisierten Sichtweise; beides Varianten einer begehrten Projektionsfigur. Insbesondere kommt bei Schopenhauer noch hinzu, dass er in P II beide Themen in der Nähe voneinander bespricht, sodass die Kombination des Frauenthemas mit dem des Lärms in FW 60 hiervon profitiert.<sup>872</sup> Der A(p)horismus kritisiert diese Vorbilder durch eine traumbezogene Wunschpsychologie. Sie zeigt zusätzlich, dass die Frau ein psychologisch relevantes Thema darstellt, das die Wunschvorstellungen mitbestimmt. Die Frauenbilder erscheinen so nicht mehr als adäquate Darstellungen dieser Vordenker, sondern entspringen der Vorstellungswelt dieser entlarvten Männer.

FW 60 markiert damit eine Rückkehr zu einem kritischen Traumkonzept, das dessen Illusion protopsychologisch mit einem Wunschkonzept zusammenbringt. Im Kontrast zu den vorherigen affirmativen Verwendungen, dominiert in diesem Textabschnitt eine kritische Abgrenzung von wunschbasierten Traumvorstellungen, die auf Basis der epistemologisch-ontologischen und artistischen Dimension desselben allein eine Flucht aus der Wachwirklichkeit motivieren. Die affirmative Komponente des Traumes konkretisieren sich anhand eines Negativbeispiels.

Diese kritische Wendung weitet der folgende und viel spätere Abschnitt aus:

Im Horizont des Unendlichen. — Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! sieh' dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit. [...] Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre, — und es giebt kein „Land“ mehr! (FW 124, KSA 3, 480)

Der A(p)horismus beschreibt allegorisch eine Aufbruchssituation, die durch die Endlosigkeit der Möglichkeiten Unsicherheit und Furcht evoziert. Die nautische Allegorie zeichnet das Meer als eine neue Offenheit der Welt, der Erkenntnis und der menschlichen Existenz aus, die einem klar strukturierten Land entgegen steht, das nunmehr verlassen wurde.

Der Traum kommt in diesem Zusammenhang in seiner Variante als „Träumerei“ vor, die zugleich durch eine Genetiv-Nominalphrase „der Güte“ ergänzt wird. (Vgl. ebd.) Der Begriff, der typischerweise eine negative Konnotation zum Nachtraum dazu verwendet, einen Zustand verminderter Wirklichkeitskorrespondenz anzuzeigen, ambiguisiert sich durch seine Rolle in der Konstellation jedoch. (Vgl. ebd.) In der Beschreibung der gefährlichen Situation auf See und die Unmöglichkeit der Rückkehr zu einer festen Weltanschauung wie Existenzweise ist es nicht eindeutig, wem die

---

<sup>872</sup> Bei Schopenhauer liefert vor allem P II zwei Essays, die diese Themen in der Nähe voneinander besprechen. In *Ueber die Weiber* schreibt Schopenhauer noch sexualisierend: Mit den Mädchen hat es die Natur auf Das, was man, im dramaturgischen Sinne, einen Knalleffekt nennt, abgesehen, indem sie dieselben, auf wenige Jahre, mit überreichlicher Schönheit, Reiz und Fülle ausstattete, auf Kosten ihrer ganzen übrigen Lebenszeit [...].“ (P II, 668) Die mindere Rolle, die er den Frauen zuschreibt, hängt auch mit ihrer Funktion als Unterstützer der Männer zusammen. (Vgl. ebd.) Wenn zu dieser Einsicht hinzukommt, dass in *Ueber Lärm und Geräusch* vor allem die Störung der intellektuellen Produktivität der männlichen Genien im Vordergrund steht, scheint die schopenhauersche Vorstellung der Frau in der Sprache von FW 60 eine eskapistische Phantasie aus dem gesellschaftlichen ‚Lärm‘ darzustellen, die ebenso die männliche Kreativität behindert. (P II, 697-701 u. FW 60, KSA 3, 424-425).

„Träumerei der Güte“ attribuiert wird. (Ebd.) Weder ist sie eindeutig ein Zustand des Meeres, noch des angesprochenen anthropomorphen „Schifflein[s]“, das gleichzeitig von der Wir-Gruppe unterschieden ist. Einerseits ist es plausibel, diesen Zustand in der Wahrnehmung der Wir-Gruppe und des „Schiffleins“ anzunehmen und die Verschiebung der ‚Träumerei‘ auf das Meer als Hypallage zu verstehen.<sup>873</sup> (Vgl. ebd.) In der Hypallage würde die unklare Unterscheidung zwischen der Psyche der Erkennenden, in der die „Träumerei der Güte“ grundiert ist, und dem Meer darauf hinweisen, dass in der Grenzenlosigkeit der neuen Welt- und Existenzform auch die Grenzen zwischen Subjekt und Umwelt unsicher sind. (Ebd.) Die Träumerei als Zustand verminderter Wirklichkeitswahrnehmung erweist sich als mögliche performative Konzeptualisierung ebenjener Hypallage. Diese bizarre Wirklichkeitsstruktur erscheint traumanalog, da sie den psychischen Zustand nicht mehr einem menschlichen Subjekt zuweisen kann. In der Träumerei als verunsicherter Wirklichkeitswahrnehmung spiegelt sich die gefährliche Offenheit des ‚Horizontes‘ epistemologisch wider.

Die genitivische Nominalphrase „der Güte“ unterstreicht kritisch, dass diese unklare Wahrnehmung das ‚Furchtbare des Unendlichen‘ fälschlicherweise als etwas Positives ausdeutet (Vgl. ebd.) Güte attribuiert in diesem Fall dem Meer eine menschlich wohlwollende Art, das als wellenloses und stilles Gewässer der gefährlichen Seereise wohlgesonnen ist, obwohl dieselbe Reise typischerweise mit „Herausforderung und Bewährung“ assoziiert wird.<sup>874</sup> Diese Charakterisierung der Träumerei unterstreicht einerseits die Gefährlichkeit der ‚Unendlichkeit des Horizontes‘, wie sie andererseits im Lichte der Hypallage die inadäquate Wahrnehmung auf eine falsche Gefahrenkalkulation konkretisiert. Auch diese Perspektive besitzt wegen der allegorischen Deutung des Textes eine Emphasefunktion, insofern die illusionäre Wirklichkeitswahrnehmung der „Güte“ des Meeres einer falsche Gefahrenwahrnehmung hinsichtlich der neuen Offenheit der Welt-, Erkenntnis- und Existenzmöglichkeiten mit sich bringt. (Vgl. ebd.) Diese Anthropomorphisierung und positive Bewertung der Umwelt im Angesicht der ‚offenen Horizontes‘ unterstreicht in der „Güte“ dasselbe Motiv, was die Träumerei bereits prototypisch andeutet; die Gefahr der falschen Wahrnehmung. Die Genitiv-Nominalphrase unterstreicht durch die Kombination in ihren beiden Teilen in einer epistemologischen und in einer ethischen Dimension dieselbe Gefahr.

Sie mimt darin zusätzlich die dem Traum typische symbolische Verdichtung, indem sie nur oberflächlich eine Distinktion durch die genitivische Ergänzung vornimmt. Das Konzept der „Träumerei der Güte“ stellt dadurch metonymisch die bizarre und symbolisierende Typik des Traumes dar. (Ebd.) Darin zeigt die Allegorie von FW 124 eine Parallele zwischen der Hypallage, die der Text performiert und ihrer Beschreibung des Erkenntnishorizontes: In der für die Hypallage typischen „Vertauschung der Ursache und Wirkung“ beschreibt der Text den fälschlichen Glauben an einen Sinn, wohingegen gerade die Gefahr durch die ‚unendlichen Möglichkeiten‘ – oder auch die rhetorische „Vielheit von Sinn“ – besteht.<sup>875</sup> Diese Deutung gewinnt durch die rhetorische Analyse, die aufzeigt, dass die Wahl der Stilmittel selbst, die Bedeutung der Allegorie performativ im Text mitträgt. Dieselbe Schwierigkeit, die der a(p)horistische Sprecher für die zeitgenössische Welt konstatiert, konfrontiert in der Textdeutung die Lesenden.

---

<sup>873</sup> „Die Hypallage oder auch Enallage besteht in der Vertauschung der semantischen Beziehung eines Wortes im Satz [...]“. Groddeck: Reden über Rhetorik. S. 179.

<sup>874</sup> „Meer“ in: Butzer/Jacob: Metzler Lexikon der literarischen Symbole. S. 268-269.

<sup>875</sup> Groddeck. Reden zur Rhetorik. S. 199.

Wenn die ‚Träumerei der Güte‘ dem Meer zugeschrieben würde, anthropomorphisiert sich der Akteur, der als hauptsächlicher Gefährder innerhalb der Allegorie fungiert. (Vgl. ebd.) Diese Deutung gewinnt dadurch Plausibilität, dass bereits in der ersten Deutung die Anthropomorphisierung des ‚Schiffleins‘ mithineingreift, zugunsten einer Vermengung von Subjekt und Umwelt. Erschwert wird die Interpretation allerdings dadurch, dass indem man dem Meer die fälschliche Wahrnehmung einer wohlwollenden Haltung zuschreibt, sich der Bezug der ‚Güte‘ verunklart. So bleibt ungenau, wer fälschlicherweise mit derselben ‚Güte‘ assoziiert werden könnte. Entweder beschreibe es die Wahrnehmung von Seiten des Sprechers, dass das Meer ‚träumerisch‘ wäre und somit ‚Güte‘ ausstrahle. So würde das anthropomorphe Meer mit einem prototypisch ‚träumerischen Charakter‘ assoziiert, dessen Gefährlichkeit durch ebenjenen psychischen Zustand gemindert wäre und ebenjene ‚Güte‘ widerspiegele. (Vgl. ebd.) In dieser Deutung würde die falsche Wahrnehmung der Gefahr weiterhin auf der Seite des sprechenden ‚Schiffleins‘ zu veranschlagen sein, aber das Meer würde durch diese metaphorische Beschreibung eine Motivation für ebenjene falsche Einschätzung liefern. Die Durchwirkung der Umwelt mit menschlichen Attributen, die in der Allegorie des ‚unendlichen Horizontes‘ dominiert, trägt auch diese Deutung weiter. Zusätzlich widerspricht sie nicht der Deutung als Hypallage, sondern addiert in der Vermenschlichung des Meeres ein zusätzliches Element verunsicherter Wirklichkeitswahrnehmung, die sich als traumaffine Bizarrität deuten lässt.

Diese Attributionsschwierigkeit verstärkt sich zusätzlich dadurch, dass diese Attribuierung selbst nur einen Vergleichscharakter in der Allegorie besitzt. Diese Zustände werden auch innerhalb der Symbolisierung der Allegorie auf eine rhetorische Ebene verschoben, so dass die Festlegung dieser Konzeption sich noch stärker erschwert. Sie stellt selbst innerhalb des symbolischen Zusammenhanges eine rhetorische Charakterisierung der Situation dar, so dass sie weder im Verhältnis zur äußeren Wirklichkeit der Allegorie noch der der Lesenden die Widerspiegelung eines Realen darstellt. Anstelle der Suche eines solchen derivativen Realen, das in dem Vergleich mit der rätselhaften ‚Träumerei der Güte‘ der anthropomorphen Umwelt zugesprochen werden würde, kann die rhetorische Natur als eine weitere Stufe der allegorisch verunklarten Wahrnehmung und des gefährlichen ‚unendlichen Horizontes‘ der zeitgenössischen Welt verstanden werden.

Wie bereits im Lichte der Hypallage besonders herausgestellt wurde, könnte die Schichtung der gleichzeitig möglichen Bedeutung der ‚Träumerei der Güte‘ performativ die von der Allegorie beschriebene ‚Unendlichkeit‘ symbolisieren, in der keine letztgültig fester Sinn mehr fixiert werden kann. Gegenteilig hierzu stände demonstrativ ein Vielfaches an Sinn im Vordergrund dieser Bedeutung, die die Verunsicherung durch das Plurale in einer prototypisch negativen traumbegrifflichen Konzeption symbolisiert. Auf diese Weise würde die ‚Träumerei der Güte‘ als Konzept fälschlicherweise den Eindruck erwecken, dass sie sich gefahrlos in einer Bedeutung auflösen lasse, während sie die Deutenden mit einer Vielheit verunsicherter Möglichkeiten konfrontiert und dessen Suche nach interpretativer Eindeutigkeit – wie die allegorische Sicherheit auf See – *ad absurdum* führt. Die verfälschte Wahrnehmung der Sicherheit in der ‚Träumerei der Güte‘ erschiene nicht nur angesichts des allegorischen Meeres, sondern auch als textuelles Phänomen auf.

Dieser allegorische wie performative A(p)horismus steht vor dem epochemachenden FW 125 und kommt von moralkritischen Texten her. So beschreibt FW 114 eine Ubiquität der moralischen Ausdeutung jeglichen Wahrgenommenen, um im folgenden Textabschnitt die anthropozentrische Weltdeutung (M 115) zu kritisieren. (Vgl. FW 114 u. FW 115, KSA 3, 474) FW 116 und FW 117 bringen den Begriff der „Heerde“ ins Spiel, um die kollektivierende Wirkung der Moral herauszu-

heben, in deren Folge FW 118 das „Wohlwollen“ und in M 119 den „Altruismus“ als Funktionen gesellschaftlicher Inklusion von Individuen umdeutet. (Vgl. FW 116-119, KSA 3, 474-476) Aus dieser Perspektive bringt FW 120 eine individualistische Moralphilosophie ins Spiel, die Ethik als einen Ausdruck einer holistischen wie individuellen Körperphilosophie versteht. (Vgl. FW 120, KSA 3, 477) Diese moralkritische Grundlage ergänzt FW 121 durch eine pragmatistische Perspektive auf das für den Menschen Erkennbare, in der dasselbe allein eine überlebensnotwendige Konstruktion darstellt. (Vgl. FW 121, KSA 3, 477-478) Hier erfährt das Christentum als Vorläufer einer spätantiken moralistischen Skepsis Lob, die die antiken Tugendlehren zersetzt haben solle. In dieser Selbstaufhebung des moralischen Anspruchs der Philosophie würde eine Kritik vorbereitet, um in FW 123 aufzuzeigen, dass nicht nur das antike Wissenschaftsverständnis, sondern auch das gegenwärtige als moralistisch zu kritisieren ist.<sup>876</sup> (FW 122 u. 123, KSA 3, 478-480) Zusammen bilden diese Textabschnitte ein Konvolut, dass die Moralkritik als eine der Grundlagen des Erkenntnishorizontes darstellt, der in FW 124 gefährlich und radikal offen dargestellt wird, und historisch wie wissenschaftlich grundiert ist. (Vgl. FW 114-124, KSA 3, 474-480) Die Allegorie aus FW 124 erhält dadurch Anhaltspunkte, die als der symbolische Gehalt des ‚Landes‘ verstanden werden kann – historische Sicherheiten, die durch die neuerliche Entgrenzungen der Wissenschaft ihre Validität verloren haben. (Ebd.) Die Gefahr dieser Offenheit, die durch den negativen Begriff der ‚Träumerei der Güte‘ hervorgehoben wird, konkretisiert sich durch die historische Perspektive. (Vgl. FW 122-124, KSA 3, 478-480) Insbesondere das Christentum und sein Monotheismus eines liebenden Gottes kommt als Intertext zu diesem Traumkonzept hinzu und zeigt eine konkretere Kritik der christlichen Theologie im Angesicht der gegenwärtigen Situation als eine weitere Dimension dieser Begriffsverwendung auf. Hiervon ausgehend besteht die Möglichkeit, dass überhaupt die moralische Interpretation von Phänomenen durch die ‚Träumerei der Güte‘ in ein kritisches Licht gerückt werden soll.

Die auf FW 124 folgenden A(p)horismen expandieren die Thematik in verschiedene Wissensbereiche: FW 125 expandiert allegorisch die metaphysische Unsicherheit im Angesicht einer gesellschaftlichen Entwertung des Christentums, während im Folgenden die „mystischen Erklärungen“ in einer paradoxalen Wendung des Dualismus von Oberflächlichkeit und Tiefe jeglicher Erklärungsfähigkeit enthoben werden. (Vgl. FW 124-126, KSA 3, 480-482) Diese Gedanken leiten die Kritik des Willensbegriffes in FW 127, der in den folgenden A(p)horismen eine religionskritische Reflexion eröffnet, in die noch die nächste Traumverwendung aus FW 143 hineinfällt. (Vgl. FW 127-143, KSA 3, 482-488) Einerseits zeigt diese Weiterführung der Reflexion, dass die historische Perspektive auf das Christentum systematisch weitergeführt wird. (Vgl. FW 122-127, KSA 3, 478-482) Aus dieser Sicht fungieren beide Allegorien (FW 124 u. 125) wie auch die Kritik der ‚mystischen Erklärungen‘ und des Willenskonzeptes (FW 126 u. 127) als Prolegomena zu einer Christentumskritik.<sup>877</sup> (Vgl.

---

<sup>876</sup> Vgl. hierzu auch Zittel: *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*. Würzburg 1995.

<sup>877</sup> Dieselbe Richtung schlägt auch Kaufmann in seinem Kommentar ein, der M 126 ausschließlich als Prolog zur Willens- und Schopenhauerkritik aus FW 127 deutet. Hierzu kann er nicht nur die Linearität des Textes anführen, sondern auch nachgelassene Vorstufen von FW 127, in der die Willenskausalität als „Urmythologie“ titulierte wird. Diese Deutung bleibt plausibel und wird zusätzlich durch die Konzeption des ‚Mythologischen‘ bei Schopenhauer getragen, die an verschiedenen Stellen kritisch die Darstellungsform älterer Religionen (Hinduismus/Buddhismus) und Philosophien (Platonismus) anführt, während ihr Wahrheitsgehalt durch seine Philosophie weiterhin postuliert wird. (Vgl. W I, 408-413 u. 516, §60) Zusätzlich kommt Schopenhauers Bekenntnis zum Illuminismus und zur mystischen Philosophie als Intertext hinzu, um die Stoßrichtung von FW 126 als Kritik seiner Metaphysik zu validieren. (Vgl. P



ebd.) Diese Deutung unterstreicht den Christentumsbezug in der ‚Träumerei der Güte‘ als fälschliche Ausdeutung der Welt als *creatio* eines ‚gütigen‘ Gottes.

Zu dieser Interpretation, die den moralkritischen mit dem christentumskritischen Aspekt textli-  
near erklärt, kommt eine selbstkritische Dimension aus Sicht der Kritik der ‚mystischen Erklä-  
rungen‘ und des Willens hinsichtlich FW 125 und 124 hinzu. (Vgl. FW 124-127, KSA 3, 480-483)  
Der ‚interpretierende Intellekt‘, der in FW 127 den Willen als Verursacher ausdeutet, und der ein  
Beispiel für eine ‚mystische Erklärung‘ darstellt, spielt in beiden Allegorien von M 125 und M 124  
eine zentrale Rolle. (Vgl. ebd.) Kurzgefasst konstituiert in der Deutung des Tod Gottes durch den  
‚tollen Menschen‘ und seiner „Mörder“ der Wille als Kategorie den Kontrast zum fehlenden Be-  
wusstsein der Zuhörer, wie auch die Formulierungen aus FW 124 einen willentlichen Aufbruch zu  
Wasser andeuten. (Vgl. ebd.) Beide Allegorien dienen zur Reflexion eines fehlenden Bewusstseins  
für die Gravität der gegenwärtigen Zeit und deuten ihre Prozesse als willentlich herbeigerufene, die  
aber nichtsdestoweniger nicht im Epochenbewusstsein angekommen seien. Im Lichte der Kritik aus  
FW 126 und 127 erscheinen aber diese Aspekte der Allegorien kritisch zu reflektieren zu sein. (Vgl.  
ebd.) Hieraus folgt, dass die Allegorien in ihrem Symbolmaterial Anteil an zu kritisierenden Konzep-  
ten haben und zwar einen Unterschied zwischen Symbol und literaler Ebene geltend machen kön-  
nen, in ihren Narrativen jedoch ebenjene ‚mystischen Erklärungen‘ nachahmen. (Vgl. ebd.) Sie wer-  
den hierdurch nicht einfach aufgehoben, da beide Narrative aus FW 124 und 125 – ersterer auch in  
der ‚Träumerei der Güte‘ – den Verlust eines festen Sinns, Inkonsistenz und Gefahr artikulieren.  
(Vgl. ebd.) Ihr Sinn erhält jedoch Ambiguitäten, indem ihre Form sogleich wegen der verdichteten  
symbolischen und rhetorischen Struktur unter den Verdacht aus FW 126 fällt, eine ‚nicht mal ober-  
flächliche mystische Erklärung‘ zu sein. Zudem springt auch der ‚interpretierende Intellekt‘ aus FW  
127 diesen Abschnitten bei, um die effiziente aber problematische allegorische Form als Denkstruk-  
tur deutbar zu machen. (Vgl. ebd.) Dieser selbstkritische Rückbezug zeigt die ‚Träumerei der Güte‘  
als Symbol für die lineare wie oberflächlich kongruente Interpretierbarkeit des Textes von FW, die  
die Gefahr einer semantischen Vieldeutigkeit verdeckt und zugleich performativ umsetzt.

Im Verhältnis zu den vorherigen Traumbegriffen fällt grundsätzlich die Rückkehr zu einer meta-  
phorischen Bedeutung ins Auge. Mit FW 22 evoziert nur die Traumverwendung einen möglichen  
Zusammenhang. (Vgl. FW 22 u. 124, KSA 3, 394-395 u. 480) Während die Fiktionalität der  
Traumerzählung aus FW 22 ambig bleibt, beansprucht die nautische Allegorie nur symbolisch einen  
Wirklichkeitsbezug – dies führt dazu, dass die Traumbegriffe auf verschiedenen Fiktionsebenen  
nicht direkt vergleichbar sind. (Vgl. ebd.) Auch die Bedeutungsmöglichkeiten des Traumes in FW 22,  
seine ökonomische wie natur-kunst-allegorische Facette sind mit der illusionistischen und moral- wie  
christentumskritischen Deutungsdimension aus FW 124 nicht direkt vereinbar. (Vgl. ebd.) Die Ge-  
meinsamkeit beider traumbezogenen A(p)horismen besteht darin, dass sie Vieldeutigkeit bespre-  
chen, inszenieren und performieren. Einen logischen Widerspruch umgeht der Text an dieser Stelle  
noch durch verschiedene Fiktionsgrade des Traumbegriffes. Seine Deutungs Offenheit in seinen Vari-  
ationen bleibt konsequenter Bestandteil einer ‚fröhlichen Wissenschaft des Traumes‘ in die auch  
metaphorische wie negative Traumkonzepte inkludiert werden.

---

II, 16-17, §10) Dies sei alles zur Validität dieser These beigebracht, die nicht im Konflikt mit der im Haupttext fol-  
genden Interpretation steht. Vgl. NK 3/2, S. 862-869.

Dieser Widerspruch kommt jedoch mit der metaphorischen Evokation der Welt-als-Traum-These aus FW 54 als Möglichkeit ins Spiel. (Vgl. FW 54 u. 124, KSA 3, 416-417 u. 480) Beide Verwendungen alludieren auf den illusionären Aspekt des Nachtraumes und wenden diesen auf die menschliche Wahrnehmung an. (Vgl. ebd.) Während der frühere A(p)horismus einen ontologischen Illusionismus metaphorisch wendet, um die emotionale Befangenheit des Menschen als die Grenze seiner Erkenntnisse auszuzeichnen, liegt eine einzelne solche Grenze im vorliegenden Textabschnitt in der fälschlichen Wahrnehmung der Gefahr der Gegenwartssituation. (Vgl. ebd.) Die Welt-als-Traum-These steht im Konflikt mit der ‚Träumerei der Güte‘, da die ethnologische Perspektive die Kritik einer illusionären Erkenntnis im Stile von FW 124 erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht. Eine wohlwillendere Interpretation dieses infratextuellen Konfliktes bestände darin, die Differenz zwischen „Traum“ und „Träumerei“ zu fokussieren und letztere in ihrer wörtlichen Bedeutung bereits als Metaphorisierung des ersteren zu unterscheiden. (Vgl. ebd.) Die Nähe der Traumbegriffe könnte aus dieser Perspektive die ethnologisch-anthropologische These aus FW 54 mit der Zeitdiagnose der Allegorie aus FW 124 zusammenzudenken versuchen. (Vgl. ebd.) Gerade wegen der phylogenetischen Erkenntnisgrenzen würde die Gefährlichkeit der radikalen Erkenntnisöffnung von den Zeitgenossen falsch wahrgenommen, worin auch die Überforderung des gegenwärtigen Menschen anthropologisch begründet wäre. Diese Synergie von Anthropologie und Zeitdiagnose würde den begrifflichen Konflikt zugunsten dieser produktiven Lektüre überspringen und den Traum als Signal verstehen, diese Infratextbeziehung zu fokussieren.

Anschlussfähiger ist die Nähe zur kreativen wie illusionären Fähigkeit des Traumes in FW 59, deren transformatives Potenzial auf derselben irrationalistischen Anthropologie fußt. (Vgl. FW 59 u. 124, KSA 3, 422-423 u. 480) Trotz der konzeptuellen Differenz zwischen Traum und Träumerei lässt sich plausibel dieselbe Erklärung aus dem früheren A(p)horismus auf die falsche Wirklichkeitswahrnehmung aus FW 124 anwenden. (Vgl. ebd.) Zusätzlich ermöglicht diese Theorie für die genitivische Nominalphrase „der Güte“ eine protopsychologische Deutung, in der die hier grundlegenden Wünsche die Wirklichkeit kunstartig verformen. (Vgl. ebd.) Der Wunsch der Wir-Gruppe und des anthropomorphen ‚Schiffleins‘ projiziert sich im Prozess der ‚Träumerei‘ auf die gefährliche Seereise. Auch die negative Konnotation der ‚Träumerei‘ trägt diese Deutungsperspektive, die sie als allegorischen Ausdruck der wunschbasierten Wahrnehmung darstellt.

Zu dieser Deutungsrichtung kommt die negative Verwendung als eskapistischer Phantasie aus FW 60 unterstützend hinzu. (Vgl. FW 59, 60 u. 124, KSA 3, 422-425 u. 480) Zwischen der kreativen Formungsfähigkeit des Traumes in FW 59 und der Explikation ihrer negativen Konsequenzen im Folgea(p)horismus bereiten sie die ebenfalls negativ konnotierte ‚Träumerei‘ vor. (Vgl. ebd.) FW 60 fungiert so als Brückentext. (Vgl. ebd.) Insbesondere im Lichte der christentumskritischen A(p)horismen um FW 124 und der dort entfalteten Proto-Psychologien und Moralkritiken addieren FW 59 und 60 mit dem Traum-Konzept ein psychisches Phänomen, das Verformungen der Wirklichkeit in den moralistischen und christlich gläubigen Subjekten wunschbasiert und psychologisch zu erklären vermag. Gemeinsam bildet dieses Infratextkonvolut die Kulmination der negativen und kritischen Stoßrichtung dieser Traumbegriffe und aber auch eine der Grundlagen für die prominenten Themenkomplexe von Moral- und Christentumskritik in FW.

Eine andere Sichtweise motiviert eine fokussierte Kombination von FW 59, 60 und 124, die selbstkritisch die allegorische Form des hier analysierten A(p)horismus in den Fokus rückt. (Vgl. ebd.) Ähnlich wie die traumartige Vision des Sprechers von FW 60, die intratextuell kritisch beäugt

wurde, lässt sich die vorliegende ästhetische Überformung der Zeitdiagnose über ihre Form kritisch perspektivieren. (Vgl. FW 60 u. 124, KSA 3, 424-225 u. 480) Besonders auch die ähnliche Meereslandschaft unterstützt den Vergleich: Während der Sprecher von FW 60 vom Land aus das Meer als akustische Landschaft wahrnimmt, steht die Seereise in FW 124 im Vordergrund. Diese Parallele macht plausibel, dass schon die Allegorie selbst Teil eines kritisch zu perspektivierenden eskapistischen ‚Traumes‘ ist. Diese Kritik erschwert allerdings, dass ihr nicht wie in FW 60 eine wachwirkliche und psychologische Analyse der vorliegenden fiktionalen Vorstellung folgt. (Vgl. ebd.) Hierin gründet der Unterschied zwischen beiden A(p)horismen, der trotz der kritischen Perspektivierung dazu führt, dass im Lichte der Allegorie gerade der stabile Sinn und die Bedeutungsreduktion nicht mehr geltend gemacht werden dürfen. Trotz einer kritischen Perspektivierung bleibt kein ‚Träumer‘ als Phantast im Sinne von FW 60 übrig, der Ziel einer Psychologisierung werden könnte, sondern verfließt in anthropomorphe allegorische Instanzen.<sup>878</sup> Diese Schwierigkeit kann auch durch eine spekulative Erweiterung der Psychologie aus FW 60 und trotz kritischer Perspektive auf die Allegorie nicht aufgehoben werden, sondern lässt den Abschnitt in einem gebrochenen Licht stehen.

FW 124 zeigt sich als A(p)horismus trotz der Verwendung eines prototypischen Begriffs mehrdimensional wie performativ in seiner Traumkonzeption. Die ‚Träumerei der Güte‘, obwohl plausibel negativer wie illusionistischer Traumbegriff, entpuppt sich als vielgestaltig und ambig. Trotz der typischen Träumerei-Konzeption zeigt sich hier, dass innerhalb der FW und der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ auch der Negativität Polyvalenz abgewonnen werden kann.

Die Christentumskritik wird im Folgenden explizit mit dem Traum kombiniert:

Im Gleichniss gesprochen. — Ein Jesus Christus war nur in einer jüdischen Landschaft möglich — ich meine in einer solchen, über der fortwährend die düstere und erhabene Gewitterwolke des zürnenden Jehovah hieng. Hier allein wurde das seltene plötzliche Hindurchleuchten eines einzelnen Sonnenstrahls durch die grauenhafte allgemeine und andauernde Tag-Nacht wie ein Wunder der „Liebe“ empfunden, als der Strahl der unverdientesten „Gnade“. Hier allein konnte Christus seinen Regenbogen und seine Himmelsleiter träumen, auf der Gott zu den Menschen hinabstieg; überall sonst galt das helle Wetter und die Sonne zu sehr als Regel und Alltäglichkeit. (FW 137, KSA 3, 488)

Der A(p)horismus beschreibt allegorisch eine proto-psychologische Perspektive auf das Christentum, die auf die prototypische Transformation eines rachsüchtigen und zornigen Gottes zu einem liebenden verweist. Grundiert wird eine Kontrast-Psychologie, in der die christliche liebende Gottesvorstellung den Juden aufgrund ihres Gegenteilcharakters wünschenswert erscheinen musste. Hierzu vermengen sich Elemente des alten und neuen Testaments mit der Christusfigur.

Der Traum wird selbiger Figur des Christus zugeschrieben und mit Inhalten konkretisiert: einem „Regenbogen“ und einer „Himmelsleiter“. (Ebd.) Beide Symbole stellen in ihrem Bezug zu Him-

---

<sup>878</sup> Von hier aus ließe sich für zukünftige Interpretationen von FW 125 auch eine Kritik dessen quasi-allegorischer Form formulieren, die aufzeigen könnte, wie insbesondere noch die Form Teil einer ästhetisierenden Weltdeutung ist. (Vgl. FW 125, KSA 3, 480-482) Wie diese Schwierigkeit mit der Kritik des christlichen Monotheismus im Umfeld zusammenhängt, müsste eine extensivere Deutung dieses A(p)horismus aufzeigen.

melsphänomenen von Helligkeit positive Symbole der göttlichen Erlösung für die Christusfigur dar.<sup>879</sup> (Vgl. ebd.) Schwieriger gestaltet sich innerhalb der Allegorie, die das Christentum als logische Konsequenz des Judentums deutet, die Unterscheidung zwischen psychischem Traum-Phänomen und Traum-Metapher. Die Syntax macht eine Distinktion unmöglich, zusätzlich zur Metapher der „Tag-Nacht“, die es ermöglicht, dass auch das psychische Phänomen innerhalb der symbolischen Ebene der Allegorie mitinbegriffen sein kann. (Ebd.) Dass der Traum eindeutig eine metaphorische Komponente hat, sichert die Rahmung der gesamten Reflexion als „Gleichniss“, da die Darstellung symbolisch eine Theorie über den Ursprung des christlichen Monotheismus formuliert. (Ebd.) Das Oszillieren des Traumbegriffs auf der Gleichnisebene behindert die symbolische Bedeutung desselben nicht, in dem die Christusfigur mit transzendenten Projektionen und positiven Liebesvorstellungen in einer Gottesfigur assoziiert wird.

Der prototypische Wunschcharakter des Traumes verbindet sich mit seiner Illusionarität, um dieselben Vorstellungen abzuwerten. (Vgl. ebd.) Zusätzlich fungieren sie im Kontext der klimatischen Metaphorik einer verdunkelten Welt, die für den rachsüchtigen abrahamitischen Gott des AT steht, als Ausdruck einer wunschpsychologischen Kontextualisierung der christlichen Gotteslehre. (Vgl. ebd.) Diese Träume entspringen zusätzlich den symbolisch klimatischen – d. i. den religionssoziologischen – Bedingungen des Judentums, die als Ausnahme in der historischen Landschaft charakterisiert werden. (Vgl. ebd.) Nicht nur stellt die allegorische „Tag-Nacht“-Metapher eine Erweiterung der wunschpsychologischen Traummetapher dar, indem die typischen Bedingungen des Nachtraumes gemimt werden, sondern auch ihre symbolische Konnotation als Ort der Furcht und Unsicherheit ruft sie auf, um die Traumvorstellungen der Christusfigur zu bedingen.<sup>880</sup> (Ebd.) Innerhalb des Gleichnisses könnte diese Lesart die Bedingtheit des psychischen Traumes durch die ‚Tag-Nacht‘, d. i. die Umwelt und Subjekt-Relation beschreiben, die in der religionssoziologischen Deutung basal ist. Die Traummetapher als Wunsch innerhalb der Gleichnisebene führt zur wunschpsychologischen Analyse der christlichen Gottesvorstellung. Die Oszillation ist keine Unwägbarkeit der Deutung, sondern eine Qualität, die dem Traumbegriff eine Vielfalt an intratextuellen Bezügen eröffnet.

Diese religionssoziologische Herleitung des Christentums aus dem Judentum rahmt der religionskritische Kontext der umliegenden A(p)horismen. Dieselbe Denkweise der Grundierung der christlichen Sünde in einem jüdischen Glaubenssatz tritt schon in FW 135 auf und wird durch die machtpsychologische Perspektive auf die Selbsterniedrigung des Judentums in FW 136 komplementiert. (Vgl. FW 135 u. 136, KSA 3, 486-488) Aus der Sicht dieser vorangehenden Textabschnitte, führt FW 137 die Logik beider Reflexionen weiter und verdichtet sie in einer Allegorie, die in biblischen Bildern das Christentum aus der jüdischen Religion entspringen lässt. (Vgl. FW 135-137, KSA 3, 486-488) Auch die folgenden A(p)horismen unterstreichen die Weiterführung dieser Reflexion und thematisieren den Zusammenhang zwischen Christus und der jüdischen Sündenlehre (FW 138), Paulus' Ablehnung der „Leidenschaften“ (FW 139), das Verhältnis vom richtenden und liebenden Gott (FW 140 u. FW 141) und der nutzenorientierten Liebesvorstellung des Christentums (FW 142), um die immer wieder auftretenden antiken Griechen als Gegenbeispiel in ihrem selbstidealisierenden Polytheismus (FW 143) als Gegenfigur ins Spiel zu bringen. (Vgl. FW 138-143, KSA 3, 488-490) Nicht

<sup>879</sup> Vgl. „Himmel“ und „Regenbogen“ in: Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 182-183 u. S. 338-340.

<sup>880</sup> Vgl. „Nacht“ in: Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 288-290.

nur gliedert sich die Allegorie in diese Christentumskritik ein, sondern erhält durch die vorläufige Kulmination in der positiven Hervorhebung des antiken Griechentums in FW 143 eine symbolische Entsprechung für „das helle Wetter und die Sonne [...] als Regel und Alltäglichkeit“. (Ebd.) Zusätzlich erscheint die allegorische Form von FW 137 auffällig, weil dieser Abschnitt diese als einziger aufweist; nicht nur verdichtet das Gleichnis die Ursprungsthese hinsichtlich des Christentums, sondern referenziert auch die typische Form, die deren Religionsgründer im NT wählt. Trotz der Integrierbarkeit der Reflexion in den Gesamtzusammenhang bleibt ein Alleinstellungsmerkmal der Form von FW 137, die durch die Intertext-Verbindung der allegorischen Form zur Bibel offengelegt wird.

Im infratextuellen Verhältnis zu FW 22 fällt die parallele Existenz eines träumenden Subjektes ins Auge, dem interpretierbare Trauminhalte zugeschrieben werden. (Vgl. FW 22 u. 137, KSA 3, 394-395 u. 488) Der Unterschied ist die Bewertung beider Subjekte, sofern der frühere A(p)horismus den Sprecher selbst als Träumer vorstellt, der in ihm eine ironische Spiegelung seiner Zeitorganisation wiederfindet. (Vgl. ebd.) Die Bedeutung der Traumbilder als Erlösungssymbole innerhalb der von negativen Gefühlen dominierten jüdischen Glaubenswelt fungiert wiederum als Psychologisierung der Christus-Figur. (Vgl. ebd.) In beiden Fällen lässt der symbolische Traum-Inhalt Rückschlüsse auf den Träumer zu und zeigt, dass die ‚fröhliche Wissenschaft des Traumes‘ Traumdeutung auf Basis einer Proto-Psychologie zulässt. Im Zuge dieser Psychologisierung von Trauminhalten führt der Abschnitt die Christentumskritik aus dem zweiten Buch von FW weiter, indem die Glaubensinhalte und Traumsymbole der Bibel als psychologische Tatsachen einer kritischen Interpretation überantwortet werden, anstatt Widerspiegelungen religiöser Wahrheiten zu sein. Der Traumbericht aus FW 22 gibt methodisch ein Vorbild für die Religionskritik des vorliegenden A(p)horismus vor.

FW 54 liefert mit seiner Referenz auf das Welt-als-Traum-Theorem und seiner irrationalistischen Anthropologie eine Grundlage für die religionssoziologische Allegorie. (Vgl. FW 54 u. 137, KSA 3, 416-417 u. 488) Dadurch dass die metaphorische Welt-als-Traum-These im früheren A(p)horismus die Abhängigkeit der menschlichen Vorstellung von den Gefühlen beschreibt, und die Grenzen der Erkenntnis an die irrationale Grundlage der menschlichen Existenz bindet, bietet sie einen Kontext für die Umwelt-Subjekt-Relation der vorliegenden Allegorie. (Vgl. ebd.) Die symbolisch durch die ‚Tag-Nacht‘ negativ beschriebene emotionale Grundlage der jüdischen Religion und Kultur erklärt, wie die Traumbilder der Christusfigur als positive und erlösende Gottesvorstellungen verstanden werden konnten. (Vgl. ebd.) Die Traumbegriffe konvergieren zusätzlich in ihrer metaphorischen Verwendung, sodass die Konzepte nur symbolisch auf einen Prozess der Weltbildschaffung verweisen, die beim Traum analogisch auf seine illusionären Weltbildung referenziert. Auch hier addiert die traumgetragene irrationalistische Anthropologie eine Grundlage zur Christentumskritik.

FW 59 transformiert die anthropologische Welt-als-Traum-Metapher durch die Addition einer emotionalistischen Traum-Kunst-Analogie. (Vgl. FW 59 u. 137, KSA 3, 422-424 u. 488) In der Zusammenführung der Umwelt-Subjekt-Relation von jüdischer und erlösender Gottesversion Christi kann ebenjene kunstanaloge Traumvorstellung als Metapher die Transformation der Wahrnehmung durch Religion beschreiben. (Vgl. ebd.) FW 59 betont die wahrnehmungspsychologische Dimension der Traummetapher und liefert mit der Traum-Kunst-Analogie zusätzlich eine weitere Parallele, die die religiöse Wahrheit nicht nur irrational grundiert, sondern auch mit Fiktionalität assoziiert. (Vgl. ebd.) Wenn die kritische Wendung dieser Traummetapher durch FW 60 hinzugenommen wird, die eine Perspektivierung dieser Wahrnehmungspsychologie als irrationale Phantasien vornimmt, wird die negative Stoßrichtung der Religionskritik unterstrichen. (Vgl. FW 59-60 u. 137, KSA 3, 422-425)

u. 488) Insbesondere die Fähigkeit die Wirklichkeit durch die Projektion der eigenen Wünsche zu überschreiben, ergänzt die Vorstellung des Gleichnisses, in der die klimatische Wirklichkeit von den Vorstellungen der Christusfigur transformiert wird.

Mit FW 124 gibt es neben einer ähnlich metaphorischen Traumverwendung eine Parallele in der allegorischen Form. (Vgl. FW 124 u. 137, KSA 3, 480 u. 488) Die konzeptuelle Nähe findet sich in der Allusion auf die Illusionarität wie auch die Wunschnatur des Traumes. (Vgl. ebd.) In beiden Fällen drückt der Begriff einen Zustand unzureichender wunschbasierter Weltwahrnehmung aus. Neben diesen Parallelen teilen sich beide Abschnitte die Charakteristik, als ein allegorischer Textabschnitt innerhalb einer Reflexionskette herauszustehen. (Vgl. ebd.) Dies steht im Kontrast zu den Theoretisierungen aus FW 54, 59 und 60, obwohl es zugleich die konstatierten transformativen und künstlerischen Fähigkeiten des Traumes performativ umsetzt. (Vgl. FW 54, 59, 60, 124 u. 137, KSA 3, 416-417, 422-425, 480 u. 488) Die allegorische Form lässt den Traum im Anschluss an die traumkunst-analogischen Konzeptionen als Darstellungsmittel zu, aber er isoliert ihn im metaphorisch-allegorischen Modus. (Vgl. ebd.) Zusätzlich dominiert hier die negative Traumverwendung. (Vgl. ebd.) Die Ähnlichkeit in der allegorischen Rahmung des Traumes und seiner Konzeption zeichnet den Traum innerhalb dieses Rahmens als eine Art *modus operandi* der Kritik aus. Was in FW 124 noch als falsche Wahrnehmung im Angesicht eines neuen Erkenntnishorizontes erscheinen sollte, appliziert FW 137 nunmehr auf die Vorstellungen Christi und das Christentum. (Vgl. FW 124 u. 137, KSA 3, 480 u. 488) Diese konsekutive Verwendung des Traumbegriffes innerhalb der Allegorie als kritischer Metapher konturiert nicht nur eine Kritikstrategie aus FW, sondern zeigt, dass das reale psychische Phänomen nur bedingt durch diese negativen Verwendungen widergespiegelt wird.

Andererseits steht die allegorische Thematisierung des Traumes in einem besonderen Verhältnis zum primären Intertextlieferanten dieses A(p)horismus – d. i. die Bibel. Insbesondere die Zentralität der Gleichnisform im NT und in den Lehren Christi steht in Verbindung zur der herausstehenden Kombination von negativem Traumkonzept und allegorischer Form. Der Vergleich mit dem Primärtext zeigt eine Besonderheit auf, die auf den ersten Blick irritierend wirkt: Beide Traum Inhalte schreibt er inadäquaterweise der Christusfigur zu. Bei der Regenbogenvorstellung scheinen die Visionselemente aus dem AT und der Johannes-Offenbarung zu den Vorstellungen Jesu addiert, bei der prominenten Himmelsleiter wird ihm der Traum Jakobs aus dem Buch Mose zugeschrieben. (Vgl. FW 137, KSA 3, 488; Mos. 28:10-15; Ez. 1:28; Sir. 43.11 u. 50:7 u. Offb. 4:3 u. 10:1) Diese Idiosynkrasie von FW 137 zeigt die Polemik des Traumkonzeptes auf.

Erst tritt der Regenbogen als Trauminhalt auf, der in der Bibel im AT als Symbol von Gottes Macht fungiert, wie er in der Johannes-Offenbarung als Zeichen der Göttlichkeit Christi und der Engel wiederaufkommt. Sie schließt das NT einen Kreis zu den alttestamentarischen Vorkommnissen des Regenbogens aus Ezechiel und Jesus Sirach.<sup>881</sup> (Vgl. FW 137, KSA 3, 488; Ez. 1:28; Sir. 43.11

---

<sup>881</sup> Vgl. „Wie der Regenbogen steht in den Wolken, wenn es geregnet hat, so glänzte es ringsumher. So war die Herrlichkeit des Herrn anzusehen. Und als ich sie gesehen hatte, fiel ich auf mein Angesicht und hörte einen reden.“ (Ez. 1:28); „Sieh den Regenbogen an und lobe den, der ihn schön gemacht hat in seinem Glanz.“ (Sir. 43:11) „wie die Sonne strahlt auf den Tempel des Höchsten, wie der Regenbogen herrlich glänzt in den Wolken,“ (Sir. 43.11); „Und der da saß war gleich anzusehen wie der Stein Jaspis und Sarder und ein Regenbogen war um den Stuhl, gleich anzusehen wie ein Smaragd“ (Offb. 4:3); „Und ich sahe einen andern starken Engel vom Himmel herab kommen, der war mit einer Wolke bekleidet und ein Regenbogen auf seinem Haupt, und sein Antlitz wie die Sonne, und seine Füße wie die Feuerpfeiler.“ (Offb. 10:1).

u. 50:7 u. Offb. 4:3 u. 10:1) Indem all diese Vorstellungen der Christusfigur zugeschrieben werden, verbindet sich im Trauminhalt aus FW 137 der jüdische Monotheismus, der Messianismus aus Eze-kiel, um das allegorische Klima des A(p)horismus in der Bibel aufzurufen und die erlösende Struktur der Gottesvorstellung widerzuspiegeln. Die visionären Elemente der Offenbarung verbinden den christlichen Glauben über den Regenbogen motivisch mit dem Judentum, der die Ursprungs- und Kontinuitätsthese der Allegorie aus FW 137 unterstreicht. (Vgl. ebd.) In der faktischen Unwahrheit der Attribution dieser Vorstellung zur Christusfigur findet eine bedeutsame allegorische Verdichtung statt, die die synkretistische Verschmelzung von AT und NT im Christentum widerspiegelt. Indem der Regenbogen als Trauminhalt gerahmt wird, erhält diese Entsprechungsbeziehung in der Christusfigur polemischen Charakter und wertet diese Vorstellung nicht nur als wunschbasierte Illusionen und umweltbedingte Konstruktionen ab, sondern repräsentiert in jener Figur den Amalgamcharakter des christlichen Glauben selbst. Das Traumkonzept fungiert als allegorische Chiffre für einen kritischen Evaluations- und Psychologisierungsprozess, der dadurch unterstrichen wird, dass Eze-kiel wie auch die Johannes-Offenbarung prophetischen und visionären Charakter besitzen.<sup>882</sup> (Vgl. ebd.) In-dem diese religiösen Visionsbilder vom Sprecher von FW 137 mit einem Traum assoziiert werden, erscheint ihr Inhalt ob seiner bizarren wie unrealistischen Traumnatur nur noch als illusionäres konstruiertes Psychologikum validiert.<sup>883</sup>

Obwohl auch beim Symbol der Himmelsleiter der Christusfigur fälschlicherweise ein Traum Ja-kobs aus Buch Mose des AT zugeschrieben wird, deckt sich die Charakterisierung als Trauminhalt, die im Falle der Bibel zusätzlich einen symbolischen wie prophetischen Nachtraum darstellt.<sup>884</sup> (Vgl. FW 137, KSA 3, 488 u. Mos 28:10-15) Auch für diesen Intertext gibt es im Johannes-Evangelium eine Rekontextualisierung auf Christus hin, die auf dieselbe zyklische Inklusion des AT ins NT hin-weist und in der Allegorie von FW 137 die jüdische Entstehungsgrundlage des Christentums symbo-lisiert.<sup>885</sup> (Vgl. FW 137, KSA 3, 488 u. Mos 28:10-15 u. Joh. 1:51) Zusätzlich ruft der Intertext die Situation auf, in der Jakob in Mos. 28:10-15 den Traum von der Himmelsleiter träumt. (Vgl. ebd.)

---

<sup>882</sup> Eine andere Deutungsperspektive, die weniger den Traum fokussieren würde, wäre hierin eine Art Bibelkritik heraus-fordern zu wollen. Gerade in dieser falschen Attribution provozierte der Text in seiner Rezeption eine Art bibelkriti-scher Haltung, die sich als Philologie von diesem Abschnitt auf religiöse Texte ausweiten ließe.

<sup>883</sup> Diese Dimension wird zusätzlich dadurch unterstützt, dass bereits in M 71 eine Interpretation der Johannes-Offenbarung als wunschpsychologischem Traum getätigt wurde. Vgl. „Kultur, Erkenntnis und Traum: Zum Bedeu-tungsfeld des Traumes in *Morgenröthe*“.

<sup>884</sup> „Jakob schaut die Himmelsleiter/Aber Jakob zog aus von Beerscheba und machte sich auf den Weg nach Haran/ und kam an eine Stätte, da blieb er über Nacht, denn die Sonne war untergegangen. Und er nahm einen Stein von der Stätte und legte ihn zu seinen Häupten und legte sich an der Stätte schlafen./ Und ihm träumte, und siehe, eine Lei-ter stand auf Erden, die rührte mit der Spitze an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder./ Und der Herr stand oben darauf und sprach: Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham, und Isaaks Gott; das Land, darauf du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben./ Und dein Geschlecht soll werden wie der Staub auf Erden, und du sollst ausgebreitet werden gegen Westen und Osten, Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden./ Und siehe, ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehst, und will dich wieder herbringen in dies Land. Denn ich will dich nicht verlassen, bis ich alles tue, was ich dir zugesagt habe.“ (Mos. 28:10-15).

<sup>885</sup> „Und er sprach zu ihm: Amen, amen, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes auf- und niedersteigen sehen über dem Menschensohn.“ (Joh. 1:51). Es ist zusätzlich möglich in der Vermengung von bibli-schen Büchern die lemmatische Identität des Evangelisten und des Visionären Johannes hervorzuheben, die fälschli-cherweise in der Deutungsgeschichte auch als personale Identität umgedeutet wurde und durch die Bibelforschung widerlegt wurde.

Hier dominiert motivisch die Einsamkeit Jakobs und seine desolate Wander- und Schlafsituation (Stein als Kopfstütze). (Vgl. ebd.) Der Traum von der göttlichen Himmelsleiter als kontrastierender Wunschvorstellung und Erlösung ist der präzise allegorische Kontrast von ‚jüdischer Landschaft‘ und ‚plötzlichen Hindurchleuchten eines einzelnen Sonnenstrahles‘ aus FW 137. (Vgl. ebd.) Diese intertextuell parallele Konstruktion von Jakob und Christus als ‚Träumern‘ unterstreicht die Linearität zwischen Juden- und Christentum, wie sie zugleich Christus als jüdischem Prototyp zeigt. So fungiert der Traum Jakobs und sein Kontrast von der dunklen und gefährlichen Wachwelt mit dem erlösenden himmlischen Licht des Traumes von Gott als Prototyp für die gesamte religionshistorische Allegorie von FW 137. Der Bibelintertext formt die religionskritische Allegorie vor, in der die Traumverwendung den prophetischen Glaubenstraum historisch und psychologisch kritisch rahmt.

In FW 137 tritt das Feld der kritischen Traumverwendungen allegorisch auf und fungiert innerhalb einer extensiven Glaubenskritik zur Verdichtung der Reflexion mehrerer Textabschnitte. Die allegorische Form greift hierin auch auf die kunst-analoge Traumkonzepte zurück und grundiert die geäußerte religionshistorische Hypothese des Christentums als Konsequenz des Judentums in einer kritischen Wunschpsychologie und irrationalistischen Anthropologie.

Dieselbe irrationalistische Anthropologie wird im folgenden A(p)horismus historisch wie kulturell ausgebreitet, um die gegenwärtige Situation zu beschreiben:

Die grösste Veränderung. — Die Beleuchtung und die Farben aller Dinge haben sich verändert! Wir verstehen nicht mehr ganz, wie die alten Menschen das Nächste [...] empfanden, — zum Beispiel den Tag und das Wachen: dadurch, dass die Alten an Träume glaubten, hatte das wache Leben andere Lichter. Und ebenso das ganze Leben, mit der Zurückstrahlung des Todes und seiner Bedeutung [...]. Alle Erlebnisse leuchteten anders, denn ein Gott glänzte aus ihnen; alle [...] Aussichten auf die ferne Zukunft ebenfalls: denn man hatte Orakel [...] und glaubte an die Vorhersagung. „Wahrheit“ wurde anders empfunden, denn der Wahnsinnige konnte ehemals als ihr Mundstück gelten, — was uns schauern oder lachen macht. Jedes Unrecht wirkte anders auf das Gefühl: denn man fürchtete eine göttliche Vergeltung [...]. Was war die Freude in der Zeit, als man an die Teufel [...] glaubte! Was die Leidenschaft [...]! Was die Philosophie, wenn der Zweifel als Versündigung der gefährlichsten Art gefühlt wurde, und zwar als ein Frevel an der ewigen Liebe, als Misstrauen gegen Alles [...]! — Wir haben die Dinge neu gefärbt, wir malen immerfort an ihnen, — aber was vermögen wir einstweilen gegen die Farbenpracht jener alten Meisterin! — ich meine die alte Menschheit. (FW 152, KSA 3, 495)

Der A(p)horismus beschreibt den Unterschied zwischen der zeitgenössischen naturalistischen und der religiös-animistischen Weltvorstellung der menschlichen Vorzeit, um das Weiterwirken der älteren Anschauungsweise in der Gegenwart festzustellen. Die irrationalistische Anthropologie tritt auf, um epistemologische und ontologische Aspekte der Welt aufzuzeigen, die durch die emotionale Bedingtheit des Menschen weiterhin in der Jetztzeit aufzufinden sind.

Der Traum wird als erster Aspekt ebenjener früheren Glaubensvorstellungen genannt, dessen Validierung durch die früheren Menschen Auswirkungen nicht nur ihn, sondern auch die Wachwirklichkeit beeinflussten. (Vgl. ebd.) Er beschreibt zwar das psychische Phänomen weitere Konkretion



bleibt aber aus. Allerdings verbindet der Sprecher diesen mit einer Beleuchtungsmetapher, indem der Traum dem „wache[n] Leben“ „andere Lichter“ verleiht. (Ebd.) Diese Metaphorik, die die auch Farben und Malerei mitaufruft, deutet auf eine durch den Menschen konstruierte Seinsweise der Welt hin. Dadurch, dass dem Traum topisch verwandte Themen wie Tod, Gottesglaube, Prophezeiung und Wahrheit hinzugefügt werden, evoziert der Abschnitt eine Allusion auf die Antike, in der gottgesandte Träume als vorhersagende Vorstellungen verstanden wurden.

Die christlich konnotierten Passagen evozieren hingegen die ubiquitäre irrationalistische Anthropologie und wenden das metaphorische Feld des A(p)horismus hierauf an. (Vgl. ebd.) So zeichnet er den Traum als Paradigma aus, das durch die emotionale Bedingtheit des Menschen in den Fokus gerät, aber das Verhältnis bleibt außer einer historischen Differenz seiner Validierung und seines Wachwelteinflusses vage. Außerdem fokussiert der Abschnitt die Gemengelage, die einerseits einen gegenwärtigen Unterschied zu den historischen Bewertungen konstatiert, in der aber gleichzeitig diese Wertungsweisen weiter existieren und phylogenetisch weiterwirken. (Vgl. ebd.) Die irrationalistische Anthropologie bleibt durchweg der Fokus, in dem auch die neuen Bewertungsweisen aus den gleichen menschlich emotionalen Quellen entspringen. Der Traum besitzt hieran einen Anteil, indem er basierend auf menschlichen Gefühlen die hieraus entspringenden Vorstellungen validiert und sie mit der wachen Welt vermengbar macht.

Der Kontext dieses A(p)horismus liefert Beispiele, die die Aspekte der konstatierten Differenz von zeitgenössischem Weltbild und historischen Vorstellungen verdeutlichen. Der Polytheismus der antiken Welt (FW 143) und die Eindrucksfähigkeit des Menschen durch Religionen (FW 144) stellt hierzu eine Grundlage dar. (Vgl. FW 143, 144 u. 152, KSA 3, 490-491 u. 495) Zusätzlich unternehmen die Kontexte eine historische Analyse des deutschen Christentums, die vom Verhältnis von Narkotika und Empfindungen (FW 145) zu einer Charakterisierung der Deutschen und Luthers (FW 146) leitet, die als Grundlage einer narkotizismus-fokussierten Interpretation der Christianisierung (FW 147) fungiert; FW 148 baut hierauf auf und legt eine Theorie des Reformationsursprunges vor. (Vgl. FW 145-148, KSA 3, 491-493) Auf dieser Grundlage werden die Griechen und ihr Religions- wie Kulturleben kontrastiert, in dem die inhärente Pluralität herausgestellt wird, die sie immun gegen große Gruppenphänomene wie eine Reformation gemacht hätte. (Vgl. FW 149, KSA 3, 493-494) Von einer Kritik der fanatischen Ambitionen der Heiligen (FW 150) und der schopenhauerschen Konzeption eines metaphysischen Bedürfnisses (FW 151) folgt der infragestehende A(p)horismus, dem dadurch eine anti-schopenhauerische und anti-religiöse Stoßrichtung hinzugefügt wird. (Vgl. FW 150-152, KSA 3, 494-495)

Aus der Sicht dieses umliegenden Infratextes verstärkt sich nicht nur die Abstoßungsbewegung von den irrationalen und phylogenetischen Vorstellungen der Menschheitsgeschichte aus FW 152, sondern es werden auch historische Religionsentwicklungen für die Referenzen des A(p)horismus addiert. (Vgl. FW 143-152, KSA 3, 490-496) Auf diese Weise kritisiert der Abschnitt die wiederkehrende irrationalistische Anthropologie infratextuell durch eine historische Unterfütterung, wie sie zusätzlich Schopenhauer durch eine ethnologische Perspektive auf Religionen mitangreift. (Vgl. ebd.) Die Konzeption des ‚metaphysischen Bedürfnisses‘ zeigt sich durch FW 152 als Produkt einer kontingenten anthropologischen Entwicklung auf, die nachwirkt. Der Traum wird in diesen Textabschnitten zwar nicht aufgeworfen, zeugt aber davon, dass insbesondere die antike Menschheitsgeschichte in ihrem religiösen Pluralismus von seiner kreativen Fähigkeit profitierte. Diese Anerken-

nung geht mit einer kritischen Distanzierung von der problematischen religiösen Evokationskraft des Traumes einher, die die wache Wahrnehmung mitbedingt.

Der zusammenfassende und thematisch überspannende Charakter leitet über FW 152 eine moralistische Reflexion über die Möglichkeit kultureller und ethischer Veränderungen ein. FW 153 bedenkt die Möglichkeit einer komödienhaften Vorstellung der Welt, die durch eine Allegorie der Gefahr das fehlende Bewusstsein für die eigene Historizität (FW 154) ergänzt wird. (FW 153 u. 154, KSA 3, 496) Auch die pantheistische und naturalistische Überhöhung der Natur wird kritisch in den Blick genommen, um den Menschen als Konstrukteur der Geschichte und seiner Welt in FW 155 und 156 in den Fokus zu stellen. (Vgl. FW 155 u. 156, KSA 3, 496) Von hier aus wird die kulturtransformatorische Fähigkeit der Ethik (FW 157-160) in den Blick genommen, die in eine kritische Perspektive mündet, in der das Wissen um die eigene Zukunftswirkung gegen eine unbewusste Affirmation der Gegenwart (FW 161) kontrastiert wird. (Vgl. FW 157-161, KSA 3, 497) Die historische Perspektive auf den Traum aus FW 152 grundiert aus dieser Sicht ein Nachdenken über die Möglichkeit zukünftiger Veränderung, die in den kulturbildenden Fähigkeiten des gegenwärtigen Menschen angelegt ist. (Vgl. FW 152-161, KSA 3, 495-497) Die anthropologische Wirkung der ‚alten Menschheit‘ ist hier Systematik, die in der Zukunftsentwicklung kritisch mitbedacht ist und die Verwandlungsfähigkeit des Menschen integriert. Wie diese Reflexion jedoch auf den Traum anwendbar ist, ist unklar. Ob er auch Anteil an einer möglichen Transformation besitzt, ist zwar durch sein kreatives Potenzial denkbar, aber seine allein historische Relevanz für die antiken Religionen lässt zugleich Zweifel an dessen positivem Einfluss zu.

Auch die anderen Traumverwendungen des Werkes spiegeln diese historische und anthropologische Relevanz des Traumes wider. Insbesondere die *in medias res* Verwendung des Traumes in FW 22 rückt durch den vorliegenden A(p)horismus in ein neues Licht. (Vgl. FW 22 u. 152, KSA 3, 394-395 u. 495) Nicht nur wird die Bildersprache des Traumes aus FW 22 in den Kontext der ‚alten Menschheit‘ und ihrer ‚Farbenpracht‘ gerückt: die mittelalterliche Bildlichkeit erscheint wiedermalig als Widerspiegelung einer ethnologisch-anthropologischen Beeinflussung des früheren Sprechers. (Vgl. ebd.) Zusätzlich unterstreicht FW 152 die antike Perspektive einer Bedeutsamkeit des Traumes aus FW 22, da auch dieser sein waches Leben im Traum widergespiegelt und ironisch kommentiert sieht. (Vgl. ebd.) Der frühere A(p)horismus ist damit eine Variante, in der der Traum Bedeutung für die Wachwirklichkeit besitzen kann. In diesem infratextuellen Rückblick erscheint eine positive Lesart des Antike-Bezuges aus FW 152, die den Traum validiert, aber eine religiöse Bedeutung ablehnt.

Im Vergleich mit der metaphorischen Welt-als-Traum-These und derselben irrationalistischen Anthropologie aus FW 54 scheint die Differenz der Traumverwendungen im Kontrast zur konsistenten ethnologischen Überlegung auf. (Vgl. FW 54 u. 152, KSA 3, 416-417 u. 495) Diese Differenz kann allerdings frühzeitig durch die Metaphorizität der Welt-als-Traum-These und der Diskussion des psychischen Phänomens im vorliegenden A(p)horismus aufgeklärt werden. (Vgl. ebd.) Während FW 54 die solipsistischen Konsequenzen der Welt-als-Traum-Vorstellung metaphorisch nutzt, um die epistemologischen Grenzen menschlicher Erkenntnis zu fokussieren, verweist FW 152 auf die historische Interpretation des psychischen Phänomens. Beide Abschnitte beleuchten die Grenzen der menschlichen Vorstellungen auf Basis einer anthropologischen Konstitution. Allerdings fungieren in FW 152 die historischen Differenzen als plausibilisierende Fokuspunkte der irrationalistischen Anthropologie, während sie vorher als epistemologische Erfahrung skizziert wird. Der Traum fun-

giert hier als Signal einer infratextuellen Verbindung. Trotz der modalen Differenz bringt das Lemma eine textuelle gegenseitige Verstärkung hervor.

Im Verhältnis zu FW 59 dominieren die Kompatibilitäten, die die kunst-analoge Traumverwendung mit der Traum-Bewertung durch die ‚alten Menschen‘ und der Metaphorik aus FW 152 im Allgemeinen verbindet. (Vgl. FW 59 u. 152, KSA 3, 422-424 u. 495) Die irrational fundierte kreative Fähigkeit des Traumes unterstützt plausibel die hiesige irrationalistische Anthropologie. (Vgl. ebd.) Zusätzlich kann im Verweis auf die Farben-, Beleuchtungs- und Malereimetaphorik von FW 59 eine Weiterführung des kunstanalogen Traumbegriffes gesehen werden, indem die Wachwelt in FW 152 in „andere Lichter“ getaucht wird. (Vgl. ebd.) Dieser Ausdruck verdeutlicht die Kunstnatur des Traumes zusätzlich, insofern nicht nur das nächtliche Phänomen selbst in künstlerischen Begriffen beschrieben wird, sondern dessen Vorstellungskraft auch die Wachwelt mitbestimmt. (Vgl. ebd.) Die Welt des Menschen zeigt sich im Lichte des kunstanalogen Traumverständnisses als eine Form der Kunstkreation, die bereits in FW 59 als Möglichkeit miteinbezogen war. Die infratextuelle Verbindung erweitert die vorliegende Kunstmetaphorik um die psychologische und die angrenzende epistemologisch-ontologische Dimension. (Vgl. ebd.) Im frühen Verweis auf den Traum signalisiert FW 152 eine Rückbindung an diese artistische Anthropologie und liefert einen erweiternden wie klärenden Kontext für seine eigene Traumreflexion.

FW 60 addiert eine kritische Nuance, die dem Traum und den phylogenetischen Vorstellungen FW 152 zukommt. (Vgl. FW 60 u. 152, KSA 3, 424-425 u. 495) Die kritische Ethnologie aus FW 152 ergänzt sich durch die Vorstellung des Traumes einer illusionären Phantasie darin, dass trotz seines artistischen Wertes inadäquate Weltwahrnehmungen durch ihn validiert werden. (Vgl. ebd.) In dieser Kritik des Traumes bestätigt sich die Grenzziehung des Sprechers aus FW 152, in der die antiken Traumvorstellungen zugleich als unzeitgemäß und problematisch erscheinen. (Vgl. ebd.) So zeigt sich die gegenwärtige Wirksamkeit des Traumes quasi-religiös, anachronistisch und wirklichkeitsfremd. FW 59 und 60 kommen zusammen, um eine ambivalente Traum-Kunst-Analogie als Aspekt einer Historioethnologie des Traumes aufzubringen.

Die „Träumerei der Güte“ aus der Gegenwartsallegorie des A(p)horismus FW 124 und der vorliegende Traumbegriff unterscheiden sich modal darin, dass der Traum dort eine Metapher für eine illusionäre Wunschvorstellung darstellt. (Vgl. FW 124 u. 152, KSA 3, 480 u. 495) Insbesondere im Angesicht der christlichen Kontexte von FW 124 und der dort in der Traummetapher integrierten Vorstellung eines ‚gütigen Gottes‘ scheint allerdings die Parallele zur den historischen religiösen Glaubensinhalten in FW 154 auf. (Vgl. ebd.) In der Allegorie aus FW 124 sind die historischen Punkte des vorliegenden Abschnittes vorgebildet, indem der antike Traumglaube wie auch Aspekte der christlichen Theologie in der Traummetapher verschmolzen sind. Dieser in FW 124 negativ ins Spiel gebrachte Begriff unterstreicht gleichermaßen hinsichtlich der gegenwärtigen Situation, wie auch in Hinsicht von FW 152 einen zentralen Aspekt der Ablehnung des Traumes: Er qualifiziert in ihm illusionäre Vorstellungen, die weiterhin Anziehungskraft ausüben, die sich aber aus Sicht der Gegenwart als inadäquat entpuppen. Der Traum fungiert als infratextuelles Signal, das trotz der modalen Differenz produktive Verknüpfungen aufweist.

Diese infratextuelle Verbindung formt zusätzlich das Verhältnis von FW 137 und 152 vor, indem der dort explizit religionskritische Kontext des Traumbegriffes die kritischen Töne des vorliegenden Abschnittes mimit. (Vgl. FW 137 u. 152, KSA 3, 488 u. 495) Insbesondere der wunschpsychologische und religionssoziologische Aspekt der Traummetapher innerhalb der Allegorie von FW 137

deckt sich mit der historischen Perspektive in FW 152. (Vgl. ebd.) Wie auch schon FW 124, liefert FW 137 wiederum eine kompatible übergreifende Perspektive durch die Reflexion von FW 152, indem die dortige Traumverwendung alle hier angeführten religiösen Vorstellungen als irrealen Wunschvorstellungen klassifiziert. (Vgl. 124, 137 u. 152, KSA 3, 480, 488 u. 495) Insbesondere auch die negativen Strafe- und Gottesvorstellungen von FW 152 lassen sich durch die klimatische Metaphorik von FW 137 umschreiben, die die christliche Gottesvorstellung kontrastiv als erlösende erscheinen lassen kann. (Vgl. FW 137 u. 152, KSA 3, 488 u. 495) Obwohl dem psychischen Phänomen in FW 152 allumfassend nicht plausibel ein Wunschcharakter zugeschrieben werden kann, erscheinen alle diese Vorstellungen als inadäquate soziokulturelle und historische Vorstellungen, wie schon die Allegorie des vorherigen A(p)horismus sie charakterisiert. (Vgl. ebd.) Auch dass beide Abschnitte einen ähnlichen Modus hierzu verwenden – in FW 137 die Allegorie und in FW 152 in der Farben- und Malereimetaphorik – unterstreicht die Parallelität. Wie auch schon FW 137 durch seinen Kontext kritisch gegen den lebensbejahenden Polytheismus der antiken Griechen kontrastiert wurde, erscheinen auch im Umfeld von FW 152 die christlichen Vorstellungen negativ besetzt. So agiert der Traum als psychisches Phänomen wiederum als Signal, das trotz seiner Differenz zu den Traummetaphern auf die Reflexionslinie einer irrationalistischen Anthropologie der Religion hinweist.

Allgemein wirft FW 152 nicht nur ein historisches Interesse am Traum und seiner Bewertung auf, sondern zeigt eine ambivalente Position zur Menschheitsgeschichte.<sup>886</sup> Sie wird einerseits kritisch gerahmt, aber zugleich in ihrer Wirkung und möglichen Wertigkeit einbezogen, da dem Traum auch weiterhin Kreativität und Potenzialität zugeschrieben werden. Dieses Potenzial attestiert eine problematische Attraktivität historischer Vorstellungen, bleibt aber punktuell auch positiv besetzbar, die in der konsequenten Verdichtungsfunktion der Traummetapher aufscheint.

Diese Tendenz wird besonders in der Sentenz des folgenden Traum-A(p)horismus realisiert:

Träumen. — Man träumt gar nicht, oder interessant. — Man muss lernen, ebenso zu wachen: — gar nicht, oder interessant. (FW 232, KSA 3, 512)

Die Sentenz formuliert anhand einer Traumtheorie, die das Träumen immer mit Interessantheit auszeichnet, einen Imperativ, das Träumen als Maxime für das wache Leben zu nehmen. Dies motiviert einen Bildungsprozess, der sich an dieser Traumcharakteristik orientiert.

Der Sprecher verweist auf das psychische Phänomen und versieht es mit dem Attribut des Interessant-Seins, worin er vom Wachleben unterschieden ist. (Vgl. ebd.) Diese All-These, dass Träume immer interessant seien, kann auf zwei Weisen verstanden werden: Dass sie entweder im Träumen bereits Interesse erwecken oder in der nachträglichen Erinnerung interessant erscheinen. Auch wenn der Sprecher dies nicht festlegt, besteht prototypisch die größere Wahrscheinlichkeit, dass hier die wache Erinnerung an den Traum und seine Inhalte gemeint ist. Unter diesem Gesichtspunkt be-

---

<sup>886</sup> Intertextuell ist dieser A(p)horismus so vielfältig wie uneindeutig festlegbar. Einerseits kann Nietzsches sporadisches Interesse an Artemidor hinsichtlich prophetischer Träume anhand seiner Ausleihe des *Oneirokritikon* am 17.8.1871 angeführt werden, aber es fehlt ein Anhaltspunkt für eine extensive Wirkung dieses Textes. Es erscheint plausibel allein die Existenz einer religiösen wie individualistischen Traumdeutung in der Antike als seinen Interessenspunkt anzusehen. Vgl. NK 3/2, 941 u. die Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“ u. „Der Traum in der Polemik von *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller*“.

stünde das Interesse möglicherweise in der prototypischen Differenz zwischen der Wachwirklichkeit und der Bizarrheit der im Traum konstruierten Welt. Schlösse man die Möglichkeit nicht aus, dass auch der schlafende Mensch im Traum denselben interessant zu finden vermöge, würde dies entweder einen nicht-luziden Zustand des Interesses beschreiben, oder eine luzide Wahrnehmung des bizarren Trauminhaltes. Diese Bedeutungen sind rein semantisch möglich, werden aber durch den Text nicht hervorgehoben. Deswegen fokussiert die Interpretation im Folgenden die Evaluierung des Traumes in der wachen Erinnerung.<sup>887</sup> Der wach als interessant bewertete Traum solle in seiner Eigenschaft nunmehr leitend werden für die Art und Weise, in der der Mensch sein waches Leben bestreitet. Auf diese Weise orientiert der Sprecher das bewusstere wache Leben an einem unbewussten Teil desselben. (Vgl. ebd.) Aber auch hier bleibt in der Sentenz unspezifisch, welcher Aspekt des Traumes ebenjenes Interessant-Sein in der Wachwelt nachzuahmen hat. (Vgl. ebd.) In den prototypischen Merkmalen des Traumes kann die Illusionarität als nachzuahmendes Interessenerweckendes ausgeschlossen werden, sofern diese Qualität nicht in die Wachwirklichkeit überführbar ist. Die Bizarrheit der Trauminhalte und ihrer Konstruktion selbst erscheint ebenfalls nicht als plausibles Nachzuahmendes, insofern nicht die Welt zu etwas Interessantem transformiert werden soll, sondern der Wachzustand der sonst interessant träumenden Menschen.

In der Refokussierung auf das erkennende Subjekt erscheint der Traum als etwas von demjenigen Wahrgenommenes, im Kontrast zu externalen Wachwirklichkeit vom demjenigen Erschaffenes. (Vgl. ebd.) So kann es einerseits in seinen Trauminhalten Inspiration für seine Wachwirklichkeit finden, die durch sein waches Leben oder seine eigene Ambitionen noch nicht in sein Bewusstsein getreten sind. Andererseits rückt das Subjekt als Anteilhabendes an seiner Wahrnehmung in den Blick. Die Nachahmung erreicht dann nicht die Rekonstruktion des Traumes in der Wirklichkeit, sondern die Reproduktion der Konstruktionsfähigkeit und Imaginationskraft, die sich im infiniten Bizarrheitspotenzial des Traumes allnächtlich wie prototypisch manifestiert.

Eine Unwägbarkeit verbleibt jedoch weiterhin, insofern die Sentenz im Unklaren lässt, wie diese Kreativität im Wachen umzusetzen sei. Unter den möglichen Perspektiven ist hier die performative Dimension augenfällig, in der die Kreativität, die dieser Imperativ von den Menschen erwartet, den Lesenden als interpretative Freiheit abverlangt wird. Diese Dimension erschöpft den lebenskünstlerischen Imperativ nicht, allerdings zeigt sie, inwiefern die Sentenzen-Form und ihre Auslegung aktiv am Imperativ teilhat. Die Differenz zwischen ‚interessantem‘ und ‚uninteressantem Wachen‘ kann auch auf die Deutung des A(p)horismus angewendet werden.

Auch verbleibt eine letzte Unwägbarkeit im Ausdruck des ‚Gar-Nicht-Wachen‘, die wörtlich oder metaphorisch verstanden werden kann. (Vgl. ebd.) Die wörtliche Bedeutung würde ausdrücken, dass die Subjekte, die nicht kreativ mit ihrer Wachwelt umgehen können, nicht wachen, d.i. schlafen sollten; diese Interpretation ist unsinnig, solange sie nicht als Polemik verstanden wird. Die polemische Deutung, die wäre, dass ‚uninteressant wachende‘ Subjekte nicht am Wachleben teilhaben sollten, schwingt in die metaphorische Bedeutung um, in der über die Schlaf-Metapher der Anteil dieser

---

<sup>887</sup> Dieser Fokus wird auch deswegen gewählt, weil luzide Träume zwar bereits im 19. Jahrhundert diskutiert werden, aber speziell in Nietzsches Werk weder lemmatisch noch konzeptuell eine starke Rolle spielen. Nahezu alle Traumtheorien fokussieren die Befangenheit durch die illusionäre Welt, die im Traum konstruiert wird, die zugleich ihre partiell geglaubte Wirklichkeit und Eindrücklichkeit unterstreicht.

„uninteressant wachenden“ Menschen am gesellschaftlichen Leben vermindert sein sollte.<sup>888</sup> In dieser polemischen Metaphorik scheint ein Distinktionsmerkmal auf, dass die Kreativität im Angesicht der Wachwirklichkeit als positive Eigenschaft hervorhebt und im traumbezogenen Bildungsimperativ ein Ideal aufscheinen lässt. Der Traum nimmt auf diese Weise eine bildende Rolle innerhalb des Individuums ein, an dem er sich selbstorientiert entwickeln kann.

FW 232 folgt auf mehrere kürzere A(p)horismen und Sentenzen, die sich in der moralistischen Tradition mit Themen der Dichtung und Lüge (FW 222), Sinnlichkeit (FW 223), Mensch und Tier (FW 224), proklamierte Natürlichkeit (FW 225), Misstrauen und Stillehre (FW 226), Affekte in Geschlechterbeziehungen (FW 227), Exzeptionalität und Mittelmaß im Denken (FW 228), Festhalten an Denkvorstellungen (FW 229), Überredung in der Ethik (FW 230) und Gründlichkeit im Denken (FW 231) thematisieren. (FW 222-231, KSA 3, 510-512) Diese lange wie vielfältige Themenauswahl fungiert nicht als enge thematische Rahmung, aber zeichnet die vorliegende Traumreflexion als Themensprung und Teil der vielfältigen Interesseausläufer dieser Sektion kurz vor Ende des dritten Buches aus. (Vgl. FW 222-232, KSA 3, 510-512)

Anstelle einer weitreichenden Interpretation aller möglichen Verwebungen der Themenkomplexe hier zu unternehmen, die wie die vorherige Analyse zeigt, wegen der semantischen Offenheit der allegorischen, a(p)horistischen und sentenziösen Textabschnitte radikal ausufern könnte, sei der textperformative Aspekt von FW 232 nochmal hervorgehoben. (Vgl. ebd.) Ähnlich, wie intratextuell für die Konfrontation der Lesenden mit der semantischen Offenheit der Sentenz konstatiert wurde, zeigt sich auch im Angesicht der Vielfalt und Reichweite der moralistischen Reflexionen eine Umsetzung der in FW 232 geforderten und am Traum inspirierten Kreativität. Besonders setzt er dadurch die kritische Perspektivierung der „langsamen Gründlichkeit“ im vorangehenden A(p)horismus um, indem er ihr reflektive Schnelligkeit und thematische Sprunghaftigkeit entgegensetzt. (Vgl. FW 231 u. 232, KSA 3, 512) Nicht nur die Lesenden müssen hier das interpretationsoffene Geflecht mit ähnlicher Kreativität und Interessantheit verstehen, sondern auch die Vielfalt der Sprecher, ihrer Sprechmodi und ihrer Inhalte setzt prototypisch die geforderte Interessantheit des „Wachens“ aus FW 232 um. (Vgl. ebd.) Die moralistische Ansammlung könnte als Infratextgebilde spekulativ auch als Performanz der kreativen Vielfalt und Bizarrheit des Traumes verstanden werden. FW 232 bringt diese Möglichkeit einer kreativen Interpretation ins Spiel, ohne sie weiter zu bestätigen.

Dasselbe Verhältnis zeichnet sich auch hinsichtlich der auf FW 232 folgenden A(p)horismen ab, auch wenn hier FW 233 und 235 in ihrer Thematik der Selbstbildung eine Affinität aufweisen. (Vgl. FW 232-233 u. 235, KSA 3, 512) FW 233 beschreibt die historische Relevanz alles Kleinsten am Charakter, im Angesicht seiner zukünftigen Wirkungsmöglichkeiten und FW 235 das Verhältnis von

---

<sup>888</sup> Eine krasse und politisch problematische wie brisante Interpretation, in der der Schlaf als Metapher für den Tod fungierte, könnte auch die weniger „interessant wachenden“ Menschen als todeswürdig auszeichnen. Diese Interpretation sei gänzlich nur der semantischen Offenheit wegen erwähnt, aber genau so schnell verworfen, insofern sie weder Nietzsches Duktus in der Zeit der FW entspricht (man bedenke im Kontrast die als „Wahnsinnszettel“ titulierte Texte, in denen Erschießung durchaus als möglicherweise geistig umnachtete wie auch als verbaletremistische oder sarkastische Drohung genutzt wird), noch in irgendeiner Weise akzeptable politische Position darzustellen vermag; nicht mal für einen Ironiker von Nietzsches Format. Es sei allein die interpretatorische Reichweite der Sentenz wie ihr Zusammenlaufen mit der topischen Schlaf-Tod-Analogie aufgerufen, ohne aber weitere Beachtung zu verdienen. Vgl. zur verschiedentlichen Deutung der „Wahnsinnszettel“: Detering, Heinrich: *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*. Göttingen 2010.

Bildung des Charakters und des Geistes. (Vgl. ebd.) Beide A(p)horismen lassen sich an den vorliegenden annähern, in dem sie andere Aspekte der in FW 232 thematisierten Selbstbildung addieren. (Vgl. ebd.) Indem die Textabschnitte das Thema der Selbstbildung weiterführen, erscheint die Orientierung am Traum und seiner kreativen Weltkonstruktion als Teil eines vielschichtigen Bildungsprozesses auf. Insbesondere im Lichte der Maximen des dritten Buchs von FW wird diese Perspektive untermalt. (Vgl. FW 232 u. 266-275, KSA 3, 512 u. 518-519)

Diese Deutung der traumorientierten Bildungsmaxime wirft auch auf den träumenden Sprecher des ersten traumbezogenen A(p)horismus in FW 22 einen neuen Blick. (Vgl. FW 22 u. 232, KSA 3, 394-395 u. 512) Der dortige Traum demonstriert nicht nur durch seine Bedeutungsvielfalt das Attribut „interessant“ aus dem vorliegenden Abschnitt, sondern lässt zusätzlich das Verhältnis des wachen Sprechers zu seinem Traum in den Blick treten.<sup>889</sup> (Vgl. ebd.) Seine kurze Trauminterpretation lässt einerseits zu, ihn als jemanden zu klassifizieren, der seinem Träumen ironisierend-psychologische Bedeutung zuspricht, aber zugleich ist durch die polemische Natur der vorliegenden Maxime ein Zusatz möglich. In der Differenz zwischen extensivem Traumbericht und kurzer Traumdeutung könnte die Parallele aus FW 232 von Traum- und Wach-Interessantheit noch nicht erreicht sein. (Vgl. ebd.) Die Kürze seiner Trauminterpretation wäre symptomatisch für die Diskrepanz zwischen seiner Traum- und Wachkreativität. So zeigt FW 22 einerseits die Deutungs Offenheit seiner Sprechercharakterisierung, wie FW 232 andererseits demonstriert, dass er dem Abschnitt eine ambivalent-produktive Deutungsdimension hinzufügt.

Im Verhältnis zu FW 54 fällt die Disparatheit der Verbindungsmöglichkeiten auf. Die dortige Welt-als-Traum-Metapher, die die irrationalistische Anthropologie als epistemische Grenze der menschlichen Erkenntnis auszeichnet, konfligiert mit der literalen Unterscheidung von Traum und Wachsein in FW 232. (Vgl. FW 54 u. 232, KSA 3, 416-417 u. 512) Die Differenz von Metapher und wörtlicher Bedeutung kann als Hinweis fungieren, um die Bezugsebenen beider Traumverwendungen zu lockern und die wörtliche Aussage des vorliegenden A(p)horismus in die Anthropologie von FW 54 einzugliedern. (Vgl. ebd.) Indem der Traum als Phänomen an die Menschheitsgeschichte zurückgebunden wird und die irrationalen Gefühle, die die Weltanschauungen motivieren, mit ihm verbunden werden, erscheint die in FW 232 geforderte Kreativität aus derselben Grundlage gespeist. (Vgl. ebd.) Der Bildungsimperativ würde diese Kreativität, die in der anthropologischen Anlage grundgelegt ist, für die individuelle Entwicklung aktivieren wollen. Hierin läge eine Weiterführung der in FW 54 bejahten Position des Menschen innerhalb einer anthropologisch immer durch die Gefühle geleiteten Menschheitsgeschichte; der Bildungsimperativ würde die konstatierte Anthropologie für die subjektive Entwicklung explizit affirmieren.

Die kunstanalogische Wendung des Traumes in FW 59 unterstützt diese Deutungsrichtung und trägt zusätzlich die Verbindung von Kreativität und Interessantheit der Bildungsmaxime. (Vgl. FW 59 u. 232, KSA 3, 422-242) Zusätzlich expliziert die psychologische Dimension der Traum-Kunst-Analogie und die Verformung der Wachwirklichkeit durch die menschlichen Gefühle den Prozess, den FW 232 als Form des ‚interessanten Wachens‘ verstehen könnte. (Vgl. ebd.) Allerdings bleibt diese Lektüre ohne die negative Wendung des Traumes als illusionärer Phantasie in FW 60 lückenhaft, insofern nicht die phantastische Umgestaltung der Welt gemeint sein kann. (Vgl. FW 59-60 u.

---

<sup>889</sup> Schon Kaufmann sieht diese herausragende Kompatibilität dieser A(p)horismen. Vgl. NK 3/2, 1013.

232, KSA 3, 422-425 u. 512) Das kreative Potenzial des Traumes soll im Kontext mit diesen beiden A(p)horismen auf das Wachen fokussiert sein, d. i. die bewusste Weltwahrnehmung – der Traum wird in seiner problematischen Seite abgelehnt, aber in seiner kreativen Weltkonstruktion bejaht.

Diese Ablehnung negativer Phantasien, die mit dem Traummetaphern von FW 124 und 137 beschrieben werden unterstreicht diese Negation der Phantasie in der Affirmation der Kreativität. (Vgl. 124, 137 u. 232, KSA 3, 480, 495 u. 512) Zwar werden beide Traumverwendungen innerhalb von Allegorien uneigentlich verwendet, aber insbesondere die Beschreibung der Christusfigur scheint den kreativen Aspekt des Traumes zu nutzen, um ihre Gottesvorstellung innerhalb des jüdischen Kontextes zu konstruieren. (Vgl. ebd.) Die Negativität dieser Vorstellung zeigt jedoch, dass diese phantastische Komponente des Traumes in FW 232 nicht bejaht werden kann.

Unter frühzeitiger Hinzunahme von FW 152 kann diese Differenz dadurch aufgelöst werden, dass FW 232 im Anschluss an zwei A(p)horismen aufkommt, in denen zeitliche Zäsuren konstatiert werden. (Vgl. 124, 137, 152 u. 232, KSA 3, 480, 488, 495 u. 512) FW 152 beschreibt zwar die Anziehungskraft anachronistischer Vorstellungen, aber unterstreicht zugleich deren negativ besetzte Unzeitgemäßheit. (Vgl. ebd.) Im Lichte dieser Gedankenlinie erscheint die Bildungsmaxime die Kritik und Ablehnung anachronistischer Vorstellungen zu integrieren, aber trotz dessen eine Zukunftsperspektive zu favorisieren. Wie schon bei den FW 232 umliegenden A(p)horismen liegt der Fokus auch dieser Bildungsmaxime auf einem Subjekt, das zwar der irrationalistischen Anthropologie nicht zu entsteigen vermag, aber Weiterentwicklung und Selbstbildung favorisiert. Zum Ende des dritten Buches von FW stärkt das Werk im Anschluss an die kritischen Traumverwendungen eine positive Potenz des Traumes, um die in ihm enthaltene Kreativität für die Bildung der subjektiven und menschheitsgeschichtlichen Entwicklungen positiv zu besetzen.

FW 232 fokussiert folglich nach einer Strecke von kritischen Traum-A(p)horismen das positive Traumpotenzial und fasst dieses in einer lebenskünstlerisch anmutenden Bildungsmaxime zusammen. Der infratextuelle Konflikt mit den negativen Traumkonzepten löst sich durch den Fokus auf die Zukunft der Menschheit teilweise auf, indem die positiven Traumkonzepte und seine Kunst-Analogie auf Basis der irrationalistischen Anthropologie positiv gewendet werden.

Diese Potenz tritt unter kritischem Vorbehalt im folgenden Traum-A(p)horismus wieder auf:

Persönliche Providenz. — Es giebt einen gewissen hohen Punct des Lebens: haben wir den erreicht, so sind wir mit all unserer Freiheit, und so sehr wir dem schönen Chaos des Daseins alle fürsorgende Vernunft und Güte abgestritten haben, noch einmal in der grössten Gefahr der geistigen Unfreiheit und haben unsere schwerste Probe abzulegen. Jetzt nämlich stellt sich erst der Gedanke an eine persönliche Providenz [...] vor uns hin und hat den besten Fürsprecher, den Augenschein, für sich, [...] dass uns alle, alle Dinge, die uns treffen, fortwährend zum Besten gereichen. Das Leben jedes Tages und jeder Stunde scheint Nichts mehr zu wollen, als immer nur diesen Satz neu beweisen; sei es was es sei, [...], der Verlust eines Freundes, eine Krankheit, eine Verleumdung, das Ausbleiben eines Briefes, die Verstauchung eines Fusses, [...], ein Gegenargument, das Aufschlagen eines Buches, ein Traum, ein Betrug: es erweist sich sofort oder sehr bald nachher als ein Ding, das „nicht fehlen durfte“, — es ist voll tiefen Sinnes und Nutzens gerade für uns! Giebt es eine gefährlichere Verführung, den Göttern Epikur's, jenen sorglosen Unbekannten, den Glauben zu kündigen und an irgend eine



sorgenvolle und kleinliche Gottheit zu glauben [...] Nun — ich meine trotzdem! wir wollen die Götter in Ruhe lassen [...] und uns mit der Annahme begnügen, dass unsere eigene praktische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse jetzt auf ihren Höhepunkt gelangt sei. [...] In der That, hier und da spielt Einer mit uns — der liebe Zufall: er führt uns gelegentlich die Hand, und die allerweiseste Providenz könnte keine schönere Musik erdenken, als dann dieser unserer thörichten Hand gelingt. (FW 277, KSA 3, 521-522)

Der Sprecher beschreibt einen Zustand im Leben, in dem alle biographischen Geschehnisse des Subjektes als notwendige und prädestinierte Facta erscheinen. Dieser Schein von Notwendigkeit und Vorsehung entspringt der Interpretationstätigkeit des jeweiligen Subjektes, das aus den disparaten Einzelheiten des Lebens ein kunstartiges Bild der Notwendigkeit konstruiert.

Der Traum erscheint als psychisches Phänomen und einzelnes Beispiel für ein solches biographisches Faktum. (Vgl. ebd.) Seine Vorstellungsinhalte werden nicht näher charakterisiert, aber er wird neben anderen alltäglich negativen wie positiven Geschehnissen als mögliches zu Interpretierendes angeführt. (Vgl. ebd.) Die Aufzählung verdeutlicht außerdem, dass er als eine von vielen Beliebigkeiten des Alltags zählt, die von der ‚praktischen und theoretischen Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse‘ aufgenommen und zugunsten eines prädestinierten Lebensverlaufes genutzt werden kann. Diese Traumverwendung fokussiert die Instrumentalisierbarkeit des psychischen Phänomens, über das im Zuge aber nur Prototypisches impliziert wird.

Das Umfeld dieses A(p)horismus ist von der exaltierten Anfangsstimmung des vierten Buches dominiert, in der das Gedicht unter dem Titel „Sanctus Januarius“ diese Tonalität einleitet. (Vgl. ebd.) Die Kritik an einem vom Schicksal bestimmten Verlauf des Lebens aus FW 277 folgt unumwunden auf einen A(p)horismus, der „Amor fati“ als ein Konzept vorstellt, in dem eine affirmative Stellung zu allem Geschehenden als ‚notwendig‘ vorgeführt und idealisiert wird. (Vgl. FW 276 u. 277, KSA 3, 521-522) Indem die ‚Providenz‘ im vorliegenden Abschnitt kritisch erscheint, grenzt er das ausgedrückte Gefühl von einer metaphysischen Schicksalsvorstellung ab. (Vgl. ebd.) „Amor fati“ beschreibt in seiner Fokussierung der Notwendigkeit der Lebensphänomene nicht eine Rückkehr zu einer solchen Idee, sondern eine Konstruktionsleistung des Subjektes, der eine affektive Grundlage unterlegt wird. (Vgl. ebd.) Wenn die ethischen Maximen der Selbstbildung vom Ende des dritten Buches hinzugenommen werden, wird diese Konstruktion des eigenen Lebens und die emotionale Affirmation desselben als Teil einer Entwicklung des Subjektes ersichtlich.<sup>890</sup> (Vgl. FW 264-277, KSA 3, 518-522) Der Traum kann unter anderen Erlebnissen eines sein, was einerseits das Phänomen mit diesem Potenzial auszeichnet, aber zugleich kein Privileg desselben artikuliert. Diese Einsicht erklärt auch, wieso die folgenden A(p)horismen, die sich mit Tod (FW 278) und Freundschaft (FW 279) befassen, keinen Bezug zum Traumthema aufweisen. (Vgl. FW 277-279, KSA 3, 521-524)

Im Vergleich mit der ersten Traumverwendung aus FW 22 zeigt sich jedoch eine exzeptionelle infratextuelle Kompatibilität, insofern der aufwachende Sprecher des früheren Textabschnittes in seiner Traumdeutung beispielhaft für die Bedeutungskonstruktion im Sinne von FW 277 steht (Vgl.

---

<sup>890</sup> Vgl. zu dieser Denkrichtung von Nietzsches Denken: Brock, Eike: Camus' Nietzsche. Amor fati und Revolte. In: Betschart, Alfred/Sommer, Andreas Urs/Stephan, Paul: Nietzsche und der französische Existenzialismus. Nietzsche-Lektüren. Band 7. Berlin/Boston 2022. S. 89-103. Bes. 99-101.

FW 22 u. 277, KSA 3, 394-395 u. 521-522) So interpretiert der frühere Sprecher den Traum als Kommentar zu seiner Zeitorganisation, aber in diesem Verhältnis zu den eigenen Träumen spiegelt sich paradigmatisch die Grundlage für den Prozess, der in FW 277 demselben die Validität gibt, die Vorstellung eines durch das Schicksal bestimmten Lebens zu evozieren. (Vgl. ebd.) In der Kritik an einer Vorstellung des prädestinierten Lebens wird die Traumdeutung selbst zwar nicht kritisiert. (Vgl. ebd.) FW 22 erscheint allerdings als Porträt eines Sprechers, bei dem die Grundlage gegeben wäre, dass der Traum ebenjene Dimension der Bedeutsamkeit erhielte.

Im Verhältnis zu FW 54 und einer Welt-als-Traum-These fällt ein direkter Vergleich zwischen dem Traum als psychischem Phänomen und der Metapher des früheren A(p)horismus schwer. (Vgl. FW 54 u. 277, KSA 3, 416-417 u. 521-522) Die epistemologisch-ontologische Metapher und ihre Beschreibung der Erkenntnisgrenzen des irrational gelenkten Menschen besitzt nur lemmatisch Ähnlichkeit mit dem biographischem Faktum, das der Traum in FW 277 darstellt. (Vgl. ebd.) Deutet man ihn aber als infratextuelles Signal, verbinden sich die Reflexionen beider A(p)horismen hervorragend, da die Kritik an einem schicksalhaften Lebensverlauf vom ‚Erkennenden‘ aus FW 54 die Einsicht in die Irrationalität zu borgen vermag. (Vgl. ebd.) Trotz der kritischen Töne beschreibt der Sprecher aus FW 277 das Vermögen und die Plausibilität, die aus einer menschlichen Stimmung heraus der Schicksalsvorstellung zugeschrieben werden können. (Vgl. ebd.) Das Traum-Lemma evoziert diese Verbindung, trägt sie konzeptuell aber nicht.

In dieser Reflexionslinie zeigt sich trotz der vordergründig erschwerten Kompatibilität der Traumkonzepte von FW 59 und FW 277 eine konsequente Weiterentwicklung. (Vgl. FW 59 u. 277, KSA 3, 422-423 u. 521-522) Im früheren A(p)horismus könnte unter dem Vermögen der ‚praktischen und theoretischen Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse‘ ebenso die kunstartige und emotional motivierte Fähigkeit des Traumes mitbeschrieben sein. (Vgl. ebd.) Der Traum als psychisches Phänomen aus FW 277 ist hiergegen different, da er grundlegender nur den Nachtraum als vorgestelltes und erinnertes biographisches Faktum beschreibt. (Vgl. ebd.) Durch die Reflexionslinie führt trotz dieser Inkompatibilität die Kunstartigkeit in die konstruierende Vorstellung des Menschen in FW 277 mit ein: Die Traum-Kunst-Analogie führt dazu, dass auch diese Konstruktionsfähigkeit kunstanalog erscheint.

FW 60 springt der Reflexion von FW 277 bei und kritisiert die wunschpsychologische Illusion, die die artistische Konstruktion der Wachwahrnehmung ist. (Vgl. FW 59-60 u. 277, KSA 3, 422-425 u. 521-522) Indem der frühere Abschnitt diesen infratextuellen Reflexionsstrang beendet, unterstreicht er die kritische Nuance, die auch FW 277 favorisiert. (Vgl. ebd.) Trotz allen Verständnisses muss dieser Form der traumartigen Konstruktion von Vorstellungen, wenn sie an einem fälschlichen Glauben an eine Providenz Anteil hat, als illusorisch abgelehnt werden.

Auch im Vergleich zur ‚Träumerei der Güte‘ der Allegorie aus FW 124 scheint Inkompatibilität auf. (Vgl. FW 124 u. 277, KSA 3, 480 u. 521-522) Aber wenn die lemmatische Identität wiederum als infratextuelles Signal der Emphase verstanden wird, kann der zweite Teil der genitivischen Nominalphrase und ihre identische Wortverwendung in FW 277 in den Blick genommen werden. (Vgl. ebd.) Die kritisierte Vorstellung der „fürsorgende[n] [...] Güte“ einer Schicksalsvorstellung korrespondiert zur allegorisch symbolischen „Güte“ in FW 124, die im Angesicht der gegenwärtigen Situation als inadäquat charakterisiert wird. (Vgl. ebd.) Die allegorische falsche Vorstellung, die der Traum symbolisiert, kritisiert FW 277 ebenso, so dass hier die Parallelität der Reflexion die konzeptuelle und modale Inkongruenz der Traumbegriffe übersteigt.

Die religionshistorische Allegorie von FW 137 hingegen attribuiert der Christusfigur das psychische Phänomen im Sinne von FW 277 und der Traummetapher im Kontext der irrationalistischen Anthropologie. (Vgl. FW 137 u. 277, KSA 3, 488 u. 521-522) Nicht nur folgt die Ablehnung des christlichen Monotheismus der Kritik an der irrational fundierten phantastischen Wunschvorstellungen, sondern auch der nächtliche Traum lässt sich in der Allegorie wiederfinden. (Vgl. ebd.) Die Vorstellung eines ‚gütigen‘ und ‚liebvollen‘ Gottes greift nicht nur die Kritik aus FW 124 wieder auf, sondern gleicht diese an die der Schicksalsvorstellung als ‚Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse‘ aus FW 277 an, die nunmehr auch den ‚Traumglauben‘ der Christusfigur kritisch mitbeschreibt. (Vgl. FW 124, 137 u. 277, KSA 3, 480, 488 u. 521-522) So tritt eine zusätzliche Parallele zwischen christlichem Gottes- und dem Schicksalsglauben auf; beide speisen sich aus der irrationalen Anthropologie, die der Traumbegriff hier infratextuell ins Spiel bringt.

Auch hier zeichnet sich eine größere Reflexion ab, die durch FW 152 abgeschlossen wird. (Vgl. FW 124, 137, 152 u. 277, KSA 3, 480, 488, 495 u. 521-522) Die religionssoziologische Analyse greift nicht nur auf diese kritischen Traumbegriffe und deren anthropologische Reflexionen zurück, sondern bringt die historische Bedeutsamkeit des Traumes zusätzlich ins Spiel. (Vgl. ebd.) Die Kritik der Schicksalsvorstellung bettet sich ebenfalls in diesen Kontext ein und erhält durch die in FW 152 referenzierte Vorstellung der Mantik zusätzlich Unterstützung. (Vgl. ebd.) Die Ablehnung der Schicksalsvorstellung wird auf diese Weise durch die Kritik des Traumglaubens im früheren A(p)horismus präfiguriert. FW 277 zeigt damit die konsequente Anerkennung der Menschheitsgeschichte und der historischen Vorstellungen, führt aber die im gleichen Atemzug vorgetragene Kritik aufgrund der Anachronizität fort, in die der Traum integriert ist.

Diese sind Emphasen der kritischen Reflexion der irrationalistischen Grundlage des Menschen, weil sie als *epoché* im Kontrast zur selbstbildenden Re-Evaluation des Traumes in FW 232 fungieren. (Vgl. FW 232 u. 277, KSA 3, 512 u. 521-522) Dadurch erscheint FW 277 als Ergänzung, die im Kontext der exaltierten Stimmung aus FW 276 übermäßigen Glauben an Träume verhütet und reflektiert-kritische Zurückhaltung fordert. (Vgl. ebd.) FW 232 könnte in seinem Fokus auf die Interessantheit des Traumes hierzu verführen, aber FW 277 bespricht eine Variante, die die Träume in der Selbstbildung mit Zweifeln versieht. (Vgl. ebd.) So versucht das Projekt der Selbstbildung, die positive Evaluierung des Traumes strategisch zu kontrapunktieren.

Trotz der kleinen Rolle des Traumes innerhalb von FW 277 signalisiert sein Auftreten einen Intertext, der in dieser Arbeit extensiv analysiert worden ist: TS.<sup>891</sup> Die dortige metaphysische Spekulation nutzt nämlich den prophetischen Traum und die Welt-als-Traum-Metapher, um die in FW 277 kritisierte Schicksalsvorstellung zu validieren. (Vgl. TS, 223-242 u. FW 277, KSA 3, 521-522) Auf einer theoretischen Ebene unternimmt Schopenhauer dieselbe Reflexion, die in FW 277 kritisiert wird, in dem er nicht nur prophetische sondern auch alltägliche Träume zur Bestätigung eines ‚transzendenten Fatalismus‘ nutzt. (Vgl. TS, 223, 225 u. 229-230 u. FW 277, KSA 3, 521-522) Hierauf aufbauend unternimmt der Vorgänger Nietzsches eine quasi-theistische Reflexion, die basierend auf der theatralischen Metaphorik einer Welt-als-Traum-These den Willen zum Leben als

---

<sup>891</sup> Schon Kaufmann sieht diese richtige Verbindung, unternimmt in seinem extensiven Kommentar aber keine Fokussierung des Traumbegriffes, die die folgenden kritischen Kontexte in die Schopenhauerreferenz integrieren. Vgl. NK 3/2, S. 1063-1064.

Träumer der Vielheit menschlicher Lebensträume spekuliert.<sup>892</sup> (Vgl. TS, 240-242 u. FW 277, KSA 3, 521-522) Die Beschreibung, die der Sprecher in FW 277 für einen fälschlichen individuellen Glauben an ein Schicksal mit Verweis auf eine epikureisch inspirierte Ablehnung eines Gottesglaubens unternimmt, lässt sich auf diese Reflexion Schopenhauers übertragen. (Vgl. TS, 223-242 u. FW 277, KSA 3, 521-522) Was innerhalb des Infratextes als Maxime kritischer Zurückhaltung erscheint, entpuppt sich auf diese Weise als stufenweise Kritik dieser Spekulation. Sie zeigt diese als problematische metaphysische Wendung einer menschlichen Konstruktionsleistung, die im Falle von Nietzsches Vorgänger zusätzlich seinen Atheismus und seine kritizistischen Grundlagen unterminiert.

Die Besonderheit dieser kritischen Bezugnahme auf TS als Intertext liegt in der Mobilisierung aller Facetten der bisherigen Traumbegriffe von FW. Die metaphorischen und literalen Traumbedeutungen aus FW verbinden sich, um die Welt-als-Traum-Thesen, den negativen kunst-analogen Traumbegriff und ihr Verhältnis zur irrationalistischen Anthropologie als Erklärungs- und Kritikgrundlage gegen Schopenhauers spekulativer und theistischer metaphysischer Konzeption des ‚transzendenten Fatalismus‘ in Anschlag zu bringen. (Vgl. TS, 223-242 u. FW 54, 59, 60, 124, 137 u. 277, KSA 3, 416-417, 422-425, 480, 488, 495 u. 521-522) So erscheint die TS als Ausdruck der irrational und phylogenetischen Vorstellungen eines Gottes wie auch Schicksals, die von der Antike über das Christentum bis in die Jetztzeit weiterwirken. Der Traum verbindet diese Schopenhauer-Kritik nicht nur infra- sondern auch intertextuell zu einem vielschichtigen Geflecht.

Auf der anderen Seite ergänzen die Abschnitte über das psychische Phänomen und seine gedutete Relevanz für die wache Kreativität diese Deutung: Schopenhauer gleicht nämlich dem Sprecher von FW 22 darin, dass er den Traumbespielen aus TS eine kommentierende und philosophische Wertigkeit beimisst, wie sie FW 232 gefordert hatte. (Vgl. TS, 223-242 u. FW 22, 232 u. 277, KSA 3, 394-395, 512 u. 521-522) Trotz der validierten Bezugnahme auf den Traum durch die früheren A(p)horismen erscheint Schopenhauers Instrumentalisierung aus einem problematischen Glauben an das ‚Auslegen und Zurechtlegen‘ der Träume, seine phylogenetischen und irrationalen Phantasien in die Welt zu projizieren. (Vgl. ebd.) Der Einbezug von Träumen referiert damit nicht nur auf eine kreative Möglichkeit des Individuums, sondern im Kontext von Schopenhauer auch auf eine begrenzte philosophische Validität. FW 277 bezieht sich – trotz seiner nebensächlichen Nennung des Traumes – auf ein weitreichendes Geflecht von Traumreflexionen zurück, die eine tiefgreifende Kritik von Nietzsches Vorgänger artikulieren, während sie die methodische Besonderheit von Schopenhauers Denken über Traum strukturell mimit.

FW 277 versteckt somit unter der kurzen Nennung des Traumes einen Höhepunkt der Reflexion. Nicht nur die Metapher und das psychische Phänomen werden infratextuell aufgefangen, sondern kulminieren in einer der bisher von der Forschung nicht gewürdigten traumbezogenen Kritik Nietzsches an Schopenhauers Traumverständnis in TS. Sie zeigt wiederum und insistierend die Tiefe auf, die am Traum durch die infra- und intertextuelle Perspektivierung der A(p)horismen auch einer scheinbar nebensächlichen Aufzählung entlockt werden kann.

Die exaltierte Stimmung grundiert auch die Traumreflexion des folgenden Textabschnitts:

---

<sup>892</sup> An andere Stelle nennt er diesen sogar den „träumende[n] Weltgeist“. (W II, 587, 41).

Hohe Stimmungen. — Mir scheint es, dass die meisten Menschen an hohe Stimmungen überhaupt nicht glauben, es sei denn für Augenblicke,[...] — jene Wenigen ausgenommen, welche eine längere Dauer des hohen Gefühls aus Erfahrung kennen. Aber gar der Mensch Eines hohen Gefühls, die Verkörperung einer einzigen grossen Stimmung sein — das ist bisher nur ein Traum und eine entzückende Möglichkeit gewesen: die Geschichte giebt uns noch kein sicheres Beispiel davon. Trotzdem könnte sie einmal auch solche Menschen gebären — dann, wenn eine Menge günstige Vorbedingungen geschaffen und festgestellt worden sind, die jetzt auch der glücklichste Zufall nicht zusammenzuwürfeln vermag. Vielleicht wäre diesen zukünftigen Seelen eben Das der gewöhnliche Zustand, was bisher als die [...] Ausnahme hier und da einmal in unseren Seelen eintrat: eine fortwährende Bewegung zwischen hoch und tief und das Gefühl von hoch und tief, ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen. (FW 288, KSA 3, 528-529)

Der a(p)horistische Sprecher beschreibt die unwahrscheinliche Möglichkeit, dass es in der Zukunft Menschen geben könnte, die in einem dauerhaften Zustand exaltierter Stimmung leben. Diese Möglichkeit wird auf Basis einer phylogenetischen Entwicklung proklamiert und als Kontrastvorstellung zur rein temporär möglichen Exaltation des gegenwärtigen Menschen gesetzt.

Dem Traum kommt in diesem Zusammenhang die metaphorische Rolle zu, eine unwahrscheinliche Wunschvorstellung zu verkörpern, die dies analogisch von seinem Bizarrheitspotenzial und seiner typischen Illusionarität her evoziert. (Vgl. ebd.) Zusätzlich bringt der Wunschcharakter eine prototypisch verbleibende Wunschpsychologie ins Spiel. (Vgl. ebd.) Der A(p)horismus expliziert zusätzlich, dass diese Vorstellung auch deswegen durch den Traum metaphorisiert werden kann, weil die gegenwärtigen anthropologischen Bedingungen die Möglichkeit erahnen lassen, aber nicht sichern. Durch das Oszillieren dieses Traumes zwischen momentan unreal und zukünftig real, der zusätzlich durch eine bereits existierende Bedingung inspiriert ist, schwächt sich der Aspekt seiner Irrealität ab. Die Metapher erhält durch diesen Kontext eine positive Besetzung, indem der in ihr enthaltene Wunsch kontextuell berechtigt und kreativ erscheint.

Die von Kaufmann transkribierte zweite Vorstufe des A(p)horismus unterstreicht diese Unterscheidung zwischen einer prototypisch wunschfokussierten Traummetapher und der vorliegenden Verwendung: „das ist immer noch ein Traum, doch wie ich hoffe ein vorwegnehmender Traum“.<sup>893</sup> Die konzeptuelle Differenz eines „vorwegnehmenden Traum[es]“ unterstreicht, dass die Irrealität, die der Traummetapher eignet, abgeschwächt und eine temporär nicht erreichte Realität in dieser Vorstellung ausgedrückt werden soll. Dass diese konzeptuelle Differenz nicht in den veröffentlichten A(p)horismus übernommen wurde, zeigt entweder ein Desinteresse am Traumbegriff selber

---

<sup>893</sup> Kaufmann transkribiert die Vorstufe des A(p)horismus folgendermaßen: „Aber gar der Mensch eines solchen Gefühls sein, die Verkörperung einer hohen Seele – das ist immer noch ein Traum, doch wie ich hoffe ein vorwegnehmender Traum, der das erräth, was dem Menschen möglich ist. Es muß da sehr viel zusammenkommen, sehr viel Geist ist dazu nöthig, schon um unaufhörlich neue Gegenstände um sich oder in seinen Gedanken zu haben an denen man das Gefühl seiner Höhe auslassen kann, sei es daß man ihre Niedrigkeit spüren macht, sei es daß man sie zu sich emporträgt. Ein fortwährendes wie-auf-Treppen-steigen – oder wie-auf-Wolken-ruhen ist für eine solche Seele der gewöhnliche Zustand, die Bewegung zwischen hoch und tief und das Gefühl von hoch und tief.“ (M III 5, 56)“ Vgl. NK 3/2, S. 1095-1096.

oder erübrigt sich durch die vorher bereits beschriebenen Kontexte, die den „Traum“ des A(p)horismus als nur noch nicht realisierte Vorstellung rahmen. (Vgl. ebd.) Zusätzlich verhindert er eine Allusion auf die Konzeption prophetischer Träume, die der „vorwegnehmende[] Traum“ angeboten hätte. Durch diese lemmatische Distinktion kann die Traummetapher positiv besetzt bleiben und eine Zäsur zu den illusionsfokussierten Metaphern markieren.

Diese Zukunftsorientierung der Wunschvorstellung in FW 288 untermauern die vorangehenden Textabschnitte: FW 283 bringt die Metapher des ‚vorbereitenden Menschen‘ als Anlage für zukünftige Zeiten ins Spiel, worauf individuelle Genügsamkeit (FW 284) und das Mittel der Askese zur Selbstbildung (FW 285) derselben Reflexion hinzugefügt werden.<sup>894</sup> (Vgl. FW 283-285, KSA 3, 526-528) Auch bringt die Orpheus-Allegorie aus FW 286 den Begriff der „Hoffnungen“ ins Spiel, der durch FW 287 mit einer akzeptierten Vagheit der Zukunft verbunden wird. (FW 286 u. 287, KSA 3, 528) Die positive Traummetapher aus FW 288 reiht sich in diese zukunftsorientierten Reflexionen mit ein und zehrt von ihnen, indem diese Traumverwendung präzise in diesem Kontext positiv besetzt ist. Neben den phylogenetischen Reflexionen des Abschnitts dienen die Gegenwartsdiagnosen und ihre Zukunftsperspektiven dazu, das Konzept in FW 288 als ‚vorwegnehmenden Traum‘ zu unterstreichen, ohne dies lemmatisch explizit zu markieren.

Auch die folgenden A(p)horismen unterstreichen diese Richtung, die in FW 289 in einer nautischen Allegorie der Philosophie weitergeführt wird. (Vgl. FW 289, KSA 3, 529-530) Von einem lebenskünstlerischen Anspruch an die eigene Individualität (FW 290) und einer metaphorisch aufgeladenen Idylle (FW 291) aus werden die zukunftsbezogenen ‚Hoffnungen‘ nicht als Moral, sondern als individuelle Anlagen verstanden, die den Begriff des „Heroischen“ (FW 292) ins Spiel bringen. (Vgl. FW 290-292, KSA 3, 530-533) Auch hier trägt sich der zukunftsorientierte Aspekt der Traummetapher weiter und unterstreicht, dass diese ‚Hoffnungen‘ nicht als strikt systematisches Ziel verstanden werden. (Vgl. FW 288-292, KSA 3, 528-533) Darin werden der illusionäre und bizarre Aspekt der Traummetapher zur Unsicherheit und grenzwertigen Vorstellbarkeit der Zukunft analogisiert. (Vgl. ebd.) Auch die Fortführung der Reflexion im Anschluss an FW 288 trägt die mit dem Traum metaphorisierte unsichere Wunschvorstellung konzeptuell.

Diese Traummetapher steht infratextuell konträr zur Funktionsweise des Traumberichtes aus FW 22. (Vgl. FW 22 u. 288, KSA 3, 394-395 u. 528-529) Schon der Sprecher deutet den Traum als Kommentar zu seiner gegenwärtigen Zeiteinteilung, aber auch hier ist er gegenwartsbezogen und diagnostisch, nicht zukunftsorientiert wie in FW 288. (Vgl. ebd.) Diese Inkompatibilität unterstreicht, dass die Positivität der Traummetapher in FW 288 auf eine infratextuelle Zäsur folgt, die durch FW 232 markiert und durch den Tonus des vierten Buches gesichert wird.

Dass der historische Rückbezug aber immer auch die zukünftigen Transformationsmöglichkeiten des Menschen informiert – und implizit auch in der Deutung des Traumberichtes aus FW 22 enthalten ist –, zeigt sich im Verhältnis der affirmierten Welt-als-Traum-Metapher und der irrationalistischen Anthropologie aus FW 54. (Vgl. FW 22, 54 u. 288, KSA 3, 394-395, 416-417 u. 528-529) Die Erkenntnisgrenze, die FW 54 an der emotionalen Bedingtheit der menschlichen Weltanschauungen verortet, bedingt in ihrer anthropologischen Formulierung auch die positiv gewendete Zukunftswünsche des Sprechers von FW 288 mit. (Vgl. ebd.) Bereits der Sprecher aus FW 54 als

---

<sup>894</sup> Kaufmann stellt die Verbindung der Ideale von FW 285 und 288 auch in den Raum. Vgl. NK 3/2, S. 1095.

„Erkennender“ thematisiert seine eigene Bedingtheit in der Metapher eines falschen Erwachens; eben dieses Bewusstsein besitzt auch die Reflexion von FW 288 für die eigene historische Position. (Vgl. ebd.) Dadurch erscheint es plausibel, dass der positiv besetzte Traum auf dieser irrationalistischen Anthropologie und ihrer Traummetaphorik fußt, aber ihr zukunftsorientiertes Potenzial fokussiert. (Vgl. ebd.) Trotz der Grenzen solcher Wunschvorstellungen, die in den folgenden negativ konnotierten Traumverwendungen hervorgehoben werden, erscheint das infratextuelle Zusammenspiel die ethnologische Anthropologie aufzurufen, um ein Bild von einer menschlichen Entwicklungsmöglichkeit mit dem Traum darzustellen.

Die kunstanaloge Traumkonzeption aus FW 59 tritt hinzu, um den Entwicklungsprozess des Menschen, der gewünscht wird, als ein kunstartiges Produkt herauszustellen. (Vgl. FW 59 u. 288, KSA 3, 422-423) Dadurch erscheint die hiesige Beschreibung der Grundlagen für einen Menschen in konstanter exaltierter Stimmung als eine Kombination von Bedingungen, die kunstanalog das vorgestellte Individuum imaginieren. (Vgl. ebd.) Darin spiegelt sich die Traum-Kunst-Analogie wider, die als Vorstellung selbst einen solchen Konstruktionsprozess vornimmt und die gegenwärtigen Grundlagen für das Zukunftsbild akquiriert. Der Kunst-Charakter der Träume kann so produktiv mit dem positiv besetzten Wunschtraum verbunden werden. Zusätzlich unterstreichen die gemeinsame Lektüre dieser A(p)horismen, dass hier kein prophetischer Traum, sondern eine kreative und wunschbasierte Vorstellung der Zukunft konstruiert wird.

Die negative Traumkonzeption von FW 60 kann im Kontrast zu FW 288 als typische Verwendung angesehen werden, von deren Charakteristiken sich die plausibilisierenden phylogenetischen Reflexionen des vorliegenden Abschnittes abgrenzen. (Vgl. FW 60 u. 288, KSA 3, 424-425 u. 528-529) Auch von der realitätsfernen Wunschvorstellung, die in der Allegorie von FW 124 aufgerufen wird, unterscheidet sich FW 288 durch den Bezug auf die gegenwärtigen Bedingungen für die Realisierung der gewünschten Vorstellung. (Vgl. FW 124 u. 288, KSA 3, 480 u. 528-529) Beide A(p)horismen beziehen sich auf die gegenwärtige Situation und verwenden indes entgegengesetzt bewertete, metaphorisch Wünsche darstellende, Traumkonzepte. (Vgl. ebd.) In diesem Vergleich zeigt sich, dass einer adäquaten Zeitdiagnose der wünschenden Kraft des Traumes auch Positives abzugewinnen ist, solange die Wirklichkeit in ihm weiterwirkt.

Zur religionshistorischen Allegorie von FW 137 verbindet FW 288 nicht nur dieselbe Entgegensetzung von parallel strukturierten und entgegengesetzt bewerteten Traummetaphern, sondern auch eine parallel positive Treppen- und Himmelsmetaphorik. (Vgl. FW 137 u. 288, KSA 3, 488 u. 528-529) Die Zäsur, die der Traummetapher im Anschluss an FW 232 und innerhalb des zukunftsorientierten vierten Buches eine positive Dimension verleiht, fängt die Bedeutungsverschiebung des Traumes auf. (Vgl. ebd.) Was der Sprecher der Christusfigur nämlich kritisch als Träume zuschreibt, tritt in FW 288 als Metaphorik für die Emotionsspanne der „geträumten“ Menschenvorstellung auf und produziert einen Wertungskonflikt mit der christlichen kritisierten Vorstellung. Die Regenbogenmetaphorik aus dem früheren A(p)horismus wird bis auf die mit ihr verwandte Himmelsmetapher nicht aufgegriffen. (Vgl. ebd.) Diese ergänzt sich durch den biblischen Traum von der Himmelsleiter, der in eine Treppen- und eine Wolkenmetapher aufgespalten und zur Versinnbildlichung einer dauerhaften exaltierten Stimmung genutzt wird. Während die Treppenmetapher eine solche willentliche Steigerung der Emotionen symbolisiert, beschreibt die Wolkenmetapher eine Transzendierung, die zugleich Ruhe symbolisiert. (Vgl. ebd.)

Im Kontrast zum Traum von der Himmelsleiter, die innerhalb des jüdischen Glaubens eine gottgesandte Vorstellung der Gottesverbundenheit und Erlösung darstellt, verwendet FW 288 diese Metaphoriken als Beschreibungen innerer Zustände. (Vgl. ebd.) In dieser Umwertung erscheint der Gefühlszustand, den die Christusfigur im Traum metaphorisch erfährt, als Vorbild für eine permanente Prädisposition des Menschen. Trotz des positiven Bezuges bleibt die Kritik am jüdischen Glauben und an der christlichen Gottesvorstellung bestehen, da der Glaube an diese Metaphern zu fälschlichen Vorstellungen über die Wachwirklichkeit führt und durch den negativen Traumbegriff kritisch beschrieben wird. (Vgl. ebd.) Der positive Traumbezug in FW 288 hingegen rahmt dessen Vorstellung als wirklichkeitsbezogenen Wunsch, bei dem zwar ein Bezug zum Gefühl der Christusfigur vorliegt, aber deren religiöse Ambitionen verworfen werden.

Auf diese Weise wird – auch im Lichte der ethnologisch-anthropologischen Reflexion von FW 54 – auch die christliche Vorgeschichte in die Zukunftsvorstellung integriert: die infratextuelle Verbindung zeigt diese Verbindung der Zukunftsvorstellung aus FW 288 über die Metaphorik, die zugleich anhand der entgegengesetzt bewerteten Traumbegriffe die kritische Grenze zum Christentum aufrecht erhält. (Vgl. ebd.). In der Transformation des Traumes von der Himmelsleiter zu einer Metaphorik der Gefühlsstimmungen des zukünftigen Menschen werden die favorisierten Gefühle der Christusfigur zwar validiert, aber aus ihrem negativ bewerteten religiösen Kontext herausgelöst. (Vgl. ebd.) Die historische Perspektive evoziert über den Traum als Signal eine Neuinterpretation der Christumskritik, die dessen ‚exaltierte Stimmungen‘ affirmieren will, trotz der Abwertung seiner metaphysischen Gottes- und Transzendenzvorstellung.

Das Verhältnis von FW 152 und FW 288 unterstreicht diese Ablehnung der historisch unzureichenden Vorstellungen auch des Christentums. (Vgl. FW 152 u. 288, KSA 3, 495 u. 528-529) Nicht nur liefert die kritische Stoßrichtung des früheren Abschnittes eine Grundlage für die Ablehnung der prophetischen Träume, die zusätzlich die Auslassung der Konzeption der ‚vorwegnehmenden Träume‘ aus der Vorstufe motivieren. (Vgl. ebd.) Die in FW 152 zusätzlich aufgeworfene Anziehungskraft der historischen Vorstellung der Menschheitsgeschichte motiviert nicht nur die positive Umwertung der wunschbasierten Traummetapher. (Vgl. ebd.) Sie liefert im direkten Anschluss an die Infratexte von FW 132 und FW 288 den Motivator für einen Rückbezug auf die Menschheitsgeschichte: In seiner Wunschvorstellung kanalisiert der Sprecher von FW 288 dieselbe anthropologische Grundlage in eine Zukunftsvision. (Vgl. FW 132, 152 u. 288, KSA 3, 488, 495 u. 528-529) Wieder wendet FW 288 die negativen Konsequenzen der Traumbegriffe in ein positives Potenzial der Gegenwart um, die durch die Historien der Infratexte angereichert wird. Geschichte, Gegenwartsbeschreibung und die Traummetapher verbinden sich in FW 288 produktiv, für deren Kombination FW 152 den anthropologischen Kontext liefert.

Auf FW 232 fußt die Möglichkeit, den Traum positiv umzuwerten, und dessen Kreativität als Grundlage für die potenzialistische Traumauffassung aus FW 288 zu nehmen. (Vgl. FW 232 u. 288, KSA 3, 512 u. 528-529) FW 232 markiert die Zäsur zum vierten Buch und seiner sich steigernden Fokussierung auf Selbstbildung und Transformation. (Vgl. ebd.) Der Sprecher von FW 288 scheint sich in seiner Validierung seiner Wunschvorstellung auf Basis der Gegenwartsbeschreibung an der Interessantheitsmaxime von FW 232 zu orientieren. (Vgl. ebd.) Sie begründet die vorliegende Vorstellung mit und charakterisieren den Sprecher als jemanden, der die Maxime aus FW 232 in seine Traummetapher und seine Zukunftsimagination integriert.



Im Verhältnis hierzu verhält sich FW 277 als kurzer Einschub kritischer Zurückhaltung, der zugleich die Konstruktionsleistung von FW 288 reflektiert, aber gemeinsam mit der Maxime von FW 232 ihre positive Akzentuierung mitbegründet. (Vgl. FW 232, 277 u. 288, KSA 3, 495, 512 u. 521-522) Die kritische Zurückhaltung spiegelt sich im vorliegenden A(p)horismus dadurch wider, dass er die Motivatoren seiner als Traum metaphorisierten Wunschvorstellung expliziert und im Lichte der Reflexion von FW 277 seine Konstruktionsleistung hervorhebt. (Vgl. ebd.) So integriert FW 288 alle kritischen Reflexionen zum Traumbegriff und stößt in eine potenzialistische und kreative Vorstellung von der Konstruktionsleistung des Traumes vor.

Durch den Infratext stellt sich die neuerliche Traummetapher als positive Stoßrichtung der kritischen Metaphorik für irreale Wunschvorstellungen heraus. Die historischen und anthropologischen Reflexionen, wie auch besonders die kritisierten christlichen Kontexte werden in ihrer paradigmatischen Umwertungsmöglichkeit demonstriert. FW 288 stößt in ein konstruktives Gebiet der Traummetaphorik von FW vor, die durch die exaltierten Stimmungen motiviert wird.

Diese Perspektive scheint in der folgenden lerntheoretischen Traumverwendung wieder auf:

Indem wir thun, lassen wir. — Im Grunde sind mir alle jene Moralen zuwider, welche sagen: „Thue diess nicht! Entsage! Ueberwinde dich!“ — ich bin dagegen jenen Moralen gut, welche mich antreiben, Etwas zu thun und wieder zu thun und von früh bis Abend, und Nachts davon zu träumen, und an gar Nichts zu denken als: diess gut zu thun, so gut als es eben mir allein möglich ist! Wer so lebt, von dem fällt fortwährend Eins um das Andere ab, was nicht zu einem solchen Leben gehört: ohne Hass und Widerwillen sieht er heute Diess und morgen Jenes von sich Abschied nehmen, [...] so streng blickt sein Auge nach seinem Ziele und überhaupt vorwärts, nicht seitwärts, rückwärts, abwärts. „Unser Thun soll bestimmen, was wir lassen: indem wir thun, lassen wir“ — so gefällt es mir [...]. Aber ich will nicht mit offenen Augen meine Verarmung anstreben, ich mag alle negativen Tugenden nicht, — Tugenden, deren Wesen das Verneinen [...] selber ist. (FW 304, KSA 3, 542-543)

Der a(p)horistische Sprecher drückt seine Präferenz für eine asketische Moral aus, d. i. eine Moral, die das Individuum durch Übungen zu einem Ziele hin verbessert und transformiert. Hiermit verbindet er seine Ablehnung für einen entsagenden Asketismus. Er bevorzugt produktive Tugenden im Gegensatz zu welchen, die Aspekte des Lebens reduzieren und ausschalten wollen.

Der Traum wird als psychisches Phänomen aufgerufen, um die Konsequenz der favorisierten Aszese auszudrücken. (Vgl. ebd.) Indem der Sprecher eine Moral wünscht, die in ihrer Konsequenz die Übung ihrer Tugenden bis in die Träume hineintreibt, expliziert er das Allumfassende, das von dem bewussten Wachleben bis in das unbewusste Leben im Traum reicht. (Vgl. ebd.) Das psychische Phänomen fungiert hier als paradigmatischer Zustand und Grenze, die typischerweise von der bewussten Tätigkeit nicht tangiert oder transformiert werden kann. Hierin äußert sich eine subjektinterne Änderung, die von der asketischen Moral abgegrenzt wird; anstelle einer Verneinung der Welt und des Körpers favorisiert FW 304 eine produktive Transformation des Menschen, die eine interne Entwicklung über eine positive Aspiration herbeiführt.

Dass die asketische Moral diese Entwicklung über die allumfassende Konsequenz dieser Aspiration bis in den Traum hinein ermöglicht, entspricht dem Wunsch und Favorisierungsgrund des Spre-

chers für diese Art der Moral. Die Aszese, die bis in den Traum hineingreift, stattet ihn damit auch mit der Fähigkeit aus, den Lernprozess des Individuums zu unterstützen. Implizit bleibt, in welchem Verhältnis der Lernprozess zu den Traumgehalten steht; die Präposition „davon“ scheint eine mimische Repräsentation des Lernens im Traum anzudeuten. Infolge dieser Vorstellung wirkt die wache Aszese als Tagesrest im Traum weiter – die Potenz des Traumes entspringt seiner Fähigkeit, unbewusst und während des Schlafes die Moralübung weiterzutreiben.

Die A(p)horismen, die zu FW 304 hinleiten, artikulieren die Ablehnung einer universalistischen Moral (FW 292), der moralistischen Analyse der Wissenschaft (FW 293), und einer Kritik der Mäßigung von Trieben (FW 294). (Vgl. FW 292-294, KSA 3, 532-535) FW 295 beschreibt die Freiheit, die in der immer nur temporären Verfestigung von Gewohnheiten besteht, während die folgenden A(p)horismen den Ruf als phylogenetisch gewachsene soziale Kontrollinstanz aufwerfen (FW 296), um hiergegen die Fähigkeit zu widersprechen als kulturelle Errungenschaft (FW 297) herauszustellen. (Vgl. FW 295-297, KSA 3, 535-537) Hier fügt sich ein Intermezzo über das Denken (FW 298), das Leben als Kunstwerk (FW 299) und die idiosynkratische Geschichte des wissenschaftlichen Ethos (FW 300) ein, um in der Folge das Konzept der Kontemplation (FW 301) infrage zu stellen und die Verfeinerung in ihren Möglichkeiten und Nachteilen (FW 302) zu besprechen wie auch den Wert von Adaption/Improvisation und Scheitern (FW 303) aufzuwerfen. (FW 298-303, KSA 3, 538-542) Auch wenn die Vielfalt der Gedanken und Nuancen nicht in eine Reflexionslinie eingefangen werden kann, zeigt sich eine kritische Eingrenzung der Moral auf ein individuelles Ethos, das zur kreativen Konstruktion des Selbst genutzt werden soll. Alle Reflexionen thematisieren Aspekte einer Selbstwerdung, in die FW 304 mit seiner Ablehnung der Askese zugunsten einer Aszese hineingreift. (Vgl. FW 292-304, KSA 3, 532-543) Der vorliegende Textabschnitt bringt die Möglichkeit ein, dass die asketische Moral die Träume beeinflussen und dieser auch Mittel der Aszese sein könnte.

Diese Reflexionslinie führen auch die folgenden Abschnitte weiter, die die ambivalente Natur der Selbstbeherrschung (FW 305) und die Diskussion von Stoizismus und Epikureismus (FW 306) auf die eine transformative Wertigkeit der Kritik (FW 307) folgen lassen. (Vgl. FW 304-307, KSA 3, 542-545) Sie bedenken die asketischen Transformationsmöglichkeiten anhand beispielhafter Moralmodelle. (Vgl. ebd.) Die Konsequenz, die sich der Sprecher von FW 304 für die Moral und ihr Wirken bis in den Traum hinein wünscht, kann auch für die Applikation dieser Beispiele imaginiert werden. (Vgl. ebd.) FW 304 bedenkt die zukünftige moralische Entwicklung bis in den Traum hinein, die das psychische Phänomen als potenziellen Teil der Selbstwerdung anführen.

Auch die anderen Traumbegriffe erscheinen in diesem Lichte das Potenzial aufzuwerfen, Teil eines moralischen Lernprozesses zu sein und sogar Indikatoren für gelebte Moralen darzustellen – FW 22 autorisiert diese Perspektive als erste Traumverwendung paradigmatisch. (Vgl. FW 22 u. 304, KSA 3, 394-395 u. 542-543) Der Traumbericht, der vom Sprecher des früheren A(p)horismus als Ausdruck seiner wachen Zeitorganisation gedeutet wird, stellt ein explizites Beispiel für das Repräsentationsverhältnis von Wachwelt im Nachtraum dar. (Vgl. ebd.) Sie besitzt zwar wegen der kurzen Traumdeutung keine explizit asketische Dimension. Er macht es aber möglich, durch ein solches Interesse am Traum und seiner Bedeutungsmöglichkeiten denselben als Übung der Zeitorganisation zu verstehen, die beim Sprecher von FW 22 das Wachleben bestimmt. Durch die Selbsterkenntnis des Sprechers zeigt sich zusätzlich die Möglichkeit, dass die lernprozedurale Wertigkeit des Traumes trotz fehlender Bewusstheit gedacht werden kann.

FW 54 und seine metaphorische Welt-als-Traum-These stellt viele Hürden zu einer Kompatibilität mit FW 304 auf. (Vgl. FW 54 u. 304, KSA 3, 416-417 u. 542-543) Nicht nur muss der Unterschied zwischen Traummetapher und dem psychischen Phänomen plausibilisiert werden, sondern auch die allgemeine epistemologisch-ontologische Perspektive des früheren A(p)horismus mit der asketischen und zukunftsorientierten Sicht von FW 304 versöhnt werden. (Vgl. ebd.) Dieser Infratext birgt großes Potenzial, indem der Traum als Signal für eine Kombination der irrationalistischen Anthropologie und der asketischen Theorie verstanden werden könnte. Aber dieses Potenzial sei wegen des Ausmaßes der nötigen Textarbeit nur angedeutet in den Raum gestellt.

FW 59 und FW 304 sind dagegen unumwunden kompatibel, da der frühere A(p)horismus auch das psychische Phänomen als kunstanalogen aufwirft und es mit einer Emotionspsychologie ausstattet. (Vgl. FW 59 u. 304, KSA 3, 422-424 u. 542-543) Die vom Sprecher von FW 304 gewünschte Konsequenz der Moral, die sich auch im Traum des Subjektes noch asketisch ausdrückt, ergänzt diese produktionslogische Perspektive von FW 59. (Vgl. ebd.) Im Lichte dieser Verbindung erscheint die Aszese, die bis in den Traum hineingreift, als lebenskünstlerische Weiterentwicklung, die die moralische Selbstentwicklung als Quasi-Kunst im Schlaf weiterübt.

Mit dem negativen Traumbegriff aus FW 60 kann die Verwendung aus FW 304 nicht zusammengebracht werden: die negative Beschreibung des Traumes als einer illusionären und wunschbasierten Phantasie steht dem asketischen Lernpotenzial des Nachtraumes inkompatibel gegenüber. (Vgl. FW 60 u. 304, KSA 3, 424-425 u. 542-543) Mit der allegorischen Traumverwendung aus FW 124 dominieren auch wegen der Inkompatibilität von Allegorie und Moralreflexion die Verbindungsschwierigkeiten; allein scheint die Möglichkeit auf, die ‚Träumerei der Güte‘ als eine asketisch induzierte Wunschphantasie auszuzeichnen. (Vgl. FW 124 u. 304, KSA 3, 480 u. 542-543) Hier springen die spekulative phylogenetische und die kunstanalogen Perspektiven von FW 54 wie auch FW 59 hinzu, um den negativen Traumbegriff aus FW 60 mit der christlich konnotierten ‚Träumerei der Güte‘ aus FW 124 zu verbinden, sie auf die asketisch konnotierte Traumverwendung hinzuleiten und eine Disziplinartheorie der gütigen Gottesvorstellung denkbar zu machen. (Vgl. FW 54, 59, 60, 124 u. 304, KSA 3, 416-417, 422-425, 480 u. 542-543) Was der Sprecher von FW 304 als positive Wunschvorstellung ausdrückt, erscheint aus Sicht dieses Infratext-Geflechtes als Perspektive einer konstruktiven Disziplinarfunktion aller Moralen. (Vgl. ebd.) Dies wirkt sich auch kritisch in Richtung des Sprechers von FW 304 aus, der im Lichte dieser Moraldefinition dieselben Prinzipien der asketischen Formbarkeit des Menschen zugunsten seiner Wünsche instrumentalisiert sehen möchte. Sie unterstreichen andererseits eine Perspektive auf die Moral als kunstanaloger Formung des Menschen, die auf Basis seiner irrationalen Fundamente stattfindet, in der der Traum produktiv zu agieren vermag.

Die Aussicht auf ein solches asketisches Moralverständnis ergänzt auch die Christentumsallegorie aus FW 137. (Vgl. FW 137 u. 304, KSA 3, 488 u. 542-543) Die Aszese zeigt den Erlösungswunsch der ‚Träume vom Regenbogen und der Himmelsleiter‘ als eine Form dieser quasi-künstlerischen Selbstformung und Weiterentwicklung der Moral des Judaismus. (Vgl. ebd.) Das in der Figur repräsentierte Christentum erscheint als eine Moralentwicklung aus demselben Glaubensumfeld, in dessen symbolischen Träumen seine eigene Aszese die Wirklichkeit seinen Gottesglaubens hervorruft. Die Möglichkeit eines lernorientierten Traumbegriffes, erhält damit eine nachträgliche Beschreibungskompetenz auch hinsichtlich kritisierter Moralsysteme.

Hier springt infratextuell noch die historische Perspektive auf die Anziehungskraft menschheitsgeschichtlicher Vorstellung aus FW 152 bei und unterstreicht, dass diese historische und asketische

Sicht auf das Christentum mit der phylogenetischen Perspektive der irrationalistischen Anthropologie zusammenzudenken ist. (Vgl. FW 152 u. 304, KSA 3, 495 u. 542-543) Die historische Reflexion zeigt im Lichte des vorherigen Infratext-Geflechtes nachdrücklich auf, dass die Anachronizität eines Glaubens nicht über seine durch die phylogenetische Aszese erworbene Verfestigung in der Geschichte hinwegzutäuschen vermag. (Vgl. 54, 59-60, 124, 137, 152 u. 304, KSA 3, 416-417, 422-425, 480, 488, 495 u. 542-543) Trotz der Tatsache, dass der frühere A(p)horismus den antiken Traumglauben referenziert und FW 304 anscheinend eine neuerliche aszetische Validierung des Nachtraumes unternimmt, kann ohne weiterführende Spekulation der Traum nur als Infratext-Signal festgelegt werden. Dafür weist der antike Traumglaube, der in FW 152 mit der Prophetie assoziiert ist, keine Parallelen mit dem aszetischen potenzialistischen Traum auf. Nichtsdestoweniger addiert das Infratextgeflecht Details einer Disziplinargeschichte des Christentums, die über den Traumbegriff als Glied Aszese und Anthropologie kombiniert.

Mit FW 232 und seinem positiv konnotierten Traumbegriff bricht diese kritische Geschichtsschreibung und leitet die produktive Wendung der Traumbegriffe ein. (Vgl. FW 232 u. 304, KSA 3, 512 u. 542-543) Die kreative Orientierung des Lebens an der Interessantheit des Traumes beschreibt eine Bewegung, die der von FW 304 entgegengesetzt ist. (Vgl. ebd.) Während der frühere A(p)horismus das Leben am Traum orientieren will, äußert FW 304 den Wunsch, dass der Traum eine Extension eines moralischen Lernprozesses wird. (Vgl. ebd.) Trotz dieser Entgegensetzung erscheint das Zusammenspiel zwischen den beiden Abschnitten dadurch produktiv, dass beide Maximen zusammen ein kreatives beidseitig gerichtetes Verhältnis von Traum und Wachleben ergeben. (Vgl. ebd.) Während der Traum das Wachleben kreativ inspiriert, richtet sich das Subjekt im Wachen nach einer Moral, die wiederum bis in den Traum hineingreift: Dieser Zirkel zeigt eine holistisch anmutende Zyklizität der wachen und schlafenden Seite des Lebens. So unterstreichen diese Abschnitte, dass FW eine individuelle Entwicklung des Traumes favorisiert, die zu einer zyklischen Transformationsleistung gemeinsam mit dem wachen Selbst führen kann.

Zu dieser Perspektive addiert die kritische gerahmte Konstruktionsleistung des Subjektes von einem prädestinierten individuellen Schicksal, in der paradigmatisch der Traum als Interpretandum und Bezugspunkt des Selbst aufscheint. (Vgl. FW 277 u. 304, KSA 3, 521-522 u. 542-543) Die Relevanz, die der Traum an dieser Stelle für die Deutung des jeweils individuellen Lebens erlangen kann, addiert sich zur zyklischen Produktivität des Verhältnisses von Traum und Wachen. (Vgl. FW 232, 277 u. 304, KSA 3, 512, 521-522 u. 542-543) Nicht zu der kritisch gesehenen Vorstellung einer Providenz wird der Traum als Interpretandum validiert, sondern als Teil der kombinierten Bildungsmaximen von FW 232 und 304, in denen der Traum als eines von vielen Mitteln auftreten kann, um die Selbstbildung zu inspirieren (FW 232) und andererseits den Grad des unbewussten Einverleibt-Seins (FW 304) diagnostizieren zu können. (Vgl. ebd.) In einem solchen Zirkel könnte FW 22 paradigmatisch integriert werden, ohne dass jedoch abschließend zu klären wäre, ob der wache Sprecher aus dem früheren Abschnitt den Traum als Kritik oder Bestätigung seiner Zeitorganisation aufzufassen geneigt wäre. (Vgl. FW 22, 232, 277 u. 304, KSA 3, 394-395, 512, 521-522 u. 542-543) Wegen der Positionierung von FW 22, erscheint der dortige Sprecher jedoch eine kritische Perspektive gegenüber der industrialisierten Vorstellung von Arbeit zu evozieren, in der eine positive Bestätigung durch den Traum zu vermuten wäre. (Vgl. ebd.) Die Mehrdeutigkeit des Traumes wäre eine Ausübung von ‚interessanter‘ Kreativität im Sinne von FW 232, die den Sprecher von FW 22 als Vorbild und Ausgangspunkt der Infratextdeutung erscheinen lassen könnte. Trotz des problematisierten

Interpretationsprozesses in FW 277, scheint in diesem sich eröffnenden Infratext-Geflecht eine Theorie der Traumdeutung als Selbstbildung auf, der FW als Buch Zukunftsfähigkeit zuschreibt.

In diesem Geflecht übernimmt die Addition der positiven Traummetapher als Wunschvorstellung aus FW 288 die Funktion, eine in FW favorisierte Zukunftsperspektive der Menschheit zu evozieren. (Vgl. FW 288 u. 304, KSA 3, 528-529 u. 542-543) Gemeinsam mit der Möglichkeit des Traumes als zyklischem Glied der Selbstbildung, ermöglicht diese positive Wendung, eine Zäsur zu den abgelehnten illusorischen Vorstellungen der Menschheitsgeschichte zu formulieren. (Vgl. FW 54, 60, 124, 137, 152, 232, 277, 288 u. 304, KSA 3, 416-417, 424-425, 480, 488, 495, 512, 521-522, 528-529 u. 542-542) Gerade die irrationalistische Anthropologie und ihre historischen Details zeigen indes, dass diese positive Transformation des Traumbegriffs nicht kategorial unterschiedlich ist, sondern im Bewusstsein der irrationalen Grundverfassung des Menschen die produktive Kraft des Traumes zu instrumentalisieren versucht. (Vgl. ebd.) Insbesondere das Bewusstsein um die emotionale Bedingtheit der Weltanschauungen unterscheiden die abgelehnten antiken Vorstellungen einer Vorhersehung und das Christentums, die nichtsdestoweniger diese Verwurzelung in der Anthropologie besitzen wie die vom Sprecher von FW 288 favorisierte Zukunftsvision. Die Motivation zu einer neuerlichen Bezugnahme auf den Traum, die auch motiviert, dass FW 304 ihn mit einer Lernfunktion auszeichnet und eine Theorie der Selbstbildung aufbaut, bezieht die Phylogenese des Menschen mit ein.

So führt FW 304 den Traum als Mittel der Selbstbildung ein, dessen Rollen für die Zukunft der Menschheit bedenkt. Das asketische Traumkonzept verleiht ihm eine disziplinierende Dimension. Dieses potenzialistische Traumverständnis, in dem das Wachleben seine Formung im Träumen diagnostizieren und weiterführen vermag, gibt ihm eine wichtige Rolle im Subjekt.

Diese Zukunftsträchtigkeit des Traumes führt der vorletzte A(p)horismus zum Höhepunkt:

Die zukünftige „Menschlichkeit“. — Wenn ich mit den Augen eines fernen Zeitalters nach diesem hinsehe, so weiss ich an dem gegenwärtigen Menschen nichts Merkwürdigeres zu finden, als seine eigenthümliche Tugend und Krankheit, genannt „der historische Sinn“. Es ist ein Ansatz zu etwas ganz Neuem und Fremdem in der Geschichte: gebe man diesem Keime einige Jahrhunderte und mehr, so könnte daraus am Ende ein wundervolles Gewächs [...] werden, um dessentwillen unsere alte Erde angenehmer zu bewohnen wäre, als bisher. Wir Gegenwärtigen fangen eben an, die Kette eines zukünftigen sehr mächtigen Gefühls zu bilden [...] — wir wissen kaum, was wir thun. Fast scheint es uns, als ob es sich [...] um die Abnahme aller alten Gefühle handele: [...] Anderen erscheint er als das Anzeichen des heranschleichenden Alters, und unser Planet gilt ihnen als ein schwermüthiger Kranker, der, um seine Gegenwart zu vergessen, sich seine Jugendgeschichte aufschreibt. [...] diess ist Eine Farbe dieses neuen Gefühls: wer die Geschichte der Menschen insgesamt als eigene Geschichte zu fühlen weiss, der empfindet in einer ungeheuren Verallgemeinerung allen jenen Gram des Kranken, der an die Gesundheit, des Greises, der an den Jugendtraum denkt, des Liebenden, der der Geliebten beraubt wird, des Märtyrers, dem sein Ideal zu Grunde geht [...] —; aber diese ungeheure Summe von Gram aller Art tragen, tragen können und nun doch noch der Held sein, der beim Anbruch eines zweiten Schlachttages die Morgenröthe und sein Glück begrüsst, als der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und hinter sich, als der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes und der verpflichtete Er-

be, als der Adeligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels, dessen Gleichen noch keine Zeit sah und träumte: diess Alles auf seine Seele nehmen, Aeltestes, Neuestes, Verluste, Hoffnungen, Eroberungen, Siege der Menschheit: diess Alles endlich in Einer Seele haben und in Ein Gefühl zusammendrängen: — diess müsste doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte, — eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voll Lachens, ein Glück, welches, [...] aus seinem unerschöpflichen Reichthume wegschenkt [...]! Dieses göttliche Gefühl hiesse dann — Menschlichkeit! (FW 337, KSA 3, 564-565)

Der A(p)horismus beschreibt eine emphatische Vision, in der das historische Bewusstsein zu einer Transformation der Menschheit führt. In dieser Vorstellung nährt die Geschichte Individuen, denen die emotionale Kapazität verliehen wird, die menschliche Vorgeschichte in sich zu bündeln und in einer bewussten Synthese der irrationalen Anlagen des Menschen zu leben.

Der Traum kommt in zweifacher Weise vor: einmal als allegorischer Jugendtraum und andererseits als Metapher innerhalb des Phrasems „sich nicht träumen lassen“. (Vgl. ebd.) Verfolgt man die erste dieser Verwendungen fällt nicht nur ins Auge, dass wiederum eine Traummetapher innerhalb einer Allegorie verwendet wird. (Vgl. ebd.) Zusätzlich wird der Traum typisiert und als Jugendtraum der Greisenfigur entgegengesetzt, die eine Anthropomorphisierung der Menschheitsgeschichte darstellt. (Vgl. ebd.) Er symbolisiert die Geschichtsschreibung, die innerhalb der Allegorie um den ‚historischen Sinn‘ den Versuch darstellt, aus der Frühgeschichte des Menschen einen Motivator für die Gegenwart zu gewinnen. (Vgl. ebd.) Die Greisenfigur symbolisiert einen Zustand, in dem der ‚historische Sinn‘ das Leben als gefühlsarmes und stagnierendes empfinden macht; in dem die Einsicht in die Systematiken der Geschichte zu einer Neutralisierung aller emotional evokativen Weltanschauungen führt. (Vgl. ebd.) Indem die Geschichtsschreibung erst als „Jugendgeschichte“ und dann als ‚Jugendtraum‘ charakterisiert wird, steigert sich die Erfassung der menschlichen Frühgeschichte zu einer Vorstellung, die metaphorisch prototypisch mit Wünschen durchsetzt ist und von dem der allegorische „Greis“ befangen ist. (Vgl. ebd.) Die typischerweise mit der Jugend verbundene Entwicklungsfähigkeit wünscht sich dieser Greis, aber er selbst symbolisiert das Ende dieser Entwicklung mit dem zusätzlich bevorstehenden symbolischen Tod.<sup>895</sup> (Vgl. ebd.) Diese Traummetapher beschreibt darin eine emotionsgetriebene Perspektivierung der Menschheitsgeschichte, die aufgrund eines Stagnationsgefühls in der Gegenwart sehnsuchtsvoll aufgeladen wird. Durch die Rahmung der Allegorie scheint die Kritik des Sprechers an dieser Vorstellung auf, die darauf verweist, dass dieses Gefühl unberechtigt ist, da der ‚historische Sinn‘ eine junge Entwicklung der Menschheit darstellt und sein Potenzial und seine Tragweite für die Menschheit noch nicht ausgelotet worden sind. (Vgl. ebd.) Für diese Zukunftsperspektive nutzt der Sprecher die zweite Traumverwendung.

Diese phrasematische Verwendung gehört zu der langen Liste derselben in Nietzsches Werk und funktioniert für sich erst einmal identisch: sie beschreibt durch den Traum einen Zustand, dessen Bizarrheit die größtmögliche Varianz der Vorstellungskraft impliziert und dadurch eine hyperbolische Grenze der menschlichen Imagination beschreibt.<sup>896</sup> (Vgl. ebd.) In der konkreten Variante be-

---

<sup>895</sup> Vgl. „Kind“ und „Sterben“ in: Butzer/Jacob: Metzler Lexikon der literarischen Symbole. S. 214-216 u. 423-424.

<sup>896</sup> Vgl. die Kapitel unter der Überschrift „Der Traum zwischen Phrasem und Philosophem“.

schreibt das Phrasem die Vorstellungsgrenze, die auch noch die gegenwärtige ‚historisch besinnte‘ Menschheit besitzt. (Vgl. ebd.) Die Grenze, die der Traum beschreibt, greift auch auf die intratextuelle Traummetapher zurück und unterstreicht im Phrasem die Grenze des ‚Jugendtraumes‘. (Vgl. ebd.) Der Traumbegriff fungiert als eine Vorstellungsart, die trotz ihrer hyperbolischen Vorstellungskraft noch unzureichend für die utopischen Ideen des Sprechers sind. (Vgl. ebd.) Diese Utopie sieht im ‚historischen Sinn‘ eine produktive Kraft, die ein Mittel zur Synthese aller menschheitlich relevanten Emotionen und Weltanschauungen ermöglichen würde. Als Phänomen tritt der Traum metaphorisch auf, um vor allem als zu Überwindendes zu gelten.

Das Umfeld von FW 337 bringt diese Verbindung von irrationalistischer Anthropologie und utopischer Reflexion zur Geltung: FW 333 unterstreicht die Kritik eines rationalen Erkennens, indem es die Triebe als Grundlage desselben aufwirft. (Vgl. FW 333, KSA 3, 558-559) Im Lichte dieser irrationalen Grundlage menschlichen Erkennens tritt ein neues Liebeskonzept auf, das eine affirmative emotionale Involviertheit mit einer ästhetischen Perspektive auf Dinge verbindet – im Lichte der phylogenetischen Ethnologie des gegenwärtigen Menschen erscheint diese Liebe einen Modus darzustellen, mit dem die Reflexion der Vergangenheit emotional gewichtig und mit Verständnis stattfinden kann. (Vgl. FW 334, KSA 3, 334-335) Die extensive Selbstkritik und die Fähigkeit der moralischen Weiterentwicklung, die eine reflektierte Position hinsichtlich der eigenen Triebe und moralischen Wertungen (FW 335) proklamiert, bereitet die utopischen Vorstellungen einer allegorischen ‚Lichtfülle‘ des Menschen (FW 336) und der utopischen ‚Menschlichkeit‘ des infragestehenden A(p)horismus vor. (Vgl. FW 335-337, KSA 3, 560-565) So versieht der Infratext die Utopie der ‚zukünftigen Menschlichkeit‘ wiederum mit einer kritischen anthropologischen Grundlage, in die auch Traumbegriff infratextuell eingreift.

Die auf FW 337 folgenden A(p)horismen beenden das vierte Buch und die erste Version der FW. Sie kritisieren nicht nur die Mitleidsethik (FW 338), sondern evozieren auch eine artistische Perspektivierungsfähigkeit des Menschen, die die Themen der Kunst und Weiblichkeit (FW 339) aus dem zweiten Buch aufruft, die den Traum bereits verwendeten. (FW 338 u. 339, KSA 3, 565-569) Die hierauf folgende Beschreibung von Sokrates Tod stellt die fehlende Fähigkeit der Lebensaffirmation in ein kritisches Licht (FW 340), auf die das Gedankenexperiment folgt, dass die Bejahung des Lebens mit einer Affirmation der gesamten kausalen Kette desselben (FW 341) einhergehen müsste. (Vgl. FW 340 u. 341, KSA 3, 569-570) Der A(p)horismus 342, der die Eröffnung des ZA als Übergangstext einbaut, beendet das vierte Buch. (Vgl. FW 342, KSA 3, 571)

Die Kritik der Mitleidsethik zeigt, dass die ‚zukünftige Menschheit‘ moralisch auf die ‚Mitfreude‘, d.i. auf die positiven Gefühle des Menschen (FW 338) fokussiert sein wird; dieses Gefühl wird zusätzlich in der Herausstellung einer artistischen (FW 339), historisch kontextualisierten (FW 340) und existenziellen (FW 341) Lebensaffirmation unterstrichen. (FW 338-341, KSA 3, 565-570) Zusätzlich referenzieren die A(p)horismen die Antike (FW 339 u. 340) und die Dämonenvorstellung des christlichen Mittelalters (FW 341); diese historischen Referenzen performieren die im vorliegenden A(p)horismus favorisierte Synthese der menschlichen Vorgeschichte in einem zukünftigen Individuum. (Vgl. FW 337 u. 339-341, KSA 3, 564-565 568-570) Im Lichte dieser Perspektive erscheint Zarathustra (FW 342) als fiktive Neuschöpfung ebenjene ‚zukünftige Menschheit‘ allegorisch darzustellen, nachdem diese repräsentativen Epochen referenziert und philosophisch instrumentalisiert

worden sind.<sup>897</sup> Das Zurücklassen des Traumbegriffes zeigt sich in der konsequenten Prominenz des Artistischen, das von FW 339 an, den Traum als Zustand verdrängt. Infratextuell zeigt sich im Folgenden, dass alle diese Epochen in FW durchweg mit dem Traum assoziiert werden, so dass ihre Evokation zwar an dieser Stelle nicht den Traum aufweisen, aber in Abgrenzung zu ihrer Verbindung mit ihm stehen. FW 337 expliziert diesen umgesetzten Modus der Überwindung des Traumes.

Die historische Rückbindung des Traumes an die Vergangenheit verdeutlicht sich in der ersten Traumverwendung aus FW 22, indem die Bildlichkeit des gegenwärtig träumenden Sprechers der Welt des Mittelalters entnommen ist. (Vgl. FW 22 u. 337, KSA 3, 394-395 u. 564-565) Einerseits erscheint der Sprecher von FW 22 als ein Vorbild für den Beginn einer historischen Synthese, in der die Menschheitsgeschichte in der Gegenwart weiterlebt, worin die Basis für die zukünftige bewusste und emotionale Weiterentwicklung gegeben wäre. (Vgl. ebd.) Durch den späten A(p)horismus erscheint andererseits auch die Möglichkeit auf, dass der enigmatische Traumbericht ein Sinnbild für die Jugendtraum-Metapher aus FW 337 darstellt, indem der frühere Sprecher als Träumer eine unbewusste Selbstcharakterisierung in den mittelalterlichen Bildern sieht. (Vgl. ebd.) Zusätzlich griffe aus dieser Perspektive die phrasematische Traumverwendung das abrupte Ende der Traumdeutung des Sprechers auf, die in einer gegenwärtigen Beschreibung des Selbst verbleibt; die Grenze, die die Traummetapher in FW 337 ausdrückt, zeigte sich sinnbildlich in der fehlenden Zukunftsperspektive des Sprechers von FW 22. (Vgl. ebd.) Diese Konstellation ist auch deswegen hervorzuheben, weil die erste Version von FW mit FW 337 den enigmatischen Anfang zugleich als Ausgangspunkt markiert, wie er als einer der letzten Abschnitte die Notwendigkeit der Überwindung dieses Beginns konstatiert. (Vgl. ebd.) Der Traumbegriff tritt zirkulär zum Ende der ersten Variante von FW auf, um die positive Traumverwendung mit einer Überwindung desselben zu einem Abschluss zu führen.

FW 54 ist die erste Verbindung von Traum und irrationalistische Anthropologie, die wegen ihrer Metaphorik eines falschen Erwachens zu der Überwindungsbewegung von FW 337 im Konflikt steht. (Vgl. FW 54 u. 337, KSA 3, 416-417 u. 564-565) Dieser Konflikt lässt sich nur auflösen, indem der Sprecher des vorliegenden A(p)horismus gegen die Überzeugung des früheren die Überwindbarkeit des Traumes als epistemologisch-ontologischer Metapher mitbedenkt. (Vgl. ebd.) Die Wiederaufnahme der irrationalistischen Anthropologie unterstreicht hierin, dass mit Verweis auf das gleiche Verständnis des Menschen bewusst eine Utopie gegen die statische Epistemologie der Weltals-Traum-Metapher von FW 54 in Anschlag gebracht wird. (Vgl. ebd.) Hier erscheint der ‚Erkennende‘ aus FW 54 in seiner stagnierenden Epistemologie, Aspekte des allegorischen ‚Jugendtraumes‘ aus FW 337 aufzuweisen. (Vgl. ebd.) Seine emotionale Involviertheit in die ‚gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins‘ repräsentiert dadurch eine stagnierende Bezugnahme auf die Vergangenheit. (Vgl. ebd.) Dadurch findet nicht eine Widerlegung des früheren

---

<sup>897</sup> Diese optimistische Lesart des A(p)horismus darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass ZA selbst eine ebenso produktive wie kritische Auseinandersetzung mit seinen Intertexten, seiner Hauptfigur und ihren Philosophien darstellt. Die Synthese, die hier angestrebt werden soll, kann im Lichte der immer wieder aufgerufenen Kritik als produktiver und zentraler Instanz nicht einfach eine positive Erfolgsgeschichte Zarathustras zulassen. Hierin muss Zittel beipflichtet werden. Zusätzlich zeigt die nachträgliche Destruktion dieser linearen Konstruktion von FW durch das Anhängen des fünften Buches wie auch des folgenden Trauma(p)horismus, der dieses Fluchtlinie zu einem gegenwartskritischen Zirkel zurückwendet, dass diese rein affirmative Deutung nur für die erste Version des Buches behauptet werden könnte. (Vgl. FW 337-341 u. 356, KSA 3, 564-571 u. 595-597) Vgl. auch Zittel: Das ästhetische Kalkül. S. 173-212.



Traumbegriffes statt, sondern eine Neupositionierung des ‚Erkennenden‘ der, durch die infratextuelle Entwicklung motiviert, die Grenzen und Möglichkeiten des Traumbegriffes mobilisiert. Nach der Kritik und positiven Verwendung desselben innerhalb von FW sieht sich die Utopie einer ‚zukünftigen Menschlichkeit‘ über die epistemologisch-ontologische Traummetapher erhaben und fokussiert die utopische Weiterentwicklung der Menschheit.

Teil dieser Validierung des Traumes ist die artistische Wendung des Konzeptes aus FW 59, die einen der stärksten Motivatoren für die Überwindung des Traumes in FW 337 darstellt. (Vgl. FW 59 u. 337, KSA 3, 422-424 u. 564-565) Die Zentralität des Artistischen konzentriert die A(p)horismen, die auf FW 337 folgen – insbesondere FW 339 –, und demonstrieren, dass das sich Künstlerische vom Traum ablöst und sich als Wert verselbstständigt. (Vgl. FW 59 u. 337-342, KSA 3, 564-571) Dadurch dass FW 337 den Traum als emotiv vergangenheitsorientierte und begrenzte Vorstellungsförmigkeit charakterisiert, erscheint diese Autonomisierung des Künstlerischen die den Traum als Kunstanalogon ablöst. (Vgl. ebd.) Diese infratextuelle Verbindung ist durch die Wiederaufnahme der Liebenden-Metaphorik unterstrichen. (Vgl. ebd.) Während das Gefühl „des Liebenden, der der Geliebten beraubt wird“ in FW 337 einem Helden dazu verhelfen soll „ein Gottes Glück, voller Macht und Liebe“ zu empfinden, produziert die Eifersucht in FW 59 begrenzte Vorstellungen, die irrational und mit der gesellschaftlichen Welt inkompatibel sind. (Ebd.) Diese Grenze des Traumes, der allein eine private und inadäquate Wirklichkeit darstellt, favorisiert FW 337 eine Transformation dieses individuellen Gefühls in eine expansive und selbstbildende Kraft, die über das personale Lieben steigt. Die Utopie setzt die Kunst als Kreativität des Menschen an den Anfang der Synthese, die die Frühgeschichte des Menschen mit seiner Zukunft verbindet und vom Traum abtrennt.

Diese Trennung restituiert die frappante Folge der Kritik des Traumes als wunschgeleiteter Phantasie und konsequente Kritik wie auch Grenze des Traumes. (Vgl. FW 60 u. 337, KSA 3, 424-425 u. 564-565) Sie erscheint im Lichte der emotiven Gesamtsynthese, die der Sprecher von FW 337 wünscht, als illusorischer und unzureichender Modus der Vorstellung, der über eine individuelle Wunscherfüllung nicht hinausgeht. (Vgl. ebd.) Gemeinsam mit FW 59 zeigt FW 60, dass FW zuletzt – trotz temporärer positiver Wendung des Traumbegriffes – die negativen Aspekte der Metaphoriken fokussiert. (Vgl. FW 59, 60 u. 337, KSA 3, 422-425 u. 564-564) Die Gegenwartsanalyse und ihre negative ‚Träumerei der Güte‘ aus FW 124 springen dieser Fokussierung der negativen Aspekte des Traumbegriffes bei, indem auch FW 337 das Potenzial der leidvollen menschlichen Emotionen für die Entwicklung des Menschen betont und darin die Gefahrenmetaphorik der nautischen Allegorie emuliert. (Vgl. FW 124 u. 337, KSA 3, 480 u. 564-565) Diese negative Perspektivierung des Traumes motiviert seine Überwindung infratextuell mit.

Die Verbindung des Traumes mit dem allegorisierten Christentum in FW 137 und seine historische Kontextualisierung mit der Antike wie die explizierte Anachronizität des Mittelalters aus FW 152 informieren zusätzlich zur Negativität des Traumes auch die durch FW 337 mitgetragenen historischen Allusionen. (Vgl. FW 137, 152 u. 337-342, KSA 3, 488, 495 u. 564-571) Die Antike und das Mittelalter werden durch die Allusionen auf die Griechen (FW 339), Sokrates (FW 340) wie auch durch die Dämonenvorstellung aus FW 341 aufgerufen, die nunmehr nicht mehr als Träume, sondern als künstlerische Evokationen der menschlichen Frühgeschichte erscheinen. (Vgl. ebd.) Der konsequente Fokus auf diese Prototypen der Antike und des Mittelalters, die nunmehr vom Traum abgetrennt werden und allegorisch in Szene gesetzt werden, kann als Performanz des utopischen Synthesewunsches aus FW 337 gerahmt werden. (Vgl. ebd.) Infratextuell werden diese kritisierten

Etappen der Menschheitsgeschichte von dem Traum abgelöst und als Absprungspunkte einer ‚zukünftigen Menschheit‘ charakterisiert. (Vgl. ebd.) Darin zeigt sich, dass die negativen Traumbegriffe nicht wiederaufgenommen werden, sondern eine konsequente Aufgabe derselben zugunsten einer artistischen Integration der Geschichte stattfindet, die infolge der phrasematisch begrenzenden Funktion der Traumvorstellung notwendig wird.

Die Bildungsmaxime aus FW 232 kann aus dieser Sicht nicht mehr als dauerhaft positive Traumverwendung verstanden werden, sondern nur als temporäre Station. (Vgl. FW 232 u. 337, KSA 3, 512 u. 564-565) Insbesondere im Verhältnis zum Phrasem „sich nicht träumen lassen“ erscheint die Orientierung des ‚wachen Lebens‘ am Traum im Lichte der Kritik von FW 337 als unzureichend. (Vgl. ebd.) Im infratextuellen Geflecht fungiert FW 232 dennoch als Zwischenstation, die überhaupt die Möglichkeit markiert, dass das Phrasem eine positive Grenze der Imagination kritisieren kann. (Vgl. ebd.) Erst von dieser positiven Verwendung aus, kann die Menschheitsutopie von FW 337 die Radikalität ihrer eigenen Vorstellung behaupten, die diese Station der Traumimagination als nachahmenswerte Kreativität hinter sich lassen kann.

FW 277 zeigt frühzeitig die Grenze des Traumes als besonderem Phänomen, indem es ihn nur unter vielen anderen als Interpretandum für die vorstellende Konstruktionsfähigkeit des menschlichen Bewusstseins anführt. (Vgl. FW 277 u. 337, KSA 3, 521-522 u. 564-565) Im Vergleich mit FW 337 fällt ins Auge, dass beide A(p)horismen Konstruktionsleistungen in den Vordergrund stellen, die verschieden bewertet werden. (Vgl. ebd.) Hier springt – nicht unproblematisch – FW 288 bei und verwendet den Traum noch als positiv konnotierte Wunschvorstellung, die als kunstanaloge und emotional besetzte die Zukunft imaginiert; FW 304 bringt die aszetische Validierung des psychischen Traumphänomens mithinein, um das Bild einer Zukunftsfähigkeit zu vervollständigen. (Vgl. FW 232, 277, 288, 304 u. 337, KSA 3, 512, 521-522, 528-529, 542-543 u. 564-565) Gegen diese frühzeitige positive Traumverwendung reaktiviert FW 337 denselben auch als Grenze, die eine wache künstlerische Konstruktion über das unbewusste und wunschmotivierte Nachtphänomen und seine metaphorische Bedeutung stellt. (Vgl. ebd.) Auffällig ist in dieser Wendung und Begrenzung des Traumes, dass sie zum Ende des vierten Buches die Fokussierung der Bildungsmaxime aus FW 232 einlöst, die das wache Leben als Ort der Selbstbildung fokussiert und den Traum hierfür nur instrumentalisiert haben möchte. (Vgl. ebd.) Die Menschheitsutopie aus FW 337 löst darin performativ die positiv konnotierten Traumbegriffe ein und gibt sie zugunsten einer zukunftsorientierten Kunstauffassung auf, die den Traum als Inspirations- und Abstoßungspunkt validiert, aber in der Validierung der kritischen Traumbegriffe denselben als emotional begrenzte Illusion aufgibt.

FW 337 stellt darin einen Kulminationspunkt der ersten vier Bücher von FW dar, indem zugleich das Potenzial und die um den Traum gebündelten Möglichkeiten des Wissens akzeptiert werden, aber zugunsten einer positiv formulierten Menschheitsutopie aufgegeben werden.

Diese Beendigung der Traum-Infratexte bricht die Addition des fünften Buches auf, wie sie – trotz Nachträglichkeit – konsistent aufgegriffen und zu Ende geführt wird.<sup>898</sup>

---

<sup>898</sup> Vgl. auch Groddeck, Wolfram: Die „Neue Ausgabe“ der „Fröhlichen Wissenschaft. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra. In: Nietzsche-Studien 26 (1997). S. 184-198.

Inwiefern es in Europa immer „künstlerischer“ zugehn wird. — Die Lebens-Fürsorge zwingt auch heute noch [...] fast allen männlichen Europäern eine bestimmte Rolle auf, ihren sogenannten Beruf. [...] [F]ast alle Europäer verwechseln sich in einem vorgerückteren Alter mit ihrer Rolle, [...]! Tiefer angesehen, ist aus der Rolle wirklich Charakter geworden, aus der Kunst Natur. Es gab Zeitalter, in denen man [...] den Zufall darin [...] schlechterdings nicht anerkennen wollte: Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs-Vorrechte haben [...] es zu Stande gebracht, jene Ungeheuer von breiten Gesellschafts-Thürmen aufzurichten, welche das Mittelalter auszeichnen und denen jedenfalls Eins nachzurühmen bleibt [...]. Aber es giebt umgekehrte Zeitalter, die eigentlich demokratischen, wo man diesen Glauben mehr und mehr verlernt und ein gewisser kecker Glaube [...] den Vordergrund tritt, jener Athener-Glaube, [...] der immer mehr auch Europäer-Glaube werden will: wo der Einzelne überzeugt ist, [...] ungefähr jeder Rolle gewachsen zu sein, wo Jeder mit sich versucht, improvisirt, neu versucht, mit Lust versucht, wo alle Natur aufhört und Kunst wird... Die Griechen, [...] wurden wirklich Schauspieler [...]. [...] [W]ir modernen Menschen sind ganz schon auf dem gleichen Wege [...]. Eben dadurch wird eine andre Gattung Mensch immer tiefer benachtheiligt, endlich unmöglich[...], vor Allem die grossen „Baumeister“; jetzt erlahmt die bauende Kraft; der Muth, auf lange Fernen hin Pläne zu machen, wird entmuthigt[...]: — wer wagt es nunmehr noch, Werke zu unternehmen, zu deren Vollendung man auf Jahrtausende rechnen müsste? Es stirbt eben jener Grundglaube aus, [...] dass nämlich der Mensch nur insofern Werth hat, Sinn hat, als er ein Stein in einem grossen Baue ist [...]— was von nun an nicht mehr gebaut wird, nicht mehr gebaut werden kann, das ist — eine Gesellschaft im alten Verstande des Wortes[...]. Wir Alle sind kein Material mehr für eine Gesellschaft [...]! Es dünkt mich gleichgültig, dass einstweilen noch die kurzsichtigste, vielleicht ehrlichste, [...] Art Mensch, die es heute giebt, unsre Herrn Socialisten, ungefähr das Gegentheil glaubt, hofft, träumt, vor Allem schreit und schreibt; man liest ja ihr Zukunftswort „freie Gesellschaft“ bereits [...]. Freie Gesellschaft? Ja! Ja! Aber ihr wisst doch, ihr Herren, woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! [...] (FW 356, KSA 3, 595-597)

Der A(p)horismus kritisiert durch einen historischen Rückbezug die gegenwärtige Vorstellung einer freien Gesellschaft. Hierzu werden historische Verständnisse von Arbeit verglichen, und das Mittelalter fungiert in seinen strikten Klassifizierungssystemen als Vorbild für eine Gesellschaft mit der Fähigkeit einer Langzeitentwicklung. Die liberalistischen Gegenwartstendenzen verunmöglichen diese Menschheitsentwicklung aufgrund einer Dissimulationstheorie. Diese theoretisiert, dass die Variabilität von Berufs- und allgemeiner Lebensentwicklung die Unfähigkeit der gegenwärtigen Individuen bewirkt, Anteil einer zeitlich größeren Phylogenese zu haben.<sup>899</sup>

Der Traumbegriff kommt in dieser großangelegten Reflexion als kritische Metapher vor, die den Wunsch nach einer ‚freien Gesellschaft‘ als illusorische Wunschvorstellung und als wirklichkeitsferne

---

<sup>899</sup> Eine extensivere philosophischen Analyse des Textstückes liefert Stegmaier, der zusätzlich noch die Gedanken in den schaffenszeitlich näheren Kontext von JGB einordnet. Vgl. Stegmaier: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin/Boston 2012. Bes. S. 310-325.

politische Entwicklung charakterisiert. (Vgl. ebd.) Er funktioniert prototypisch und erscheint in einer Akkumulation von Tätigkeiten, die die ‚Sozialisten‘ mit zwei biblisch klingenden (glauben und hoffen) und einem wortspielerischen Minimalpaar (schreien und schreiben) in ihrer Kommunikationsweise charakterisieren. (Vgl. ebd.) Nicht nur werden diese ‚Träumer‘ mit quasi-religiösen Ambitionen versehen, sondern auch ihre Realitätsferne mit einer aggressiven politischen Durchsetzungsstrategie verbunden. (Vgl. ebd.) Diese herablassende Charakterisierung unterstreicht gemeinsam mit dem Traum eine Dominanz des wunschbasierten Glaubens, die zusätzlich durch eine irrationale Überredungsstrategie getragen wird. (Vgl. ebd.) Als ‚Träumer‘ sind diese ‚Sozialisten‘ nicht der Diskussion fähig und nicht der rationalen Widerlegung wert.

Die A(p)horismen, die dem A(p)horismus vorausgehen, fügen dieser Charakterisierung der ‚Sozialisten‘ als ‚Träumer‘ kritische Aspekte hinzu.<sup>900</sup> FW 352 bringt die Moral als beschönigende ‚Verkleidung‘ der tierischen Natur des Menschen ins Spiel, die zusätzlich durch die Psychologie des Religionsstifters die Sozialisten mitcharakterisiert: „[...] diesem Leben eine Interpretation zu geben, vermöge deren es vom höchsten Werthe umleuchtet scheint, so dass es nunmehr zu einem Gute wird, für das man kämpft“. (FW 352 u. 353, KSA 3, 588-590) Diese Kritik greift auf die Bewusstseinskonzeption (FW 354) und die Erkenntnis als Furchtkompensation (FW 355) zurück, um in FW 356 die ‚Sozialisten‘ als quasi-religiöse unreflektierte Moralisten darzustellen. (Vgl. FW 352-356, KSA 3, 588-597) In diesem Kontext erscheint die herablassende Charakterisierung durch die Applikabilität mitbegründet und die Kürze ihrer Charakterisierung und der ihnen gewidmeten Kritik mitgetragen. (Vgl. ebd.) Die Traummetapher verdichtet im Lichte dieses Kontextes die Illusionarität, die ‚sozialistischen‘ Vorstellungen und die Wertlosigkeit ihrer Politik. Diese Perspektive auf den ‚Sozialisten‘ führen auch die folgenden Abschnitte weiter, wenn der Theismus der Deutschen kritisch beleuchtet (FW 357) und der „Plebejismus des Geistes“ als Kritik des Egalitarismus (FW 358) vorgetragen wird. (Vgl. FW 356-358, KSA 3, 595-605) Das direkte Umfeld des A(p)horismus trägt die Sozialistenkritik, und lässt sie im Folgenden mitanklingen. Insbesondere die Diskussion der Religion unterstreicht die parallelen Glaubensstrukturen bei den ‚Sozialisten‘, die als ‚Träumer‘ ebenfalls in der Kritik mitaufgerufen sind.

Der nachträglich in FW eingeführte A(p)horismus bringt zwei große Schwierigkeiten zu einer gemeinsamen Lektüre mit FW 22 mit sich. (Vgl. FW 22 u. 356, KSA 3, 394-395 u. 595-597) Einerseits sind die Traumbegriffe beider Textabschnitte inkompatibel: der Traumbericht von FW 22 validiert seinen Inhalt auch durch eine Deutung, während die letzte Traummetapher einfach eine Vorstellung als Illusion abwertet. (Vgl. ebd.) Andererseits überschneiden sich der Fokus auf die mittelalterliche Geschichtsepoche, was zu einem schwierigen Vergleich überleitet. (Vgl. ebd.) Während nämlich die mittelalterliche Bildlichkeit in FW 22 dazu fungiert, einen selbstironischen Kommentar über die Zeitorganisation und die Vereinzelung des a(p)horistischen Sprechers auszudrücken, instrumentalisiert der vorliegende Abschnitt diese Bildlichkeit für die Symbolik von gesellschaftlicher Festigkeit und Dauer. (Vgl. ebd.) Die Kritik am gegenwärtigen Menschen, er sei kein ‚Material‘ für eine Gesellschaft, gilt paradigmatisch auch für diesen zeitorganisatorisch nicht eingegliederten Sprecher von FW 22. Er zeigt damit insbesondere im Traum als infratextuellem Signal und im Wiederaufgriff der

---

<sup>900</sup> Diese A(p)horismen werden durch die vorliegende Fokussierung extrem reduziert, aber ihre Vieldeutigkeit wird durch Stegmaiers paradigmatische Analyse respektiert. Ebd.

Mittelalter-Bilderwelt die nachträgliche Kritik dieses Sprechers. Die Mehrdeutigkeit von FW 22 scheint hier wiederum auf und zeigt, dass im Lichte der Kritik möglicher Gesellschaftsentwicklungen der Traum ein demonstratives Beispiel hinzufügt.

Zur epistemologisch-ontologischen Traummetapher aus FW 54 lässt sich begrifflich nur der hervorgehobene Illusionsaspekt aus FW 356 angleichen; der Sprecher des früheren Textabschnittes schließt sich jedoch in die umspannende Illusionarität der menschlichen Weltanschauung mit ein. (Vgl. FW 54 u. 356, KSA 3, 416-417 u. 595-597) Der Sprecher des hiesigen A(p)horismus argumentiert von einer Warte aus, die außerhalb der Illusion steht, sodass auch hier keine Kompatibilität besteht. (Vgl. ebd.) Für die späteren traumfokussierten Infratexte liefert FW 54 nichtsdestoweniger die erste explizite Verbindung von irrationalistischer Anthropologie und Traum, die insbesondere für das Verhältnis von FW 337 und 354 von zentraler Bedeutung ist. (Vgl. ebd.)

Der kunstanaloge Traumbegriff aus FW 59 und dessen irrationalistische Grundlage fügen eine Facette der Kritik zur negativen Metapher eines illusorischen Wunsches von FW 356 hinzu, die die Produktionslogik der ‚sozialistischen‘ Vorstellungen addiert. (Vgl. FW 59 u. 356, KSA 3, 422-424 u. 595-597) In der artistischen Traumkonzeption scheint auch die Parallele zwischen der Schauspieler-Natur des Menschen und der künstlerischen Transformation der Wirklichkeit auf, die das Artistische mit dem Liberalismus und der fehlenden Zukunftsfähigkeit verbindet.

In der begrifflichen Transformation dieser Vorstellung zu einer illusorischen Wunschvorstellung in FW 60 vollführt der Infratext eine Angleichung zu FW 356. (Vgl. FW 60 u. 356, KSA 3, 424-425 u. 595-597) Hier vollzieht sich im infratextuellen Geflecht die Angleichung der Traumbegriffe, in der der frühere A(p)horismus zusätzlich die irrationalistische Anthropologie und die Kunstanalogie in negativer bewerteter Weise mithineinträgt. So unterlegt er die Vorstellungen der ‚Sozialisten‘ mit der irrationalistischen Anthropologie, die zusätzlich durch die religiösen Tätigkeiten des Glaubens und Hoffens, wie auch der emotionalen Sprechweise des Schreiens, im Umfeld des Traumbegriffes unterstrichen wird. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise erscheint trotz erstmaliger Kompatibilitätsproblematiken diese Art der Traumkonzeption auch in der ersten Version von FW, die am Ende als momentane und nebensächlich wirkende Form der Kritik auftritt.

Dieses Traumverständnis greift die Allegorie von FW 124 wieder auf, worin sie in einem produktiven Verhältnis zur verunmöglichten Gesellschaftsentwicklung von FW 356 steht. (Vgl. FW 124 u. 356, KSA 3, 480 u. 595-597) Die frühere Allegorie und der Sprecher des vorliegenden A(p)horismus beschreiben die Gegenwart als eine Zeit der gefährlichen Offenheit, die durch falsche Illusion fälschlich wahrgenommen wird. (Vgl. ebd.) Parallel erscheint eine radikale Freiheit des Individuums und der Welt beschrieben zu werden, die Festigkeit unmöglich macht: In diesem Zusammenhang werden durch die ‚Träumerei der Güte‘ und dem ‚Träumen der Sozialisten‘ falsche Hoffnungen und Moralisierungen beschrieben, die diese Offenheit verklären. (Vgl. ebd.) Insbesondere auch der Infratext um FW 124 herum evoziert in der ‚Güte‘ einen Aspekt des christlichen Gottesbegriffs, der implizit eine illusionäre Positivität in die Welt transponiert. (Vgl. ebd.) Auf die gleiche Weise diskreditieren sich die ‚Sozialisten‘ aus FW 356, die die vom Sprecher diagnostizierte Auflösung der Gesellschaftsfähigkeit als ‚freie Gesellschaft‘ wünschen und imaginieren. (Vgl. ebd.) Diese parallele Konstruktion unterstreicht eine Konsistenz im negativen Traumbegriff, die über mehrere Jahre in Nietzsches Schaffen existiert. Zusätzlich zeigt sich, dass FW 356 den kritischen Traumbegriff innerhalb des Werkes in parallelen Diagnosen verwendet.

Mit Blick auf die impliziten quasi-religiösen Eigenschaften der ‚Sozialisten‘ unterstreicht auch die negative Traummetapher aus FW 137 und ihr Bezug zur Christusfigur diese Konsistenz. (Vgl. FW 137 u. 356, KSA 3, 488 u. 595-597) Dieselben Vorstellungen, die die Allegorie des früheren A(p)horismus im Theismus des Christentums verortet, kommen durch die umliegenden Textabschnitte auch den ‚Sozialisten‘ von FW 356 zu. (Vgl. ebd.) Nicht nur emphatisiert dies die quasi-religiöse Struktur der ‚sozialistischen‘ Vorstellungen, sondern zeigt auch, dass dieselben im Lichte der gefährlichen Gesellschaftszustände wunschgetriebene Verklärungen einer messianischen Hoffnung darstellen. (Vgl. ebd.) Auch hier demonstriert sich eine Konsequenz des kritischen Traumbegriffes, der als Metapher im allegorischen und wörtlichen Kontext gleich auftritt.

Mit FW 152 verbindet mit FW 356 neben dem Traumlemma der Aufgriff beider paradigmatischer Epochen – Antike und Mittelalter. (Vgl. FW 152 u. 356, KSA 3, 495 u. 595-597) Der historische Verweis auf den Glauben an den Traum in der Antike ist mit der Traummetapher im vorliegenden Abschnitt inkompatibel – aber auch die Bewertung beider Epochen ist dadurch verschieden, dass dem Mittelalter in FW 356 positive Eigenschaften zugesprochen werden, während der frühere A(p)horismus auf die längst unglaublich gewordenen Vorstellungen der Vergangenheit fokussiert ist. (Vgl. ebd.) Beiden Textstücken kommt jedoch ein Interesse an der Anziehungskraft der Vergangenheit zu, die die menschliche Vorgeschichte als Inspirator und Motivator für die Zukunft denkt. (Vgl. ebd.) In der Bewertung der Vergangenheit widersprechen sich die Sprecher jedoch: Während der vorliegende Sprecher dem Mittelalter Positives abgewinnen will, erscheint der frühere, die christliche Mythologie kritisch zu beäugen. (Vgl. ebd.) Das antike Griechenland konnotieren beide negativ. (Vgl. ebd.) FW 356 sieht die Gegenwart als gescheiterte Ausgangssituation, während FW 152 trotz des negativen Traumbegriffes die Vergangenheit kritisch rahmt, um die Zukunft nicht durch anachronistische Vorstellungen beeinflusst zu sehen.

Mit der positiven Traumverwendung als Inspirator für Kreativität und ‚Interessantheit‘ aus FW 232 lässt sich die rein negative Metaphorik aus FW 356 nicht verbinden. (FW 232 u. 356, KSA 3, 512 u. 595-597) Auch die Konstruktionsleistung, die eine Providenz aus unter Anderem einem Traum entnehmen könnte, weist keine produktiven Parallelen oder Differenzen auf. (FW 277 u. 356, KSA 3, 521-522 u. 595-597) Dagegen ist die positive Traumvorstellung aus FW 288, die Teil dieser ambivalenten und kreativ fokussierten Traumkonzeptionen ist, der vorliegenden entgegengesetzt. (Vgl. FW 288 u. 356, KSA 3, 528-529 u. 595-597) Im Lichte des früheren Traumbegriffes liefert FW 288 eine positive Bewertungsmöglichkeit der ‚sozialistischen‘ Vorstellung, die FW 356 negativ rahmt. (Vgl. ebd.) Bereits hier zeigt sich, dass der infratextuell positive Ausschlag des Traumes der Verwendung in FW 356 radikal entgegengesetzt ist. (Vgl. ebd.) Auch die Ergänzung einer asketischen Moral, die in FW 304 den Traum als validen Zustand der Selbsttransformation deutet, lässt sich mit der negativen Verwendung von FW 356 nicht verbinden. (Vgl. FW 304 u. 356, KSA 3, 542-543 u. 595-597) Auch lieferte FW 304 wertneutral eine disziplinartheoretische Validierung einer sozialistischen Gesellschaftstransformation, die FW 356 kategorisch ablehnt.

Der vorletzte A(p)horismus des Werkes stellt jedoch nicht nur den Höhepunkt der positiven Traumreflexion dar, sondern auch den Kipppunkt, der FW 356 als konsequente Entwicklung der Traumbegriffe aufscheinen lässt. (Vgl. FW 337 u. 356, KSA 3, 564-565 u. 595-597) Insbesondere im Lichte der parallelen Vorstellung, dass der gegenwärtige Mensch als Grundlage für eine zukünftige individuelle und gesellschaftliche Vorstellung fungiert, erscheint die entgegengesetzte Einschätzung über die Möglichkeit einer solchen als frappanter Gegensatz. (Vgl. ebd.) Während FW 337 utopisch

eine historische Synthese der menschlichen Vorgeschichte in Individuen imaginiert, sieht der Sprecher diese Möglichkeit aus Sicht des Mittelalters als nicht mehr erreichbar.

Dieser Unterschied ist umso frappanter, da der negative Traumbegriff aus FW 356 die Überwindung und Entwertung des Traumes als kreativen und potenzialistischen Zustand aus FW 337 spiegelt. (Vgl. ebd.) Durch die Invalidierung des Traumes als produktiver Imagination und Zustand mit Lernpotenzial rahmt er die utopische Reflexion im früheren Abschnitt als Konsequenz der phylogenetischen Perspektive der irrationalistischen Anthropologie. (Vgl. ebd.) Die Desillusionierung in FW 356 stellt nicht nur eine Weiterführung und negative Wendung der in FW 337 artikulierten Menschheitsentwicklung dar, sondern gründet genauso wie der vorherige A(p)horismus in derselben historischen Argumentationsweise. Nicht nur reflektiert der letzte traumbezogene Abschnitt in der nachträglichen Addition zu FW den Stand der utopischen Vorstellung des vorherigen Endes von FW, sondern symbolisiert dies in einem punktuellen metaphorischen wie negativen Traumbegriff. Die vielschichtigen positiven wie negativen Traumreflexionen aus FW stehen in einem Kontrast zu diesem demonstrativ plakativen Schlusspunkt. Darin respektiert das Traumvokabular von FW den nahezu ubiquitär präsenten anthropologischen Kontext und die Abwertung des Traumes als imaginativen Zustand. In der negativen Wendung der utopischen Vorstellung reflektiert sich eine konsequente Weiterentwicklung der utopischen Forderungen, die nunmehr als enttäuschte ausgezeichnet werden. (Vgl. ebd.) Die ‚Sozialisten‘, die eine optimistische Zukunftsvorstellung besitzen, können deswegen nicht nur mit diesem abgewerteten Imaginationszustand assoziiert werden. (Vgl. ebd.) Die nahezu parodistische Funktion, die die ‚Sozialisten‘ als Utopisten im Gegensatz zur desillusionierten Vorstellung der menschlichen Zukunft besitzen, zeigt die Negation vom früheren Ende von FW radikal auf. FW 356 legt den politischen Fokus auf eine Kritik einer utopisch gewendeten Vorstellung.

Dieser sozialistenkritische Traumbegriff besitzt eine mögliche Quelle in Heines *Briefe über Deutschland*, die die Spannung von Emphase und Kritik der Utopie von FW widerspiegelt:<sup>901</sup>

Es ist eine eben so natürliche Erscheinung, daß die Proletarier in ihrem Ankampf gegen das Bestehende die fortgeschrittensten Geister [...] als Führer besitzen [...]. Ich hab' es längst geträumt und ausgesprochen in den Worten: „Wir wollen keine Sanskulotten sein, keine frugale Bürger, keine wohlfeile Präsidenten; wir stiften eine Demokratie gleichherrlicher, gleichheiliger, gleichbeseligter Götter. [...] [W]ir [...] verlangen Nektar und Ambrosia, Purpurmäntel, kostbare Wohlgerüche, Wollust und Pracht, lachenden Nymphetanz, Musik und Komödien“.<sup>902</sup>

---

<sup>901</sup> Nietzsche hat den Nachlassband, in dem dieser Text enthalten ist, von Heine nachweisbar besessen. Fehlende Lesezeichen machen die Lektüre zwar nicht sicher. Allerdings zeigt die Frequenz, in der Heine bei Nietzsche als Intertext im Bezug zum Traum auftaucht, dass es nicht unplausibel ist. Außerdem deutete auch die Verwendung des Jungfernzitats in WS 161 darauf hin, dass Nietzsche *Briefe über Deutschland* gelesen hat. Zugleich ist Heines Demokratievorstellung kompatibel, wie sie auch den Traumbegriff dieses Sprechers zu motivieren vermag. Vgl. Vgl. Campioni. Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 287 u. Heine, Heinrich: Letzte Gedanken und Gedichte. Aus dem Nachlasse des Dichters zum ersten Male veröffentlicht. Hamburg 1869. Hier S. 326-329.

<sup>902</sup> Heine, Heinrich: Letzte Gedanken und Gedichte. Aus dem Nachlasse des Dichters zum ersten Male veröffentlicht. Hamburg 1869. S. 326-327.

Schon bei Heine zeichnet sich durch den Traumbegriff eine Rahmung derselben Vorstellung als einer mythisch-utopischen Demokratie, die nicht kein literales Programm einer zukünftigen Demokratie formuliert. Schon in Heines Formulierung stehen sich Wunsch, mythologische Sprache und politische Wirklichkeit in einem gebrochenen Verhältnis gegenüber, denen die ästhetische Schönheit dieses Wunsches nichtsdestoweniger entgegengestellt wird. Zu der Traumverwendung aus FW 357 kommt dieser Intertext als Abstoßungspunkt eines sozialistischen ‚politischen Träumens‘ hinzu. Während FW 337 Heines Vorstellung noch hätte emphatisch favorisieren können, weil auch Heine in seinen Mythologemen eine historische Synthese imaginiert, erscheint sein ‚Träumen‘ im Lichte des hiesigen Abschnittes als illusionäres Wunschdenken. (Vgl. ebd.) Auch die traumtheoretischen Infratexte unterstreichen in ihrer Kritik der irrationalen wie historischen Ausgangslage der Menschheitsentwicklung, dass Heines mythologische Referenzen ebenso kritisch zu beäugen sind. (Vgl. FW 152, 337 u. 356, KSA 3, 495, 564-565 u. 595-597) Nicht nur zeigt sich durch diesen Intertext, dass der frühere Utopismus von FW am poetischen Modus von Heines Vorstellung Anteil hat, sondern auch, dass die späte Werkphase anhand von Heine Nietzsches eigene poetisch-politische Programmatiken einer kritischen Evaluation unterzieht. Der prototypisch negative Traumbegriff verschleierte damit auch eine tiefergehende Auseinandersetzung mit Heine, die über seine Dichtung hinausgeht. Sie zeigt überdies, dass der Traum als Knotenpunkt die programmatischen politischen A(p)horismen untereinander verbindet, und über eine polemische Invektiv-Natur selbstreflektierend agiert.

Der Abschluss von FW verwirft die potenzialistischen und positiven Traumverwendungen und fokussiert eine kritische Perspektive auf die menschliche Gattung, die Gesellschaft, und den Traum. Trotz des einzigartigen Anfangs, der mit dem einzigen veröffentlichten Traumbericht im Werk Nietzsches heraussticht, endet dieses Werk, wie auch MA, mit einer politisch polemischen Traumverwendung. Trotz der weiten negativen Strecke der Traumreflexion, die auf ambivalente und für das Werk einzigartige Traumbegriffe folgt, versucht auch FW wie bereits M, positive Akzente zu setzen. Diese werden jedoch, gerade wegen der Kreativität, mit der der Traum verbunden wird, durch eine Überwindungsforderung und einer abwertenden Metapher in ein Negatives zurückgewendet. Eine ‚fröhliche Wissenschaft des Traumes‘ zeigt eine ebensolche Varianz an ambivalenten Bewertungen desselben, wie die Vielfalt des sonstigen Werkes widerspiegelt.

## 4.4 Der Traum im Spätwerk

### 4.4.1 Zur Funktion des Träumens in *Jenseits von Gut und Böse*

*Jenseits von Gut und Böse*, als erstes Buch nach der für Nietzsche enttäuschenden Reaktion auf ZA, bringt eine neue Radikalität ins Werk ein, die verdichtet polyvalente textuelle Dynamiken aufweisen.<sup>903</sup> Dieser neue philosophische Stil, in dem die Texte an durchschnittlicher Länge gewinnen und Lakonik, Polemik und Ernst im Gegensatz zum ‚fröhlichen‘ Ton der ersten vier Bücher von FW favorisieren, verwendet den Traum in seiner eigenen Art und Weise.<sup>904</sup> Die erste Verwendung des Traumes kommt in der Vorrede mit dem Begriff des „Alpdruck[s]“ vor:

<sup>903</sup> Vgl. hierzu die Beiträge im Band: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse**. Berlin/Boston 2013.

<sup>904</sup> Das fünfte Buch von FW fällt in dieselbe Schreibphase wie JGB und weist auffällige Parallelen auf. Nietzsche selbst spricht in seinem Brief vom 7. März 1887 an Heinrich Köselitz vom Zweifel ob seiner Zugehörigkeit zu FW davon,



Seien wir nicht undankbar gegen sie, so gewiss es auch zugestanden werden muss, dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen ist, nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich. Aber nunmehr, wo er überwunden ist, wo Europa von diesem Alpdrucke aufathmet und zum Mindesten eines gesunderen — Schlags geniessen darf, sind wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist, die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrthum grossgezüchtet hat. [...] Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und für's „Volk“ zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden — denn Christenthum ist Platonismus für's „Volk“ — hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schiessen. (JGB Vorrede, KSA 5, 12-13)

In diesem Textstück beschreibt der Sprecher in der Figuration von Wachsein, Schlaf und Traum einen intellektuellen Status-Quo Europas und dessen Potenzialität. Diesen zeichnet ein unbewusster christlicher Platonismus aus, der produktiv und zugleich unterdrückend gewirkt hat.

Der Traum fungiert in diesem Zusammenhang im Sinne der Metaphorik, wie sie bereits in Schopenhauers *Kritik der Kantischen Philosophie* als Metapher für einen Blick auf die gesellschaftlich-philosophiehistorische Epoche vorgefunden wurde. Ehe jedoch diese intertextuelle Verbindung aufgezeigt werden kann, muss zuerst konkretisiert werden, wie der Traum im Spannungsfeld von „Alpdruck“ und „Alptraum“ auftritt. Ihm kommt die Rolle einer Zwischenstufe zwischen dem Wachsein und dem Schlaf zu, die als kollektiver Alptraum die Illusionarität/Falschheit und Negativität der platonischen Philosophie für die europäische Geschichte darstellt.<sup>905</sup> (Vgl. ebd.) Der Alptraum deutet die ‚dogmatische Philosophie‘ als ein negativ und passiv erfahrenes Phänomen, das die philosophiehistorische These physiologisch metaphorisiert. (Ebd.) So wird ein psychophysiologisches Phänomen eine Chiffre für den Effekt, den die Philosophie auf die irrenden, d. i. ‚schlafenden‘ Menschen ausübt. (Vgl. ebd.) Dies unterstreicht, dass der Platonismus als „Irrthum“ beschrieben wird. (Ebd.) So verbindet sich im Traum die Lesendenintuition mit einem Traumbegriff, der auf einen illusionären Zustand mit negativem affektivem Effekt basiert.

---

dass es „vielleicht von seinem und Inhalte nach überdies mehr zu Jenseits von G<ut> und B<öse> [gehört S. P]“. (Nr. 814, KSB 8, 40) Vgl. hierzu Groddeck, Wolfram: Die „Neue Ausgabe“ der „Fröhlichen Wissenschaft. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra. In: Nietzsche-Studien 26 (1997). S. 184-198.

<sup>905</sup> Die Passivität und Physiologie des Alptrumes als „Alpdruck“ bestimmt das grimmschen Wörterbuch über den „Alp“ als Verursacher desselben. Diese Passivität bleibt in der säkularen Bedeutung bestehen: „ALP, m. daemon, incubus, die streng ahd. wortform hat sich nur für den feindlichen nachtgeist, nicht für den lieblichen lichtgeist erhalten, welcher davon unterschieden und mit dem namen elb oder niederdeutsch elf belegt wird. der pl. lautet alpe [...]. Gewöhnlich wird von ihm erzählt, dasz er bei nächtlicher weile in den wohnungen der menschen erscheine, die schlafenden, träumenden reite und drücke, zumal ihre haare verwirre; aber auch thiere, namentlich pferde werden von ihm geritten (mythol. S. 493. 1194). er trägt den leuten geld zu.“ u. das kurze „ALPDRUCK, m. insultura ephialtae: mich drucket heint der alp/so hart, dasz mir aus gieng der oten./Haupt 8, 514.“ Vgl. „Alp“ u. „Alpdruck“ in Bd. 1 in SP 245 bis SP 246 In: Grimm, Jacob u. Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin. 33 Bde. Leipzig. 1854-1960 (Nachdruck München 1984).

Der Begriff „Alpdruck“ im Gegensatz zum „Alptraum“ vermag die psychophysiologische Dimension des Traumes zu verdeutlichen: Der Druck als physischer Effekt hebt die körperliche Empfindung seines Erfahren-Werdens hervor. (Vgl. ebd.) Diese Begriffswahl trägt die Physiologie des Denkens mit, die in JGB ein Leitmotiv bildet.<sup>906</sup> Auch das Wortspiel von „Druck“ und „christlich-kirchliche[r]“ ‚Unter-drück-ung‘, in dem der Alpdruck als Metapher politisch-institutionell aktualisiert wird, trägt dazu bei, dass ideellen Konzeptionen eine körperpolitische Dimension anhaftet. (Ebd.) Das psychische Traumphänomen denkt der Sprecher mit der Physiologie zusammen: so scheint er wegen seiner Illusionarität im Vordergrund zu stehen, aber seine passiv empfundene affektiv-physiologische Dimension versteht sich als real wirkende.

Zudem führt diese Alptraummetapher zu der „Aufgabe des Wachsein[s]“, die dieses negative Phänomen für eine geringe Anzahl an Individuen einer Wir-Gruppe als zu Überwindendes charakterisiert. (Ebd.) Allerdings unterstreicht der Aufgabencharakter, dass dieses Ziel prozedural ist, und der metaphorische Traum als Produkt eines ebenso bildlichen Schlafzustandes des Durchschnittsmenschen die Regel darstellt. Das Träumen als Metapher für einen Irrtum stellt damit einen immer gefährdenden Zustand dar, der nicht abschließend überwunden, aber konstant zurückgehalten werden kann. Dies zeigt den bildlichen Alptraum als konsequente Gefahr.

Die Ambivalenz von Kritik und Überwindung des Irrtums und wahrhafter Empfindung des irrealen Geglauten führt der folgende A(p)horismus weiter, indem seine Kritik des Wahrheitsbegriffes die Alptraummetapher als Irrtum konterkariert. (Vgl. JGB Vorrede u. 1, KSA 5, 11-15) In ihr verdeutlicht sich eine Ambiguisierung der Kritik, die nicht mehr einfach eine Wahrheit gegen den ‚alptraumartigen‘ Irrtum in Anschlag bringen kann. Die skizzierte ‚Aufgabe des Wachens‘ ist in diesem Kontext nicht eine Wahrheit, sondern ein Votum gegen den intellektuellen Status-Quo Europas; sie ist eine wertende Kritik durch den negativen Traumbegriff.

Auch die Referenz auf Schopenhauers philosophiehistorische Perspektive in *Kritik der Kantischen Philosophie* erklärt sich so in ihrer Doppeldeutigkeit.<sup>907</sup> Dessen Referenz auf Platon als Kantianer *avant la lettre* unterstreicht die Parallelität zusätzlich. (Vgl. W I, 516-517 u. JGB Vorrede, KSA 5, 11-13) Schopenhauer hatte Kant das „Erwachen“ aus dem ‚philosophischen Schlaf‘ zugeschrieben, womit er das ‚Träumen der Philosophen‘ überwunden habe: Diese Konstellation figuriert der Sprecher in JGB neu. Damit inspiriert er den ‚Alptraum des Platonismus‘ als Vorwurf der Illusionarität, worin die nietzschesche Wendung jedoch auch den schopenhauerschen Platonismus/Kantianismus, als vermeintliche Überwindung des ‚Welttraumes‘, als ebensolchen Traum umdeutet. Entgegen der Aufwachmetaphorik aus W I schreibt JGB Vorrede den Schlaf den ‚Europäern‘ im Allgemeinen zu und sieht das ‚Wachsein‘ als dauerhaften kritischen Prozess.

Dies zeigt sich zusätzlich darin, dass zwischen dem schlechten Schlaf unter dem Einfluss des Platonismus vom guten Schlaf ohne ihn, eine Unterscheidung von Schlaftypen eingeführt wird. (Vgl. ebd.) Im Gegensatz zur Dichotomie zwischen ‚träumenden Schlafenden‘ und ‚Erwachten‘ bei Schopenhauer erzielt der Sprecher von JGB dadurch für seine Wir-Gruppe eine zweifache Abgrenzung. Diese geht zum einen gegen den überwundenen Platonismus als negativ konnotierten Alptraum und andererseits gegen die als Schlaf metaphorisierte und abgewertete intellektuelle Situation Europas.

<sup>906</sup> Eine kritisch evaluierte Physiologie diskutieren die A(p)horismen JGB 10-16. (Vgl. JGB 10-16, KSA 5, 23-30).

<sup>907</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept“.

In der doppelten Abgrenzung versteht sich die Wir-Gruppe und ihre ‚Aufgabe zum Wachsein‘ nicht nur als Überwinderin des Platonismus und des Christentums, sondern auch im Prozess der Überwindung des europäischen Jetzt-Zustandes befindlich. Die Prozessualität dieser ‚Aufgabe‘ zeichnet diese Wir-Gruppe als durch den europäischen ‚Schlaf‘ mitbestimmte aus – d. h. zeitgenössischen philosophischen Kontext – und beschreiben die Intention einer Überwindung desselben. (Ebd.) Im Gegensatz zu Schopenhauers These einer erreichten Wahrheit im Kantianismus beschreibt die Konstellation einen Prozess, in dem die topische Dichotomie von Schlafen/Träumen und Erwachen zu einer Konstellation prozessualer Entwicklung transformiert wird. Zwar verwenden Schopenhauer und der Sprecher den Traum als Metapher für die Illusionarität von Erkenntnis, aber diese positioniert sich in der Vorrede von JGB frühzeitig in einer dynamischeren und ambivalenteren Weise.<sup>908</sup>

In diesem Fluchtpunkt der prozessualen Konstellation von Schlaf, Traum und Erwachen figuriert über den Schopenhauer-Bezug das Projekt eines „Vorspiel[s] einer Philosophie der Zukunft“ aus dem Titel von JGB traumbezogen.<sup>909</sup> (JGB Vorrede, KSA 5, 9-13) Sie zeigt frühzeitig die Verbindung des Traumbegriffes zu einer Motivkette physiologischer Reflexionen, die zudem das psychische Phänomen zu einer polemischen Metaphorisierung des Irrtums evoziert. Diese Kritik zeigt sich jedoch zugleich durch ihren geistesgeschichtlichen Kontext mitbedingt, die dadurch demonstriert, dass der Traum nicht nur als simpler negativer Abstoßungspunkt fungiert.

Diese Ambivalenz kommt dem stärker positiv besetzten Traumbegriff in JGB 2 auch zu:

„Wie könnte Etwas aus seinem Gegensatz entstehen? Zum Beispiel die Wahrheit aus dem Irrthume? Oder der Wille zur Wahrheit aus dem Willen zur Täuschung? [...] Solcherlei Entstehung ist unmöglich; wer davon träumt, ein Narr, ja Schlimmeres; die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, eigenen Ursprung haben, — aus dieser vergänglichen [...] täuschenden [...] Welt, aus diesem Wirrsal von Wahn und Begierde sind sie unableitbar! [...] Vielmehr im Schoosse des Sein's, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im „Ding an sich“ — da muss ihr Grund liegen [...]!“ — Diese Art zu urtheilen macht das typische Vorurtheil aus, an dem sich die Metaphysiker [...] wieder erkennen lassen [...]. Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werthe. [...] Es wäre sogar noch möglich, dass was den Werth jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt, [...] vielleicht gar

<sup>908</sup> Sommer erwähnt nicht nur die naheliegende Referenz auf den Topos des „dogmatischen Schlummers“ aus dem Hume Kant geweckt habe, sondern auch Gustav Teichmüller als naheliegende Quelle für den Fokus auf den Platonismus in der Vorrede. Diese (auch biographisch in diese Zeit fallende) Lektüre verdeckt jedoch, dass hier der ubiquitäre Schopenhauerbezug die Verwendung der philosophiehistorischen Metapher des (Alp-)Traumes plausibler motiviert. Der durch Schopenhauer vermittelte Platon-Bezug ist verdeckt und lässt sich nur über den Traum gut entziffern. Auch wenn die naheliegende Kant-Referenz sich plausibel ausnimmt, übersteigt sie das Thema der vorliegenden Arbeit, da der Schlaf und Traum zwar verwandte, aber keine identischen Themen darstellen. Eine Arbeit, die sich mit dem Schlaf als Thema in Nietzsches Werk auseinandersetzt, steht noch aus. Vgl. Sommer, Anders Urs: Kommentar zu Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 5/1. Berlin/Boston 2016. S. 61-62. (Im Folgenden „NK 5/1“).

<sup>909</sup> Dühring zeigt, dass nicht nur Schopenhauer hierfür Pate stehen muss: „Die einen werde geädelt, indem sie als Unterbau eines menschenwürdigen Daseins erkannt werden. Die anderen verzichten auf eine bloß träumerische Existenz, um gestaltend und veredelnd in das Leben einzugreifen.“ Dühring: *Der Werth des Lebens*. S. IV.

wesensgleich zu sein. Vielleicht! — [...] Man muss dazu schon die Ankunft einer neuen Gattung von Philosophen abwarten, [...]— Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande. — Und allen Ernstes gesprochen: ich sehe solche neue Philosophen heraufkommen. (JGB 2, KSA 5, 16-17)

Die Zweifel am dichotomischen Denken werden in diesem A(p)horismus mit der Perspektive auf eine neue Form der Philosophie verbunden, in der Gegenteilpaare als strukturell und genetisch interdependent verstanden werden.<sup>910</sup> Diese antimetaphysische Position verbindet der Sprecher mit der Narrheit, die eine positiv besetzte potenzialistische Erkenntnisposition darstellt.

Unter Potenzialismus soll im Folgenden eine philosophische Richtung bezeichnet werden, die dieses ‚Vielleicht‘ in seiner Konkretion des Inhaltes von JGB beschreibt – im Bewusstsein, dass dieser Begriff dem Text aufgefropft wird.<sup>911</sup> Zwei Charakteristiken der bisherigen Traumbegriffe unterstützen diese Deutung. Das positive Potenzial der Illusion hebt er hervor und zugleich ruft der Abschnitt den Traum explizit als Produzent dieser neuen Perspektiven auf. Der Begriff ist selbst von der potenzialistischen Stoßrichtung betroffen, die er als Produktionsprozess repräsentiert. Von Giorgio Agamben borgend, soll der Potenzialismus wie folgt charakterisiert sein:

Contrary to the traditional idea of potentiality that is annulled in actuality. Here we are confronted with a potentiality that conserves itself and saves itself in actuality. Here potentiality, so to speak, survives actuality and, in this way, *gives itself to itself*.<sup>912</sup>

Denn einer solchen Unsicherheit und Hoffnung zukünftigen Philosophierens, d. i. das Potenzial ‚neue[r] Philosophen‘, entspricht die Unsicherheit des Traumzustandes und der ‚Narrheit‘, die einer Gegenposition gegen das axiomatisch asymmetrische, dichotomische Denken vorher zugesprochen

---

<sup>910</sup> Vgl. NK 5/1. S. 82-87.

<sup>911</sup> Damit wird nicht nur die mit dem Begriff lemmatische Assoziation verbunden sein, dass der Text die Ziele und Möglichkeiten seiner Philosopheme auf die Zukunft verlegt. Denn auch die Bedeutungen des Textes selbst werden durch diese Idee einer solchen Potenzialität ausgelegt, indem in ihrer Interpretation dieselbe performativ wird. D.h. dass auch der hier infragestehende Traumbegriff nicht auf eine letzte Deutung hin auslegbar ist, sondern die Potenzialität selbst darstellt. Agamben, Giorgio: §11 On Potentiality. In: Ders.: Potentialities. Collected Essays in Philosophy. Übers. und hrsg. von Daniel Heller-Roazen. Stanford 1999. S. 177-184. Hier 184.

<sup>912</sup> Dies ist die Kulmination der agambischen Auseinandersetzung mit Aristoteles, die hier als Vorbild für den aufgefropften Begriff verwendet werden soll. Diese zeigt auch, wie er in seinem Verständnis teleologische Tendenzen zugunsten offenerer Strukturen zu überwinden gedenkt. Zuerst tut er dies auf der Ebene der implizit normativen Höherwertung der Aktualität gegen die Potenzialität, die er verneint, und hinsichtlich derer seine Konklusion eine Affirmation der reflektierten Potenzialität darstellt. Des Weiteren treibt Agamben Aristoteles Theorie der Potenzialität durch diese Wende in eine Art Geflechtstruktur, die durch das Spiel mit beiden Aspekten der Dichotomie reflexiv wird. D.h. dass seine Idee einer Aktualisierung der Potenzialität einen eigenen Modus von Aktualität beschreibt, der gegen das einfach lineare Verhältnis von Potenzial zu Aktualität eine Vielheit des Potenziellen konzeptualisiert. Vgl. hierzu Agamben, Giorgio: §11. On Potentiality. In: Ders.: Potentialities. Collected Essays in Philosophy. Übers. und hrsg. von Daniel Heller-Roazen. Stanford 1999 S. 177-184. Vgl. darüber hinaus Beere, Jonathan: Akt und Potenz. In: Rapp, Christoph/Corcilus, Klaus (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2011. S. 177-182.

wurde.<sup>913</sup> (Ebd.) Das ‚Träumen‘ dieser ‚neuen Philosophen‘ ist ihr Potenzial: was dem Traum zum Vorwurf gemacht werden kann, wertet der Sprecher positiv um. (Vgl. ebd.)

So vermag dieser zwar auch Irreales zu produzieren, aber ihm kommt aufgrund der Bizarrität und Entgrenzung von der Wachwirklichkeit kreatives Potenzial zu. Gerade das Ende in seiner visionsartigen Phrase vermag als performative Umsetzung dieses Träumens verstanden werden. (Vgl. ebd.) Dieses ‚Sehen‘, dem kein wirkliches Korrelat zu entsprechen scheint, wäre das beschriebene ‚narrische Träumen‘.<sup>914</sup> Diese Erkenntnisweise käme im ‚Vorspiel einer Philosophie der Zukunft‘ die doppelte Rolle zu, nicht nur die übliche Semantik von „Träumen“ zu dynamisieren – die illusionäre, wie die potenzialistisch-kreative Konnotation –, sondern auch ein unsicheres Erkennen positiv in den Fokus zu rücken. Beide Verwendungen bleiben jedoch Metaphern: der Traum als psychisches Phänomen bleibt in diesen Konzeptionen nur metaphorisches Analogon für illusionäres Erkennen, und ignoriert konkrete Traumcharakteristiken.

Die umliegenden A(p)horismen unterstützen diese potenzialistische Perspektive des Traumes, indem JGB 1 den „Wille[n] zur Wahrheit“ kritisch perspektiviert und die folgenden Abschnitte das Bewusstsein (JGB 3), den Irrtum (JGB 4) und die Redlichkeit der bisherigen Philosophie (JGB 5) mit Zweifeln betrachten. (Vgl. JGB 1 u. 3-5, KSA 5, 15 u. 17-19) Dadurch kann das Träumen als Grundlage einer ‚neuen Philosophie‘ auftreten. Eine typische Kritik dieser Metapher aufgrund der Illusionarität des psychischen Phänomens müsste auf einen dieser Aspekte, den kritisierten ‚Metaphysikern‘ gleich, referenzieren, um diese potenzialistische Traumkonzeption abzulehnen. Die Kritik der Metaphysik und der Traumbegriff affirmieren sich gegenseitig.

Damit löst die vorliegende Traummetapher eine Andeutung der vorangehenden Verwendungsweise ein. (Vgl. JGB Vorrede u. 2, KSA 5, 12 u. 16) Hatte die Vorrede den Alptraum noch als Illusionarität und erlittene negative illusionäre Affektivität ausgezeichnet, transformiert der vorliegende A(p)horismus ihn in einen philosophisch wertigen und zukunftsbezogenen Imaginationsmodus. (Vgl. ebd.) Dies steht allerdings nicht im Konflikt zu früheren Verwendungen, die durch die Konkretion einer Alptraummetapher und in der ‚Aufgabe des Wachseins‘ bereits keine dichotomische Denkweise und Konzeptionskritik vorgelegt hatte. JGB 2 und die umliegenden Abschnitte drücken hiergegen die implizite Validierung von Irrtümern in der Vorrede aus und unterstreichen das antidi-chotome Denken dieses frühen A(p)horismus. Im Traum zeigt sich, dass Positivität und Negativität nicht entscheidende Charakteristiken des Denkens darstellen, sondern ein Gedanke von produktivem Potenzial seiner Erkenntnisweise zentral ist.

Schon zu Beginn tritt in JGB ein Traumbegriff auf, der klassische Wahrheits- und Irrtumskonzeptionen zurückweist, zugunsten eines metaphorischen Potenziales. Dem psychischen Phänomen entlehnt der Philosoph seine kreative Freiheit von der Wachwirklichkeit, um im Kontrast zu dieser festen Struktur das Potenzial des Denkens im Traum verdichtet darzustellen.

---

<sup>913</sup> Der so verstandene Potenzialismus, der hypothetisch für JGB im Allgemeinen gilt, aber konkret nur hinsichtlich des Traumbegriffes ausgearbeitet werden kann, verunsichert jegliche Deutung, die versucht das Werk abschließend zu verstehen und bejaht unsichere Modi der Möglichkeit und der Hoffnung auf differente Aktualisierungen von Sinn, die zugleich nie die aktualisierte Potenzialität neuer Deutungen aufzuhalten vermag. Auch der konkrete Text setzt sich mit der Unsicherheit vielfacher Möglichkeit zuletzt auseinander.

<sup>914</sup> Da dieser Ich-Aussage des Sprechers nicht unbedingt Traum- sondern auch Visionscharakter zukommen könnte, verbleibt diese Interpretation aufgrund der Differenz zwischen diesen Zuständen im Unsicheren. Ob hier Schopenhauers Definition des Unterschiedes anzuwenden gerechtfertigt wäre, bleibt ebenfalls unklar.

Die dritte Verwendung bezieht sich wieder auf Platon zurück, worin sich eine leitmotivische Verbindung offenbart. In einer Reflexion zur Übersetzbarkeit des sprachlichen Tempos bringt der Sprecher beispielhaft Aristophanes ins Spiel und charakterisiert ihn mit Referenz auf Platon:

Und was Aristophanes angeht [...], um dessentwillen man dem ganzen Griechenthum verzeiht, dass es da war, gesetzt, dass man in aller Tiefe begriffen hat, was da Alles der Verzeihung, der Verklärung bedarf: — so wüsste ich nichts, was mich über Plato's Verborgenheit und Sphinx-Natur mehr hat träumen lassen als jenes glücklich erhaltene *petit fait*: dass man unter dem Kopfkissen seines Sterbelagers keine „Bibel“ vorfand, nichts Ägyptisches, Pythagoreisches, Platonisches, — sondern den Aristophanes. Wie hätte auch ein Plato das Leben ausgehalten — ein griechisches Leben, zu dem er Nein sagte, — ohne einen Aristophanes! — (JGB 28, KSA 5, 47)

Aristophanes fungiert als Subversion des Topos von Platon als Metaphysiker, die dessen Philosophie über die Komödie mit Ironie in Verbindung bringt.<sup>915</sup> Der Komödiendichter als ästhetischer Höhepunkt der antiken Griechen aktiviert die Imagination des Sprechers zur Psychologie Platons, die ihn als Rätsel versteht. Hierin vermutet der Sprecher eine Kompensation von Platons Verneinung der griechischen Kultur, die durch den komödiantischen Dichter erträglich wird.<sup>916</sup>

Der Traum beschreibt die Imagination des Sprechers, die diese Hypothese in ihrer Eindrücklichkeit und Plausibilität beschreibt – entgegen einer historischen Belegbarkeit. (Vgl. ebd.) Allerdings oszilliert die Traumkonzeption zwischen Metapher und psychischem Phänomen, weil sie zugleich einen Imaginationszustand im Sprecher referenziert, der aber nicht den typischen nächtlichen illusionären Weltkonstruktionen zu entsprechen scheint. Über die Rätselmetapher verstärkt sich die kreative Imaginationsnatur des Traumes, die über eine historische Beweisbarkeit hinausgeht. (Vgl. ebd.) Zudem evoziert die szenische Beschreibung von Platons Tod eine der Fähigkeit des Traums gleichende, visuelle Evokation von historisch Unbekanntem und Nicht-Erlebtem.

Der Traum figuriert dadurch ein Spiel von kreativer Sprecherimagination, einer historisch inspirierten Figurenszene, die über die Referenz auf Aristophanes selbst prototypischen Komödiencharakter aufweist. (Vgl. ebd.) Insbesondere die exaltierte Beschreibung, die zudem im Begriff des „*petit fait*“ ein skandalöses Detail inszeniert, zeigt, dass dieses ‚Träumen‘ des Sprechers von JGB 28 ein theatralisch-komisches Element fokussiert. (Ebd.) Es zeigt damit zusätzlich eine proto-künstlerische Eigenschaft, die die metaphorische Seite der Traumkonzeption in eine Traum-Kunst-Analogie weiterentwickelt. Sie verdichtet in den historischen Figuren nicht ein Faktum, sondern Tropen, die die philosophische Reflexion (Platon) mit einer ästhetischen Darstellung (Aristophanes) – personalisierten Traumgehalten analog – symbolisieren, und den Lesenden damit die produktive komödienhafte Performanz der Traumimagination vorführen. Die Figuren stellen damit repräsentativ Symbole dieser Traum-Analogie dar und verdichten die Reflexion zu einer kreativen Konzeption des Denkens.

---

<sup>915</sup> Vgl. hierzu auch NK 5/1. S. 242.

<sup>916</sup> Sommers These ist der Plausibilität halber zuzustimmen, eine weitere Begründung derselben würde im Folgenden aber von Zusammenführung von Rätsel und Potenzial des Traumes ablenken: „Aristophanes als durch und durch diesseitiger, weltbejahender Autor markiert den äußersten Gegensatz zu den Weltfluchtenden, die Platon bei N. unterstellt werden.“ Ebd.

Im Umfeld des Abschnittes beginnt das zweite Buch von JGB, das den ‚freien Geist‘ zum Thema hat. Nicht nur kritisiert er die Sprache als begrenzt repräsentationsfähiges Medium (JGB 24) und den Wahrheitsduktus als Form der Maske (JGB 25 u. 26), sondern allegorisiert eine Rätselpoetik der Mitteilung (JGB 26), die die vorgelegte Komödien-Performanz als eine Form der traumgründeten Rätselallegorie herausstellt. (Vgl. JGB 24-28, KSA 5, 41-47) Auch die folgenden Abschnitte unterstreichen die ironisierende Maskenthematik, ergänzen die vorgelegte Traum-Kunst-Analogie aber nicht präzise, sondern nur indem ein Leitmotiv weitergetragen wird.

Im Verhältnis zur ersten Traumverwendung aus der Vorrede zeigt sich ein konsequenter Aufgriff der Verbindung derselben zum Platonismus unter entgegengesetzten Vorzeichen. (Vgl. JGB Vorrede u. 28, KSA 5, 12 u. 47) Während der frühere A(p)horismus noch den Alptraum des Platonismus als Einfluss auf das europäische Denken beschreibt, deutet der vorliegende Sprecher den Urheber dieses negativen Denkeinflusses innerhalb einer komödienhaften Imagination um. (Vgl. ebd.) Nicht nur konterkariert der vorliegende Abschnitt damit den prototypischen Alptraum von Platons Wirkung mit einer komischen Rätselszene zur Psychologie Platons, sondern setzt der metaphysischen Wahrheitskonzeption den Traum als valide potenzialistische Reflexion entgegen.

Damit greift die Traumkonzeption in dieser motivischen Umdeutung Platons auf die Form der antimetaphysischen Reflexion zurück, die JGB 2 noch als mögliche Grundlage einer ‚neuen Gattung von Philosophen‘ charakterisiert hatte. (Vgl. JGB 2 u. 28, KSA 5, 16-17 u. 47) Die Traum-Kunst-Analogie, die komödiantisch eine andeutende, historische Spekulation formuliert, ist nicht einer Wahrheit im klassischen metaphysischen Sinne verpflichtet. Die infratextuelle Verbindung belebt den sonst allein prototypischen Traumbegriff, der allein aus einem intuitiven Repertoire der Lesenden gespeist werden muss – mit Ausnahme der explizierten Potenzialität.

Diese interpretatorische Herausforderung der Lektüre des Traumbegriffes konformiert indessen aber mit dieser explizit potenzialistischen Stoßrichtung. Diese Offenheit des Traumbegriffes reflektiert den Potenzialismus in der Notwendigkeit einer infratextuellen Erweiterung desselben, die in den Lesenden die Kreativität performativ einfordert, die er als Tätigkeit in JGB beschreibt. Die Herausforderung an die Lektüre ist damit keine Zufällige, sondern eine, die dem ‚Vorspiel der Philosophie der Zukunft‘ im Traumbegriff konsequent zugehörig ist. Der Traum ist damit eines der Konzepte, in denen Theorie, Reflexion und (Text-)Performanz sich in JGB vereinen.

Die Verbindung von Traum, antiker Kunst, Reflexion und Aristophanes evoziert zudem einen Intertext in Nietzsches Werk: GT. Dort fungierte der Komödiendichter entgegengesetzt zum vorliegenden Lob als Verfallssymptom, andererseits fand sich auch schon dort eine metaphysisch grundierte Traum-Kunst-Analogie. (Vgl. GT 3, 4, 17 u. 25, KSA 1, 34-35, 38-39, 112 u. 156 u. JGB 28, KSA 5, 47) JGB greift diese Analogisierung von Traum und Kunst auf, und wendet sich von der Tragödie ab und der Komödie zu. (Vgl. ebd.) Sie stellt eine präzise Umwendung und Umwertung des früheren Buches anhand der kunsthaften Beschreibung des Traumes dar, die hierin das Früh- und Spätwerk zugleich parallelisiert. In beiden Werken fokussieren die Traumkonzeptionen eine reflektive Qualität des Traumes, die sich in GT 25 in der letzten Verdichtung des Projektes in der allegorischen Traumdarstellung äußerte und in JGB 28 in der allegorischen Ironisierung von Nietzsches Idealisierung der attischen Tragödie auftritt.

Die potenzialistische Traumkonzeption ergänzt diese Selbstkritik, indem sie entgegen der dortigen Rekurrenz auf die antike Vergangenheit die Traum-Kunst-Allegorie zukunftsbezogen produktiv wendet. Der Traum in JGB zeigt nicht nur ein Bewusstsein für die Nietzsches Philosophie, sondern

zusätzlich die performative und selbstkritische Weiterentwicklung seiner Traum-Kunst-Analogie. (Vgl. ebd.) Die motivische Kette der Maskenthematik im Umfeld unterstreicht diese Reflexion zuletzt darin, dass Aristophanes und Platon sich als Symbole für ein Selbstverhältnis im Werk entpuppen. Wenn diese Perspektive dadurch potenziert wird, dass die komödiantische Allegorisierung dieser Reflexion als Traum diese Figuren als symbolische Trauminhalte angedeutet hatte, zeigt sich diese Verwendung als quasi-geträumte Komödie von Nietzsches Traumphilosophie. Trotz der prototypischen Erscheinungsweise bündelt der Traum eine hochgradig reflektierte Spiegelung seiner Konzeptualisierung und seines Verhältnisses zu Kunst und Werk.

Diese potenzialistische Performanz unterstreicht die nächste Verwendung:

Wir machen es auch im Wachen wie im Traume: wir erfinden und erdichten erst den Menschen, mit dem wir verkehren — und vergessen es sofort. (JGB 138, KSA 5, 97)

Der Sprecher beschreibt in diesem A(p)horismus das Verhältnis der Person zu ihren Mitmenschen als illusionäre Konstruktion.<sup>917</sup> Das Träumen muss hierzu prototypisch als eine Tätigkeit der Weltkonstruktion verstanden werden, die als solche vergessen wird und als Wirklichkeit empfunden wird. So orientiert sich am Traum eine Analogiebeziehung, die das wache Charakterisieren von Menschen als Konstruktion und rückwirkend als wirklich empfundene Illusion versteht.

Die umliegenden Sätzen addieren einerseits eine unpräzise Motiv-Kette zur Traumkonzeption und besprechen Dissimulationsprozesse (JGB 130, 131 u. 137), moralkritische (JGB 132, 133 u. 135) und epistemologische Reflexionen, die die vorgelegte traumbezogene Kritik der zwischenmenschlichen Konstruktion grundieren. (Vgl. JGB 130-135, 137 u. 138, KSA 5, 95-97) Allerdings bringt die Verbindung von JGB 136 und 138 eine seltsame Schleife in die Reflexion mithinein. (Vgl. JGB 136 u. 138, KSA 5, 97) Liegt man richtig in dem Verständnis von A(p)horismus 136, dass Verstehen und Reflexion zwischen zwei Menschen dialogisch produziert wird, so gilt dies auch für die Interpretierenden des Gedankens von JGB 138 im ‚Dialog‘ mit demselben Abschnitt. (Vgl. ebd.) Allerdings greift mit ein, dass der vorliegende A(p)horismus das Verständnis von der anderen Person als dem Traum analoge, illusionäre Konstruktion versteht – also ist der Sprecher von JGB 136, auf den die Interpretierenden für das Verstehen Bezug nimmt als illusionär konstruiert angedeutet. (Vgl. ebd.) So sind beide Aspekte – Kommunikanten und Kommunikation – verunsichert und in einer ‚verwickelten Hierarchie‘ unauflösbar verwoben.

Diese ‚Verwicklung‘ schlägt auch auf den Traum zurück. Die Schleife der Konstruktion verunmöglicht zuerst, dass seine Illusionarität als negativer Punkt einbezogen werden kann, sofern keine nicht-konstruierte Wirklichkeit aus der Sicht der Schleife lesbar erscheint. (Vgl. ebd.) Der Interpret ist hermeneutisch mit einer Art Text-als-Traum-These konfrontiert, die ontologische und interpretationstheoretische Philosopheme vereint. Der Traum bringt eine Steigerung von interpretatorischer Potenzialität mit hinein, die ihn als Produzenten dieser kritisch-illusionistischen Schleife selbst betrifft. Eine statische Dichotomie von Wahrheit und Illusion kann den Text dadurch nicht mehr beschreiben, wodurch die Traumkonzeption zu einer fokussierten Reflexion des Interpretationsprozesses in dieser aporetischen Konstruktion führt.

---

<sup>917</sup> Vgl. NK 5/1. S. 450.



Diese Traumverwendung besitzt damit eine interpretationstheoretische Dimension. In diesem Sinne bilden sich die Lesenden von den einzelnen a(p)horistischen Sprechern ‚traumartige Erdichtungen‘ – die sich zugleich als unumgebar und allein reflektierbar darstellen. Traumartige ‚Erdichtung‘ sind nicht nur die Sprecher der A(p)horismen selbst, sondern auch das in ihnen Verstandene. Die Hinzufügung dieser Schleife mit kritischer Stoßrichtung ermöglicht so eine an den Traumbegriff gebundene Selbstkritik der Lesenden. Der verhältnismäßig kurze Text reiht sich in die Stoßrichtungen der bisherigen Traumverwendungen ein und potenziert sie über die Produktion von seltsamen Schleifen zu einer der zentralen Pointen des Traumes in JGB.<sup>918</sup>

Die folgenden Sätze zeigen sich hiergegen weniger produktiv in ihrer Beziehung zum A(p)horismus. Allerdings addiert sich die beschriebene Konstruktionsleistung des Traumes umso produktiver zu den bisherigen Verwendungen in JGB. Schon die Kritik an dem illusionären Platonismus der Europäer hatte die Traumkonstruktion implizit mitgedacht, aber nicht als dichotomen Abstoßungspunkt zu einer Wahrheit verstanden (Vgl. JGB Vorrede u. 138, KSA 5, 12-13 u. 97) Diesen Konstruktionsgedanken einführend unterstreicht sie die Kritik am Platonismus nachträglich als artifiziell, dem andere Konstruktionen entgegengesetzt werden können.

Sie reflektiert allerdings auch die favorisierten Traumvorstellungen aus JGB 2 u. 28 als Konstruktionen, die dadurch nichts von ihrem Potenzial einbüßen. (Vgl. JGB 2, 28 u. 138 KSA 5, 12, 47 u. 97) Sie ambiguisiert die Traumbegriffe mit dem Ziel einer Verunklarung der Dichotomie von wahr und irrtümlich. Der Konstruktionscharakter geht eine Verbindung mit dem antimetaphysischen Potenzialismus des Traumbegriffes ein und unterstreicht seine Konzeptperformanz: die Kreativität der Konstruktion steht nicht im Gegensatz zur illusionären Natur des Traumes.<sup>919</sup> Zusätzlich addiert der vorliegende A(p)horismus seine verwickelte Hierarchie der Interpretation hinzu, die gemeinsam mit den früheren Konzepten aufzeigt, dass selbst bei einem metaphysischen Votum für die Wahrheit gegen die Illusion, dieser Konstruktionscharakter nicht hintergangen werden kann. (Vgl. ebd.) Diese autoreflexive Aporie der Traumkonstruktion unterstreicht trotz ihrer kritischen Stoßrichtung eine unauflösbare Systematik, die jeden Interpretationsprozess in JGB zukünftig begleitet. Darin ermöglicht der Traum eine textepistemologische Denkrichtung.

---

<sup>918</sup> Diese Erkenntnis scheint auch im Hinblick auf Marcus Andreas Borns innovative These, dass „[d]as vierte Hauptstück [...] paradigmatisch eventuelle Wahrheitsansprüche [diskreditiert S. P.]“ indem es eine kontextualisierende Lesart zwar motiviere, aber diese überfordere, einschlägig. So ist ihm in dieser Einsicht zuzustimmen, wenn man die dem Traum inhärente Konstruktion und ihre Kritik durch JGB 138 bedenkt. Die Unhintergebarkeit einer interpretativen Konstruktionsleistung und die notwendige Sinnkonstitution, die hier stellvertretend anhand des Traumtopos erarbeitet wurde, gilt aber auch für Borns Fokus auf die kritische Zurücknahme dieses Aspektes. Borns Perspektive würde, in der Sprache von JGB 138 gesprochen, nicht weniger ein konstruierendes ‚Träumen‘ darstellen: dies tut sie, indem sie der Form nach eine Lesart des vierten Hauptstückes konstruiert, die es inhaltlich auf seine Destruktivität und Subversion festlegt. Dies stellt selbst eine sinnattribuierende These dar. Die Tätigkeit, die Born als Interpret betreibt, fällt folglich selbst unter die Konstruktionsleistung eines ‚träumenden Interpretens‘ – dieser seltsamen Schleife ist nicht zu entrinnen. Zusätzlich kann noch in philologischer Sicht hinzugefügt werden, dass am Traumbegriff aufgezeigt werden kann, dass das vierte Hauptstück hinsichtlich des Traumes eine konstatierungswerte Kompatibilität aufweist. Die Sinnproduktion wird herausgefordert und zugleich infrage gestellt, aber sie kann nicht unterbunden werden. Vgl. Born, Marcus Andreas: „Rath als Räthsel“. Das vierte Hauptstück: „Sprüche und Zwischenspiele“. In: Ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. Klassiker Auslegen. Band 48. S. 91-109. Hier S. 108-109.

<sup>919</sup> Sommer vergleicht in seinem Kommentar mehrere Vorstufen untereinander und zeigt auf, dass die Endversion sich für die stärkste Form der Aussage entscheidet und sich deswegen in bewussten Kontrast zu den bisherigen Verwendungen begibt. Vgl. NK 5/1. S. 449.

Diese ahoristische Perspektive unter Bezugnahme auf die umliegenden A(p)horismen steht in einem besonders produktiven Bezug zum Platon-Traum in JGB 28: JGB 136 addiert zum Verhältnis der Traumbegriffe den dialogischen Aspekt, der die sokratischen Dialoge Platons und die dramatischen Dialoge von Aristophanes auszeichnet und die Diskussion dieser Figuren in den Blick rückt. (Vgl. JGB 28, 136 u. 138, KSA 5, 47 u. 97) Nicht nur addiert der Konstruktionscharakter einen Aspekt der dort allegorisch demonstrierten Traum-Kunst-Analogie. Sie zeigen zudem, dass der vorangehende JGB 137 in seiner Charakterisierung von Gelehrten und Künstlern Aristophanes den ‚Künstler‘ als ‚merkwürdig‘ und Platon als ‚Gelehrten‘ als ‚mittelmäßig‘ beschreiben könnten. (Vgl. ebd.) So werden diese kanonisierten Figuren durch die kritische Charakterisierung vermenschlicht, was auch durch das komödiantische ‚Träumen‘ unternommen wurde.

Sie rückt die ‚rätselartige‘ Charakterisierung Platons in JGB 28 als traumanaloge Charakterkonstruktion in den Vordergrund. (Vgl. JGB 28 u. 138, KSA 5, 47 u. 97) Damit entsteht eine größer dimensionierte, wie auch kritisch akzentuierte, seltsame Schleife. Denn auch wenn der konstruktiv-potenzialistische Charakter des Platon-Traumes in JGB 28 reflektiert und affirmiert wird, käme ein kritischer Aspekt hinzu. Die kritische Zurücknahme durch JGB 138 stände einer einfachen Affirmation entgegen, indem sie diese Konstruktion als Illusion entlarvte. (Vgl. ebd.) Im Wissen um das Träumen käme eine kritische Reflektiertheit hinzu, die in die Konstruktionsleistung einverleibt ist. Die Doppelstellung des Traumes positioniert beide seiner Aspekte in einer ‚verwickelten Hierarchie‘ in der keine der beiden Seiten privilegiert werden kann. Im Traum reflektiert sich dadurch ein antidi-chotomes wie interpretationsreflektierendes Denken, das den illusionären Aspekt aktiv als kritische Verunsicherung in seine Kreativität integriert.

Der folgende Abschnitt fokussiert hiergegen eine potenzialistische Psychologie des Traumes:

Quidquid luce fuit, tenebris agit: aber auch umgekehrt. Was wir im Traume erleben, vorausgesetzt, dass wir es oftmals erleben, gehört zuletzt so gut zum Gesamt-Haushalt unsrer Seele, wie irgend etwas „wirklich“ Erlebtes: wir sind vermöge desselben reicher oder ärmer, haben ein Bedürfniss mehr oder weniger und werden schliesslich am hellen lichten Tage, und selbst in den heitersten Augenblicken unsres wachen Geistes, ein Wenig von den Gewöhnungen unsrer Träume gegängelt. Gesetzt, dass Einer in seinen Träumen oftmals geflogen ist und endlich, sobald er träumt, sich einer Kraft und Kunst des Fliegens wie seines Vorrechtes bewusst wird, auch wie seines eigensten beneidenswerthen Glücks: ein Solcher, der jede Art von Bogen und Winkeln mit dem leisesten Impulse verwirklichen zu können glaubt, der das Gefühl einer gewissen göttlichen Leichtfertigkeit kennt, ein „nach Oben“ ohne Spannung und Zwang, ein „nach Unten“ ohne Herablassung und Erniedrigung — ohne Schwere! — wie sollte der Mensch solcher Traum-Erfahrungen und Traum-Gewohnheiten nicht endlich auch für seinen wachen Tag das Wort „Glück“ anders gefärbt und bestimmt finden! wie sollte er nicht anders nach Glück — verlangen? „Aufschwung“, so wie dies von Dichtern beschrieben wird, muss ihm, gegen jenes „Fliegen“ gehalten, schon zu erdenhaft, muskelhaft, gewalt-sam, schon zu „schwer“ sein. (JGB 193, KSA 5, 114-115)

Der Sprecher theoretisiert den Traum als Existenzweise, in der Wünsche und Lebensinhalt ausagiert werden. Dem fügt er die Spiegelung dieser These hinzu, dass das im Traum Erlebte, entgegen seiner

Illusionarität, als Erfahrung analog zu den wirklichen Erlebnissen des Menschen zu rechnen sei. Als Beispiel tritt der Trauminhalt von Schweben und Fliegen auf, der die Glücksfähigkeit ihres Träumers über eine von Dichtern artikuliert Erfahrung hinaus veranschlagt.

Auf Basis der Vernachlässigung der Illusionarität des Traumes erhält er eine erlebnisbasierte psychologische Grundlage. Indem er für den Träumer wirklich erlebt ist, versieht der Sprecher die Traumerlebnisse mit Wichtigkeit für die Lebens- und Charakterentwicklung. (Vgl. ebd.) Zwar entspricht er keiner Veränderung in der wachwirklichen Außenwelt, aber der Mensch hat durch ihn die Möglichkeit, in seinem Affekthaushalt, seinen Bedürfnisse und seiner Vorstellungswelt Veränderungen zu erfahren. Hinzu kommt, dass er für eine proto-behavioristische „Gewöhnung[s]“-Theorie die Grundlage bietet: so ist der Traum ein Ort des unbewussten, vom Wachwirklichen beeinflussten, Einübens von Gewohnheiten. (Ebd.) So schafft er eine Zyklizität zwischen Wach- und Traumerlebnissen, die in der Traumwelt die Persönlichkeit des Träumenden weiterträgt und -entwickelt. Die Wirklichkeitserfahrung des Traumes versieht ihn mit individuell-existenziellem Potenzial. Dieses Wirklich-Erfahren-Werden zeigt, dass der proto-behavioristische Traumbegriff das psychische Phänomen in die potenzialistische Grundrichtung integriert

Um das Potenzial des Traumes zu illustrieren, tritt der beispielhafte Trauminhalt des Fliegens auf, der im wachen Individuum „Kraft“, „Kunst“ und „Vorrecht[]“ kultiviere. (Ebd.) Der Proto-Behaviorismus des Traumes bringt außerdem ein Entsprechungsverhältnis von Traumgehalten und kultureller Entwicklung mithinein. Diese Kultivierung findet als eine der Person zugemessene, in ihr angelegte wie auch unbewusste Potenz statt. In diesen Traumgehalten zeigen sich zudem die Möglichkeit einer Erfahrung, die dem Menschen in der Wachwelt nicht zugänglich ist.

Hieran bindet sich ein rhetorisches Spiel mit der wörtlichen ‚Schwerelosigkeit‘ des träumenden Fliegers und seiner fehlenden metaphorischen ‚Schwere‘. (Ebd.) Die Bildlichkeit des Sprechers konkretisiert anhand der Kontrastierung mit der Realwerdung des durch Worte Beschriebenen im Traum. Dieses Zusammenspiel von sprachlicher Traumbeschreibung und metaphorischer Sprache verdichtet sich zur emphatischen Spannung zwischen Traumgehalten und ihrer Darstellung. Diese löst der Sprecher zu Ungunsten der poetischen Sprache auf. (Vgl. ebd.) Das im Traum mögliche erlebte „Glück“ dieses Menschen gewichtet er höher als die Möglichkeit des dichterischen Ausdrucks. (Ebd.) Die ‚Schwerelosigkeit‘ dieser „Traum-Erfahrungen“ und „Traum-Gewohnheiten“ werden als Konstituenten dieser neuen Erfahrungsdimension der Person beschrieben. (Ebd.) Das ‚Dichterische‘ beschreibt der Sprecher dem entgegen als „erdenhaft, muskelhaft, gewaltsam, schon zu ‚schwer‘“; es wird so in einer der Traumerfahrung antithetischen Metaphernsprache beschrieben, um seine Inadäquatheit herauszustellen.

Diese Kritik der poetischen Sprache durch den Traum, die selbst im poetischen Modus agiert, produziert eine selbstaufhebende Wirkung. Unter der Bedingung, dass der Traum ‚Erfahrungen‘ und ‚Erlebnisse‘ ermöglicht, für die die dichterische Sprache sich als inadäquat erweist, muss seine eigene, mit dem Dichterischen arbeitende, Reflexion als ebenso inadäquat erachtet werden. So führt diese Privilegierung des Traumes zu einer Selbstunterhöhlung des Sprechers und der Möglichkeiten der Sprache. Aus dieser Perspektive fungiert der Traum und dessen personales Transformationspotenzial als eine Grenze des Mediums Sprache in ihrer polysemen Form der Dichtung. Diese Unterminierung der eigenen Position verleiht dem Traum eine radikale lebensweltliche Relevanz, die die Reflexion über denselben mit einer selbstkritischen Facette unterlegt. Damit weist diese Traumkonzeption über das Philosophieren über den Traum hinaus.

Im Umfeld diskutieren die Sprecher den Einfluss des Christentums auf die englische Kultur (JGB 189), das Verhältnis von Sokrates und Platon (JGB 190 u. 191) und eine epistemologische Kritik der Wahrnehmung als einer Konstruktion und der „Lüge[]“ (JGB 192), die vordergründig nicht mit dieser potenzialistischen Selbstkultivierung durch den Traum zusammengehen. (Vgl. 189-193, KSA 5, 110-115) Diese Bezüge lassen sich jedoch insbesondere für das folgende infratextuelle Geflecht der Traumkonzeptionen produktiv einbringen – ganz im Gegensatz zu den A(p)horismen im Anschluss an den JGB 193, die die Moral weiter kritisch betrachten.

Im Verhältnis zur frühesten Traumverwendung aus JGB Vorrede zeigt sich eine Verbindung, die den dortigen ‚Alptraum des Platonismus‘ als eine kulturaffizierende Eingewöhnung der europäischen Völker und Geschichte deutbar macht. (Vgl. JGB Vorrede u. 193, KSA 5, 12-13 u. 114-115) Sie referenziert zusätzlich die umliegenden Moralreflexionen, die Platon und den Sokratismus mitreferenzieren und den frühen Themenkomplex kritisch unterfüttern. (Vgl. JGB Vorrede u. 189-193, KSA 5, 12-13 u. 110-115) Nicht nur zeigen sie auf, dass die proto-behavioristische Traumreflexion des vorliegenden Abschnittes Grundlage der Alptraummetapher der Vorrede ist, sondern auch, dass JGB 193 trotz seiner positiven Stoßrichtung eine kritische Disziplinartheorie philosophischen Denkens grundlegt. Der negative Traumtyp bezeichnet aus dieser Sicht präzise den Effekt der sokratisch-platonischen Moral auf Europa, wie der Flugtraum‘ aus der hiesigen Reflexion ein positives Pendant zu dessen ‚Alpdruck‘ darstellt. In dieser Konsequenz zeigt sich JGB 193 auch als eine kritisch-diagnostische Traumpsychologie.

JGB 2 addiert zum vorliegenden Abschnitt, dass diese proto-behavioristische Kultivierungsmöglichkeit des Traumes zu einer Überwindung der dichotomen Denkstrukturen beizutragen vermag. (Vgl. JGB 2 u. 193, KSA 5, 16-17 u. 114-115) Diese infratextuelle Verbindung zeigt auch, dass metaphorische und literale Verwendung in die gleiche Stoßrichtung gehen, wie sie zudem individuelle Entwicklung und philosophische Transformation zusammen denken.<sup>920</sup>

Diese Umdeutung des Sokratismus und Platon als Mittler dieser Philosophie bereitet JGB 28 für das Umfeld von JGB 193 vor. (Vgl. JGB 28 u. 189-193, KSA 5, 47 u. 110-115) Die komödiantische Psychologisierung Platons im früheren Abschnitt präfiguriert die Moralkritik im Umfeld dieser Traumreflexion, und zeigen die Kompatibilität der Traum-Kunst-Analogie mit seiner proto-behavioristischen Fähigkeiten. (Vgl. ebd.) Durch die komödiantische Ironisierung bereitet er die vorliegende Kritik der sokratisch-platonischen Moral vor und verbindet sich mit der transformierenden Traumfähigkeit zu einer Kultivierung einer neuen Sicht auf die Antike und die Moralgeschichte. Darin zeigt sich die psychologische Traumtheoretisierung der kunstnahen Perspektivierungsfähigkeit als Grundlage einer epochalen Moral- und Philosophiekritik.

Mit der illusionären Konstruktionsleistung des Traumes aus JGB 138 findet sich auf den ersten Blick keine Verbindung zu der Aufwertung seiner Inhalte als wirklich Erlebtem, die zur Entwicklung des Individuums zählen. (Vgl. JGB 138 u. 193, KSA 5, 97 u. 114-115) Sie unterstreicht, dass der Vorwurf der Illusionarität die Konstruktionsfähigkeit des Traumes nicht mindert.

---

<sup>920</sup> Eine Stoßrichtung, der nicht nachgegangen werden kann, ist die autosubversive Schleife in der Kritik der dichterischen Sprache auf dieses traumbezogene Verhältnis von Metaphysikkritik und proto-behavioristischer Theorie anzuwenden. Dies benötigte eine größere Perspektive auf die Rolle der dichterischen Sprache in der Überwindung des dichotomen Denkens in den früheren Abschnitten. (Vgl. JGB 1-4 u. 193, KSA 5, 15-18 u. 114-115)

Intertextuell fällt unumwunden das Zitat aus dem Petronius-Fragment Nr. 30 zu Beginn des A(p)horismus in den Blick.<sup>921</sup> (Vgl. JGB 193, KSA 5, 114-115) Diese antike Quelle unterstreicht nicht reflektiv die Autorität der vorgelegten Traumtheorie, sondern agiert innerhalb der vorgelegten Moralkritik als Prototyp einer alternativen Historie, die den Platonismus konterkariert. Dadurch zeigt diese Reflexion, dass sie nicht nur eine transformative Neudeutung der Moralgeschichte unternehmen will, sondern diese im Namen anderer Quellen zu tun gedenkt, die im Kontrast zum ‚platonischen Alldruck Europas‘ neue ‚Traum-Erfahrungen‘ ermöglichen sollen.

Dies ist in auffälliger Weise der These von WS 194 entgegengesetzt, die den Traum hinsichtlich seiner Flüchtigkeit, seinem die ‚Dichtersprache‘ visuell substituierenden Charakter und seiner fehlenden Übermittelbarkeit in der Schrift wegen abgewertet hatte.<sup>922</sup> (Vgl. WS 194, KSA 2, 639 u. JGB 193, KSA 5, 114-115) Der Fokus auf Potenzialität in JGB zeigt sich so auch hier: der Traum stellt – trotz seiner illusionären und flüchtigen Art – ein Potenzial dar, das der Sprecher nutzbar zu machen versucht. Die Entgrenzung, die in JGB in theoretischer und reflektiver Figurationen wie auch aus begriffsperformativer Sicht stattfindet, setzt er auch hinsichtlich des Modus der Thesenbildung in JGB 193 um. (Vgl. ebd.) Und dies auf Basis der paradigmatischen Wende, dass dichotomisch nicht die Wahrheit oder Irrtümlichkeit einer These im Vordergrund steht, sondern ihr Potenzial. (Vgl. WS 194, KSA 2, 639 u. JGB 2 u. 193, KSA 5, 16-17 u. 114-115) Nach diesem Paradigma kann auch der Intertext zu WS als kalkulierter Bruch verstanden werden, der die Entgrenzung und Übersteigerung der Ansprüche von Systematizität widerspiegelt.<sup>923</sup>

Betrachtet man das Fliegen als spezifischen Trauminhalt, kommt auch JGB 41 mit ins ahoristische Spiel, in dem die im Flug-Metaphorik der Übersteigerung bisheriger Grenzen kritisch beleuchtet wird. (Vgl. JGB 41 u. 193, KSA 5, 58-59 u. 114-115) So wird in der Konstellation um den favorisierten Trauminhalt auch die Dialektik von Entgrenzung und Begrenzung reflektiert. (Vgl. ebd.) Die dort artikulierte Eingrenzung des Menschen auf „Loslösung[en]“, die als ausschließlich fokussierte Fluchtbewegungen das Potenzial beschränkten, trifft sich mit einer Flugmetaphorik als Beispiel: „Nicht an seiner eignen Loslösung hängen bleiben, an jener wollüstigen Ferne und Fremde des Vogels, der immer weiter in die Höhe flieht, um immer mehr unter sich zu sehn: — die Gefahr des Fliegenden.“ (JGB 41, KSA 5, 59) Die unumwunden positive Besetzung des ‚Fliegens‘/‚Schwebens‘

---

<sup>921</sup> Selbst hat Nietzsche dieses Zitat aus Petronius’ *Satyricon* aus einer französischen Edition des Werkes entnommen. Die Übersetzung, nach der sich die folgende Interpretation richtet, kommt von Herbert Mursillo: „If dreams are merely a prolongation of the things men do by day [...]“. Vgl. Morillas, Antonio: Nachweis aus Petronius, *Satyricon*. In: Nietzsche-Studien 41 (2012). S. 363 u. Musurillo, Herbert S. J.: Dream Symbolism in Petronius Frag. 30. In: Classical Philology. Vol. 53/2 (1958). S. 108-110. Hier 109.

<sup>922</sup> Vgl. hierzu auch das Kapitel „Öffnung und dialogisierende ‚Schatten‘ der Marginalien zum Traum in *Der Wanderer und sein Schatten*“.

<sup>923</sup> Auch Ungeheuer erwähnt den Aphorismus JGB 193, systematisiert diesen aber, weil er in ihm das Theorem des ‚Perspektivismus‘ sieht. JGB 193 spiegle die Überwindung des Dualismus von Scheinhaftigkeit und Wirklichkeit im Traumbegriff und in seiner Aufwertung wider. Da dies ein prominentes Thema in JGB darstellt, ist dies als einziger Aspekt dieses A(p)horismus und als ausschließliche Interpretation wenig spezifisch und damit bedingt attraktiv. Ob der allgemeinen Unkenntnis der Traumtheoreme Schopenhauers und der dürftigen Einflüsse muss Ungeheuer in seiner Gesamtinterpretation zum Verständnis zusätzlich auf diesen unhinterfragten Topos der Nietzscheforschung zurückgreifen. Dessen Konstruktion ist jedoch erst in jüngerer Zeit philologisch präzise kritisiert worden. Dabei ist in der traumtheoretischen Verarbeitung das Perspektivische nicht in stark theoretisierter Form notwendig, um die Konstellation des A(p)horismus verstehbar zu machen. Vgl. Ungeheuer. Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 310 u. Dellinger: Situationen der Selbstbezüglichkeit. S. 398-406 u. 423-431.

in JGB 193 scheint hinsichtlich der Negativbesetzung in JGB 41 auffällig. (Vgl. JGB 41 u. 193, KSA 5, 59 u. 114-115) Zwei interpretatorische Lösungen bieten sich an. Einerseits ist es möglich JGB 41 so zu verstehen, dass der alleinige Fokus auf Entgrenzung/„Loslösung“ problematisch sei, nicht so sehr das konkrete Potenzial der Flug-Träume aus JGB 193. (Vgl. ebd.) Andererseits ist möglich, dass die retrospektiv der poetischen Sprache von JGB 193 zukommende selbstaufhebende Funktion auch die Metaphorik des Sprechers von JGB 41 kritisch einrahmt. Dieser Interpretation steht jedoch entgegen, dass JGB 41 keine solche selbstaufhebende Reflexion besitzt, sondern allein kritisch verbleibt. So scheint die erste Variante als Interpretation attraktiv: D.h. das im intertextuellen Zusammenhang der Sprecher von JGB 41 der nachträglichen Lobrede auf die Flugträume eine kritische Rahmung verschaffte, um den einseitigen Fokus auf Entgrenzung eine begrenzende Bewegung hinzuzufügen. Dies wäre mit der Traumtheorie aus JGB 193 insofern vereinbar, als es vorstellbar wäre, Träume zu imaginieren, die diese Begrenzung als existenziell-transformative Erfahrungen für das Individuum umzudeuten vermögen; dies stellt nur eine kreative Weiterführung des Infratextes dar.

Eine mögliche Motivation für die Positivbesetzung des Flugtraumes könnte auch Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* abgeben:

Was den Traum betrifft, so treten mit ihm alle Plackereien des wahren Lebens auch in den Schlafzustand hinüber, nur das Einzige nicht, was den Gebildeten einigermaßen mit dem Leben aussöhnen kann: wissenschaftlicher und Kunstgenuss. Dazu kommt, dass sich eine Freude im Traum nicht leicht anders als in angenehmer, freudiger Stimmung ausdrücken wird, z. B. als Gefühl der Körperlosigkeit, des Schwebens, Fliegens u. dgl., während sich Unlust nicht nur als Stimmung, sondern auch in allerlei bestimmten Unannehmlichkeiten, Aerger, Verdruss, Zank und Streit, unbegreiflicher Unmöglichkeit, das Gewollte zu erreichen, oder sonstigen Chicanen und Widerwärtigkeiten ausspricht. Im Durchschnitt wird daher sich das Urtheil über den Werth des Traumes nach dem über das wahre Leben richten, aber immerhin noch ein Theil schlechter ausfallen. —<sup>924</sup>

Die Dichotomie zwischen Glücksausdruck im Fliegen und der seitens von Hartmann privilegierten „Kunst“ invertiert JGB 193.<sup>925</sup> (Vgl. JGB 193, KSA 5, 114-115) Der a(p)horistische Sprecher geht über die theoretisierende Weise von Hartmanns hinaus und inszeniert seine Umwendung innerhalb des Textabschnittes performativ anhand seines eigenen Schreibens. Damit bleibt auch die Referenz auf von Hartmanns Traumverständnis der, von Kővári für die Frühphase konstatierte, Fokussierung auf die Sprachphilosophie treu.<sup>926</sup> Von Hartmanns Dichotomie von „Kunstgenuss“ und der Freude in ‚Flugträumen‘ holt der A(p)horismus durch eine Reflexion des Sprachmediums als Vermittler der

<sup>924</sup> Da sich keine Ausgabe des Werkes in Nietzsches Bibliothek erhalten hat, aber die Lektüre desselben belegt werden kann, wird die Version dieses Werkes benutzt, die wahrscheinlich für Nietzsches frühesten Bezugspunkte auf von Hartmanns Gedanken gedient hat. von Hartmann, Eduard: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin 1869. Hier S. 624. u vgl. auch: Kővári, Sarolta: *Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat*. In: Anschütz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Souladié, Yannick (Hg.): *Nietzsche als Leser*. Berlin/Boston 2021. S. 201- 221.

<sup>925</sup> Vgl. von Hartmann, Eduard: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin 1869. Hier S. 624.

<sup>926</sup> Vgl. Kővári, Sarolta: *Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat*. In: Anschütz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Souladié, Yannick (Hg.): *Nietzsche als Leser*. Berlin/Boston 2021. S. 201- 221.

Erkenntnisse kritisch ein, um die Ausdrucksform des Traumes gegen die vorschnelle Abwertung in einem selbstaufhebenden Prozess sprachlichen Traumreflektierens zu konterkarieren. Der positive Aufgriff des ‚Flugtraumes‘ bei Hartmann unterzieht diesen einer Kritik wegen seiner impliziten Abwertung der Träume, wie er andererseits in der Schreibweise die traumtheoretische Idee im Konflikt mit der ‚künstlerischen‘ Sprache performativ austariert. In der Referenz auf von Hartmann fokussiert er Traum und Kunst kritisch und zu Gunsten des existenziellen Potenzials des Traumes.

Zusammenfassend kann in Hinsicht von JGB 193 gesagt werden, dass der Traum eine neue Facette ins Einzel- und Gesamtwerk einführt. Nicht nur stellt dieser A(p)horismus einen Text dar, in dem der konkrete Trauminhalt des Fliegens mit einer allgemeinen Reflexion über das Potenzial des Traumes verbunden wird. Für die bisherigen metaphorischen Verwendungen von „Traum“/ „träumen“ bedeutet JGB 193 eine kritische Zurücknahme metaphorischer Rede bei gleichzeitiger Potenzialsteigerung des Konzeptes. Nicht nur verbindet sich im Traumbegriff die interpretative/epistemologische Dialektik von Konstruktion und kritischer Reflexion derselben, sondern sie werden im Reflektieren darüber performativ. JGB 193 trägt am Traum darüber hinaus paradigmatisch die Problematik der notwendig sprachlichen Verfassung von Reflexion und die gleichzeitig in dieser Reflexion aufgezeigte Grenze des sprachlichen Mediums aus. So greift der Traum in die sprachphilosophische Aporien des nietzscheschen Werkes mit hinein.<sup>927</sup> Der Traum als psychisches Phänomen wird so nicht einfach hinsichtlich einer Psychologie des Traumes theoretisiert, sondern als Knotenpunkt einer Reflexion angesetzt, die selbst das psychologische Vokabular kritisch reflektiert. So ist die Psychologie des Traumes auch Teil einer Selbstaufhebung der Psychologie.<sup>928</sup>

Die psychologistische Stoßrichtung des Traumbegriffes verfolgt auch die hierauf folgende Verwendung. In ihr wird die den Lesenden öfter unterkommende Variante dieser Dimension des nietzscheschen Werkes aktualisiert; d.i. die Psychologisierung von Träumen über ihre Träume:

Skepsis nämlich ist der geistigste Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, welche man in gemeiner Sprache Nervenschwäche und Kränklichkeit nennt; sie entsteht jedes Mal, wenn sich in entscheidender und plötzlicher Weise lang von einander abgetrennte Rassen oder Stände kreuzen. [...] Was aber in solchen Mischlingen am tiefsten krank wird und entartet, das ist der Wille: sie kennen das Unabhängige im Entschlusse, das tapfere Lustgefühl im Wollen gar nicht mehr, — sie zweifeln an der „Freiheit des Willens“ auch noch in ihren Träumen. Unser Europa von heute [...] ist deshalb skeptisch in allen Höhen und Tiefen, bald mit jener beweglichen Skepsis, welche ungeduldig und lüstern [...], bald trübe wie eine mit Fragezeichen überladene Wolke, — und seines Willens oft bis zum Sterben satt! (JGB 208, KSA 5, 138)

Der Sprecher bespricht den Skeptiker als physiologisch kranken Prototyp, um ein Narrativ der intellektuellen Entwicklung Europas zu formulieren. Die Beschreibung desselben fokussiert eine Willen-

---

<sup>927</sup> Vgl. zu einer Übersicht: Pichler: Philosophie als Text. S. 77-93.

<sup>928</sup> Diese traumtheoretische Konzeptualisierung und die hiermit verbundene selbstaufhebende Wirkung unterstreicht auch, dass Sommer in seinem Kommentar die Ich-Formulierungen in den Vorstufen zu JGB 193 hervorhebt. Die Entscheidung für die allgemeine Theoretisierung in der veröffentlichten Version unterstützt die selbstaufhebende psychologistische Lektüre dieser Traumtheorie. Vgl. NK 5/1. S. 520-522.

spsychologie und die Theorie des unfreien Willens der Europäer als physiologisch-ätiologische Problematik. Diese steht dem Projekt eines vereinten Europas entgegen.<sup>929</sup>

Der Traum tritt als psychischer Vorstellungsraum auf, in dem die „Freiheit des Willens“ als Theorie von den ‚willenskranken Europäern‘ bezweifelt wird. (JGB 208, KSA 5, 138) Die Anführungszeichen zeigen, dass der Sprecher außerhalb einer affirmativen oder ablehnenden Haltung zu dieser Theorie steht und diese nur zitiert wird. (Vgl. ebd.) So versteht er den Traum als psychischen Teil der persönlichen Entwicklung, die bei den ‚skeptischen Europäern‘ als Weiterführung ihrer wirklich-bewussten Willensskepsis fungiert. (Vgl. ebd.) Die begrenzte Fähigkeit dieser ‚Europäer‘ charakterisiert er hyperbolisch, durch die Unmöglichkeit selbst im Traum darüber hinauszugehen, wodurch dem psychischen Zustand eine bizarre Imaginationsfähigkeit attestiert wird.<sup>930</sup> (Vgl. ebd.) Allerdings charakterisiert die reduzierte Vorstellung der ‚willensschwachen Europäer‘, die nicht einmal im Zustand des Traumes Änderungen zu imaginieren vermögen, diese ‚Europäer‘ auf extreme Weise als begrenzt entwicklungsfähig. (Vgl. ebd.)

Im Umfeld dieses A(p)horismus verbindet sich eine Kritik der intellektuellen Strömungen mit einer Politisierung der Philosophie, die zwar nicht den Traumbegriff informieren, aber die politische Stoßrichtung des vorliegenden Abschnittes mittragen. (Vgl. JGB 204-212, KSA 5, 129-147)

Nicht nur ruft er in diesem politischen Kontext die Schlaf- und Alptraummetaphorik aus JGB Vorrede wieder auf, sondern setzt sie in eine psychologische Kritik der politischen europäischen Entwicklung ein.<sup>931</sup> (Vgl. JGB Vorrede u. 208, KSA 5, 12-13 u. 138) Dadurch liefert der A(p)horismus eine Willenspsychologie des ‚Schlafes der Europäer‘, die über den Traumbegriff als infratextuelles Signal und Diagnosemedium zusammengeführt wird. (Vgl. ebd.) Sie unterstreichen, dass die Traumkonzeption zwischen psychologischer und rhetorischer Verwendungsweise oszilliert, um Metaphorik, Traumphilosophie und Politik in JGB zu verbinden.

Allein über die Verbindung zu früheren Reflexion über den Platonismus führt der Text eine Motivkette über JGB 28 weiter, die sonst zur vorliegenden psychologischen Traumkonzeption keine Verbindung besitzt. (Vgl. JGB 28 u. 208, KSA 5, 47 u. 138) Neben der früheren Traum-Kunst-Analogie addiert die kritisch perspektivierte Konstruktionsleistung des Traumes aus JGB 138 ebenfalls keine produktive konzeptuelle Dimension. (Vgl. JGB 138 u. 208, KSA 5, 97 u. 138)

Im Kontrast hierzu ergänzt sich das psychologische Traumkonzept als transformative Lebenserfahrung aus JGB 193 infratextuell produktiv. (Vgl. JGB 193 u. 208, KSA 5, 114-115 u. 138) Das Potenzial der Traumerfahrung des Fliegens und Schwebens aus JGB 193 zeigt die Negativität der be-

---

<sup>929</sup> Die ‚Willensskepsis‘ ist, wie der A(p)horismus in seiner emphatischen Rede über das „russische Nihilin“ und dessen tätiger Willensverneinung aufzeigt, nicht identisch mit Lebensverneinung. Vielmehr unterscheidet er zwischen einem Pessimismus, der „Nein thut“ und der Untätigkeit der ‚skeptischen Europäer‘. (JGB 208, KSA 5, 137-139) Den größeren Kontext eröffnet Sommer. Vgl. NK 5/1. S. 570-582.

<sup>930</sup> Damit funktioniert diese Stelle in diesem Punkt ähnlich wie das im Spätwerk auftauchende Phrasem „sich etwas träumen lassen“. Der Unterschied zum Phrasem und seiner Verwendung ist, dass im Kontext mit JGB 193 der Traum an dieser Stelle als psychologisches Symptom verstehbar ist und das Phrasem mit seiner hyperbolischen grenzfigurierenden Charakterisierung nicht notwendig ist. Dichter an die bisherige Verwendung aus JGB kann so der Traum für sich diese Funktion übernehmen, ohne auf das Phrasem und dessen rhetorische Uneigentlichkeit zurückzugreifen. Die hiesige Verwendung versucht sich an einer hyperbolischen Psychologie des Typus, die in einem Zusammenspiel mit konkretistischen und rhetorischen Verwendungen besteht. Vgl. die Kapitel „Der Traum zwischen Phrasem und Philosophem“.

<sup>931</sup> Auch Sommer stellt diese Parallele heraus. Vgl. NK 5/1. S. 571-572.



schriebenen ‚Europäer‘ JGB 208 deutlich auf. (Vgl. ebd.) Bei dem Potenzial, das der Traum besitzen kann, erscheint die Begrenzung der ‚skeptischen Europäer‘ drastisch. Jemand, der nach JGB 193 im Traum nicht zu fliegen verstünde, könnte umgekehrt paradigmatisch in einem solchen ‚willensschwachen Europäer‘ analog versinnbildlicht worden sein. Dem positiven Typus des ‚schwebenden Träumers‘ aus JGB 193 würde aus dieser Sicht im A(p)horismus 208 eine Form des negativ besetzten, selbst ‚im Traum restringierten Träumers‘ entgegengesetzt, der zugleich wie eine Aspirationsfigur des vorgelegten Projektes einer Vereinigung Europas erscheint.<sup>932</sup>

JGB 208 bringt damit einen kritischen Traumbegriff ein, der die Präferenz für das transformative Potenzial in der Kritik der ‚europäischen Skepsis‘ und der Favorisierung der Vereinigung Europas verdeutlicht. Der Abschnitt charakterisiert über den Traumbegriff die ‚skeptische‘ Verhinderung als letztendlich philosophisch-politisches Problem.<sup>933</sup> Der Potenzialismus der Traumpsychologie trägt auch diese kritische Verwendung, die im infratextuellen Hintergrund agiert.

Die Politik des Sprechers von JGB 208 findet sich in der topischen Negativ-Verwendungen des ‚politischen Träumens‘ im nächsten Traum-Lemma aus JGB 238 bestätigt:

Sich im Grundprobleme „Mann und Weib“ zu vergreifen, hier den abgründlichsten Antagonismus und die Nothwendigkeit einer ewig-feindseligen Spannung zu leugnen, hier vielleicht von gleichen Rechten, gleicher Erziehung, gleichen Ansprüchen und Verpflichtungen zu träumen: das ist ein typisches Zeichen von Flachköpfigkeit, und ein Denker, der an dieser gefährlichen Stelle sich flach erwiesen hat — flach im Instinkte! —, darf überhaupt als verdächtig, mehr noch, als verrathen, als aufgedeckt gelten [...] . Ein Mann hingegen, der Tiefe hat, in seinem Geiste, [...] welche der Strenge und Härte fähig ist, [...] kann über das Weib immer nur orientalistisch denken: er muss das Weib als Besitz, als verschliessbares Eigenthum, als etwas zur Dienstbarkeit Vorbestimmtes [...]. (JGB 238, KSA 5, 175)

Der Abschnitt charakterisiert die Idee einer Gleichheit und Gleichberechtigung der dual verstandenen Geschlechter als Zeichen philosophischer Oberflächlichkeit.

---

<sup>932</sup> Die Hamlet-Figur in diesem A(p)horismus verbindet Sommer Paul Bourgets Essay zur Hamlet-Figur als „*prince rêveur*“ ebenfalls mit dem Traum, der für diese Stelle plausible Einflüsse aufruft. (Vgl. JGB 208, KSA 5, 137) Aus dieser Perspektive alludiert die Traumverwendung als Ausdruck der Handlungsunfähigkeit der Hamlet-Figur. Sie unterstützt außerdem die Verbindung, die der Traum zum Phrasem „sich nicht träumen lassen“ besitzt. Dessen Verbindung zu Schopenhauers wörtlicher Übersetzung aus dem Hamlet-Text wendet er so auf den Typus aus JGB 208 an. Die ‚ärztliche Verordnung‘ des Hamlet geht auf den ersten Blick in die Richtung diesen als metaphorische Medizin zur Kultivierung der europäischen Skepsis einzusetzen. Dem entgegenstehend charakterisiert sich der politische Sprecher von JGB 208 jedoch in seiner Verwendung von „Träumen“ zur Darstellung der Vorstellungsbegrenzung selbst als Hamletfigur. Denn er wirft diesen ‚Europäern‘ ihre begrenzte Vorstellung vor, wie es Hamlet mit seiner Verwendung im Drama tut Horatio gegenüber tut. Damit zeigt sich auch hier der Schopenhauer-Intertext nicht durch Bourget disqualifiziert. Vgl. Kapitel „Der Traum zwischen Phrasem und Philosophem“; Shakespeare, William: Shakspeare’s dramatische Werke. Neue Ausgabe in neun Bänden. Julius Cäsar. Was ihr wollt. Der Sturm. Hamlet. Prinz von Dänemark. Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Vierter Band. Berlin 1854. Hier S. 365 u. NK 5/1. S. 574.

<sup>933</sup> Eine Lektüre, die sich der komplexen Konstellation des Politischen in JGB annähme, brächte es hier zu genaueren Ergebnissen.

Die Verwendung von Traum in diesem A(p)horismus setzt diese ‚Oberflächlichkeit‘ in seiner Prototypizität performativ um. Sie bricht aus den bisherigen Konzeptionen insofern heraus, als sie den Traum metaphorisch kontextlos, im Sinne einer wünschbaren Illusion, negativ verwendet.<sup>934</sup> Außerdem assoziiert er mit der metaphorisierten Illusionarität einen prototypischen Irrtumscharakter, der die Gleichberechtigungsidee über den Traum ablehnend charakterisiert.

Um die Inkongruenz dieser Verwendung im Verhältnis zu den vorherigen Traumkonzeptionen zu klären, kann ein Abschnitt zu Beginn der frauenfeindlichen Reflexionslinien helfen: JGB 231. Für die Aussagen über „Mann und Weib“ gibt der dortige Sprecher an:

Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares „das bin ich“; über Mann und Weib zum Beispiel kann ein Denker nicht umlernen [...] — nur zu Ende entdecken, was darüber bei ihm „feststeht“. Man findet bei Zeiten gewisse Lösungen von Problemen, die gerade uns starken Glauben machen; vielleicht nennt man sie fürderhin seine „Überzeugungen“. Später — sieht man in ihnen nur Fusstapfen zur Selbsterkenntnis, Wegweiser zum Probleme, das wir sind, — richtiger, zur grossen Dummheit, die wir sind, zu unserem geistigen Fatum, zum Unbelehrbaren ganz „da unten“. — Auf diese reichliche Artigkeit hin, wie ich sie eben gegen mich selbst begangen habe, wird es mir vielleicht eher schon gestattet sein, über das „Weib an sich“ einige Wahrheiten herauszusagen: gesetzt, dass man es von vornherein nunmehr weiss, wie sehr es eben nur — meine Wahrheiten sind. (JGB 231, KSA 5, 170)

Die bekenntnishaft Selbstbeschreibung des a(p)horistischen Sprechers steht dem von JGB 238 insofern entgegen, als er die Geltung der von ihm geäußerten Thesen kritisch einrahmt. (Vgl. JGB 231 u. 238, KSA 5, 170 u. 175) Insbesondere die Heraushebung der Unfreiwilligkeit und Statik dieser Überzeugungen hat im Zusammenhang mit der Beschreibung solcher Ansichten als „grossen Dummheit“ einen zur Verwahrung ermutigenden Effekt bei den Lesenden. (Ebd.) Der Wahrheitsduktus, dem die Lesenden in JGB 238 gegenüberstehen, ist durch diese Stellung der „Wahrheiten“ über das Weib kritisch einzurahmen: sie sind und bleiben eben nur die Wahrheiten des Sprechers. (Vgl. ebd.) Dieser Rahmen hat Konsequenzen für JGB 238. Der starke Anspruch des Sprechers ‚seine Wahrheiten‘ zu vertreten, motiviert ihn eine ebenso starke Position gegen die Geschlechtergleichheit einzunehmen. Mit dieser Motivation erklärt sich auch der negative Traumbegriff des Sprechers, der im Kontrast zu einem Irrtum eine Wahrheiten ausspricht.

Die frühere Alptraummetapher stellt hierzu keine Brücke dar. (Vgl. JGB Vorrede u. 238, KSA 5, 12-13 u. 175) In der Verbindung dieser Wahrheitskonzeption mit einem metaphorisch abwertenden Traumbegriff birgt das infratextuelle Verhältnis zu JGB 2 allerdings ein Entlarvungsmoment. (Vgl. JGB 2 u. 238, KSA 5, 175) Der misogyne Sprecher verwehrt sich aus dieser Sicht gegen die vorherige Wahrheits- und Metaphysikkritik und positioniert seine Erkenntnisse in einer klaren Dichotomie von Wahrheit und Irrtum. (Vgl. ebd.) Gegen den wahrheitstheoretischen Paradigmenwechsel aus JGB 2, der Dichotomien als interdependent verstanden hatte, vertritt der Sprecher von JGB 238 eine

---

<sup>934</sup> Diesen Zusammenhang plausibilisiert auch die frühere Fassung dieses A(p)horismus, die Sommer berichtet. Dort ersetzt das „zu träumen“ die durchgestrichenen Verben „fordern“, „verlangen“, „anstreben“ und „zu wünschen“ und scheint gebündelt auf sie zu verweisen. Vgl. NK 5/1. S. 666-667.

typische metaphysische Wahrheitskonzeption. (Vgl. JGB 2, 231 u. 238, KSA 5, 18, 170 u. 175) So führt seine Traumverwendung zur Skepsis der Lesenden gegen ihn als Sprecher. Sie könnte die frauenfeindlichen Aussagen dieses A(p)horismus in ein kritisches Licht rücken und eine kritische Performanz des Traumbegriffes inkludieren. Seine Wahrheiten, die zugleich, mit JGB 231 gesprochen, ‚grosse Dummheiten‘ zu sein vermögen, entlarven sich an dem eindimensionalen Traumbegriff. Er verfällt in den Duktus, in dem der Traum nicht mehr Potenzial, sondern nur Illusion ist.<sup>935</sup>

JGB 28 addiert zu dieser Denkrichtung keine konkrete Erweiterung. (Vgl. JGB 28 u. 238, KSA 5, 47 u. 175) Hierzu gegensätzlich fügt JGB 138 die illusionäre Konstruktionsleistung des Träumens hinzu, die zwar nicht mit dem vorliegenden Traumkonzept konvergiert, aber die Interpretation seiner kritischen Perspektivierung erweitert. (Vgl. JGB 138 u. 238, KSA 5, 97 u. 175) Der Traum bringt als infratextuelles Signal den Gedanken der illusionären Konstruktion der Mitmenschen kritisch gegen den Sprecher in Anschlag und wertet nicht nur seine ‚orientalische‘ Sicht auf Frauen als Konstruktionen ab, sondern auch die Kritik an den männlichen Feministen. Damit zeigt sie, dass auch der Konstruktionscharakter der potenzialistischen Traumkonzeption eine kritische Perspektive auf den vorliegenden Sprecher mitträgt.

JGB 193 ermöglicht, dass dieser negative und eindimensionale Traumbegriff selbst zu einer ebenso kritischen Perspektivierung des Sprechers addiert. (Vgl. JGB 193 u. 238, KSA 5, 114-115 u. 175) Das dortige Traumverständnis, das im psychischen Phänomen eine existenzielle Selbstkultivierungsmöglichkeit ansetzt, zeigt, dass der Sprecher von JGB 238 sich durch seine Traummetapher als jemand charakterisiert, der die positiv besetzten Traum Inhalte und -möglichkeiten nicht kennt. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise psychologisiert der frühere Abschnitt den vorliegenden Sprecher anhand seines Traumverständnisses, das ihn als begrenzt in seiner Entwicklungsfähigkeit und seinem Selbstverhältnis herausstellt: Die vorher reflektierte ‚Dummheit‘ in den frauenfeindlichen Meinungen zeigt sich hier auch aus der Perspektive der Traumphilosophie in JGB.

Diese negative erinnert zwar aber deckt sich nicht mit der psychologischen Kritik der Europäer aus JGB 208. (Vgl. JGB 208 u. 238, KSA 5, 138 u. 175) Auch wenn hier kein Verdachtsmoment hinsichtlich der Willensstärke aufkommt, erinnert es doch an die Begrenzung des Vorstellungsraumes im Traum durch die ‚Skepsis der Europäer‘. Hiermit wäre in JGB 231 die Begrenzung des Sprechers verbunden, seine Wahrheits- und Traumvorstellung als begrenzte analog zu problematisieren. (Vgl. ebd.) Diese Regression des Traumbegriffes könnte eine ‚begrenzte Vorstellung‘ auf Seiten des Sprechers von JGB 238 aufzeigen, die der Sprecher von JGB 208 als Symptom ‚europäischer Skepsis‘ begriffen hatte. (Vgl. ebd.) Trotz des Fokus auf die „orientalisch[e]“ Bewertung des Geschlechtergegensatzes, wäre unter die Hypothese in JGB 238 eine ‚europäische‘ Begrenzung artikuliert.<sup>936</sup> (Vgl.

---

<sup>935</sup> Damit steht diese Deutung der von Paul van Tongeren entgegen, der den Sprecher nicht nur mit Nietzsche identifiziert, sondern die Frauenfeindlichkeit wie eine valide Kritik unserer Zeit andeutungsweise stehen lässt. Dieser Kritik ist nicht nur ihr fehlendes Bewusstsein für die Psychologisierungsfiguren aus JGB kritisch entgegenzuhalten, sondern auch ihre Rechtfertigung der Misogynie als Polemik. Durch den Traumbegriff kann allerdings gezeigt werden, dass die Sprecher dieses Hauptstückes bereits kritisch perspektiviert sind: d. h. dass das „Perspektivische in jeder Werthschätzung“ nicht nur ein Motivator zu einem positiven Philosophem, sondern auch immer eine kritische Einrahmung darstellt. Vgl. van Tongeren, Paul: Nietzsches „Redlichkeit“ Das siebte Hauptstück: „unsere Tugenden“. In: Born, Marcus Andreas: Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. Klassiker Auslegen. Band 48. S. 147-165. Bes. 156 u. 164-165.

<sup>936</sup> Der Orientalismus dieses Sprechers wäre damit eine subvertierte Extremposition, die den europäischen Orientalismus kritisch des europäischen Status Quo psychologisierte. (Vgl. JGB 208 u. 238, KSA 5, 137-139 u. 175).

ebd.) Im Zusammenspiel zwischen Konkretion des psychischen Phänomens und Metapher zeigte sich so eine autosubversive Reflexionsbewegung.<sup>937</sup>

Die negative Traummetapher aus JGB 238 zeigt sich damit nicht so sehr als herausstehend, als sie hierin genau die Potenz der Trauminfratexte zur Kritik an einem Sprecher instrumentalisiert. Sie zeigt darüber hinaus, dass die Traumphilosophie des Werkes nicht nur in einer thetischen Konstruktion aufgeht, sondern darüber hinaus Rollenrede und kritische Perspektivierung aufzuzeigen vermag. Die Traumpsychologie zeigt sich hier zugleich als Psychologie der Misogynie.

Die folgende Traumkonzeption im ersten A(p)horismus von *Achtes Hauptstück: Völker und Vaterländer* dient zur Beschreibung der europäischen Geschichte, anhand von Wagners MN:

Ich hörte, wieder einmal zum ersten Male — Richard Wagner's Ouverture zu den Meistersingern: das ist eine prachtvolle, [...] schwere und späte Kunst [...] Das muthet uns bald alterthümlich, bald fremd, herb und überjung an [...] das ist nicht selten schelmisch, noch öfter derb und grob [...]. Das strömt breit und voll: und plötzlich ein Augenblick unerklärlichen Zögerns, gleichsam eine Lücke, die zwischen Ursache und Wirkung aufspringt, ein Druck, der uns träumen macht, beinahe ein Alpdruck —, aber schon breitet und weitet sich wieder der alte Strom von Behagen aus, von vielfältigstem Behagen, von altem und neuem Glück, sehr eingerechnet das Glück des Künstlers an sich selber, [...], sein erstauntes glückliches Mitwissen um die Meisterschaft seiner hier verwendeten Mittel [...]. Alles in Allem keine Schönheit, kein Süden, Nichts von südlicher feiner Helligkeit des Himmels, Nichts von Grazie, kein Tanz, kaum ein Wille zur Logik; eine gewisse Plumpheit sogar [...]; [...] im besten und schlimmsten Sinn des Wortes, etwas auf deutsche Art Vielfaches, Unförmliches und Unausschöpfliches; eine gewisse deutsche Mächtigkeit und Überfülle der Seele, welche keine Furcht hat, sich unter die Raffinements des Verfalls zu verstecken, — [...] ein rechtes ächtes Wahrzeichen der deutschen Seele, die zugleich jung und veraltet, übermürbe und überreich noch an Zukunft ist. Diese Art Musik drückt am besten aus, was ich von den Deutschen halte: sie sind von Vorgestern und von Übermorgen, — sie haben noch kein Heute. (JGB 240, KSA 5, 179-180)

Der Sprecher dieses A(p)horismus beschreibt pathsgeladen, von der Ouvertüre von MN inspiriert, den Charakter des/der Deutschen, der ein inkohärentes Eigenschaftsbündel darstellt. In der Kulmination wird anhand der Eigenschaften, die sich als entweder anachronistisch oder futuristisch darstellen, den „Deutschen“ eine genuine Zeitgenossenschaft abgesprochen. (Vgl. ebd.)

Der Traum tritt im Zusammenhang mit einem metaphorischen ‚Strömen‘ auf, das diese Bildlichkeit mit den Schallwellen der Musik verbindet. (Vgl. ebd.) Dieses ‚Strömen‘, das sich „breit und

---

<sup>937</sup> Ein Desiderat der Interpretation schließt sich an diese Einsicht an: d.i. die gemeinsame Lektüre der Vorrede von JGB und der das ‚Weib‘ betreffenden Werksegmente. Auf den ersten Blick ließen sich die Sprecher dieser Werksegmente nämlich negativ als „Dogmatiker“ charakterisieren. (Vgl. JGB Vorrede, KSA 5, 11-13) Der Bruch mit der Methodologie und die Neuakzentuierung des/der Sprecher/s ab der Mitte der ‚Hauptstücke‘ von JGB würde durch eine solche Perspektive möglicherweise als kritische Inszenierung des frauenfeindlichen Dogmatismus fungieren und als von Rollen abhängige Reden zu verstehen, die bewusst zur kritischen Reflexion anreizen.

voll“, d.i. allumfassend, darstellt, pausiert in einem momentanen „Zögern“. (Ebd.) In diesem zeigt sich eine „Lücke“, die der Sprecher kausaltheoretisch beschreibt und sodann als „Druck“ empfindet, der eine Wir-Gruppe „träumen macht“. (Ebd.) Dieses Träumen präzisiert sich im „Alpdruck“ als Alptraum, so dass das ‚Träumen-Machen‘ – das vorher wertneutral auftrat – negativ auftritt. Er metaphorisiert ein psychophysiologisches Moment in der Musikwirkung.

Das ‚Träumen-Machen‘ als Metapher beschreibt in diesem Abschnitt den Ausbruch aus einer kausal wahrnehmenden Perspektive. Die Verwendung des Synonyms „Alpdruck“ für diesen Traumtypus verstärkt die physische Konnotation der Strom-Metapher, in der der Hörer durch Druckreize in das Hören der Musik einbegriffen erscheint. (Ebd.) Dieser ‚Alpdruck‘ der passiv erfahrenen Hör-Sensation im Träumen, zeigt so das ‚Träumerisch-Werden‘ in JGB 240 als eine physische Tätigkeit auf. (Vgl. ebd.) Die ihn grundlegende Bewegung tritt als Bruch der Kausalkette auf: so stehen sich Ätiologie und Deskription des Traumes paradoxal entgegen. Denn der Traum ist die Wirkung einer Ursache, die selbst einen Bruch der Ursachenlogik darstellt. Hierzu alludiert der Begriff auf die dem Traum prototypisch paradoxen Bizarrheiten, die eine Entsprechung zwischen seiner Semantik und seiner Konzeption hervorruft. Traumtheoretische Paradoxie und der Paradoxien zulassende Modus des Träumens decken sich, sodass sie performativ eine Art Traumlogik umsetzt.

Dieser Abschnitt eröffnet die nationalfokussierten Reflexionen, die diese mit einer Musikphilosophie unterlegen. (Vgl. JGB 240-244, KSA 5, 179-186) Bereits der folgende A(p)horismus JGB 241 rahmt die Szenerie der wagnerischen Musikrezeption ironisch als „herzhafte Vaterländerei“, so dass diese Traumreflexion durch die umliegenden Infratexte nicht als allgemeine Theorie auftritt, sondern als momentane und eingeschränkt beschreibungsfähige.<sup>938</sup> (Vgl. ebd.) Der Musikeindruck fokussiert Wagner so stark, dass dieser Intertext zuerst in den Blick genommen werden soll, ehe die infratextuellen Beziehungen zu den anderen Traumbegriffen ausgelotet werden.

Die Durchbrechung des Kausalismus im Traum verweist über den Anfang des A(p)horismus explizit auf Wagners Musikkonzeption und auf dessen Werk als Intertext.<sup>939</sup> Dessen systemische Integration des Traumes als Grundlage einer neuen metaphysischen Produktionsästhetik dient als Folie, um die Schilderung von JGB 240 mit ihr zu verbinden.<sup>940</sup> (Vgl. BE, 58-62 u. JGB 240, KSA 4, 179) Die Rolle, die Wagner dem Traum als nach Innen gerichtete Sicht verliehen hatte, ähnelt der Konzeption im vorliegenden A(p)horismus. (Vgl. ebd.) In der Überwindung des kausal wahrnehmenden Verstandes sah er die metaphysische Fähigkeit des Traumes, worin eine Parallele zum Effekt des Bruches in der kausalen Kette in JGB 240 besteht, die hier auch als Wirkung von MN erscheint. (Ebd.) So scheint die von Wagner intendierte Funktion seiner Musik – eine metaphysische Erkenntnis zu generieren, die über die kausale Geschlossenheit der Welt hinausreicht – im Sprecherbericht der musikalischen Eindrücke bestätigt zu sein.

Allein enthält das Zitat der Traumtheorie im Zusammenhang mit dem herausgestellten Paradox eine Kritik von Wagners traumbezogener Musiktheorie. Mit Rückgriff auf die kausalistische Parado-

---

<sup>938</sup> Enrico Müller hat das vorliegende *Hauptstück* von JGB bereits so gelesen, dass „der Autor den vaterländischen Diskurs lediglich auf der Textoberfläche [hyperbolisch zelebrierte S.P.], um ihn zugleich fortwährend in Aporien zu führen, zu paradoxieren und ironisch zu destabilisieren.“ Müller: *Die Sprache des Ressentiments*. S. 170.

<sup>939</sup> Vgl. zum Folgenden das Kapitel: „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seine Rezeption Schopenhauers in *Beethoven*“

<sup>940</sup> Auch die Strom-Metapher, mit der hier der ‚Fluss‘ der wagnerschen Musik beschrieben wird, kommt in anderen Schilderungen der wagnerschen Musik nach GT vor. (Vgl. VM 134, KSA 2, 434-435 u. EH MA 3, KSA 6, 325).

xierung im ‚Träumerisch-Werden‘ entfaltet sich eine philosophische Kritik dieser Konzeption. Diese wäre das Verhaftet-Bleiben in einer kausalen Logik, während die Traumwirkung ihre Überwindung darstellen sollte. Während sich dies beim Sprecher von JGB 240 als konzeptuelle Entsprechung von Traumlogik und Traumbegriff darstellt, ist es wegen seiner Inkompatibilität mit Wagners Fokus auf die, in seiner Kunst enthaltene, metaphysische Wahrheit kritisch wie problematisch. (Vgl. ebd.) Was innerhalb von JGB infratextuell als potenzialistische und kritische Vielfalt des Traumbegriffes positiv konnotiert werden kann, führt in Kombination mit Wagners metaphysischem Dogmatismus zu einer kritischen Perspektivierung des Komponisten.

Auf der anderen Seite wäre eine solche Kritik möglicherweise insofern nicht stichhaltig, als dieses Paradox von Seiten einer wagnerianischen Musikkonzeption eingestehbar wäre. Die folgenden A(p)horismen bringen auch die Möglichkeit ins Spiel, dass hier ein Zitat von Wagners Traumtheorie stattfindet und beide Deutungsweisen gleichzeitig aufrecht erhalten werden. (Vgl. JGB 240-244, KSA 5, 179-186) Das Paradoxon wäre für nicht-wagnerianische Lesende als problematische logische Paradoxie lesbar, für einen Wagnerianer als Zitat bekannten Gedankengutes. Was letzterer unproblematisch hinnähme, wäre eine, nur an selektierte Lesende gerichtete, Kritik von Wagners Traumphilosophie. Die subversive doppelte Codierung dieser Traumverwendung besäße so eine vielschichtige Deutbarkeit, in der sich die Interpretierenden widerspiegeln.

In der Verbindung der wagnerianischen Traumkonzeption zum lemmatisch identischen „Alpdrucke“ des ‚platonischen Dogmatismus‘ in der Vorrede, wird eine eindeutigere Stoßrichtung einer Kritik ersichtlich. (Vgl. JGB Vorrede u. 240, KSA 5, 12 u. 179) Der kurzzeitige ‚Alpdruck‘ derselben Musik evoziert eine, dem Platonismus analoge, physisch pointierte Alptraumerfahrung. Die Konzepte, die vom Sprecher der Vorrede noch als diesem „Alpdrucke“ eigen angesehen werden, sind die „Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“. (JGB Vorrede, KSA 5, 12) Da diese keine Entsprechung in der besprochenen Musiktheorie haben, rechtfertigt sich eine erweiterte Intertext-Perspektive. Der Verweis auf die Nähe zwischen Platonismus und Wagnerianismus besitzt eine Plausibilität in dem von Wagner bei Schopenhauer rezipierten platonistischen Konzept der Idee als ästhetischer Kategorie. (Vgl. W I, 222-227, §31 u. BE, 43ff) Hiermit verweist dieser Infratext auf die platonistische wie veristische Ideenästhetik Wagners.<sup>941</sup>

Der Traum als das Medium dieser inhaltsfokussierten Musikästhetik verbindet platonischen Idealismus, Schopenhauerismus und Wagners Musikmetaphysik. Auch die bei Wagner auftauchende Welt-als-Traum-These hatte Schopenhauer im Zusammenhang mit Platon und Kant präfiguriert. (Vgl. W I, 516) Diese Gedankenkette Schopenhauers stellt die Brücke für die in der Vorrede mit Platon verbundenen Traumkonzeption und dessen auf Wagner bezogene Verwendungsweise dar. (Vgl. JGB Vorrede u. 240, KSA 5, 12 u. 179; auch BE, 60) Der kurze ‚Alpdruck‘ aus JGB 240 wäre so der in der Musik enthaltene, sich physisch bemerkbar machende, ‚Dogmatismus‘, der auch hier über die Semantik des Alptraumes die physische und abstrakte Negativität vereint (Vgl. JGB12 u. 240, KSA 5, 12 u. 179) Die Durchbrechung der Kausalität der Welt im ‚Träumen-Machen‘ dieser Musik und auch ihr negativer Effekt wären mit einer Kritik der ‚dogmatischen Philosophie‘ in der-

---

<sup>941</sup> Gerade die Idee ließe es zu, die Kritik am kausalistischen Paradox von Seiten des Wagnerianismus auszuhebeln. Die Idee, die zwar noch den Verstandeskategorien angehört, aber zugleich den Weg zu einem Verständnis ihrer Übersteigung ebnen soll, wäre ein hierfür prädestinierter Terminus. Vgl. hierzu auch das Kapitel: „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seine Rezeption Schopenhauers in *Beethoven*“.

selben verbunden. (Vgl. ebd.) Diese Kunst entfaltet aus dieser Sicht eine ‚irrtümliche‘ Philosophie: die in JGB Vorrede über den Alptraum am Platonismus geübte Kritik, würde den Wagnerianismus auch als epochales, auf Europa negativ wirkendes, Phänomen charakterisieren. (Vgl. ebd.) Der Infratext unterstreicht die anti-wagnerianische Stoßrichtung des Abschnitts. Die zweifache Möglichkeit diese Stelle zu verstehen, gehörte dem subversiven Spiel an, das Müller für das gesamte Hauptstück konstatiert hat.<sup>942</sup> So biedert sich der Sprecher einer wagnerianischen Lesart an, um den intertextuell informierten Lesenden gegenüber die Subversion derselben herauszustellen. Der Traum ist so gleichzeitig Chiffre einer kritisierten Musiktheorie und Mittel ihrer hintergründigen Subversion.<sup>943</sup>

Im Bezug zum Traumbegriff JGB 2 unterstreicht der Text ein kritisches antimetaphysisches Denken gegen Wagners Fokus auf die Ideen und die metaphysische Wahrheit. (Vgl. JGB 2 u. 240, KSA 5, 16-17 u. 179-180) Gemeinsam mit der intertextuellen Referenz auf die Traum-Kunst-Analogie von JGB 28 und seiner Kritik an Nietzsches GT zeigt sich, dass die hiesige Invektive gegen Wagner infratextuell durch die Ablehnung seines früheren Griechen- und Philosophiebildes grundiert ist. (Vgl. JGB 2, 28 u. 240, KSA 5, 16-17, 47 u. 179-180) Er zeigt außerdem, dass Nietzsches GT selbst auch an dem ‚Dogmatismus‘ teilhatte, der hier an Wagner kritisiert wird.

Dem ‚Alpdruck‘ lässt sich, als physiologisch-akzentuiertes Synonym des Alptraums, unter Hinzunahme von JGB 193 als Teil eines „Gesamt-Haushalt[es] der Seele“ und im Sinne desselben A(p)horismus als ‚Einübung im Träumen-Machen‘ durch die wagnerische Musik verstehen. (Vgl. JGB 193 u. 240, KSA 5, 114-115 u. 179) Wagners Musik und das ‚Träumen‘, das sie induzierte, verstanden sich so als eine in der Musik enthaltene Erziehung der Hörer. (Vgl. ebd.) Der Wagnerismus würde sich aus dieser Sicht die ‚gewöhnende‘ Funktion des Traumes in der Musik zur Hörererziehung zu eigen machen und das Verhältnis von JGB 193 zu JGB 240 bildete im Konglomerat eine Kritik dieser ‚musikologischen‘ Erziehung.<sup>944</sup> (Vgl. ebd.)

Die Virulenz dieser kritischen Perspektive auf die trauminduzierte Gewöhnung an Wagners Musik zeigt sich in dem Verhältnis der vielgestaltigen Beschreibung der Deutschen zu ihrer Rolle in einer ‚Vereinigung Europas‘. (Vgl. JGB 208 u. 240, KSA 5, 138 u. 179-180) Wie jedoch die Willenspsychologie des früheren Abschnittes sich zum Eindruck der MN verhält, bleibt unklar; allein eine politische Linearität auf einen Willen scheinen die Rezipierenden von Wagners Musik schwerlich zu repräsentieren. Diese Verbindung – gegensätzlich zur inkompatiblen Traumverwendung aus JGB 238 – zeigt die politische Dimension der hier beschriebenen Musikwirkung, die der Traumbegriff kritisch rahmt. (Vgl. JGB 208, 238 u. 240, KSA 5, 138, 175 u. 179-180)

So formuliert *Achtes Hauptstück* zur Eröffnung nicht nur ein Wagner-Zitat, sondern konstatiert zu Beginn des letzten Hauptstückes, in dem der Traum auftritt, eine, für JGB exemplarische, Figuration

---

<sup>942</sup> Allein muss Müller spezifizierend hinzugefügt werden, dass der von ihm konstatierten Verbindung von nationalistischem Diskurs und der „musikologischen Erziehung Europas“ hinsichtlich Wagners an dieser konkreten Stelle eine traumtheoretisch-diskursives Moment zukommt. Dieses verdeutlicht die Komplexität seiner grundlegenden Erkenntnisse in einer punktuellen Konstellation. Vgl. Müller: Die Sprache des Ressentiments. S. 170 u. 172.

<sup>943</sup> Die Auseinandersetzung kann in der Weise Sommers Kommentar konkretisieren. Dieses Hauptstück wäre, mit Sommer gesprochen, sodann „keine schroffe Anti-Wagner- oder Anti-Deutschtumspolemik“, „sondern der Versuch, die Vielschichtigkeit dieses [...] Deutschlands im Brennglas eines einzigen Werkes, eben der auch thematisch sehr deutsch-romantischen *Meistersinger* zu verdichten“. Eine Kritik Wagners fände im Spiel der Subversion mithilfe der an ihn gebundenen diskursiven Topoi statt. NK 5/1. S. 673.

<sup>944</sup> In dieser Begrifflichkeit folgt der Verfasser explizit Müller. Vgl. Müller: Die Sprache des Ressentiments. S.

von Theoretisierung und Subversion. Damit zeigt sich, dass der Traum eine Kritikfunktion übernimmt, die einerseits die für Nietzsche typischen Vertreter im Verhältnis von Traum und Musik aufruft. Sein szenischer Charakter erzeugt andererseits eine zweigesichtige Performanz, an der die Lesenden ihr Verhältnis zu ebenjenen Intertexten wiederfinden.

Zwischenzeitlich sehen sich die Lesenden im Zuge dieser kritischen Richtung mit einer Traumkonzeption von JGB 245 konfrontiert, die das topische ‚politische Träumen‘ referenziert:

Die „gute alte“ Zeit ist dahin, in Mozart hat sie sich ausgesungen: — wie glücklich wir, dass zu uns sein Rokoko noch redet, dass [...] sein Glaube an den Süden noch an irgend einen Rest in uns appelliren darf! Ach, irgend wann wird es einmal damit vorbei sein! — aber wer darf zweifeln, dass es noch früher mit dem Verstehen und Schmecken Beethoven's vorbei sein wird! — der ja nur der Ausklang eines Stil-Übergangs und Stil-Bruchs war und nicht, wie Mozart, der Ausklang eines grossen Jahrhunderte langen europäischen Geschmacks. Beethoven ist das Zwischen-Begebniss einer alten mürben Seele, die beständig zerbricht, und einer zukünftigen überjungen Seele, welche beständig kommt; auf seiner Musik liegt jenes Zwielficht von ewigem Verlieren und ewigem ausschweifendem Hoffen, — das selbe Licht, in welchem Europa gebadet lag, als es mit Rousseau geträumt, als es um den Freiheitsbaum der Revolution getanzt und endlich vor Napoleon beinahe angebetet hatte. Aber wie schnell verbleicht jetzt gerade dies Gefühl, wie schwer ist heute schon das Wissen um dies Gefühl, — wie fremd klingt die Sprache jener Rousseau, Schiller [...] an unser Ohr, in denen zusammen das selbe Schicksal Europa's den Weg zum Wort gefunden hat, das in Beethoven zu singen wusste! — Was von deutscher Musik nachher gekommen ist, gehört in die Romantik, [...] als es jener grosse Zwischenakt, jener Übergang Europa's von Rousseau zu Napoleon und zur Heraufrkunft der Demokratie war. [...] [A]ber was ist uns heute [...] noch Wagner's Tannhäuser! [...] Anders stand es mit Felix Mendelssohn, jenem halkyonischen Meister, der um seiner leichteren reineren beglückteren Seele willen schnell verehrt und ebenso schnell vergessen wurde: als der schöne Zwischenfall der deutschen Musik. Was aber Robert Schumann angeht, der es schwer nahm und von Anfang an auch schwer genommen worden ist [...]: dieser Schumann war bereits nur noch ein deutsches Ereigniss in der Musik, kein europäisches mehr, wie Beethoven es war, wie, in noch umfänglicherem Maasse, Mozart es gewesen ist, — mit ihm drohte der deutschen Musik ihre grösste Gefahr, die Stimme für die Seele Europa's zu verlieren und zu einer blossen Vaterländerei herabzusinken. — (JGB 245, KSA 5, 187-188)

In diesem Abschnitt verdeutlicht die Musikgeschichte Europas die Gefahr aufkommender Nationalismen, um ein Gegenbild der Annäherung zwischen den europäischen Völkern aufzurufen. Diese Entwicklung parallelisiert die Musikentwicklung zur Geschichte der Französischen Revolution in der die Tendenz von Europäisierung zurück zu Nationalismus beschrieben wird.

Der Traum nimmt in diesem komplexen Geflecht eine anscheinend periphere Rolle ein: die Lesenden treffen ihn an in der Beschreibung eines ‚gemeinsamen Träumens‘ mit Rousseau an. (JGB 245, KSA 5, 187) Über Beethovens Schaffen formuliert sich der Charakter, dieses ‚Träumens‘, der einen Zustand zwischen ‚Gebrochenheit‘ und ‚Hoffnung‘ beschreibt und die politische Entwicklung



von Französischer Revolution und dem Aufstieg Napoleons. (Vgl. ebd.) Das ‚Träumen‘ verweist auf den ersten Blick auf den Topos von Rousseau als Ideengeber für die politischen Entwicklung zum Ende des 18. Jhds.; hierzu bemüht er nicht nur die typische Semantik des politischen „Traumes“, sondern auch *Les Réveries du Promeneur Solitaire* ruft er topisch auf.<sup>945</sup>

Außerdem assoziiert der Sprecher Beethoven mit Rousseau als dessen musikalischem Gegenpart, dem diese Tätigkeit ebenso zuschreibbar wird.<sup>946</sup> Das ‚Träumen‘ dieser beiden vereint eine ‚brüchige‘ Ausgangslage mit einer ‚Hoffnung‘, die auf die Unwahrscheinlichkeit, wenn nicht gar Aussichtslosigkeit, der realen Umsetzung der Ideen der französischen Revolution verweist. Von Seiten des Sprechers ist in der Beschreibung Rousseaus und Beethovens eine negative Konnotation des Träumens vorgezeichnet. Denn nicht ist die Ablehnung der französischen politischen Bestrebungen expliziert, als vielmehr die Evokation ihrer Irrealität, über den anscheinend negativen Traumbegriff. Dies erfolgt auch über den abermaligen Rekurs auf eine Topologie von Rousseaus Werk und Traum, anstelle einer *in extenso* erarbeiteten Traumtheorie. ‚Träumen‘ rückt sich so in die Nähe der „Träumerei“/„rêverie“, die als Topos die Illusionarität und Oberflächlichkeit des Denkproduktes hervorhebt. Damit beschreibt er eine negative Verwendungsweise von Traum im Zusammenhang mit Politik.

Durch diese politische Dimension kommt dem Träumen außerdem wieder eine protopsychologische Wunschpsychologie bei. Dies folgt daraus, dass das ‚politische Träumen‘ mit illusionären Wünschbarkeiten agieren muss, um ein, wenn auch vages, politisches Ziel zu formulieren und durchsetzen zu wollen. Da aber die illusionäre Facette des ‚rousseauischen Träumens‘ im Vordergrund steht, ist diese Einsicht bereits mit einer negativen Bewertung dieser Wünsche verbunden. Sie werden damit als unerreichbar bleibende Illusionen dargestellt.

Die vorangehenden A(p)horismen tragen diese politische Dimension, indem bereits JGB 242 die „demokratische Bewegung Europa’s“ und die Kritik der Deutschen als „Täusche-Volk“ (JGB 244) bespricht, um die Vereinigungsidee Europas (JGB 243) anzudeuten. (Vgl. JGB 242-245, KSA 5, 182-188) Diese Vorarbeit zeigt, dass die hiesige Auseinandersetzung von diesen Reflexionen über Regierungsformen und europäischen politischen Entwicklungen herkommt, die die vorliegende Diskussion der Französischen Revolution als eine historische Konkretisierung herausstellen. (Vgl. ebd.) Die negative Traumverwendung zur Abwertung von Rousseaus Ideen unterstreicht die kritische antidemokratische Stoßrichtung dieser politischen Reflexionen.<sup>947</sup>

In der frühesten Alptraummetapher aus JGB Vorrede und ihrer Beziehung zum platonischen ‚Dogmatismus‘ zeigt sich, dass sich diese Kritik der Französischen Revolution auf die früheste philosophisch-politische Traumverwendung zurückbezieht. (Vgl. JGB Vorrede u. 245, KSA 5, 12-13 u. 187-188) Dieser Kontext repliziert zum Ende des Buches denselben Fokus auf die politischer Philosophie, die von der philosophischen Verfassung Europas zur künstlerischen wechseln. (Vgl. ebd.) Dieser Wiederaufgriff verbindet die vorgelegte Kritik an Rousseau mit der Dogmatismus-Kritik, zeigt aber, dass die hiesige Ablehnung nicht einfach durch eine antimetaphysische Potenzialität wie

---

<sup>945</sup> Wollte man den im Kapitel zu MA herausgestellten Bezug zu Rousseaus *Lettres Écrites de la Montagne* als plausibel nehmen, könnte hier auch auf das dort formulierte Diktum „[I] faloit moins songer à la autorité, & plus à la liberté.“ anzitiert sein. Vgl. Rousseau, Jean-Jacques: *Lettres Écrites de la Montagne*. Genf 1781. Hier S. 321. u. das Kapitel „Zur Rekonfiguration des Traumes in *Menschliches, Allzumenschliches* I“.

<sup>946</sup> Vgl. zur Parallelisierung beider im Werk auch NK 5/1. S. 693.

<sup>947</sup> Im Verhältnis hierzu addieren die folgenden A(p)horismen keine solch klare Bedeutungsdimensionen. (Vgl. JGB 245-248, KSA 5, 187-191).

in JGB 2 aufgelöst wird. (Vgl. JGB Vorrede, 2 u. 245, KSA 5, 12-13, 16-17 u. 187-188) Im Gegensatz zur philosophischen Kritik, die eine antidichotome Perspektive als Lösung andeutet, fokussiert der negative Angriff auf Rousseau keinen solchen Fluchtpunkt.

Auch erscheint die komödiantische Traumszene aus JGB 28 ebenso inkompatibel. (Vgl. JGB 28 u. 245, KSA 5, 47 u. 187-188) Während JGB 138 vorher noch die Konstruktionsleistung des Traumes reflektierte, und eine selbstreflexive Perspektive miteinfügte, kommt sie zum ‚Träumen Rousseaus‘ dazu, um dessen Weltanschauung als Wünschen basierend Illusion herauszustellen. (Vgl. JGB 138 u. 245, KSA 5, 97 u. 187-188) Außerdem ergänzt die proto-behavioristische These eine Suggestionwirkung dieser ‚Träume‘ für Rousseau und der Französischen Revolution, sodass diese negative Konzeption eine Erweiterung ihrer Wunschpsychologie unternimmt. (Vgl. JGB 193 u. 245, KSA 5, 114-115 u. 187-188) Die Diskussion der problematischen Willenspsychologie und die favorisierte Vereinigung Europas zeigen keine traumtheoretische Ergänzungsmöglichkeit, aber eine politische Kompatibilität. (Vgl. JGB 208 u. 245, KSA 5, 138 u. 187-188)

Die komplexen Verwebungen, die der musikalische Kontext noch in JGB 240 aufzeigt, werden hier anscheinend aufgegeben. (Vgl. JGB 240 u. 245, KSA 5, 179-180 u. 187-188) Im Vergleich mit den bisherigen Verwendungen gleicht er hierin der Verwendung aus JGB 238, die hinsichtlich der Gleichberechtigung der Geschlechter von illusionären, politischen Ambitionen gesprochen hatte. (Vgl. JGB 238, 240 u. 245, KSA 5, 175, 179-180 u. 187-188) Ohne dessen aggressiven, negativen Tonus nachzubilden, ist die Ähnlichkeit zu dieser Verwendung durch die Eindimensionalität des Traumbegriffes am stärksten. Eine mögliche, parallel zu der Weise von JGB 238 funktionierende, autosubversive Lesart basierte hier auf Annahme, dass die negative Perspektive des Sprechers auf die französische Politik Teil des nationalistischen Diskurses wäre und damit der Kritik anheimfalle, die der Anfang von JGB 241 tätigt. (Vgl. JGB 238, 240, 241 u. 245, KSA 5, 175, 179-180 u. 187-188) Die in JGB 245 immer wieder herausgehobene und von den anderen aufkommenden Figuren isolierte Verbindung des Traumes zum Franzosen Rousseau scheint diese Eindimensionalität und die negative Konnotation durch den ‚Nationalismus‘ des Sprechers zu gewinnen. (Vgl. ebd.) Diese Charakteristik setzt er performativ auch in dem Traumbegriff um. Der Traum, der an anderen Stellen im Werk im Zusammenhang mit der Musiker-Thematik facettenreicher, intertextuell komplexer und performativer gestaltet wurde, fällt in JGB 245 der ‚engen‘ nationalistischen Perspektive des Sprechers zum Opfer. (Vgl. JGB 245, KSA 5, 187-188) So bleibt die Traumkonzeption performativ und verliert hierin konsequent ihre Pluralität und komplexe Geflechtsstruktur zugunsten ihrer Funktion einer Charakterisierung des Sprechers.

Allein verbleibt diese Negativität innerhalb von JGB 245 nicht ohne Nuancierung. Die Banalität des Träumens deutet er zwar an, aber in der Äquivokation Beethovens mit Rousseau zeigt sich eine psychologische Grundierung bereits intratextuell. Wenn sich hierzu noch intertextuell die Verbindung von Beethoven und Traum addiert, zeigt sich ein Referenzpanorama: schon JGB 240 hatte auf Wagners BE intertextuell referiert. (Vgl. BE, 46 u. JGB 240 u. 245, KSA 5, 179-180)

Die in JGB 245 über Rousseau vermittelte Verbindung Beethovens mit dem Traum kann durch die Kontrastierung mit einem Taine-Exzerpt erhärtet werden. (Vgl. JGB 245, KSA 5, 187 u. eKGWB/ NF-1886,7[7]) Das Nachlassnotat, das unter dem größeren Komplex von *Physiologie der Kunst* firmiert, lautet folgendermaßen: „Beethoven — un pauvre grand homme, sourd, amoureux, méconnu et philosophe, dont la musique est pleine de rêves gigantesques ou douloureux.“ (eKGWB/ NF-1886,7[7]) Die in diesem Taine-Exzerpt erwähnten „Träume“ Beethovens, die einer-

seits „gigantesk“ oder „leidend“ sind, werden in ihrer ambigen Polarität anders akzentuiert unterschieden.<sup>948</sup> (Vgl. ebd.) Der Begriff des Träumens fehlt in JGB da, wo eine Parallele zwischen den ‚beethovenschen Träumen‘ und dem ‚rousseauschen Träumen‘ hätte gezogen werden können.

Dies ist umso gravierender, weil die Charakterisierung Beethovens den Lesenden als psychologische Grundlegung der ‚Träume Rousseaus‘ dient. (Vgl. ebd.) Dass in der veröffentlichten Variante der Traum nur Rousseau zugesprochen wird, stützt die These, dass hier der Traum auf die politische Zukunftskonzeptionen Rousseaus und der französischen Revolution reduziert bleiben soll. So deutet sich die politische Sphäre zwar als Inspiration für das künstlerische Schaffen an, aber der Kunst kommt die emotive Qualität und psychische Deutbarkeit stärker zu. Die Kritik an Rousseaus ‚Träumen‘ scheint dabei einer rationalen Kritikweise zu entstammen. In der Synthese dieser beiden Modi kann eine kombinierte Einschätzung von Rousseau/Beethoven stattfinden, die auch den Traumbegriff betrifft. Denn das Psychologische von ‚Bruch‘ und ‚Hoffnung‘ in der beethovenschen Musik fungiert als Exemplifikation der Wunschpsychologie des Träumens. (Vgl. ebd.) Diese, die bei Beethoven ob der Qualität seiner Kunst gerechtfertigt erscheint, entwickelt sich bei Rousseaus ‚Träumen‘ zu einem illusionären Produkt psychologisch grundlegender Fehleinschätzungen. Was die Kunst, sie rechtfertigend, aufzuzeigen vermag, wird in der Politik ein Traum, der keinen Halt im Wirklichen aufweist. In der Dichotomie Kunst und Politik findet sich zuletzt die fehlende explizite Verbindung Beethovens und des Traumes, da dieser die Chiffre philosophischer Kritik darstellt.

Mit Rückbezug auf die Taine-Exzerpte, kann auch bei Mendelssohn ein weggelassener Traum-Bezug identifiziert werden.<sup>949</sup> (Vgl. JGB 245, KSA 5, 188) Die positive Beschreibung des Komponisten fügt der explizit vermiedenen Verbindung von Kunst und Traum in JGB 245 eine weitere Facette zu: „Das Piano exalte et raffine. Mendelssohn les entoure de rêves ardents, délicats, maladifs.“ (eKGWB/ NF-1886, 7[7]) Über den Traum im Exzerpt hätte sich eine Linie zu Beethoven und folglich zu Rousseaus ‚Träumen‘ zeichnen lassen. Aber die uneingeschränkt positive Darstellung von Mendelssohn verschwämme mit der Verbindung zu Rousseau als negativ konnotierten ‚Träumer‘. (Vgl. JGB 245, KSA 5, 187-188) Sie folgte Taines Codierung Mendelssohns als prototypischen *déca-dent*, wohingegen der A(p)horismus ein gegenteiliges Bild zeichnet. (Vgl. ebd.) Vornehmlich zeigt dieses Exzerpt, dass auch durch weitere Prätexte die Möglichkeit bestanden hätte, die musikalische Genealogie von JGB 245 über den Traum zu verbinden. Die Unterlassung derselben fokussiert das Traumphänomen auf Rousseau und den politischen Diskurs und trennt die positiv besetzte Figur Mendelssohns in JGB 245 vom Traum ab.

Ebenfalls gilt kurioserweise für alle aufgeführten Musiker von JGB 245, mit Ausnahme Mendelssohns, dass ihnen in WS ein Verhältnis zum Traum zugeschrieben wird.<sup>950</sup> (Vgl. WS 152, KSA 2, 615 u. JGB 245, KSA 5, 187-188) Mozart und sein, auch in JGB 245, herausgestelltes Verhältnis zum Süden, hebt WS 152 mit der im Traum möglichen visuellen Evokation abwesender Data positiv hervor. (Vgl. ebd.) Auch entfremdete der Sprecher Beethoven dort dem Traum, entgegen Wagners Zu-

---

<sup>948</sup> Als Taine-Exzerpt ist diese Stelle von Giuliano Campioni nachgewiesen worden. Vgl. Campioni, Giuliano: Wagner als Histrio. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der *décadence*. In: Borsche, Tilman/Gerratana, Federico/Venturelli, Aldo (Hg.): Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. S. 461-489. Hier: S. 484-485. Vgl. auch: NK 5/1. S. 692.

<sup>949</sup> Vgl. ebd.

<sup>950</sup> Vgl. hierzu und im Folgenden das Kapitel: Öffnung und dialogisierende ‚Schatten‘ der Marginalien zum Traum in *Der Wanderer und sein Schatten*.

sammenführung in BE. (Vgl. ebd.) Schumann hingegen wird, mit Referenz auf seinen Liedzyklus *Dichterliebe* und Heines Traumbegriff, im ‚Träumen‘ Ziel einer grundlegenden Kritik, die, trotz des heineschen Sarkasmus in WS, im Tonus von JGB 245 gleichwertig negativ bleibt. (Vgl. WS 162, KSA 2, 619 u. JGB 245, KSA 5, 188) Auch die, in der ahoristischen Perspektive von WS aufgezeigten, intertextuellen Bezüge zu Wagner sind mit der Verbindung von Traum und Musik in JGB (von 240, über 245, zur nächsten Verwendung in 255) synchron. (Vgl. JGB 240, 245 u. 255, KSA 5, 179-180, 187-188 u. 200-201) Diese Strukturähnlichkeit macht das Fehlen des Traumbegriffes in Bezug auf die Musiker in JGB 245 markanter. Sie unterstreicht die Unterscheidung zwischen Politik und Kunst hinsichtlich der Traumkonzeption. Die in WS komplexe Traumreflexion fällt hier weg: im Bezug auf Rousseau sucht der Sprecher die Abgrenzung zu den Traumverwendungen des vorherigen Werkes zugunsten seiner negativen Polemik.

Die kritische Traumverwendung von JGB 245 zeigt sich auf der Oberfläche als allein negative Kritik, bezeichnet aber als solche eine präzise politische Metapher, die entgegen Nietzsches früheren Werken und Einflüssen diese Invektive in Richtung eines einzelnen Zieles wendet.

Die letzte Verwendungsweise geht aus der ambivalenten Gemengelage im vorletzten A(p)horismus von *Achtes Hauptstück* zurück in seine potentialistische Ausrichtung:

Gegen die deutsche Musik halte ich mancherlei Vorsicht für geboten. Gesetzt, dass Einer den Süden liebt, wie ich ihn liebe, als eine grosse Schule der Genesung, im Geistigsten und Sinnlichsten, als eine unbändige Sonnenfülle und Sonnen-Verklärung, welche sich über ein selbstherrliches, an sich glaubendes Dasein breitet: nun, ein Solcher wird sich etwas vor der deutschen Musik in Acht nehmen lernen, weil sie, indem sie seinen Geschmack zurück verdirbt, ihm die Gesundheit mit zurück verdirbt. Ein solcher Südländer, nicht der Abkunft, sondern dem Glauben nach, muss, falls er von der Zukunft der Musik träumt, auch von einer Erlösung der Musik vom Norden träumen und das Vorspiel einer tieferen, mächtigeren, vielleicht böseren und geheimnisvolleren Musik in seinen Ohren haben, einer überdeutschen Musik, welche vor dem Anblick des blauen wollüstigen Meers und der mittelländischen Himmels-Helle nicht verklängt, vergilbt, verblasst, wie es alle deutsche Musik thut, einer übereuropäischen Musik, die noch vor den braunen Sonnen-Untergängen der Wüste Recht behält, deren Seele mit der Palme verwandt ist und unter grossen schönen einsamen Raubthieren heimisch zu sein und zu schweifen versteht..... Ich könnte mir eine Musik denken, deren seltenster Zauber darin bestünde, dass sie von Gut und Böse nichts mehr wüsste, nur dass vielleicht irgend ein Schiffer-Heimweh, irgend welche goldne Schatten [...] über sie hinwegliefen: eine Kunst, welche von grosser Ferne her die Farben einer untergehenden, fast unverständlich gewordenen moralischen Welt zu sich flüchten sähe, und die gastfreundlich und tief genug zum Empfang solcher späten Flüchtlinge wäre. — (JGB 255, KSA 5, 200-201)

Der a(p)horistische Sprecher von JGB 255 wendet sich gegen die deutsche Musik und evoziert in einer orientalistischen Metaphernsprache eine neue Musikkonzeption. Diese erhält ihre Charakteristiken durch ein Verständnis eines kulturellen Südens, der eine Mischung von topischen Metaphern des Nordmittelmeerraums und des Orients darstellt; mit dem Ziel einer übereuropäischen Musik. Das Ziel dieser Musik bestehe in der Überwindung der europäischen moralischen Kultur.

Der Traum tritt zweifach gebündelt in dem Versuch, eine „Zukunft der Musik“ wie auch eine „Erlösung der Musik vom Norden“ zu imaginieren, auf. (JGB 255, KSA 5, 200-201) Als ‚Zukunftsträume‘ der Musik referenziert er das psychische Traumphänomen als analogische Metapher als Modus dieser Imagination. Auch bietet sich die kontextarme, dicht gruppierte Metaphernsprache als Analogon zu einem Trauminhalt dieses ‚Zukunftsträumens‘ an.<sup>951</sup> (Vgl. ebd.) In der Traumtätigkeit findet sich so eine produktionslogische Metapher für die enigmatisch-dichte Sprache.<sup>952</sup> Die Interpretationsirritation, die die präzedenlose Metaphernreihe hervorruft, kann durch den Traumbegriff aufgefangen werden, wenn sie von den Lesenden analog zur bizarren Imagination verstanden wird. Dass die „Zukunft der Musik“ nicht in musiktheoretischen oder philosophisch-ästhetischen Termini beschrieben wird, plausibilisiert diese Traumcharakteristik,

Die zweite Verwendung erweitert das ‚Träumen‘ um eine explizite wunschpsychologische Dimension, die über das Verhältnis der „deutschen Musik“ zur „Musik des Nordens“ vermittelt wird. (Ebd.) Das Träumen von der „Erlösung der Musik vom Norden“ betrifft als Metonymie die zu Beginn des A(p)horismus genannte „deutsche Musik“, die als negativer Einfluss und Abstoßungspunkt fungiert. (Ebd.) Der theologische Begriff der „Erlösung“ hebt dies ins Extreme. (Vgl. ebd.) Die metaphorisierten Aspekte der ‚neuen Musik‘ enthalten in dieser Weise einen Bezug zu den Wünschen des Sprechers in seinen ‚Zukunftsträumen‘.

Der Wunsch, dass die Zukunft der Musik nicht unter dem Einfluss der ‚nördlichen Musik‘ stehe, mit dem die Tätigkeit des Träumens verbunden wird, hebt diesen von den folgenden Metaphern ab. (Ebd.) Zwei Aspekte können damit dieser ‚Zukunft der Musik‘ zukommen: Erstens könnte der Sprecher hier einen prekären Zukunftswunsch äußern. So würde der Traum als Analogon für einen bedingt umsetzbaren, möglicherweise unreal bleibenden Wunsch für die, vom Sprecher ‚geträumte‘, musikbezogene „Erlösung“ gelten. (Ebd.) Dies hieße für diese Teilcharakteristik der ‚Zukunftsträume‘, dass sie besonders unsicher sind. Diese Unsicherheit unterstriche durch den prekären Charakter des Wunschtraumes die reale Gefahr, die von dieser ‚nordischen Musik‘ ausgeht. (Vgl. ebd.) Andererseits ist die zweite Charakteristik des Träumens, dass die Metaphernsprache als ein solches ‚Träumen‘ der Versuch oder Teil des Projektes einer „Erlösung von der Musik des Nordens“ mitdarstellt. (Ebd.) Die Überwindung des theoretisierenden Modus im ‚musiktheoretisierenden Träumens‘ performiert diese neue Musikkonzeption.<sup>953</sup>

---

<sup>951</sup> Mit Nietzsche gut bekannte Lesende werden in den Metaphern auffällige Überschneidungen mit ZA IV Töchter und DD Töchter finden. (Vgl. ZA IV Töchter, KSA 4, 379-385 u. DD Töchter, KSA 6, 381-387) Die vorzeitige Parallelisierung, so erkenntnisreich sie für beide Texte und auch die hier interessante Frage der Traumkonzeption wäre, ist jedoch ungerechtfertigt. Zum einen konnten mit Nietzsche zeitgenössische Lesende nicht auf ZA IV Töchter als Intertext zugreifen – ebenfalls bleibt die Autorisation von ZA IV im Allgemeinen prekär. Gerechtfertigter als dieser Vergleich wäre der mit DD Töchter, auch wenn die Konzeption von DD als eigenem Werk ins Jahr 1889 fällt. Anstatt über JGB 255 viel auszusagen, müsste man DD Töchter als durch diesen A(p)horismus intertextuell kontextualisiert verstehen – und auch dieser Vergleich müsste beiden Texten eine Einzellektüre zukommen lassen, um nicht durch ein vorgängiges, ungerechtfertigtes Angleichen beide zu verformen. Die hier vorgenommene Analyse sieht sich als Aspekt einer Einzellektüre von JGB 255.

<sup>952</sup> In der von Sommer berichteten Vorarbeit dieses A(p)horismus wird das Verb „träumen“ in beiden Überarbeitungsstufen verwendet, was die Chiffrierung der musiktheoretischen Metaphern als ein solches als persistente zentrale Bildlichkeit herausstellt. Vgl. NK 5/1. S. 725.

<sup>953</sup> Ein Vorteil dieser Perspektive wäre zugleich, dass sie Müllers der Einsicht in die Verwobenheit von Sprache, Stil und Musik in diesem Hauptstück Rechnung trüge. Vgl. Müller: Die Sprache des Ressentiments. S. 172-173.

In der Synthese beider Charakteristiken würde das ‚musiktheoretisierende Träumen‘ zugleich durch eine mit ihm verbundene Unsicherheit und durch ein problematisches Verhältnis zur Wirklichkeit charakterisiert. Diese lose Verbundenheit mit der Wirklichkeit gibt ihm zugleich das Potenzial, sich von dieser zu lösen – was auch die Gefahr der Haltlosigkeit der ‚geträumten‘ Musiktheorie mit sich bringt. Diese Charakteristika betreffen somit die Metaphern, die den Modus dieses ‚Träumens‘ darstellen; sie sind diese ‚Musiktheorie‘. Die Schwierigkeit, mit der die Interpretierenden hier konfrontiert sind, ist, dass die ‚geträumten‘ Theoreme zwar ein Verständnis dieser zukünftigen Musik darstellen, diese selbst aber polysem und der Interpretation bedürftig ist. Diese Schwierigkeit ist seine Stärke, denn wie JGB immer die Potenzialität des Traumes in den Vordergrund gerückt hatte, steht dieses auch bei der ‚geträumten Musiktheorie‘ am Endpunkt.

Aus dieser Sicht kann die Lokalisierung dieser ‚zukünftigen Musik‘ in einer geographisch gesehen südlichen, mittelmeerischen Szenerie als einem Element dieses ‚theoretischen Träumens‘ verstanden werden („vor dem Anblick des blauen wollüstigen Meers und der mittelländischen Himmels-Helle“). (Ebd.) Die „deutsche Musik [...] verklingt, vergilbt, verblasst“ im Angesicht dieser evozierten Szene und gibt den Weg frei auf die „übereuropäische Musik“. (Ebd.) Diese Szene wie Konzeption spielt er gegen die Zwischenstufe – der „überdeutsche[n] Musik“ – aus.

Bezogen auf den Traum kann das Repertoire an Wahrnehmungsweisen, das in den Metaphern aufgerufen wird, mit diesem Modus assoziiert werden. Die Aufzählung, die das Scheitern der ‚deutschen Musik‘ alliterierend von der akustisch zur visuell nachlassenden Sinneswahrnehmung aufzeigt („verklingt, vergilbt, verblasst“), baut eine synästhetische Gemengelage auf. (Ebd.) Dieser Aufbau dient der Abwertung der abgelehnten ‚deutschen Musik‘. (Vgl. ebd.) Hierin findet sich jedoch die Grundlage, mit der die folgenden Metaphern das Akustische der ‚geträumten Musik der Zukunft‘ durch visuelle Eindrücke evozieren. Das – mit Benne gesprochen – „synästhetische Feuerwerk“, das JGB 255 veranstaltet, gruppiert diese Wahrnehmungsmetaphern unter dem Begriff des Träumens, der den Fokus auf das Visuelle analog zum psychischen Phänomen mitträgt.<sup>954</sup> Die Elemente, die zur Diskreditierung der ‚deutschen Musik‘ verwendet werden, besitzen eine emphatisch visuelle Qualität: das „blaue[] wollüstige[] Meer“ und die „mittelländische[] Himmels-Helle“. (Ebd.) Sie sind nicht allein als Traumbilder verstehbar, sofern sie als Topoi symbolische Bedeutung besitzen.<sup>955</sup> Die Qualität, die der Traum der Verbindung vom lebensbejahenden ewigen Wechsel (Meer) und der sichteröffnenden Vollkommenheit (Himmel) zu geben vermag, ist die Versinnlichung der Metaphern analog zu wahrnehmbaren Trauminhalten.<sup>956</sup> Zur eindeutig symbolischen Funktion vermag der Traum so das sinnliche Datum gegen eine reine Metaphorisierung zu evozieren, indem der Sprecher sich als ‚Träumer‘ dieser Szenerie geriert.

Auf Grundlage dessen bedienen sich die Metaphern, die die „übereuropäische Musik“ betreffen, der orientalistischen Bilderwelt. Diese verlagert sich geographisch im südlichen Mittelmeerraum und in der nordafrikanischen Wüstengeographie. (Vgl. ebd.) Der geographischen Lokalisierbarkeit steht die individualisierte Modulation der Metaphern jedoch entgegen. Hier greift die vorherige Funktion

<sup>954</sup> Benne, Christian: „ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!“: Synästhetische Lektüre von *Jenseits von Gut und Böse* 296. In: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston 2013. S. 305-322. Hier S. 307.

<sup>955</sup> Vgl. „Himmel“ und „Meer“ in: Butzer/Jacob: *Metzler Lexikon der literarischen Symbole*. S. 182-183 u. 268-269.

<sup>956</sup> Vgl. ebd.

des Traumes ein und versetzt diese Individualisierungen mit der Analogie des individuell ausgeprägten Trauminhaltes. Diese Analogisierung der Metaphern mit der visuellen Erfahrung geträumter Data kann so synästhetisch die ‚übereuropäische Musik‘ beschreiben.

Dieses ‚Träumen‘ der „übereuropäische[n] Musik“ wartet schon zu Beginn mit einem Bild auf, das zwar eine mögliche Referenz in der Wachwelt besitzt, aber in seiner grenzwertigen Färbung hervorsticht: die „braunen Sonnen-Untergänge“. (Ebd.) So ist es zwar möglich bei einem Sonnen-Untergang Flora und Gewässer in braune Farbe getaucht zu sehen, aber der Ausdruck wäre aus dieser Sicht eine Enallage, in der dem Sonnenuntergang die Farbe zugesprochen würde, in die er die beschienene Landschaft taucht.<sup>957</sup> Für die „Wüste“ stellen die „braunen Sonnen-Untergänge“ eine Metonymie dar (indem die braune Farbe der Sonne zugleich prototypisch für die Wüste steht), für die „übereuropäische Musik“ fungieren sie als Teil einer Metapher. (Ebd.) Zusätzlich zur rhetorisch analysierbaren Konstellation kommt der Enallage auch eine traumhafte Qualität zu: das Braun als Farbe der Sonne erscheint aus dieser Sicht als traumartige Bizarrie.

Als Symbol würde der Sonnenuntergang Zeichen für „Entgrenzung, [...] poet[ische] Verklärung und [...] [das S.P.] Wunderbare[]“; in der die „übereuropäische Musik“ einen Zustand der emphatischen Lebensaffirmation auch der negativ empfundenen Aspekte des Lebens darstellt.<sup>958</sup> Die Verbindung des Sonnenunterganges mit der Wüste fügte dieser Charakterisierung der Musik „absolute Freiheit und existenzielle Verlassenheit“ als Eigenschaften hinzu, die ebenfalls auf diese affirmative Praxis zurückgreift.<sup>959</sup> Das ‚träumende Theoretisieren‘ gibt die synästhetische Evokation vor, in der diese Charakterisierung der Musik verdichtet symbolisiert wird.

Zusätzlich zur bisherigen Funktion des Traumes als Unterstreichung einer synästhetisch ‚geträumten Musiktheorie‘ verbindet sich die bizarre Formulierung einer Rechtfertigung vor diesem ‚braunen Sonnenuntergang der Wüste‘ mit der Semantik des Träumens. (Vgl. ebd.) Der Zusammenhang einer rationalen Rechtfertigung vor einer Landschaft erscheint plausibel als bizarrer Traumaspekt. Besonders auch, da hier eine Verbindung zwischen der wahrnehmungsbasierten Seite des Traumes und der theoretisierenden Zielsetzung desselben stattfindet. Die ‚Rechtfertigung vor den braunen Sonnenuntergängen der Wüste‘ wäre so Methode der ‚träumenden Musiktheorie‘, die deren Metaphorik als eine symbolische Denkform verstände.

Die Palme, als Repräsentant der mittelmeeisch-südlichen Flora, tritt als der „übereuropäischen Musik“ „verwandt“ auf. (Ebd.) Im herausgestellten Konflikt der Musikkonzeptionen kann sie als Symbol des „Sieges und des Friedens“ in die Deutung eingefügt werden.<sup>960</sup> So würde der „übereuropäischen Musik“ ein Sieg über die abgelehnte „deutsche Musik“ beschienen sein: durch die ‚seelische Verwandtschaft‘ mit der immergrünen Palme ‚träumt‘ der Sprecher seine vorgestellte Musikkonzeption als ‚siegreich‘.<sup>961</sup> (Ebd.) Im Traumsymbol manifestiert sich damit eine Art thetischer Inhalt und eine Repräsentation des gewünschten Projektes.

---

<sup>957</sup> Vgl. zur Enallage als „Vertauschung der semantischen Beziehung eines Wortes im Satz“ Groddeck: Reden zur Rhetorik. S. 179.

<sup>958</sup> Vgl. „Abendröte/Sonnenuntergang“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon der literarischen Symbole. S. 1-2.

<sup>959</sup> Ebd. S. 490.

<sup>960</sup> Vgl. „Symbol der Tugend, des Dichterruhms, der Auferstehung, der Märtyrer und Pilger, des Sieges und des Friedens“: Ebd. S. 312.

<sup>961</sup> Gerade an dieser Stelle wird klar, wie anders eine Interpretation, die ZA IV Töchter oder DD Töchter zum Vergleich hinzuzöge, die Palme als Symbol für Weiblichkeit, den Phallus und das Tanzen hinzuzuziehen verstände und die

Zuletzt greift das Bild der „übereuropäischen Musik“, die „unter den grossen schönen einsamen Raubthieren heimisch zu sein und zu schweifen versteht“ die südliche Fauna auf und beschreibt die Musik als ein solches tierisches Lebewesen. (Ebd.) Auch diese Metapher besitzt eine bizarr-traumartige Qualität und lässt sich symbolisch auflösen. Die Charakterisierung der „Raubthiere“ als „gross[]“, „schön[]“ und „einsam“ verleiht ihnen zur ihrer implizierten Gefährlichkeit eine ausgeprägte Individuationstendenz. (Ebd.) Wenn diese Eigenschaften analog der Musik zukämen, würden neben ihrer Ästhetik ihre Gefährlichkeit und Individuation positiv herausgestellt. Die Zentralität der Einsamkeit als positiver Eigenschaft in JGB, die hinsichtlich der Beschreibung von Musik bizarr anmutet, zeigt, dass hier die traumanaloge Imagination produktiv gewendet wird und die ‚Musik‘ selbst Teil eines Traumprozesses sein könnte.<sup>962</sup> Ihre nahezu subjektvolle Struktur und das Beschreibungs-panorama deuten an, dass sie möglicherweise selbst eine Art Trauminhalt darstellt, der selbst ein Symbol darstellt. Dadurch dass das psychische Traumphänomen zusätzlich nur intrapsychische Erfahrbarkeit besitzt, trägt diese Metapher die Vereinsamungstendenz in dem Modus ihrer Imagination einer Überwindung der Moral mit.

Erst nach dieser Reihe von Beschreibungen verlässt der Sprecher mit dem Verb „denken“ und der Beschreibung der Immoralität der „übereuropäischen Musik“ den Modus der traumbizarren Rede, indem die Metaphern prototypischer agieren: Sie drücken die gewünschte Überwindung der europäischen Moralgeschichte aus. (Ebd.) Die mit dem Traum verbundene Metaphernsprache kann sich so im Kontrast zum ‚Denken‘ als eigener Modus der Reflexion auszeichnen.

Sie zeigen, dass der Sprecher von JGB 255 ein Projektziel besitzt, und hierin versucht Kunst und Moralkritik zu synthetisieren. Der Modus des Träumens erscheint aus dieser Sicht als potenziertes künstlerisches Wirken, das hier Bildsprache mit ästhetischer Reflexion vermengt. Es bezeugt eine letzte Entwicklung in Richtung der potenzialistischen Traumkonzeption.

Diese Bildsprache trägt hier nicht nur die ‚musikologischen‘ Perspektiven aus den frühesten A(p)horismen gemeinsam mit den politischen Nationalkritiken zu Beginn des Hauptstücks. (JGB 240-244 u. 246-254, KSA 5, 180-200) Sie verbindet darin die Kritiken der zeitgenössischen Politik und der Moralen in einer Schreibweise, die den Traum als Möglichkeit ansieht, eine zukünftige Kunst und Kultur zu imaginieren. Diese Perspektive unterstützen die meisten Infratexte.

So konterkariert die euphorische Bildlichkeit die frühe Alptraummetapher aus JGB Vorrede, der als Folge des Platonismus die Europäer betrifft. (Vgl. JGB Vorrede u. 255, KSA 5, 12-13 u. 200-201) So fokussiert diese Zukunftsperspektive Bilder, die der Sprecher als Überwindungen des ‚Alpdruckes‘ intendiert, die überdies zeigen, dass der Traum eine konsequente Motivkette entwickelt, die die kritisierte kulturelle Ausgangslage aufgreift und überwinden soll.

Darin scheint dieser Traum im Lichte von JGB 2 einen der Versuch darzustellen, dieses neue antichotome Denken in dieser Verbindung von Metaphorik und antimoralischem Denken einzulösen. (Vgl. JGB 2 u. 255, KSA 5, 16-17 u. 200-201) Dieses hatte sich bereits in der historisch-komödiantischen Traumimagination von JGB 28 vorangekündigt, wo Platon satirisch psychologisiert

---

Palme auch als Symbol für die Tugend produktiv zu machen verstünde. (Vgl. ZA IV, KSA 4, 381 u. 383-384 u. DD Töchter, KSA 6, 383 u. 385-386). Vgl. auch Groddeck, Wolfram: Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben“. Band 2. Die „Dionysos-Dithyramben“ Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk. Berlin/New York. 1991. S. 46-97.

<sup>962</sup> Vgl. z.B. JGB 25, 45 u. 284, KSA 5, 42-43, 65-66 u. 231-232.



wurde. (Vgl. JGB 2, 28 u. 255, KSA 5, 16-17, 47 u. 200-201) Dies unterstreicht, dass die vorliegende Verwendungsweise auch die Traum-Kunst-Analogie affirmiert. Auch wenn JGB 138 diese Vorstellungen als Konstruktionen entlarvt, favorisieren die früheren Traumkonzepte die Kreativität und Transformationsfähigkeit, die bis in den vorliegenden Abschnitt hineingreift. (Vgl. JGB 2, 28, 138 u. 255, KSA 5, 15-17, 47, 97 u. 200-201) Sie bereiten darin eine philosophische Grundlage für die vorgelegte Überwindungsbewegung im Traum auf.

Zugleich gewinnt diese Wiederaufnahme durch die Perspektive von JGB 193 eine existenzialistisch-erprobende Dimension in der ‚geträumten Musiktheorie‘. (Vgl. JGB 193 u. 255, KSA 5, 114-115 u. 200-201) Diese Verbindung verweist darauf, dass bereits die Einübung im Träumen von JGB 255 eine Form der offenen musiktheoretischen Konzeption darstellt. (Vgl. JGB 193, 240 u. 255, KSA 5, 114-115, 179-180 u. 200-201) Der Sprecher von JGB 255 setzt diese proto-behavioristische Perspektive des Träumens nicht nur in der neuen Schreibweise über die Musik um, sondern auch in der Funktionsweise seines Traumbegriffes. Dies kritisiert nachträglich alle eindimensional funktionierenden Konzeptionen, die ihre a(p)horistischen Sprecher immer auch entlarvt, und setzt deren Eindimensionalität eine Polyperspektivität des Traumes entgegen.

Dieser Modus ähnelt dabei der metaphorischen Dichte der Musikbeschreibung in JGB 240. (Vgl. JGB 240 u. 255, KSA 5, 179-180 u. 201) Der Unterschied zwischen den beiden ähnlich funktionierenden Texten besteht zum einen darin, dass das Träumen in JGB 240 nur für einen partikularen Teil der Musikbeschreibung aufgerufen wird. (Vgl. ebd.) JGB 255 versucht den gesamten Charakter der ‚übereuropäischen Musik‘ über dasselbe einzufangen. (Vgl. ebd.) Auf der anderen Seite kommt hinzu, dass JGB 240 durch die Referenzialität auf den Wagnerianismus im Traumbegriff stärker reduziert erscheint, wohingegen das ‚Träumen‘ in JGB 255 interpretationsoffener und metaphorisch ungleich befreiter fungiert. (Vgl. ebd.) JGB 255 legt damit nachdrücklich – und Wagner kritisierend – den Fokus des Träumens auf Offenheit und Interpretations- und Transformationspotenzial. JGB 255 setzt nicht nur in seiner Musikkonzeption die Wagnerkritik um, die sich in seiner Bildlichkeit artikuliert, die die ‚deutsche‘ Landschaft ablehnt und die ‚südliche‘ favorisiert. Er zeigt den Traum zusätzlich nicht nur als momentanen kausallogischen Bruch, sondern als produktive Vorstellungskraft mit Ziel der Überwindung der Moral.

Das Potenzial des Träumens in JGB 255 steht dabei innerhalb seines Hauptstückes der Eindimensionalität desselben in JGB 245 entgegen. (Vgl. JGB 245 u. 255, KSA 5, 187-188 u. 200-201) Gegen die reine Politisierung des Traumes und seiner dortigen Trennung von der Kunst wird in der letzten Verwendung die kunstbezogene Transformationsfähigkeit des Traumes als letzter Akzent gesetzt. So endet JGB mit JGB 255 in der zyklischen Wiederaufnahme des potenzialistischen Traumkonzeptes und setzt darüber hinaus in einer pointierten potenzialistisch-künstlerischen Verwendung den letzten Akzent der Traumphilosophie von JGB.

Die Verwendungen des Traumes rangieren von auf der ersten Ebene illusionistisch fungierenden bis hin zu potenzialistischen Konzeptionen, die *prima facie* im Konflikt zueinanderstehen. Dieser dichotomen Konstellation steht jedoch entgegen, dass auch die einzelnen illusionsfokussierten Traumbegriffe explizit als transformative Möglichkeiten verstanden werden. Nicht nur fungieren sie zur psychologisierenden Kritik an der Position des Sprechers selbst, wo die sonst interpretationsoffene Verwendungsweise des Traumes auf seine illusionäre (und partiell wunschpsychologische) Dimension reduziert wird. Zuletzt finden sich in JGB anhand des Traumbegriffes aporetische (Konstruktion/Reflexion der Konstruktion) und paradoxe (Unaussprechbarkeit/Sprache als notwendi-

ges Medium der Unaussprechbarkeit) Konstellationen. Diese fungieren innerhalb der Tendenz des allgemeinen traumtheoretischen Potenzialismus von JGB als eine Potenzialisierung der Philosophie von JGB selbst. Dem Traum kommt als Konzept auch eine Verdichtungsfunktion zu, die Frage, wie Konzeptionen in JGB insgesamt funktionieren, paradigmatisch beleuchten zu können. Die an ihm auffindbaren logischen Grenzfiguren und seltsamen Schleifen können so paradigmatisch für die Schreibweise von JGB stehen. Der Traum erscheint in diesem Werk, obzwar episodisch, jedes Mal so, dass an ihm die genuine Qualität und das Potenzial der Schreibweise dieses ‚Vorspiels einer Philosophie der Zukunft‘ immer aufzeigbar ist.

#### 4.4.2 ‚Der Irrtum der imaginären Ursachen‘: die späte Physiologie-Konzeption und ihre Konsequenzen in *Götzendämmerung*

Das Werk *Götzendämmerung* fällt als Buchmarktpublikation in die Zeit von Nietzsches Unzurechnungsfähigkeit, wurde vom ihm aber noch autorisiert und als Druckexemplar empfangen.<sup>963</sup> Seine Aussagen über das Werk sind für die Zeit so hyperbolisch wie pointiert – insbesondere die Briefaussage, dass sich in diesem Buch seine „wesentlichsten philosophischen Heterodoxien“ artikulierten, fällt hier ins Auge.<sup>964</sup> Inwiefern der Traumbegriff sich in diese antagonistische Philosophieform eingliedert, zeigt der erste und extensive A(p)horismus des Werkes auf Äußerste:

Irrthum der imaginären Ursachen. — Vom Traume auszugehn: einer bestimmten Empfindung, zum Beispiel in Folge eines fernen Kanonenschusses, wird nachträglich eine Ursache untergeschoben (oft ein ganzer kleiner Roman, in dem gerade der Träumende die Hauptperson ist). Die Empfindung dauert inzwischen fort, in einer Art von Resonanz: sie wartet gleichsam, bis der Ursachentrieb ihr erlaubt, in den Vordergrund zu treten, — nunmehr nicht mehr als Zufall, sondern als „Sinn“. Der Kanonenschuss tritt in einer causalen Weise auf, in einer anscheinenden Umkehrung der Zeit. Das Spätere, die Motivierung, wird zuerst erlebt, oft mit hundert Einzelheiten, die wie im Blitz vorübergehn, der Schuss folgt... Was ist geschehen? Die Vorstellungen, welche ein gewisses Befinden erzeugte, wurden als Ursache desselben missverstanden. — Thatsächlich machen wir es im Wachen ebenso. Unsre meisten Allgemeingefühle — jede Art Hemmung, Druck, Spannung, Explosion im Spiel und Gegenspiel der Organe, wie in Sonderheit der Zustand des nervus sympathicus — erregen unsern Ursachentrieb: wir wollen einen Grund haben, uns so und so zu befinden, — uns schlecht zu befinden oder gut zu befinden. Es genügt uns niemals, einfach bloss die Thatsache, dass wir uns so und so befinden, festzustellen: wir lassen diese Thatsache erst zu, — werden ihrer bewusst —, wenn wir ihr eine Art Motivierung gegeben haben. — Die Erinnerung, die in solchem Falle, ohne unser Wissen, in Thätigkeit tritt, führt frühere Zustände gleicher

<sup>963</sup> Vgl. hierzu Pichler: Philosophie als Text. S. 143-145 u. Sommer, Andreas: Kommentar zu Nietzsches *Der Fall Wagner. Götzendämmerung*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 6/1. Berlin/Boston 2012. Bes. S. 197-199. (Im Folgenden: „NK 6/1“).

<sup>964</sup> Vgl. Pichler: Philosophie als Text. S. 145 u. den Brief an Heinrich Köselitz vom 12.09.1888. (KGB III, 1105, 417).

Art und die damit verwachsenen Causal-Interpretationen herauf, — nicht deren Ursächlichkeit. Der Glaube freilich, dass die Vorstellungen, die begleitenden Bewusstseins-Vorgänge die Ursachen gewesen seien, wird durch die Erinnerung auch mit heraufgebracht. So entsteht eine Gewöhnung an eine bestimmte Ursachen-Interpretation, die in Wahrheit eine Erforschung der Ursache hemmt und selbst ausschliesst. (GD Irrthümer 4, KSA 6, 92)

Der Sprecher stellt eine Kausaltheorie auf, die eine Unterscheidung zwischen wahrgenommener und wirklicher Ursächlichkeit einführt. Die Gefühle des Wahrnehmenden imaginieren ihnen bekannte Ursachenbeziehungen, um diese Zustände und ihr Ins-Bewusstsein-Treten in der Psyche zu rechtfertigen. Hiervon ausgehend stellt der Sprecher eine Theorie von auf Gewöhnung basierenden Kausal-Interpretationen auf, die eine Untersuchung wirklicher Ursächlichkeit verhindert.

Bereits zu Beginn tritt in dieser Reflexion der Traum auf, der zu einer Formulierung einer Theorie führt, die als Analogie zur wachen Bewusstseinstätigkeit aufgestellt wird. (Vgl. ebd.) Der Sprecher führt hierzu die Kausalbeziehungen des Traumes an, der am Beispiel des Kanonenschusses eine Ursachenkette imaginiert, die im Schlaf nachträglich als Grundlage desselben Schusses evoziert. (Vgl. ebd.) Diese Imagination analogisiert er mit einem „Roman“, wodurch das psychische Traumphänomen durch eine Traum-Kunst-Analogie ergänzt wird. (Ebd.) Dieser ‚Roman des Traumes‘ kann der Wahrnehmung nur deswegen supplementiert werden, weil im Traum eine zeitliche Verzögerung zwischen Bewusstwerdung und Wahrnehmung existiert, die durch den „Ursachentrieb“ verursacht wird. (Ebd.) Auf Basis dieser Triebkonzeption, die im Traum – implizit ungehindert durch wirkliche Wahrnehmungen – eine kunst-analoge Imagination kreieren kann, konzipiert der Sprecher eine Bewusstseinstheorie, die auch im Wachen diese Konstruktionsleistung vollbringt.<sup>965</sup> (Vgl. ebd.) In ihr nimmt er eine unbewusste Gewöhnung an ‚Kausalinterpretationen‘ in der Psyche an, die physiologische Zustände im Wachen mit Ursachen versehen muss, um ihr Ins-Bewusstsein-Treten zuzulassen. Die Notwendigkeit der Konstruktion von Kausalitäten, die vom Sprecher als phylogenetischer Habitus des Menschen herausgestellt wird, kritisiert er, weil sie die innerpsychischen Zustände nicht nur Analoga zu diesen ‚Romanen des Traumes‘ im Wachen hervorrufen, sondern wirkliche Ursächlichkeit verstellen. (Vgl. ebd.)

Nicht nur votiert der Sprecher für eine kritische Evaluation hergebrachter ‚Ursachen-Interpretationen‘ zugunsten der ‚Erforschung der Ursache‘, sondern unterstreicht die Notwendigkeit dieses Projektes mit einer Abwertung des Traumes und seiner impliziten Illusionarität. Die Kritik des ‚Ursachentriebes‘ fußt auf einem negativen Traumbegriff, der ein illusionäres psychisches Phänomen als Extremfall einer ubiquitären psychischen Konstruktionsleistung ansetzt.

Die analogische Funktion der Traumkonzeption erfordert indes einen näheren Blick, da der erste elliptische Satz diese zwar ankündigt, aber selbst mehrdeutig ist. (Vgl. ebd.) Der Mangel eines Subjektes lässt im Unklaren, ob „Vom Traum auszugehn“ innerhalb der vorgelegten Psychologie auf den ‚Ursachentrieb‘ des wachen Bewusstseins des Menschen bezogen ist, der im Traum mit voller

---

<sup>965</sup> An dieser Stelle geht der Aufsatz Löschenkohls fehl, wenn sie schreibt: „Der Traum dient im Schlaf dazu, einer Empfindung ‚nachträglich eine Ursache‘ beizulegen.“ Diese Eigenschaft stellt nicht die Funktion des Traumes dar, sondern eine typische Eigenschaft desselben, die auch in der wachen Psyche aktiv werden kann. Löschenkohl: Die Geburt der Metaphysik aus dem Geiste des Träumers. S. 213.

Wirkkraft waltet und im Wachen sich allein in den ‚Gewöhnungen an eine Ursachen‘ zeigt, oder metatheoretisch die analogische Theoriekonstruktion und -argumentation des Sprechers, die vom Traum ausgeht, beschreibt. (Ebd.) Beide Interpretationen erscheinen valide – keine der beiden führt zu einer entgegengesetzten Lektüre des A(p)horismus –, unterstreichen aber hier bereits eine performative Ebene der aufgestellten Theorie. Analog zu der vorgestellten ‚Gewöhnung an eine bestimmte Ursacheninterpretation‘ unternehmen die Deutenden im Angesicht dieser Ellipse eine Auslegung und kausale Festlegung derselben auf eine intentionale Aussage. (Vgl. ebd.) Schon hier tritt ein Spiel von Analogien von GD 4 Irrthümer auf, das frühzeitig in der autoreflexiven Lektüre auf den Deutungsprozess des Abschnitts aufmerksam macht. Nicht nur analogisiert der Sprecher den ‚Ursachentrieb‘ des Traumes mit der wachen Psyche und der Triebe der „Allgemeingefühle“ unter- und miteinander durch die ‚gewohnten Ursachen-Interpretationen‘. Darüber hinaus dominiert von Beginn die Analogie von Kausalitätskonstruktion und Textinterpretation im Lichte der Selbstanwendung dieser Theorie auf die Rezipierenden.

Zu diesem Geflecht der Analogien des Abschnittes kommt frühzeitig die Traum-Kunst-Analogie hinzu, die den Traum mit einem „ganze[n] kleinen Roman“ und den „Träumende[n]“ als „Hauptperson“ gleichsetzt. (Ebd.) Dieser Vergleich des Traumes mit der Literatur vollführt bereits die Hervorhebung seiner imaginativen und illusionären Natur, deren Funktion u. A. darin besteht, eine Welt zu formen, in denen der Träumende das Zentrum ist. In der Folge erscheint der Ursachentrieb auch im Wachen möglicherweise von dieser zentrierenden Funktion mitbestimmt, die nicht nur ‚gewohnte Ursacheninterpretationen‘ im Wachen für die Bewusstwerdung von Empfindungen supplementiert, sondern der Kunst analog, das Individuum innerhalb einer auf dasselbe zentrierten Welt konstituiert. Diese Perspektive verfolgt der Sprecher nicht, er deutet sie nur in der auch sonst im Werk ubiquitären Traum-Kunst-Analogie an.

Die „Umkehrung der Zeit“, die im Traum paradigmatisch am Kanonenschuss theoretisiert und auch im Wachen durch die ‚Kausalinterpretationen‘ vollführt wird, stellt das Kernstück dieser Bewusstseinstheorie dar. (Ebd.) Das Bewusstsein erscheint durch diese ‚Zeitumkehrung‘ als opakes psychisches System, in dem die Kognition nicht eine Repräsentationsfunktion für externe Gegenstände besitzt, sondern nach eigenen Regeln – z.B. dem ‚Ursachentrieb‘ – die Wahrnehmung unbewusst konstruiert. (Vgl. ebd.) Insbesondere diese Zeitformung verdeutlicht, in der Umkehrungsfigur entgegen dem äußeren Zeitverlauf, dass intrapsychisch Wahrnehmungen erst zugelassen werden, wenn u. A. der ‚Ursachentrieb‘ befriedigt worden sind.

Die Traumanalogie spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle, weil die prototypisch evozierte illusionäre Weltkonstruktion eine extreme Variante des Einflussraumes des ‚Ursachentriebes‘ darstellt. Prototypisch klingt die Freiheit der geträumten Weltkonstruktion an, die diesem Trieb mehr Raum gewährt, wie die Traum-Kunst-Analogie unterstreicht. (Vgl. ebd.) Die wache Wahrnehmung hingegen bringt unbewusst ‚gewohnte Kausalinterpretationen‘ ins Spiel, die in der Analogie vom kunstartigen ‚Kausalitätsroman‘ dadurch verschieden sind, dass sie unbewusst im Rahmen der Wachwirklichkeit plausibel sein müssen. Hier zeigt sich, dass die Analogie den Traum von der Wirklichkeitsebene des wachen ‚Ursachentriebes‘ unterscheidet – denselben nur als Para-

digma für das ‚Triebwirken funktionalisiert.<sup>966</sup> Nur mit Verweis auf die Andersartigkeit der Wachwirklichkeit lässt sich die „Erforschung der Ursache[n]“ vereinbaren. (Ebd.)

Sie ist ebenso konstitutiv für die vorgestellte Kausalität, in der der „Kanonenschuss“ im Traum in einem ‚Kausalitätsroman‘ angeführt wird. Was dieses Beispiel innerhalb der vorgelegten ‚Umkehrung der Zeit‘ und der ‚Kausalinterpretationen‘ entfaltet, ist die Spontaneität und Tragweite der Zeitverformung, die das Bewusstsein infolge des ‚Ursachentriebes‘ inkludiert, obwohl hier ein lauter wie kurzer akustischer Reiz im Hörnerv erzeugt wird. (Vgl. ebd.) Es stellt eine paradigmatische Erforschung und Richtigstellung der ‚Kausalinterpretation‘ des ‚Traumes‘ dar, dessen Weltkonstruktion alltäglich nach dem Aufwachen bereits als Illusion aufgezeigt wird. Von dieser prototypischen Assoziation leitet die Analogie eine weniger intuitive kritische Kausalitätskritik ab, die eine psychologisch komplexe Konstruktion derselben im Subjekt annimmt, das nicht unumwunden spiegelnd die Kausalitäten der Welt in seiner Psyche wahrnimmt. Nicht nur stellt dieses Beispiel paradigmatisch die ‚Erforschung der Ursache‘ dar, sondern zeigt, wie im Werk mehrfach wiederholt, dass die prototypische Traumanalogie als Brücke zu einer Vereinfachung der epistemologischen Erkenntnis über die alltägliche wache Erfahrung genutzt wird.

Die Extensivität der vorgelegten Bewusstseinstheorie, deren Rekursion auf den Traum allein einen analogischen Teil darstellt, unterwandert typische philosophische Theoriekonstruktion, indem sie selbstreflexive Bezüge mit potenziell autosubversiven Konsequenzen besitzt. In der vorgelegten ‚Erforschung der Ursachen‘, die gegen ‚gewohnte Kausalinterpretationen‘ gerichtet ist, erscheint der Sprecher nämlich als erkennendes Subjekt auf, das durch seine Theorie mitbestimmt wird. Nicht nur kommt ihm selbst explizit der ‚Ursachentrieb‘ zu („Thatsächlich machen wir es im Wachen ebenso“), sondern auch die „Erinnerung“, die die „verwachsenen Causal-Interpretationen herauf[treten]“ lässt, betrifft ihn ebenfalls mit. (Ebd.) Hierdurch kommt die Unsicherheit in die Theorie hinein, dass der ‚Ursachentrieb‘ als Konzeption dem ‚Ursachentrieb‘ des Sprechers entstammt. (Vgl. ebd.) Unter der Annahme, dass dieser Trieb zu einer möglichen Verfälschung der Ursachen durch ‚Gewöhnung‘ führt, bildet sich eine seltsame Schleife in der selbstreflexiven Erklärungsfähigkeit dieser Theorie, die die Verfälschung der eigenen Theoriebildung zur Konsequenz haben könnte. Die Formulierung einer psychologischen Kausalitätstheorie bedingt die Ursachenforschung des Sprechers mit und basiert auf dessen Trieb, der dieselbe Suche ermöglicht. Im Kern der Theoriekonstruktion von GD 4 Irrthümer steht eine seltsame Schleife, die die Kausalvorstellung mit Unsicherheit versetzt.<sup>967</sup>

---

<sup>966</sup> Dies beschreibt auch Löschenkohl richtig. Zusätzlich sprechen solche Stellen dafür, dass Nietzsche insofern Parallelen zu dem späten Kant, wie ihn James Conant versteht, aufweist, da solche Konstruktion im Gegensatz zu rein idealistischen Konstruktionen des Perspektivismus eine Grenze zwischen (Traum-)Imagination und der Vorgehensweise der Erkenntnis im wachen Kontext aufzeigen. Was beide diese Interpretationen nicht sehen, ist die autoreflexive und selbstaufhebende Wendung, die dieser A(p)horismus nimmt und die im Folgenden noch besprochen wird. Vgl. Conant, James: Friedrich Nietzsche. Perfektionismus und Perspektivismus. Konstanz 2014. Bes. S. 179-333 u. Löschenkohl: Die Geburt der Philosophie aus dem Geiste des Träumers. S. 214.

<sup>967</sup> Hier zu vermuten, dieser Crux sei beizukommen, indem man hinsichtlich des Sprechers den context of discovery vom context of justification zu trennen habe, um diese seltsame Schleife aufzulösen, würde der epistemologischen Virulenz dieses Zusammenhanges nicht gerecht. Der context of justification, der Wissenschaftlichkeit garantiert, erreichte an keiner Stelle eine von den menschlichen Erkenntnisgrenzen unabhängiges Wissen, dass in der Sprache von GD 4 Irrthümer nicht auch seinem ‚Ursachentrieb‘ geschuldet wäre. Diese – beispielhaft von Conant als spätkantianisch gedeutete – erkenntniskritische Grundlage zeigt die Autosubversionsbewegung in die sich die kritizistische Grenzreflexion hineinbegibt.

Diese seltsame Schleife potenziert sich durch diese Unsicherheit, die diese Selbstbedingtheit des ‚Ursachentriebes‘ im Angesicht des Traumes aufweist. (Vgl. ebd.) In dem Versuch des Sprechers für den ‚Traumroman um den fernen Kanonenschuss‘ die ‚Erforschung der Ursache‘ analogisch darzustellen, findet sich eine selbstaufhebende Nuance der seltsam geschleiften Kausalitätstheorie. (Vgl. ebd.) Die dort unkritisch eingenommene Außenperspektive auf die Ursachensuche zum ‚Traumroman‘, in der zusätzlich angenommen wird, eine Konstruktion vor aller Wahrnehmung auflösen zu können, basiert auf dem ‚Ursachentrieb‘ des Sprechers, der dieselbe Traumanalogie und die durch sie beleuchtete Theorie unterwandert. Denn nicht nur basiert der Sprecher seine Theorie auf einem Phänomen, in dem prototypisch der Träumer durch eine illusionäre Weltkonstruktion befangen ist, und die Außenperspektive für den hieraus Aufwachenden nur rückwirkend – durch den ‚Ursachentrieb‘ verfälschbar – auf ihre Kausalitäten hin ausgedeutet werden kann. Darüber hinaus übernimmt die Traumanalogie für den Sprecher die Rolle seines „Grund[es]“ und seine Kausaltheorie zu stützen; auch seinen ‚Ursachentrieb‘. (Vgl. ebd.)

Dass der Sprecher des A(p)horismus den Traum dann noch als ‚kleinen Roman‘ beschreibt, in dem „der Träumende die Hauptperson“ ist, fügt eine subversive Note der vorher disparat erscheinenden Traum-Kunst-Analogie hinzu. Indem der Sprecher sich als Konstrukteur einer Kausalitätstheorie im Zentrum der Diskussion des ‚Ursachentriebes‘ befindet, der ihn selbst auch betrifft, setzt er sich implizit als ‚Hauptperson‘ eines ‚Romans‘ über die Funktionsweise seines Konzeptes ein. Diese autosubversive Perspektive unterstützt nicht nur der literarische Modus des analogischen Geflechts, das eine rhetorische Strategie zur Erläuterung der Kausalitätspsychologie nutzt, sondern auch die Extensivität der physiologischen Beispiele, die der rhetorischen Akkumulation eine Plausibilisierungsfunktion zukommen lässt. Die Funktionsweise des A(p)horismus subvertiert darin seine theoretisierende Neutralität im Angesicht der beschriebenen Verfälschungsprozesse, die der ‚Ursachentrieb‘ und die Kunst umfassen. In der ‚Erforschung der Ursachen‘ tritt die Traumanalogie als selbstaufhebendes Element dieser Kausalitätstheorie auf, indem die Unsicherheit, die dieser in die Epistemologie einführt, die Sicherheit der wachen Kausalwahrnehmung nachdrücklich unterwandert. Darin erinnert diese Traumanalogie an die epistemologisch-ontologischen Traumverwendungen, unterscheidet sich von diesen jedoch darin, dass das Ziel keine illusionistische Epistemologie darstellt. Die seltsame Schleifenfigur und die durch die Traumanalogie hervorgerufen Selbstaufhebung fokussieren eine selbstkritische Theorieentwicklung, die in der Psychologie ein autosubversives Element des Denkens lokalisiert. Als Teil hiervon fungiert der Traum auch als prototypisches Phänomen, an dem eine Subversion des Wachseins und Denkens eingeführt und deren kritische Spannung nicht aufgelöst werden kann.

Auch die vorangehenden A(p)horismen spielen in diese autosubversive Richtung mit hinein, indem GD 1 und 2 Irrthümer die „Verwechslung von Ursache und Folge“ besprechen und damit die Möglichkeit mitbringen, dass auch der ‚Ursachentrieb‘ nicht Ursache, sondern unbewusste Folge einer Entwicklung des Bewusstseins darstellt. (Vgl. GD 1, 2 u. 4 Irrthümer, KSA 6, 88-90 u. 92) Virulenter noch greift die Reflexion der „falschen Ursächlichkeit“ und ihre Kritik des Willens und der inneren Welt, deren Vorstellungen aus dem Subjekt in die Welt hineinprojiziert worden seien. (Vgl. GD 3 u. 4 Irrthümer, KSA 6, 90-92) Wie grundlegend der vorangehende A(p)horismus die Reflexion subvertiert, zeigt sich bereits in der dort vorgelegten Kritik, dass das „Ich [...] zur Fabel geworden“ sei und die „geistigen Ursachen“ dieses ‚Ichs‘ die Konstruktion einer „Ursachen-Welt“ motiviert hätten, die nunmehr unhaltbar geworden ist. (Ebd.) Diese Kritik der Ableitung außerwelt-

licher Charakteristika aus den intrapsychisch angenommenen Eigenschaften greift einerseits unterstützend die Kritik der ‚gewohnten Kausalinterpretationen‘ auf, indem dort diese Projektionsarbeit auf Bewusstseinszustände ausgeweitet wird. (Vgl. ebd.)

Sie subvertiert andererseits in der Kritik der ‚Ursachenwelt‘ die Konzeption einer ‚Erforschung der Ursachen‘ grundlegend, indem der Sprecher des vorliegenden A(p)horismus sich der in GD 3 Irrthümer vorgestellten ‚falschen Ursächlichkeit‘ schuldig macht. (Vgl. ebd.) Zusätzlich konzipiert GD 4 Irrthümer eine Psyche, die zwar nicht im starken Sinne von einem bewussten Willenskonzept regiert wird, aber in deren ‚Ursachentrieb‘ noch dieselbe Projektionsarbeit von Seiten des Sprechers vollführt wird, indem auch dort noch eine Form der ‚Ursachenwelt‘ existiert. (Vgl. ebd.) Die Kritik aus den vorherigen A(p)horismen erweitert auf diese Weise das Bild, das die autosubversive Schleife des ‚Ursachentriebes‘ im Zusammenspiel mit der Traumalogie andeutet. Im direkten Kontrast zum früheren A(p)horismus zeigt sich in der Kausalitätstheorie und in ihrem Verweis auf den Traum noch die Konstruktion einer Psyche, die durch den vorherigen A(p)horismus mit zahlreichen Unsicherheiten und Kritiken versehen wurde. So demonstriert GD 4 Irrthümer eine seltsame Schleife kausalitätstheoretischer psychologischer Philosopheme, in denen der Traum intratextuell die Subversionsbewegung grundiert.

Auch die auf den A(p)horismus folgenden Abschnitte unterstützen die Deutung, insbesondere die „Psychologische Erklärung dazu“ unterstreicht, dass alle Ursachensetzungen des ‚Ursachentriebes‘ einen Gewöhnungsaspekt aufweisen, der sich selbst verstärkend zu einer „dominierend[en]“ ‚Kausalinterpretation‘ bei jedem Individuum führt. (Vgl. GD Irrthümer 4 u. 5, KSA 6, 92-93) Diese Gewöhnung ist wichtig, weil sie aus der menschlichen Furcht vor dem Unbekannten gespeist wird, die die ‚Erforschung der Ursachen‘ mitbehindert. (Vgl. ebd.) Auch so erscheint es plausibel, dass die psychologische Theorie-Konstruktion eines ‚Ursachentriebes‘ auf derselben kritisierten Grundlage vom Sprecher des früheren A(p)horismus denselben als eine „Art von Ursache — eine beruhigende, befreiende, erleichternde Ursache“ und als etwas „schon Bekanntes“ fungiert. (Ebd.) GD 5 Irrthümer führt die Selbstreflexivität des hier fokussierten A(p)horismus weiter und besitzt die gleiche Applikabilität auf seine psychologische Theoriebildung, und referenziert explizit den vorherigen Textabschnitt. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise führt der Text die Autosubversion der Kausalpsychologie weiter, die, indem ihre Kritik weiterhin auf sich anwendbar ist, in ihrer Geltung ihre Grundlage unterminiert. Auch die im Folgenden der Religion vorgeworfene „Psychologie des Irrthums“ (GD 6 Irrthümer) verstrickt sich in diese selbstaufhebende Reflexionsrichtung, wie auch die Kritik am freien Willen (GD 7 Irrthümer) insofern sie die ‚Erforschung der Ursachen‘ dadurch unterwandert, dass die gewohnten Kausalinterpretationen im Gesamtzusammenhang notwendig den jeweiligen Subjekten zukommen (GD 8 Irrthümer) und die Kritik daran einen freien Willen in der Möglichkeit der Veränderung präsupponiert. (Vgl. GD 4, 5-8 Irrthümer, KSA 6, 92 u. 93-97) Hier zeigt sich eine grundlegende Aporie dieser kausalen Theoretisierung des Traumes.

Diese Reflexionslinie trägt die Traumalogie dem ‚Traum von fernen Kanonenschuss‘ mit, indem sie alle infratextuellen Charakteristika in sich vereint. (Vgl. GD 4-8 Irrthümer, KSA 6, 92-97) Nicht nur stellt das Traumbeispiel selbst eine analogische Grundierung der Kausaltheorie dar, die von der Furchtpsychologie dadurch beschrieben wird, dass auch diese Analogie eine zu kritisierende Rückführung auf etwas ‚Bekanntes‘ darstellt. (Vgl. ebd.) Sie zeigt überdies, dass in der Weise, wie der ‚Ursachentrieb‘ auch die Grundlage der Reflexion von GD 4 Irrthümer darstellt, die ‚Psychologie des Irrtums‘ der Moral und Religion im paradigmatischen Traumbeispiel in die Kausalpsychologie

eingeführt wird. (Vgl. ebd.) Zuletzt spiegelt der Traum in seiner unbewussten Weltproduktion die Theorie der allgemeinen Unverantwortlichkeit wider, und subvertiert darin die kausalistische Perspektive auf die Traumursachen und folglich die darauf aufgebaute ‚Erforschung der Ursachen‘, der implizit eine Befreiung von der psychischen Determiniertheit zugrunde liegt. (Vgl. ebd.) Die Selbstaufhebungsfiguren konvergieren in der Subversion, die das Traumbeispiel in die Reflexion von GD 4 Irrthümer integriert und vorführt.

Intertextuell referiert diese A(p)horismus auf den prominenten MA I 13, der in seiner Argumentation dem vorliegenden stark ähnelt.<sup>968</sup> (Vgl. MA I 13, KSA 2, 32-35 u. GD 4 Irrthümer, KSA 6, 92) Auch dort kulminiert die kausalthoretische Auffächerung des Traumes von seiner Physiologie zu einer Selbstaufhebungsfigur, die ebenso wie in GD 4 Irrthümer auch die wache Kausalitätsvorstellung autoreflexiv kontextualisiert. (Vgl. ebd.) Was der frühere A(p)horismus nicht explizit weiterführt, beschreibt dieser späte A(p)horismus nicht nur verdichtet, sondern durch den Infratext im direkten Umfeld ebenso potenziert. Auch im Lichte der von Sommer beschriebenen physiologischen Quellen der Kausaltheorie zeigt sich eine konsequente Subversion der positivistischen Stoßrichtung der Physiologie.<sup>969</sup> Der Traum vollführt dadurch eine unterwandernde Funktion, die analog zu der epistemologisch-ontologischen Reflexionen die Sicherheiten wachwirklicher Wahrnehmung infrage stellt. (Vgl. ebd.) Er tut dies in beiden Fällen nicht explizit, sondern im Zusammenlaufen der Traum-Kausalität mit der wachen Kausalität. In dieser Einsicht wurzelt, dass die kausalthoretische Perspektive Schopenhauers aus §5 in W I selbst bei einer realistischen Orientierung einen Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit nicht aufrechterhalten kann. (Vgl. W I, 41-47, §5; MA I 13, KSA 2, 32-35 u. GD 4 Irrthümer, KSA 6, 92) Bis zur letzten traumtheoretischen Verwendung des Lemmas scheint damit diese epistemologische Stoßrichtung der kausalistischen Rahmung durch.

GD 4 Irrthümer bündelt damit nicht nur die physiologische, sondern auch die epistemologisch-kritische Funktion des Traumbegriffes. Diese wird nicht von einer illusionistischen Ontologie begleitet, sondern in einem vorgeblich realistischen Rahmen geäußert. Damit zeigt sich die erste Traumverwendung dieses Werkes als eine theoretisch saturierte, die die folgenden stichwortartigen Verwendungen mitbedingt, aber zugleich autosubversive Komponenten integriert.

Der nächste Abschnitt kritisiert mit dem Traum eine bestimmte Form der Anthropologie:

Der Immoralist redet. — Einem Philosophen geht Nichts mehr wider den Geschmack als der Mensch, sofern er wünscht... Sieht er den Menschen nur in seinem Thun, sieht er dieses tapferste, listigste, ausdauerndste Thier verirrt selbst in labyrinthische Nothlagen, wie bewunderungswürdig erscheint ihm der Mensch! [...] Aber der Philosoph verachtet den wünschenden Menschen, auch den „wünschbaren“ Menschen — und überhaupt alle Wünschbarkeiten, alle Ideale des Menschen. Wenn ein Philosoph Nihilist sein könnte, so würde er es sein, weil er das Nichts hinter allen Idealen des Menschen findet. [...] Der Mensch, der als Realität so verehrungswürdig ist, wie kommt es, dass er keine Achtung verdient, sofern er wünscht? [...] Muss er sein Thun, die Kopf- und Willensanspannung in allem Thun, mit einem Gliederstrecken im Imaginären

<sup>968</sup> Vgl. NK 6/1, S. 342-343 u. das Kapitel „Zur Rekonfiguration des Traumes in *Menschliches, Allzumenschliches* I“.

<sup>969</sup> Vgl. NK 6/1, S. 342-346.



und Absurden ausgleichen? — [...] Was den Menschen rechtfertigt, ist seine Realität [...]. Um wie viel mehr werth ist der wirkliche Mensch, verglichen mit irgend einem bloss gewünschten, erträumten, erstunkenen und erlogenen Menschen? mit irgend einem idealen Menschen?... Und nur der ideale Mensch geht dem Philosophen wider den Geschmack. (GD Streifzüge 32, KSA 6, 130-131)

Der Sprecher des A(p)horismus kritisiert die Konstruktion eines idealen Menschen, und votiert für eine wirklichkeitsorientierte Anthropologie. An dem idealistischen Menschenbild kritisiert er den Wunsch nach einer anderen Wirklichkeit, die er als Verneinung der Welt deutet.

Der Traum kommt als Adjektiv vor, in der negativen Variante des „erträumt“, die metaphorisch die Illusionarität der idealistischen Menschenvorstellung beschreibt. (Vgl. ebd.) Sie wertet die Vorstellung als unwirkliche ab und verbindet sie in der Aufzählung zusätzlich mit dem Wunsch, die an die prototypische Konjunktion des Traumes mit einer Wunschpsychologie erinnert. Diese Allusion auf den Wunsch erweitert der A(p)horismus zusätzlich um eine Kritik an der Wirklichkeitsablehnung, die als Definition des Idealismus fungiert.<sup>970</sup> (Vgl. ebd.) Die Aufzählung, in der er auftaucht, wertet diese Vorstellungen ab und stellt in der Anwendung des sprichwörtlichen „erstunken und erlogen“ auf die moralische Ablehnung solcher Menschenvorstellungen von Seiten des Sprechers dar, denen er darüber hinaus mit Ekel begegnet. (Ebd.) In dieser Erweiterung wird durch die „e“-Alliteration die metaphorische Traumillusion des Wunsches mit dieser Ekelhervorrufung und der moralischen Ablehnung der Lüge kombiniert. Die Traummetapher tritt adjektivisch kritisch auf, in einem Kontext, der die Ablehnung hyperbolisch artikuliert.

Die vorangehenden A(p)horismen besitzen kein Verhältnis zum Traum, aber stellen in ihren verschiedenen Interessenpunkten ein Vorbild für die Favorisierung einer wirklichkeitsorientierten Anthropologie dar. (Vgl. GD Streifzüge 24-32, KSA 6, 127-131) Die folgenden Textabschnitte führen dies in der Diskussion der „Selbstsucht“ (GD Streifzüge 33) weiter, und beschreiben im folgenden Christentum und Anarchismus als Dekadenzphänomene (GD Streifzüge 34), um im Folgenden dieselben (GD Streifzüge 35) zu kritisieren. (Vgl. GD Streifzüge 32-35, KSA 6, 130-134) Insbesondere GD Streifzüge 34 zeigt, dass das „erträumt“ infratextuell durch die vorherige Verwendung informiert ist und mitschwingt, weil in diesem Abschnitt der „Ursachentrieb“ als Konzeption fällt und die ‚gewohnten Kausalinterpretationen‘ dieser beiden Gruppen von „décadents“ explizit negativ konnotiert.<sup>971</sup> (Vgl. GD Irrthümer 4 u. Streifzüge 32 u. 34, KSA 6, 92 u. 130-133) So zeigt sich ein Mitschwingen der früheren Traumkonzeption, die weiter ausgelotet werden muss. (Vgl. ebd.) Für die restlichen Abschnitte bis zum nächsten Trauma(p)horismus dominiert die Fokussierung auf die Dekadenzkonzeption und einer Schopenhauer-Referenz (GD Streifzüge 36), die als Intertext auch den Abschnitt mitbestimmt, und die Kritik der moralischen Entwicklung als Verfallsgeschichte (GD Streifzüge 37), im Gegensatz zur Moral der Renaissance aufzeigt. (Vgl. GD Streifzüge 32 u. 36-37, KSA 6, 130-131 u. 134-139) Der kritische Traumbegriff und seine Offensive gegen eine idealisti-

---

<sup>970</sup> Vgl. auch NK 6/1, S. 487.

<sup>971</sup> Auch schwingt in den Vorstellungen vom jüngsten Gericht intertextuell der Traumbegriff mit, da die Apokalypse mehrfach als Traum charakterisiert wird. Vgl. hierzu die A(p)horismen M 71 u. FW 137 in den Kapiteln „Kultur, Erkenntnis und Traum: Zum Bedeutungsfeld des Traumes in *Morgenröthe*“ u. „Wissen und Formen des Traumes in *Die fröhliche Wissenschaft*“.

sche, d.i. imaginäre Wunschvorstellung des Menschen trägt im Anschluss an den Abschnitt Früchte, die die Verwendung inhaltlich ergänzen.<sup>972</sup>

Zusammengeführt mit der ersten Traumverwendung aus GD 4 Irrthümer scheint im „erträumen“ die hierin im früheren Abschnitt beschriebene Konstruktion von ‚Kausalinterpretationen‘ metaphorisiert, die im Gegensatz zu einer wirklichen Ursachenforschung steht. (Vgl. GD Irrthümer 4 u. Streifzüge 32, KSA 6, 92 u. 130-131) In der Reflexion des vorliegenden A(p)horismus wird die Vorstellung eines ‚idealen Menschen‘ dadurch auf einen ‚Ursachentrieb‘ zurückgeführt, der den wirklichen Menschen im Lichte seiner ‚Kausalinterpretationen‘ deutet und hierzu eine imaginierte Wunschvorstellung präsupponiert. (Vgl. ebd.) Das ‚Erträumt‘-Sein beschreibt präzise denselben Konstruktionsprozess aus dem früheren Abschnitt und zeigt, dass die dortige Traumtheorie die vordergründige Ebene der Kritik in der vorliegenden Verwendung mit einer Basis versieht.<sup>973</sup> Trotz vermeintlicher Marginalität zeigt sich der Infratext als produktiv.

Neben zahlreichen möglichen Referenten für die ‚idealistischen Anthropologen‘ kommt im Zusammenhang mit der Verwendung des „erträumt“ vor allem Schopenhauer ins Spiel, dessen Verwendung dieser Wortvariante in dieser Arbeit Aufmerksamkeit geschenkt wurde.<sup>974</sup> (Vgl. W I, 31 u. 169, §1 u. §24 u. GD Streifzüge 32, KSA 6, 130-131) Nicht nur mimt der ‚Immoralist‘ aus GD Streifzüge 4 diese Kritikweise Schopenhauers, der so Philosopheme als unwahr abwertet. Sie referenziert damit außerdem dasselbe Vertrauen in die eigene Wahrhaftigkeit, die diese rhetorische Strategie stützt. In der Art und Weise, wie Schopenhauer in seiner Anthropologie Aspekte einer wirk-

---

<sup>972</sup> Dass diese Verwendung ob ihrer Kürze den Interpretierenden nicht auffällt, kann beispielhaft selbst bei so einem gründlichen Kommentar wie dem von Sommer aufgezeigt werden. Auf den ersten Blick scheint sie zu generisch, als dass sie bei den dichten Anthropologie-Figuren der Abschnitte aufzusehen vermag. Diese A(p)horismen zeigen zusätzlich infratextuell, dass die Kritik einer ‚idealistischen Anthropologie‘ im Sinne von GD Streifzüge 32 gemeinsam mit den Reflexionen über die Dekadenz des gegenwärtigen Menschen eine selbstaufhebende Stoßrichtungen aufweist. (Vgl. GD Streifzüge 32-37, KSA 6, 130-139) Bereits die grundlegende Kritik des wirklichen Menschen übersehen eine metareflexive Widersprüchlichkeit dieser wirklichkeitsorientierten Anthropologie: Die Konstruktion einer idealistischen Anthropologie stellt nämlich selbst ein anthropologisches Faktum dar, das im deskriptiven Fokus des A(p)horismus etwas faktisch zu Beschreibendes darstellt. (Vgl. GD Streifzüge 32, KSA 6, 130-131) Eine solche Aufgabe wird nicht unternommen. (Vgl. ebd.) Vielmehr formuliert die anthropologische Kritik, die der Immoralistensprecher in GD Streifzüge 32 unternimmt, in seinen Worten eine ‚Wünschbarkeit‘, die im Kontrast zu der Wirklichkeit der ‚idealistischen Anthropologie‘ steht. (Vgl. ebd.) *Ex negativo* scheint hier ein wirklichkeitsorientierter Menschentypus auf, der durch den Sprecher selbst repräsentiert erscheint, der aber überdies in diesem ‚Wunsch‘ eine Selbstaufhebung seiner theoretischen Stoßrichtung mitbedingt; d.h. in selbst als ‚idealistischen Anthropologen‘ auszeichnet. (Vgl. ebd.) Durch die folgenden A(p)horismen wird dieses Problem virulenter, insofern in der Diskussion der Dekadenz, der Kontrastierung des gegenwärtigen Menschen gegenüber Renaissance zwar auch deskriptiv gearbeitet wird, aber die Wertsetzungen eindeutig Favorisierungen vornehmen, die spätestens in der Verneinung der Pessimismus (GD Streifzüge 36) ‚Wünschbares‘ äußern. Sommers prototypische Diskussion der eugenischen Aspekte von GD Streifzüge 36 kann zwar in seinen Worten nicht ‚metaphorisch entschärft‘ werden, ist aber im Lichte der Selbstaufhebungsfigur von GD Streifzüge 32 die ineffizientere Strategie. Vielmehr kann aus der Kritik an ‚idealistischen Anthropologien‘ in GD Streifzüge 36 die Ablehnung der dekadenten Wirklichkeit durch den Sprecher als Angelpunkt einer Kritik genommen werden. (Vgl. GD Streifzüge 32 u. 36, KSA 6, 130-131 u. 134-135) Indem dieser spätere Sprecher ebenfalls als ‚Idealist einer Wirklichkeitsorientierung‘ entlarvt wird, erscheinen seine Vorschläge von demselben Moralismus getrieben und ablehnenswert. Vgl. NK 6/1, 486-508.

<sup>973</sup> Wie die herausgestellte Selbstaufhebungsfigur konkret mit der vorliegenden zusammenläuft, bedürfte einer größer angelegten Lektüre. Augenfällig ist, dass bei beiden A(p)horismen falsche Erkenntnisse kritisiert werden und die Kritiken autoreflexiv die eigene Grundlage unterminieren. Die Verbindung zwischen der Diskussion der ‚idealistischen Anthropologie‘, GD Verbesserer und dem Kontext von GD Streifzüge wäre hierzu notwendig.

<sup>974</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Der Traumbegriff Schopenhauers im Verhältnis zu Kants aufklärerischem Traumkonzept und dessen Wegbereitung zur Willensmetaphysik“

lichkeitsorientierten wie ‚idealistischen‘ Menschenkonzeption besitzt, kann er nicht nur als Paradigma für beide vorgestellten Konzeptionen fungieren, sondern auch zu einer Form der Autoreflexivität dieses A(p)horismus einladen.<sup>975</sup> Einerseits ist Schopenhauer ein Vertreter einer deskriptiven Moralphilosophie, die den Menschen als irrationales, tierisches und egoistisches Wesen versteht.<sup>976</sup> (Vgl. W I, 355-357, §54) Dies läuft gleich zur Beschreibung des Sprechers von GD Streifzüge 33, worin trotz verschiedener Bewertungen eine zentrale Parallele besteht. (Vgl. W I, 355-357, §54 u. GD Streifzüge 32 u. 33, KSA 6, 130-132) In derselben Reflexion spricht Schopenhauer vom metaphysisch freien Willen eines jeden Individuums, die seine kausal bedingte wie natürliche Erscheinungsform bestimme: in dieser moralischen Kategorie, in der beim Vorläufer die Möglichkeit der Askese und der Verneinung des Willens gründet, zeichnet sich die ‚idealistische‘ Stoßrichtung seiner Anthropologie ab. (Vgl. W I, 355-357, 361-362 u. 483-485, §54, §55 u. §68) Auf dieser metaphysischen Basis fußt indes Schopenhauers Verwendung des Erträumt-Seins, die gegen die Realisten die Validität der kritizistischen Abwertung der Erscheinungswelt als Konstruktion der Sinne unterstreicht; diese Haltung der eigenen Wahrheit gegenüber miment der Immoralistensprecher von GD Streifzüge 32 nicht nur in seiner Rhetorik. (Vgl. W I, 31 u. 169, §1 u. §24 u. GD Streifzüge 32, KSA 6, 130-131)

Sie eröffnet außerdem ein intertextuelles Feld, indem ein gleiches Vertrauen in die eigene Philosophie eine Parallele zwischen Schopenhauer und dem ‚Immoralisten‘ aufwirft, die bei dessen Ablehnung des Idealismus als eine Entlarvung fungiert. (Vgl. ebd.) Insbesondere im Lichte der Assoziation zwischen Dekadenz und des schopenhauerschem Pessimismus in GD Streifzüge 36 und seiner Beschreibungs- und Bewertungsweise, zeichnen sie die Stoßrichtung dieser A(p)horismen als Entlarvung dieser Sprecher aus. (Vgl. Vgl. W I, 31 u. 169, §1 u. §24 u. GD Streifzüge 32 u. 36, KSA 6, 130-131 u. 134-136) Der ‚Immoralist‘, der im Gegensatz zu Schopenhauers Moralismus stehen müsste, entlarvt sich in der Traum-Rhetorik als Spiegelbild eines seiner impliziten Feindbilder. Hierin steckt über die intertextuelle Referenz hinaus eine Grundlage einer kritischen Perspektivierung des Sprechers von GD Streifzüge 32. Er erscheint als ebenso kritikwürdiger Denker, der im Lichte seiner Wahrheitsfokussierung denselben Fehler begeht, wie Schopenhauer. Dies wird auch durch die Freiheitsproblematik der vorherigen Traumverwendung unterstrichen, in der im Umfeld der freie Wille negiert wird, aber die Kritik an den ‚gewohnten Kausalinterpretationen‘ implizit einen freien Willen annimmt (Vgl. GD Irrthümer 4 u. 7, KSA 6, 92 u. 96-97) Darin spiegelt sich das Konstrukt von Schopenhauers gleichzeitiger Annahme einer kausal geschlossenen Erscheinungswelt bei einem gleichzeitig freien metaphysischen Willen wider. (Vgl. W I, 361-363, §55 u. GD Irrthümer 4, 7 u. Streifzüge 32, KSA 6, 92, 96-97 u. 130-131) Diese intertextuelle Parallele, die den Traum als lemmatisches Signal funktionalisiert, unterstützt eine Schopenhauer-Persona in den A(p)horismen von GD Streifzüge, die in der rhetorischen Strategie eine autoreflexive Kritik solcher Denkweisen motiviert. Das Erträumt-Sein, das die Sicherheit der eigenen Erkenntnis widerspiegeln soll, zeigt im Lichte dieser Zusammenhänge die gegenteilige Konsequenz, d. i. den Sprecher als kritikwürdig und als ebenso problematisch wie seine Feindfiguren zu charakterisieren. Die Schopenhauer-Kritik, die sich artikuliert, greift darüber hinaus solche Traumverwendungen an, und nutzt sie autosubversiv.

<sup>975</sup> Zur Entlarvung dieses Sprechers als ‚Idealisten‘ nach eigener Wortverwendung siehe die extensive Diskussion in der vorherigen Fußnote. Das hier vorgelegte Beispiel funktioniert intertextuell.

<sup>976</sup> Vgl. hierzu auch Landmann, Michael: Das Menschenbild bei Schopenhauer. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 14 (1960). S. 390-400. Bes. 393-395.

GD Streifzüge 32 bündelt in einer kurzen Traumverwendung nicht nur infratextuelle sondern auch intertextuelle Verweise, die eine thetische Form unterwandern. In ihr zeigt sich nicht nur die Kritik anthropologischer Deskriptivität, sondern auch ihre moralistische Dimension.

Diese Fokussierung auf Freiheit rahmt die folgende Traumverwendung explizit:

Mein Begriff von Freiheit. — Der Werth einer Sache liegt mitunter nicht in dem, was man mit ihr erreicht, sondern in dem, was man für sie bezahlt [...]. Ich gebe ein Beispiel. Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es giebt später keine ärgeren und gründlicheren Schädiger der Freiheit, [...] sie unterminiren den Willen zur Macht, [...] sie machen klein, feige und genüßlich, — mit ihnen triumphirt jedesmal das Heerdenthier. [...] Dieselben Institutionen bringen, so lange sie noch erkämpft werden, ganz andere Wirkungen hervor; sie fördern dann in der That die Freiheit auf [...]. Genauer zugehört, ist es der Krieg, der diese Wirkungen hervorbringt, der Krieg um liberale Institutionen, der als Krieg die illiberalen Instinkte dauern lässt. Und der Krieg erzieht zur Freiheit. Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. [...] Freiheit bedeutet, dass die männlichen, die kriegs- und siegsfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, zum Beispiel über die des „Glücks“. Der freigewordne Mensch, um wie viel mehr der freigewordne Geist, tritt mit Füßen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andre Demokraten träumen. [...] — Wonach misst sich die Freiheit, bei Einzelnen, wie bei Völkern? Nach dem Widerstand, der überwunden werden muss [...]. [...] Die Völker, die Etwas werth waren, werth wurden, wurden dies nie unter liberalen Institutionen: die grosse Gefahr machte Etwas aus ihnen, das Ehrfurcht verdient [...].... Erster Grundsatz: man muss es nöthig haben, stark zu sein: sonst wird man's nie. [...] (GD Streifzüge 38, KSA 6, 139-140)

Der Sprecher formuliert eine Kritik des Liberalismus, die in ihm ein falsches Glücks- und Freiheitsverständnis und eine physiologische Instinktentartung umgesetzt sieht. Beide Konzepte werden mit dem Krieger verbunden, der als Typus für das Überwinden von Widerständen steht – eine Tätigkeit, die durch die liberalen Institutionen unterminiert wird.

Der Traum kommt als Metapher für politische Wunschtätigkeit vieler Gruppen auf, die ablehnend als „Demokraten“ zusammengefasst werden. (Ebd.) Er metaphorisiert ihre Wunschvorstellung eines „Wohlbefindens“, das als Synthese von demokratischer Freiheit und individuellem Glück auftritt, als Illusion. (Ebd.) Die kritische Funktion dieser Darstellung ihrer illusionären Natur gründet in der Vorstellung des Sprechers, dass Freiheit nur in einem widerstandsbehafteten Zusammenhang erlangt werden kann. (Vgl. ebd.) Hiergegen ist die ‚liberalistische‘ Vorstellung der ‚Demokraten‘ konfliktscheu und das Glücksverständnis auf Frieden ausgerichtet: Sie sind nicht eigentlich frei im Sinne der ‚kriegerischen‘ Freiheitskonzeption, sondern als ‚Herdentiere‘ dem Staat untergeordnet und auf ein hedonistisches Glück ausgerichtet. Der Traum beschreibt die Illusion, die diese Demokraten in dieser Lebensform die Freiheit sehen lässt. Diese Verwendung kritisiert eine Vorstellung, die einen abzulehnenden Wunsch und ein falsches Urteil darstellt.

Die Figuren, die im Begriff der ‚Demokraten‘ inkludiert werden – d. s. die ‚Träumer‘ dieses A(p)horismus – beschreiben u. A. einzelne Personengruppen: „Krämer, Christen, Kühe, Weiber,

Engländer“ (Ebd.) Die ersten drei Begriffe stellen eine polemische Alliteration dar, die die Kaufmannsprofession, die Christen und eine als Kühe metaphorisierte Gruppe anführen und aneinander annähern. Diese Kuhmetapher lässt sich im Lichte der kritischen ‚Herdentier‘-Symbolik einordnen, die zusätzlich durch die Wahl des weiblichen Tiernamens die folgenden „Weiber“ vorgreift. (Ebd.) Diese Figuren stehen in verschiedener Weise der vom Sprecher favorisierten Kriegerfigur entgegen, indem sie typischerweise unkriegerisch Lebensweisen repräsentieren. (Vgl. ebd.) Die „Engländer“ fallen als Nationalität heraus und sind im Lichte ihres Kolonialismus eine antiintuitive ‚nicht-kriegerische‘ Figur. (Ebd.) Sie stellen sich erst als solche dar, wenn sie später im intertextuellen Zusammenhang als, bei Nietzsche typisches, Code-Wort für die Utilitaristen und den mit ihnen verbundenen Hedonismus aufgezeigt werden.<sup>977</sup> (Vgl. ebd.) Allen diesen Gruppen eignet ein Fokus auf verschiedene Formen friedfertigen Glücklichs, die der Sprecher im Traum als falsche Vorstellung metaphorisiert. Diese kritisierten Gruppen repräsentieren dadurch Elemente eines hedonistischen Philosophems, das als Traum abgewertet wird.

Die vorangehenden A(p)horismen liefern hierzu Infratexte: So favorisiert er die Selbstsucht (GD Streifzüge 33) und wertet hierauf folgend die Christen und Anarchisten als Altruisten ab, die mit einer aus Schwäche geborenen Vorstellung eines gesellschaftlichen Umsturzes (GD Streifzüge 34) assoziiert werden, die wiederum als ‚Dekadenzmoral‘ (GD Streifzüge 35) kritisiert wird. (Vgl. GD Streifzüge 33-35 u. 38, KSA 6, 131-134 u. 139-140) Diese Abschnitte bieten nicht nur Kontext für die Christenfigur, die unter die ‚Demokraten‘ subsumiert wird, sondern liefern zur Kriegskonzeption das Abjekt, nämlich die ‚Dekadenz‘. (Vgl. ebd.) Das ‚Träumen dieser Demokraten‘ ist Teil dieser gegenwärtigen ‚Dekadenzerscheinungen‘, die durch diese Metapher zusätzlich als wirklichkeitsferne Vorstellung abgewertet wird. (Vgl. ebd.) Auch die Neudefinition des Pessimismus (GD Streifzüge 36) als (Krankheits-)Symptom dieser ‚Dekadenz‘ und die Kritik einer moralischen Fortschrittsidee (GD Streifzüge 37) unterfüttern die vorgelegte Liberalismuskritik, indem im Vorfeld die hedonistische und altruistische Moral vitalistisch als gesellschaftliche Verfallssymptome ausgelegt werden. (Vgl. GD Streifzüge 36-38, KSA 6, 134-140) Die favorisierte Kriegerfigur, das an sie gebundene Freiheits- und Glückskonzept und die Kritik an den ‚Träumen der Demokraten‘ erscheinen so als der Versuch aus der ‚Dekadenz‘ herauszubrechen. An dieser Stelle schwingt auch eine Aufwachmetapher mit, die mit dem Krieg verbunden ist und die in einer ‚liberalen Demokratie‘ eine Überwindung dieser Vorstellung durch den Krieg anstrebt.

Dass beim Traumbegriff eine solche Abstoßungsbewegung mitschwingt, zeigt sich in der weiterführenden Kritik der gegenwärtigen Institutionen in GD Streifzüge 39, mit dem der vorliegende Textabschnitt in der Vorstufe in eins gefasst war.<sup>978</sup> (Vgl. GD Streifzüge 39 u. 40, KSA 6, 139-142) Auch kritisiert er die politische Berechtigung der Arbeiter, und sieht in ihr die Grundursache „aller Dummheit“ (GD Streifzüge 40), da sich in ihr ein ‚dekadentes‘ Freiheitsverständnis als „Instinkt-Entartung“ (GD Streifzüge 41) artikuliere – Kritikgrundlage ist das Aussprechen unerhörter Wahrheiten, die den Erhalt des deutschen Staates als Motivation für die systematische Zensur der Philosophie (GD Streifzüge 42) ansieht. (GD Streifzüge 40-42, KSA 6, 142-144) Nicht nur führen sie darin die Demokratiekritik aus dem vorliegenden A(p)horismus weiter, sondern erläutern auch das

---

<sup>977</sup> Vgl. NK 6/1, S. 511.

<sup>978</sup> Vgl. NK 6/1, S. 509-510.

Freiheitsverständnis extensiver. (GD Streifzüge 38-42, KSA 6, 139-144) Auf performativer Ebene inszenieren diese Infratexte ihre Sprecher im Lichte des vorliegenden A(p)horismus als ‚Krieger‘, die selbst widerständig gegen den ‚dekadenten Demokratismus‘ des deutschen Staates agieren: sie performieren darin das Freiheitsverständnis innerhalb der politischen Philosopheme. (Vgl. ebd.) Der Traum als falsche Wunschvorstellung der ‚Demokraten‘ wird im Kontrast zu diesen ausgesprochenen Wahrheiten eine Grundillusion der ‚Dekadenten‘, deren ‚Instinkt-Entartung‘ zu wirklichkeitsfernen Wunschvorstellungen motiviert.

Diese Traumkonzeption erweitert sich durch die Theoretisierung des Traumes in GD Irrthümer 4, indem die Vorstellung des ‚Wohlbefindens‘ von Seiten der ‚Demokraten‘ auf einer falschen ‚Kausalinterpretation‘ zu fußen scheint. (Vgl. GD Irrthümer 4 u. Streifzüge 38, KSA 6, 92 u. 139-140) Nicht nur verstehen sie dieses ‚Glück‘ fälschlicherweise als einer ‚liberalistischen Freiheit‘ entspringend, sondern bereits diese stellt in sich eine irrtümliche ‚Kausalinterpretation‘ dar, da sie aus einem dekadenten Jetzt-Zustand des Staates und der Physiologie entspringt. (Vgl. ebd.) Dieses Missverständnis der ‚Instinkte‘ ist im Rahmen der Traumtheorie als Analogie für eine vorgeschobene ‚Kausalinterpretation‘ ein traumartiger Prozess, der wiederum infratextuell konsistent erscheint. (Vgl. ebd.) Er basiert indes auf einer zweistufigen ‚gewohnten Kausalinterpretation‘, die beide Male dem Traum auch darin gleicht, dass sie die ‚Demokraten‘ als ‚Hauptperson‘ innerhalb eines größeren Zusammenhangs – einem ‚Roman‘ – verordnet. (Vgl. ebd.) Diese zwei Stufen sind einerseits ein falsch verstandenes Freiheits- und Glücksverständnis, das in einer zweiten Stufe falscher ‚Ursächlichkeit‘ auch die ‚liberalen Institutionen‘ als Grundlage ansetzt. (Vgl. ebd.) Zusätzlich unterfüttert der frühere Abschnitt mit dem ‚Ursachentrieb‘ die infratextuelle Verbindung des Christentypus von GD Streifzüge 34 mit dem des vorliegenden Abschnittes. (Vgl. GD Irrthümer 4 u. Streifzüge 34 u. 38, KSA 6, 92, 132-133 u. 139-140) Die ‚demokratischen Träume der Christen‘ werden im zwischengeschalteten Text an deren ‚Ursachentrieb‘, sich als Opfer gerieren zu wollen, zurückgebunden, so dass die antithetische Rolle des Christen zum ‚Krieger‘ infratextuell konsistent bleibt. (Vgl. ebd.) Sie unterfüttern eine theoretische Verbindung von Traum und ‚Ursachentrieb‘, die unerschwellig bestehen bleibt. Die Kritikweise des a(p)horistischen Sprechers in GD Streifzüge 38 spiegelt diesen Traumbegriff damit vorbildhaft wider und appliziert ihn in seiner Dekadenzkritik.

Aber das ist nicht die einzige Weise, in der vorherige A(p)horismus auf diesen Abschnitt abfärbt: die dort durch das Umfeld hervorgerufene Selbstaufhebungsfigur, die sich um die Freiheit einer ‚Erforschung der Ursachen‘ im Gegensatz zur gleichzeitigen deterministischen Ablehnung eines freien Willens dreht, wird durch GD Streifzüge 38 neuerlich virulent. (Vgl. GD Irrthümer 4, 7 u. Streifzüge 38, KSA 6, 92, 95-96 u. 139-140) Nicht nur unterstreicht der vorliegende A(p)horismus nachträglich, dass die dort implizite Freiheitsvorstellung berechtigterweise herausgestellt wurde, sondern auch, dass die Dekadenz-Kritik im Konflikt mit dem allumfassenden Determinismus der dortigen Kausalitätsvorstellungen steht, da auch die ‚widerständige Freiheit des Kriegers‘ hiermit im Konflikt steht. (Vgl. ebd.) Dies trägt die dortige autoreflexive Wendung auch in den vorliegenden A(p)horismus, indem im vorherigen Abschnitt die deterministische Vorstellung der ‚Instinkt-Entartung der Demokraten‘ vorherrscht, aber zugleich eine Kritik an deren ‚Träumen‘ vorgenommen wird, als ob diese Determinierung überwunden werden könnte. (Vgl. ebd.) Es ist möglich, die ausgesprochene ‚kriegerische Freiheit‘ im Angesicht der ‚dekadenten Gegenwart‘ als einen paradoxen Versuch der Befreiung auszudeuten, der aber andererseits im Lichte der Kritik des ‚freien Willens‘ die Grenzen des kausalen Raumes überschreitet. (Vgl. ebd.) Dieses Problem eignet schon

der ‚Erforschung der Ursachen‘ im früheren A(p)horismus und schreibt sich in die Dekadenzkritik mithinein. (Vgl. ebd.) Dies zeigt, dass diese Kritik in einer autoreflexiven Selbstaufhebungsfigur befangen ist, in der eine determinierte soziale Entwicklung abgelehnt und mit einer Überwindung verbunden wird. Der frühere Traumbegriff bringt diese Aporie neuerlich ins Spiel und versetzt die ‚kriegerische‘ Ablehnung der ‚Träume der Demokraten‘ mit einer autosubversiven Komponente.

Diese Autosubversion führt die Kritik an einer idealistischen Anthropologie eines ‚erträumten Menschen‘ in GD Streifzüge 32 weiter. (Vgl. GD Streifzüge 32 u. 38, KSA 6, 130-131 u. 139-140) Eine solche Anthropologie stellt der vorliegende Sprecher nämlich auf, wenn er die aufgezählten Gruppen nicht als Formen wirklicher – freilich ‚dekadenter‘ – Menschen wertschätzt und analysiert, sondern zugunsten eines ‚idealen‘ Kriegertypus abwertet. (Vgl. ebd.) Damit macht er sich des vorher kritisierten ‚Erträumens‘ schuldig. (Vgl. ebd.) Der Traumbegriff bedingt, dass hier – auch im Lichte von GD 4 Irrthümer – ein ‚Ursachentrieb‘ auch beim Sprecher aktiv ist, der in ein kritisches Licht gerückt werden muss. (Vgl. GD Irrthümer 4 u. Streifzüge 32 u. 38, KSA 6 92, 130-131 u. 139-140) Im Konflikt von Wirklichkeitsorientierung, die der Sprecher für sich in seiner Traumverwendung in Anspruch nimmt, und seiner Befangenheit durch seinen ‚Ursachentrieb‘, motiviert er bei den Lesenden eine gegen ihn gerichtete ‚Erforschung der Ursachen‘, die im Lichte des ersten Traum-A(p)horismus aporetischer Natur ist. (Vgl. ebd.) Um den Traum gruppiert sich eine unlösbare seltsame Schleife, in der Determinismus und Freiheit unlösbar verknüpft sind. Die Kritik an Freiheitsvorstellungen, die von den Sprechern nicht als determinierte Phänomene, sondern als überwindbare falsche Konzepte verstanden werden, strafen die Kritik am freien Willen in GD Lügen. Sie zeigen über die Infratexte des Traumbegriffes, dass in der physiologischen Grundierung der Dekadenzvorstellung nicht nur die ‚vier grossen Irrtümer‘, sondern auch der Moralismus eines ‚idealen Menschen‘ weiterherrschen. Die Kausaltheoreme fungieren als ein Knotenpunkt dieses Geflechtes von GD und lassen in seiner Kritikfunktion die autosubversiven seltsamen Schleifen zusammenlaufen.

Die Figur der „Engländer“ unter den ‚Demokraten‘ ist durch die nachweisbare Lektüre John Stuart Mills von Seiten Nietzsches mit Kontext semantisch erweiterbar.<sup>979</sup> (Vgl. GD Streifzüge 38, KSA 6, 139-140) Besonders augenfällig ist, dass die von Mill autorisierte Übersetzung den Begriff „Träume“ einmal anführt, und diese Verwendung in der Diskussion der Mängel der Demokratietheorie und -praxis auftritt.<sup>980</sup> Nicht nur liest sich diese Stelle als Vorlage für die Freiheitstheorie in GD Streifzüge 38, indem Mill dort die Französische Revolution als Coup von „Usurpatoren“ kritisch färbt, und der Sprecher des vorliegenden A(p)horismus gerade diese Revolutionäre als ‚freie Krieger‘

<sup>979</sup> Diese Lektüre ist durch die Lesespuren in Nietzsches Mill-Exemplar nachweisbar und wird auch von Sommer als gegeben angesehen. Vgl. NK 6/1, S. 511 u. Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 391-392.

<sup>980</sup> „Allein bei Lehren der Philosophie und Politik wie bei einzelnen Menschen bringt der Erfolg oft Mängel und Schwächen zu Tage, die ohne denselben vielleicht für immer verborgen geblieben wären. Der Satz, daß das Volk keinen Grund habe, seine Gewalt über sich selbst zu beschränken, mochte für selbstverständlich gelten, so lange die Volksherrschaft, nur ein Gegenstand unserer Träume oder höchstens ein Ding war, von dem man in Büchern las, daß es einst in grauer Vorzeit irgendwo bestanden habe. Auch mußte dieser Glaube nicht nothwendig unter zeitweiligen Verirrungen leiden, wie die französische Revolution deren in ihrem Gefolge hatte, da der schlimmste Theil derselben doch nur das Werk einiger Usurpatoren war, und da sie jedenfalls nicht die Frucht dauernder und gewohnter Freiheit, sondern das Erzeugniß eines plötzlichen und gewaltsamen Ausbruchs gegen monarchische und aristokratische Gewaltherrschaft waren.“ Mill, John Stuart: John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung. Die Freiheit. Übers. von Th. Gomperz. Das Nützlichkeitsprinzip. Rektoratsrede. Übers. von Ad. Wahrmund. Erster Band. Leipzig 1869. S. 3.

charakterisieren müsste. (Vgl. ebd.) Darüber hinaus erscheint dieser Intertext in seiner Beschreibung die Diskussion des Kampfes um ‚liberale Institutionen‘ im Textabschnitt zu inspirieren, in der der Sprecher eine positive Ausdeutung der Revolutionskämpfe vornimmt. Hinsichtlich des Traumbegriffes steht heraus, dass der A(p)horismus die Verwendung von Mill, die ebenfalls auf eine illusionäre aber wunschbasierte Vorstellung referiert, aufgreift und durch den Kontext dieselbe einen polemischen Charakter erhält.<sup>981</sup> Wie die umwertende Aufnahme von Mills Beschreibung der Französischen Revolution als Kampf um ‚liberale Institutionen‘ wendet der Sprecher im Widerstand gegen Mill den Traum von der Demokratie als negativ bewertete Wunschvorstellung um. Hier zeigt sich eine performative Ebene, in der der A(p)horismus seinen Intertext in sein Vokabular ‚kriegerisch‘ – d. i. wortwörtlich polemisch – integriert. Diese Ebene ignoriert jedoch die kausaltheoretischen Dimensionen des Traumbegriffes und ihre autosubversiven Stoßrichtungen: Sie stellt die ‚kriegerische‘ Schreibweise von GD 38 dar, die mit der vordergründigen affirmativen Lesart übereinstimmt.

Das Auftreten des Traumes in GD Streifezüge 38 ist mit Kontexten saturiert, die seine Performanz über eine illusorische Wunschvorstellung hinausheben. Nicht nur funktioniert er prototypisch, und im Lichte der Traumtheorie aus GD, sondern greift auf selbstaufhebende Kontexte des Freiheitsbegriffes und der Anthropologiekritik zurück.<sup>982</sup> Die vorgelegte Demokratieablehnung verbindet mit dem Traumkonzept eine kritische Perspektivierung eines antidemokratischen Sprechers, die eine folgenreiche Kritik des Dekadenztopos im Spätwerk notwendig macht.<sup>983</sup>

Der folgende Traum-A(p)horismus demonstriert diese Subversionsbewegung paradigmatisch:

Den Conservativen in's Ohr gesagt. — Was man früher nicht wusste, was man heute weiss, wissen könnte —, eine Rückbildung, eine Umkehr in irgend welchem Sinn und Grade ist gar nicht möglich. Wir Physiologen wenigstens wissen das. Aber alle

---

<sup>981</sup> Das Buch Mills in Nietzsches Bibliothek weist zahlreiche Lesespuren auf, wie auch der Absatz, der als Vorlage hier zitiert wurde. Zwei Striche an der Seite enden eine Zeile über der Traumverwendung Mills, so dass zwar kein besonderes Interesse Nietzsches am Traumbegriff selbst angenommen werden kann, aber seine Lektüre des Abschnittes. Vgl. Campioni: Nietzsches persönliche Bibliothek. S. 391-392 u. Mill, John Stuart: John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung. Die Freiheit. Übers. von Th. Gomperz. Das Nützlichkeitsprinzip. Rektoratsrede. Übers. von Ad. Wahrmund. Erster Band. Leipzig 1869. S. 3.

<sup>982</sup> Eine solcher Rückbezug wird dadurch unterstützt, dass das Verb „träumen“ nachträglich zur Emphase der Infra- und Intertexte des A(p)horismus ergänzt wurde. Die von Sommer genannte Vorstufe weist den Traumbegriff noch nicht auf, sondern setzt an das Ende der Aufzählung das Prädikat „ins Auge fassen“. Die aufgezählten Knotenpunkte demonstrieren ein Kalkül des Traumbegriffes, die durch den nächsten und letzten Abschnitt ebenfalls zum Abschluss gebracht wird. Vgl. NK 6/1, S. 509.

<sup>983</sup> Eine solche Konsequenz zeigt, dass auch der prototypisch generisch wirkende Traumbegriff in Nietzsches Werk die Schnittstelle für theoretisch weiter greifende Kontexte liefern kann. Sommers extensiver Kommentar würdigt der hiesigen Aufzählung und der Traumkonzeption keine Zeile, worin sich auch bei einem gründlichen Interpretieren wie ihm die Unterschätzung solcher plattitüdenhafter Formulierungen beim späten Nietzsche zeigt. Auch wenn solche Stellen in heutiger Zeit Rechtfertigungsbedarf besitzen und als abgeschmackt abgetan werden können, zeigt die vorliegende Lesart, dass im Lichte einer Distinktion von Sprecher und Nietzsches Werk eine Kritik solcher reaktionär wie faschistoid wirkender Demokratiekritik aufscheint. Die anscheinende Oberflächlichkeit verdeckt ein Geflecht komplexer Intra- und Infratextrelationen, die eine einfache historistische Apologie redundant machen. Die Befangenheit, hier einen empirischen Autor Nietzsche verteidigen zu müssen, verstellt das Licht auf die revolutionäre Herausforderung, die der Text von GD an seine Interpretierenden stellt, und die die Philosophie über ein einfaches Bekennen und Vertreten als wahr geglaubter Aussagen hinaustragen. Der Traum verweist hier auf ein größeres Geflecht von autoreflexiven Subversionen, die eine radikal kritische Schreibweise und Denkschule aufscheinen lassen, die in der Philosophiegeschichte eine Seltenheit darstellt. Pichler hat für eine solche Perspektive auf GD ein Paradigma geliefert. Vgl. NK 6/1, S. 509-514 u. Pichler: Philosophie als Text.



Priester und Moralisten haben daran geglaubt, — sie wollten die Menschheit auf ein früheres Maass von Tugend zurückbringen, zurückschrauben. [...] Selbst die Politiker haben es darin den Tugendpredigern nachgemacht: es giebt auch heute noch Parteien, die als Ziel den Krebsgang aller Dinge träumen. Aber es steht Niemandem frei, Krebs zu sein. Es hilft nichts: man muss vorwärts, will sagen Schritt für Schritt weiter in der *décadence* (— dies meine Definition des modernen „Fortschritts“...). Man kann diese Entwicklung hemmen und, durch Hemmung, die Entartung selber stauen, aufsammeln, vehementer und plötzlicher machen: mehr kann man nicht. — (GD Streifzüge 43, KSA 6, 144)

Der Sprecher formuliert eine Kritik von Ideen, die einen Rückgang zu vergangenen Zuständen als möglich erachten und wünschen. Hiergegen beschreibt er eine fatalistische Ubiquität der Dekadenz, deren Weiterführung unausweichlich ist und als Kritik des Fortschrittsglaubens fungiert.

Als Verb tritt das Träumen im Zusammenhang mit den politischen konservativen Akteuren auf, denen der Glaube einer Rückentwicklung des Menschen zukommt. (Vgl. ebd.) Der Traum beschreibt auch hier eine wunschbasierte Vorstellungstätigkeit, die vom Sprecher frühzeitig mit einer Illusion assoziiert und dadurch diskreditiert wird. (Vgl. ebd.) Diese Rückentwicklung symbolisiert sich in der Metapher des Krebsgangs, der mit der Traumtätigkeit verbunden wird. (Vgl. ebd.) Der seitliche Gang des Krebs fokussiert in dieser Wortverwendung dessen Rückwärtstendenz und versteht sich im damaligen Sprachgebrauch sprichwörtlich als Rückwärtsgang.<sup>984</sup> Auf dieser sprichwörtlichen Basis schreibt der Sprecher diesen politischen Akteuren den Wunsch einer menschlichen Rückentwicklung zu, den er zugleich als unmöglich ansieht. (Vgl. ebd.) Diese zwei Metaphern kommen jedoch zusammen, um die wörtliche Komponente des Krebsgangs in der Allusion zum psychischen Traumprozess als eine Form des Trauminhaltes zu evozieren. Im Lichte dieser Deutung steigert die konkrete Formulierung des „Krebsgang[es] aller Dinge“ die bildliche Komponente der Metaphernkombination, da der Krebs, seine Gangart und der Dingbegriff einen Traum imaginierbar machen, der zusätzlich als poetischer Trauminhalt allegorisch fungiert. In dieser Synergie potenziert sich die Traummetapher, die das Sprichwort rhetorisch hervorhebt und den Vorwurf mit einer sprachbildlichen Vehemenz ausstattet.<sup>985</sup> Die poetische Komponente dieser kritischen Traummetapher steht innerhalb von GD heraus.

Diese Kritik fällt auffälligerweise auf die gegenwartskritischen Sprecher der vorangehenden A(p)horismen zurück, die die demokratischen Staat und die Gleichberechtigung als „Verfallsform[en]“ (GD Streifzüge 39) verstehen, die „Arbeiter-Frage“ als „Dummheit“ (GD Streifzüge 40) bezeichnen, und gegenwärtige Freiheitsverständnisse als „Instinkt-Entartung“ (GD Streifzüge 41) ansehen.<sup>986</sup> (Vgl. GD Streifzüge 39-41 u. 43, KSA 6, 140-144) Dadurch dass diese Gegenwartskritiken zusätzlich als antikonformistisch (GD Streifzüge 42) gerahmt wird, entwertet sie durch die vor-

---

<sup>984</sup> Vgl. „Krebsgang“ im Grimm-Wörterbuch: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Lfg. 9 (1869), Bd. V (1873), Sp. 2132, Z. 38.

<sup>985</sup> Die Krebsmetapher wirft auch GD Sprüche und Pfeile 24 im Zusammenhang mit den Historikern auf, die eine moralische Orientierung an der Vergangenheit kritisiert. (Vgl. GD Sprüche und Pfeile 24, KSA 6, 62-63).

<sup>986</sup> Auch wenn der letzte Satz des A(p)horismus eine vermeintliche Handlungsmöglichkeit darstellt, hat schon Sommer richtig beschrieben, dass „Viel Chancen, an der Zwangsläufigkeit dieses Prozesses zu rütteln, [...] auch der folgende Satz nicht [einräumt]“. Vgl. NK 6/1, S. 526.

liegende Kritik als vergangenheitsorientierte und von sich selbst überzeugten ‚konservative‘ Positionen.<sup>987</sup> Sie rekontextualisiert die vorherigen Dekadenzkritiken als vergebliche Invektiven gegen den Gegenwartszustand und nutzen den Traumbegriff, der auch argumentativen Anteil an den vorangehenden polemischen Diagnosen hat. Es ist auffällig, dass auch wenn der Vergangenheitsbezug in den folgenden Abschnitten dominiert, der Begriff der „*décadence*“ nur noch einmal vorkommt, und im Engeren das Verhältnis des 19. zum 18. Jahrhundert (GD Streifzüge 50) beschreibt; nicht mehr einen gesamtgeschichtlichen Zusammenhang. (Vgl. GD Streifzüge 43-51, KSA 6, 144-153) Auch wenn eine Analyse dieser späten A(p)horismen nicht unternommen werden kann, da sie eine reflexive Unterschiedlichkeit aufzeigen, die den Traumbegriff nicht tangiert, zeigt sich die Kritik am ‚Traum vom Krebsgang aller Dinge‘ als Erkenntnis, die die Dekadenzkritik nachhaltig abschwächt.

Diese Reflexionsrichtung kontextualisiert die Traumtheoretisierung in GD Irrthümer 4, indem der ‚Traum vom Krebsgang aller Dinge‘ in seinem ‚Ursachentrieb‘ kritisch perspektiviert wird. (Vgl. GD Irrthümer 4 u. Streifzüge 43, KSA 6, 92 u. 144) Er erscheint als ‚gewohnte Ursacheninterpretation‘ dieser kritisierten ‚Konservativen‘. (Vgl. ebd.) Die ‚Dekadenz‘, die als Hauptproblem dieser ‚Partei‘ aufscheint, stellt sich als Ziel einer ‚Erforschung ihrer Ursachen‘ heraus, die ihre Unausweichlichkeit betont und alle Vergangenheitsorientierung als Konsequenz einer falschen ‚Ursächlichkeit‘ entlarvt. (Vgl. ebd.) So trägt sie diese poetische Wendung des Traumbegriffes durch die kausaltheoretische Konzeptualisierung des selben

Zugleich unterstützt die traumbezogene Kritik der ‚Konservativen‘ und einer Vergangenheitsfokussierung die Ablehnung einer ‚idealistischen Anthropologie‘ von einem ‚erträumten Menschen‘, die präzise die Überhöhung des vergangenen Menschen über den gegenwärtig ‚dekadenten‘ beschreibt. (Vgl. GD Streifzüge 32 u. 43, KSA 6, 130-131 u. 144) Gemeinsam verbinden sich diese A(p)horismen zu einer konsistenten Traummetaphorik, die sich hier gegen eine Vorstellung wendet, der ‚Dekadenz‘ sei durch eine Rückkehr zu Vergangenen beizukommen. Diese infratextuelle Reflexionsrichtung leitet zur Konfliktstellung dieses vorherigen und des vorliegenden A(p)horismus zu GD Streifzüge 38 über, dessen Kriegertypus gegen die ‚Demokraten‘ ausgespielt wird. (Vgl. GD Streifzüge 32, 38 u. 43, KSA 6, 130-131, 139-140 u. 144)

Nicht nur hatte GD Streifzüge 32 mit seiner Anthropologiekritik diesen ‚idealisierten Typus‘ kritisiert, nunmehr tritt auch die Unmöglichkeit eines Wiederauflebens der Vergangenheit hinzu, die die Demokratiekritik als eine reaktionäre und unmögliche Politik beschreibt. (Vgl. ebd.) Aus dieser Sicht erscheint der Sprecher von GD Streifzüge 38 eine solche ‚Partei‘ zu sein, die einen ‚Krebsgang aller Dinge träumt‘, die aus der ‚liberalen‘ politischen Entwicklung auszubrechen gedenkt. (Vgl. ebd.) Es wäre zwar möglich eine Kompatibilität zu konstruieren, die diesen Kriegertypus nicht als vergangenheitsbezogen ansieht, sondern als Zukunftsperspektive versteht – dieser Perspektive widerspricht jedoch die anschließende Dekadenzargumentation, die den ‚Demokratismus‘ als konsequenten Teil des ‚modernen Fortschritts‘ versteht. (Vgl. GD Streifzüge 32, 38-39 u. 43, KSA 6, 130-131, 139-142 u. 144) Stattdessen erscheint es plausibler, dass das ‚Träumen der Demokraten‘ aus GD Streifzüge 38 und die Kritik an dem ‚Träumen des Krebsgangs aller Dinge‘ als eine parallele Verwendung vorliegt, in der zwei Sprecher mit konfligierenden Ansichten aufeinandertreffen. (Vgl. ebd.) Die Kritik

---

<sup>987</sup> Sommer spricht davon, dass Nietzsche hier seine vorherigen Kritiken als non-reaktionär rahme. Die Inkongruenz, die in der Verbindung der positiven Vergangenheitsbezüge mit der Unmöglichkeit einer Rückkehr zu vergangenen Zuständen kann plausibler als Subversion ausgelegt werden. Vgl. ebd. S. 523-524.

an der Vorstellung, man könne aus der ‚Dekadenz‘ ausbrechen, äußert sich in einer parallelen Traumkonzeption, die in der Spiegelungsfunktion zum früheren Abschnitt dessen Sprecher als Kontrahenten markiert. (Vgl. ebd.) In dieser traumtheoretischen Kombination würde die rückwirkende Subversion der Dekadenzargumentation verdichtet, die den Sprecher von GD Streifzüge 38 auch durch das Signal des Traum-Lemmas fokussiert und einer gezielten Kritik unterwirft.

Einer der produktiveren Intertexte dieses A(p)horismus kann über die Wortverwendung des Krebsganges in der Musik – speziell in der Fuge – aufgefunden werden.<sup>988</sup> Der ‚Traum vom Krebsgang aller Dinge‘ erscheint nämlich als ein paradigmatisches Symbol für den späten christianisierten Wagner und dessen religiös-politischen Ambitionen.<sup>989</sup> Dass der Traum bei Wagner zusätzlich eine poeseologische Funktion für die Musik einnimmt, motiviert die Perspektive auch auf seine Kunst, die paradigmatisch in *Parzival* einen solchen ‚politischen Krebsgang aller Dinge träumt‘ (Vgl. BE, 55). Die Kritik von GD Streifzüge 43 würde implizit gegen diesen späten Wagner gerichtet; eine solche anti-wagnerische Stoßrichtung erscheint typisch für einen musikalisch kontextualisierten Traumbe-griff, der hier zusätzlich seine christianisierte Politik angreift.

In der Traumverwendung von GD Streifzüge 43 bündeln sich nicht nur die kritischen Tendenzen der frühen Theoretisierung, sondern auch die Anthropologiekritik, die mit ihm unternommen wird. Diese letzte Konzeption nutzt eine kritische Metaphorisierung einer falschen Vorstellung, um gemeinsam mit der frühen theoretischen Unterfütterung einer vordergründigen Lesart des Dekadenz-topos zu unterlaufen: d.i. eine simple Kritik und Überwindbarkeit derselben.

Die spärlichen Traumverwendungen von GD warten mit der letzten wertigen Theoretisierung desselben anhand kausaltheoretischer Prämissen auf. Darüber hinaus tritt der Traum an Stellen auf, die prominente Aspekte, wie die Anthropologie, die Demokratiekritik und die Diskussion der gegenwärtigen Dekadenz thematisieren. In der letzten Verwendung wird indes einer der dominanten Topoi der späten Philosophie Nietzsches subvertiert, indem die Dekadenzkritik durch den Traum-begriff als These nicht mehr mit der Perspektive einer Überwindung derselben verbunden werden kann. Obwohl diese Traumverwendungen auf augenscheinlich prototypisch funktionieren, entspringt aus ihnen in der dichten Schreibweise des späten Nietzsche ein Knotenpunkt, von dem aus der Text an Dimension gewinnt und typische Lesarten des Philosophen unterwandert.

#### 4.4.3 Der Traum zwischen Phrasem und Philosophem<sup>990</sup>

##### 4.4.3.1 Spuren des Phrasems vor dem Spätwerk (N, HL, M, FW)

Eine philosophische Analyse, auch wenn sie sich der Schreibweise zuwendete, würde das episodische Phrasem „sich etwas träumen lassen“ in Nietzsches Texten als unspezifisch charakterisieren. Dieses Phrasem, das schon bei Schopenhauer in *Über den Willen in der Natur* eine polemische Funktion be-

---

<sup>988</sup> Vgl. hierzu beispielhaft: Marburg, Friedrich Wilhelm: Abhandlung von der Fuge. Band 2. Berlin 1754. Bes. S. 38.

<sup>989</sup> Paradigmatisch die Parzival-Oper und seine christianisierte Weltanschauung in *Religion und Kunst*.

<sup>990</sup> Präliminarisch sei diesem Kapitel vorausgestellt, dass dieses Kapitel die Analyse aller Lemmata in den jeweiligen Werken fokussiert. Was sich im Laufe der Analyse noch herausstellen wird, ist, dass gerade Phrasem eine werkübergreifende philosophische Dynamisierung des Traumbegriffes bedingt, die im Spätwerk verdichtet Folgen zeitigt. Diese, im Anschluss an die Analyse rechtfertigbare Entscheidung, dasselbe Phrasem aus den vorherigen Werk erst hier zu erarbeiten, soll dazu dienen dieser Figur konzentrierte Aufmerksamkeit zu schenken, ohne die anderen Traumbegriffe auf das Phrasem zu reduzieren.

sitzt, findet sich in den kulturkritischen Schriften der Frühzeit, speziell den UB, die in den Blick genommen werden sollen, um die Verwendungen im Spätwerk zu beleuchten.

Ehe jedoch Nietzsches Werk fokussiert sei, soll die erste Verwendung, die einen doppelten Ursprung für das Phrasem enthüllt, in Schopenhauers *Über den Willen in der Natur* analysiert sein:

Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben, sogar nicht in England, dessen gebildete Klassen hingegen mit einem sie erniedrigenden Köhlerglauben in Religionssachen einen unerschütterlichen Thomas- und Thomasius-Unglauben an alle Thatsachen, welche über die Gesetze von Stoß und Gegenstoß, oder Säure und Alkali, hinausgehn, zu vereinigen verstehn und es sich nicht von ihrem großen Landsmann gesagt seyn lassen wollen, daß es mehr Dinge im Himmel und auf Erden giebt als ihre Philosophie sich träumen läßt. (N, 300)

Hier zitiert Schopenhauer Hamlets Erwiderung auf das Erstaunen seines Dieners Horatio, über das intime Wissen von den Umständen des Mordes an dessen Vater, die ihm vom Geist des Ermordeten selbst mitgeteilt wurde.<sup>991</sup> Bei Schopenhauer, der an dieser Stelle nicht die Existenz von Geistern, sondern vielmehr die Möglichkeit der Magie als Konsequenz seiner Willensmetaphysik argumentiert, nutzt das von Hamlet übernommene Phrasem zur Polemik gegen die Engländer und deren materialistisch-reduktionistischen Kausalismus.

Die konkrete Formulierung, in der die englische Philosophie „sich [nicht S.P.] träumen lässt“, dass es mehr als das von ihr Beschriebene geben könne, nutzt den Traum als Mittel die Beschränkung dieser Theorie darzustellen und zugleich einen philosophisch-kreativen Traumbegriff – freilich wie in Schopenhauers Werk typischerweise – *ex negativo* anzudeuten.<sup>992</sup> (Ebd.) Hierzu evoziert diese Textstelle den Traum als illusionäre und bizarre Weltkonstruktion, die aus den rationalen Grenzen ausbricht. Diese Charakteristik verwendet er nicht zur Aufwertung des psychischen Phänomens, sondern wendet sie in eine Kritik der Vorstellungskraft um, die eine imaginative Begrenztheit herausstellt. Dass der Traum zusätzlich negativ auftritt, zeigt diese Struktur als eine zweistufige Abwertung des Traumphänomens, die das Phrasem als potenzierte Polemik aufzeigt. Diese Übertreibungs-

---

<sup>991</sup> “Hamlet: And therefore as a stranger give it welcome./There are more things in heaven and earth, Horatio,/Than are dreamt of in your philosophy. But come;/Here, as before, never, so help you mercy,/How strange or odd soe'er I bear myself,/As I perchance hereafter shall think meet/To put an antic disposition on,/That you, at such times seeing me, never shall,/With arms encumber'd thus, or this headshake,/Or by pronouncing of some doubtful phrase,/As 'Well, well, we know,' or 'We could, an if we would,'/Or 'If we list to speak,' or 'There be, an if they might,'/Or such ambiguous giving out, to note/That you know aught of me: this not to do,/So grace and mercy at your most need help you, Swear.” Vgl. Shakespeare, William: ... Act 1. Scene 5. Dass diese den Kenntnissen der englischen Shakespeare-Ausgabe entstammt, zeigt die wörtliche Natur des Hamlet-Zitats an, das in der deutschen kanonischen Übersetzung lautet: „Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden, Als Eure Schulweisheit sich träumt, Horatio.“ In der englischen Version trägt die Metapher des Traumes als überwindbarer Zustand zum Erwachen hin eindeutiger und erklärt auch, wie Schopenhauer im Nachlassnotat 449 Hamlets Traumkonzept über das Todemotiv hiermit verbindet: „Aller Menschen Leben sind nichts anderes als die Träume im Todesschlaf, von denen Hamlet im Monolog spricht.“ (HN I, 297, 449). Schopenhauers deutsche Verwendung schlägt dabei eine andere Struktur auf, die Nietzsche radikalisiert. Vgl. Shakespeare, William, Shakspeare's dramatische Werke. Julius Cäsar. Was ihr wollt. Der Sturm. Hamlet, Prinz von Dänemark. Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Vierter Band. Berlin 1854. S. 365.

<sup>992</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Die Erweiterung der Welt-als-Traum-Metapher im Spätwerk und in *Transcendentale Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*“.

struktur der kritischen Invektive, in der der Traum zwar als Potenzial einer Philosophie und ihres Beschreibungsrahmens verstanden wird, aber als unzureichend für die wahre Erkenntnis herausgestellt wird, ist das Besondere dieser zweistufigen Abwertung.

Die als Beispiel utilisierte ‚Philosophie der Engländer‘ greift er in zweierlei Hinsicht an. Zum einen lehnt er ihr Erklärungspotenzial ab und argumentiert für die hypothetische Validität der Magie, wie er außerdem speziell das Unzureichende dieser Erklärungsweise im Verhältnis zur schopenhauerschen Philosophie herausstellt. Die Zielrichtung Schopenhauers, des rhetorischen Angriffs auf die materialistische ‚englische‘ Philosophie, zeigt, dass hiermit eine theoretische Öffnung und eine Perspektivenerweiterung in Richtung anderer Philosophien und andere Weltphänomene – Magnetismus und Magie – erzielt werden soll. Diese Phänomene, deren Validität nicht nur von den Materialisten, sondern auch von Kant längst negiert wurde, müssen von Schopenhauer mit einer rhetorischen Offensive vor den Lesenden seiner Zeit plausibilisiert werden. Die zweistufige Polemik des Phrasems instrumentalisiert den Traum hierzu kurzzeitig, um von ihm als eigentlich negativem Phänomen ausgehend, zu einer höheren Wahrheit überzuleiten, die die kritisierte Philosophie nicht einmal tangiert und bei Schopenhauer ausgesprochen sein soll.

Dieses Phrasem macht bereits beim frühen Nietzsche Karriere und die erste veröffentlichte Verwendung desselben in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* folgt der Struktur, wie Schopenhauers Angriff auf den unzureichenden ‚englischen‘ Materialismus: der Gegner ist diesmal die „Schaar der historischen Neutralen“, der „Kritiker“ und ihrem Verhältnis zum „Autor[]“:

Sind die Persönlichkeiten erst in der geschilderten Weise zu ewiger Subjectlosigkeit, oder wie man sagt, Objectivität ausgeblasen: so vermag nichts mehr auf sie zu wirken; es mag was Gutes und Rechtes geschehen, als That, als Dichtung, als Musik: sofort sieht der ausgehöhlte Bildungsmensch über das Werk hinweg und fragt nach der Historie des Autors. [...] sofort muss er sich den bisherigen und muthmaasslichen weiteren Gang seiner Entwicklung deuten lassen, sofort wird er neben Andere zur Vergleichung gestellt [...]. Augenblicklich erschallt das Echo: aber immer als ‚Kritik‘, während kurz vorher der Kritiker von der Möglichkeit des Geschehenden sich nichts träumen liess. Nirgends kommt es zu seiner Wirkung, sondern immer nur wieder zu einer ‚Kritik‘; und die Kritik selbst macht wieder keine Wirkung, sondern erfährt nur wieder Kritik. [...] Die historische Bildung unserer Kritiker erlaubt gar nicht mehr, dass es zu einer Wirkung im eigentlichen Verstande, nämlich zu einer Wirkung auf Leben und Handeln komme [...]. (HL 5, KSA 1, 284-285)

Analog zum Gegensatzpaar von Materialismus und Magie bei Schopenhauer tritt bei Nietzsche die Differenz zwischen „Kritik“ und „Wirkung“ auf. Die Phrase ‚sich etwas träumen lassen‘ fällt in einem Zusammenhang, in dem auch Nietzsche eine materialistisch anmutende ‚objektive‘ Theorie der Kausalität gegen eine emphatische Wirkkraft ausspielt. Schopenhauers Dichotomie sucht eine Übersteigerung des Realismus, Nietzsche nach einer im Bereich des künstlerisch-philologischen Diskurses, die die Werke nicht mehr philologisch analysiert, sondern erlebt. Die bei Schopenhauer noch in der Welt angenommene Magie ist bei Nietzsche nur noch als lebenswirkliche Wirkung der Kunst

gedacht, bedient sich aber eine ähnlichen Abwertung einer ‚objektiven‘ Sicht auf die Kunst gegen eine emphatische Aufwertung derselben.<sup>993</sup>

Das Phrasem tritt analog polemisch auf: Die Möglichkeiten der Kritiker ein Verständnis des „Geschehenden“ zu erlangen, wird im Modus der Kritik nicht nur dem Phänomen nicht gerecht, sondern dessen Erklärung entzieht sich eines adäquaten Zugangs zur Kunst. (Vgl. ebd.) Die doppelte Abwertung des Traumes gleicht sich in beiden Verwendungen, selbst das grenzwertige Potenzial der Position der ‚Kritiker‘, das durch das ‚Träumen‘ ihrer Theorie bezeichnet wird, ist unzureichend, um die ‚Wirkung‘ der Kunst zu beschreiben. Bei Nietzsche geht die Personalisierung des Phrasems jedoch einen konkretisierenden Weg: Sie richtet sich an die Kritiker, denen das Träumen als psychische Tätigkeit zugeschrieben werden kann. Damit zeigt sich das Phrasem in der frühesten Verwendung von HL auf Individuen bezogen, in denen die phrasematische Figuration präzisiert auf die psychische wie theoretische Tätigkeit der ‚Kritiker‘ ablehnend verweist.

Während Schopenhauer die materialistische Theorie metaphorisch angreift, kritisiert Nietzsche die Theoretiker und ihre persönliche Imaginationsfähigkeit im ‚Träumen‘, von der aus dann die reduzierte Vorstellungskraft dieser Individuen auf Basis der Philologie aufscheint. (Vgl. ebd.). Beide Negativ-Formulierungen, in denen eine abgelehnte Theorie hyperbolisch diskreditiert werden soll, dienen zur rhetorischen Aufwertung der jeweils eigenen favorisierten Position: diese Kritik fungiert hyperbolisch, indem das abgewertete Erklärungspotenzial infinit minderwertig im Verhältnis zur eigenen Positionen und ihrer ‚erträumbaren‘ Möglichkeiten dargestellt wird.<sup>994</sup>

Diese Personalisierung trägt auch die folgende Traumverwendung aus HL:

Nun stelle man sich den historischen Virtuosen der Gegenwart vor Augen [...]? Es ist wahr, er hat in sich eine solche Zartheit und Erregbarkeit der Empfindung ausgebildet, dass ihm gar nichts Menschliches fern bleibt; die verschiedensten Zeiten und Personen klingen sofort auf seiner Lyra in verwandten Tönen nach: er ist zum nachtönenden Passivum geworden, das durch sein Ertönen wieder auf andere derartige Passiva wirkt [...]. Doch scheint es mir, dass man gleichsam nur die Obertöne jedes originalen geschichtlichen Haupttones vernimmt: das Derbe und Mächtige des Originals ist aus dem sphärisch-dünnen und spitzen Saitenklänge nicht mehr zu errathen. Dafür weckte der Origi-

---

<sup>993</sup> Eine Art materialistischer Zug der frühen Metaphysik Nietzsches bestätigt auch sein Schweigen über die Magie als naturwissenschaftlichem Phänomen. Er bedient sich an den Metaphern dieser Theorien, als Naturwissenschaft sind sie im Werk weder präsent noch kritisch in den Blick genommen. Vgl. hierzu das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

<sup>994</sup> Auch kann an dieser Stelle noch der Verweis auf eines von Nietzsche Werken getätigt werden, das eine ähnliche Formulierung als kritische Invektive gegen die Zeitgebundenheit philologischer Erkenntnisse verwendet: „So baut oft die Gelehrsamkeit, mit ihren einzelnen weither geholten Materialien emsig und treuherzig beschäftigt, wie aus mannigfaltig zugeschnittenen Baustückchen mit Geduld und Ernsthaftigkeit die Kinder, ihr Gebäude auf; in gutem Glauben, daß der Bau auch fest stehn werden, träumen diese von den Umständen, die ihn bedrohen, so wenig, wie der spielende Antiquar und Philologe, auf sein Kunststück einzig gerichtet, von dem weiten Raume des Geschichtlichen, Sprachlichen und Natürlichen umher und den Gesetzen die darin herrschen etwas wahrnimmt.“ Diese Formulierung des Alphilologen Friedrich Gottlieb Welcker entstammt seinen *Kleine Schriften*, die Nietzsche beide vor der Fertigstellung von HL ausgeliehen hatte. Auch wenn diese Verwendung nicht die spezielle Form des Phrasems aufweist, erinnert sie doch stark an die traumfokussierte Kritik, die in HL ebenfalls an der philologischen Kritik geübt wird. Vgl. Welcker, Friedrich Gottlieb: *Kleine Schriften. Zur Griechischen Literaturgeschichte*. Band 2. Bonn 1845. S. 390-391 u. Crescenzi: Verzeichnis. S. 392.

nalton meistens Thaten, Nöthe, Schrecken, dieser lullt uns ein und macht uns zu weichen Geniessern; es ist als ob man die heroische Symphonie für zwei Flöten eingerichtet und zum Gebrauch von träumenden Opiumrauchern bestimmt habe. Daran mag man nun schon ermessen, wie es mit dem obersten Ansprüche des modernen Menschen, auf höhere und reinere Gerechtigkeit, bei diesen Virtuosen stehen wird [...]. Wie niedrig steht, an ihr gemessen, schon die Grossmuth auf der Stufenleiter der Tugenden, die Grossmuth, welche die Eigenschaft einiger und seltener Historiker ist! (HL 6, KSA 1, 288-289)

Auch dieser Abschnitt kritisiert die Abwertung der Historie durch den Objektivitätsduktus der Geschichtswissenschaftler und Philologen, die aus deren Erkenntnisgegenständen nicht mehr die Möglichkeit einer praktisch werdenden Veränderungsbewegung entwickeln können.

Hierzu führt er eine polemische Träumer-Figur ein, die über das Opiumrauchen als beschränkt in ihrer Wahrnehmungsweise und in ihrem Denken symbolisiert werden. (Vgl. ebd.) Der Traum oszilliert zwischen literaler und metaphorischer Bedeutung, da plausibel ein traumartiger Zustand beim Konsum des sedierenden Opiums einsetzen kann, aber dieser Typus auch metaphorisch fungiert. (Vgl. ebd.) In dieser Verbindung zeigt sich wie beim Phrasem eine hyperbolische Kritikbewegung, die als personalisierte Figur auftritt. Der Sprecher verbindet die Assoziation der Illusionarität und der bizarren Weltwahrnehmung wiederum zur Kritik einer problematischen Geschichtsschreibung, die diesmal aber eine Einfühlung in die Geschichte kritisch rahmt. In diesem Zusammenhang ergänzt die emotionalistische Komponente eine Perspektive auf die ‚träumenden Opiumraucher‘, deren Rationalität bereits figurativ beschränkt wurde. (Vgl. ebd.) Die emotionale Beeinflussbarkeit dieser Figur symbolisiert diese emotive Imagination, die hier durch den Traum in diesen Figuren eine falsche Wahrnehmung anzeigt. Damit fungiert auch hier die Konzeption als ebenso begrenzende Metaphorik, die die Stoßrichtung des Phrasems „sich nicht träumen lassen“ durch ein Beispiel des Träumens und in der Explikation seiner Inadäquatheit ergänzt.

Dass durch Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* diese Figur des Opiumrauchers auch eine Verbindung zum Traumillusionismus Schopenhauers und von Nietzsches Frühwerk aufweist, unterstreicht, dass die intertextbewanderten Lesenden diese proto-psychologische und metaphorische Figur zugleich als epistemologisch-ontologische Metapher zu deuten vermögen.<sup>995</sup> (Vgl. ebd.) Diese Träumer-Figur alludiert dadurch auch auf eine allgemeine Erkenntnisgrenze ihrerseits, die sie über diese epistemologische Grenze andeutet, obwohl sie auf den ersten Blick nur die Personalisierung des Traumbegriffes in HL ohne das Phrasem umzusetzen scheint. (Vgl. HL 5 u. 6, KSA 1, 284-285 u. 288-289) Indem durch diesen Intertext der Traumzustand dieser ‚Opiumraucher‘ eine Erkenntnisbegrenzung beschreibt, findet eine vergleichbare Abwertung diese einführenden Historie statt, wie sie auch das Phrasem als Kritik unternommen hatte.

---

<sup>995</sup> „Der Opiumrausch bewirkt auf physischem Wege eine glücklichere Stimmung, als alle philosophischen Abhandlungen. Wie glücklich wäre ein Mensch, der sein ganzes Leben hindurch eine Stimmung haben könnte, wie dieser Rausch sie vorübergehend verleiht! Das Glück des Traumes, ja selbst das eines glücklichen Wahnsinns ist daher als ein wirkliches Glück anzuerkennen, zumal unser Wachen oft nicht viel mehr ist, als ein Traum. Geist, Wissen und Vernunft sind oft unnütz zum Glück, bisweilen schädlich.“ Lange, Friedrich Albert: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn/Leipzig 1887. S. 295.

Auch in seiner Kritik der Selbstaufwertung des Menschen durch eine idealisierte Geschichte greift eine ähnliche Verwendung ein, wo sie skeptische Konsequenzen einer Geschichtsschreibung gegen eine von Hartmannsche Metaphysik des Weltprozesses positioniert:<sup>996</sup>

Dicht neben dem Stolze des modernen Menschen steht seine Ironie über sich selbst, sein Bewusstsein, dass er in einer historisierenden [...] Stimmung leben muss [...]. Hier und da [...] rechtfertigt den Gang der Geschichte, ja der gesamten Weltentwicklung ganz eigentlich für den Handgebrauch des modernen Menschen [...]. [S]ie nennt seine Art zeitgemäss und ganz und gar unbedenklich zu leben ‚die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess‘. [...] Sinn und Erlösung aller Werde-Räthsel überhaupt, ausgedrückt im modernen Menschen, der reifsten Frucht am Baume der Erkenntnis! – das nenne ich ein schwellendes Hochgefühl [...]. So weit flog die Geschichtsbetrachtung noch nie, selbst nicht, wenn sie träumte [...]. Ueberstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du rasest! Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern todtet nur deine eigene. (HL 9, KSA 1, 312-313)

Hier kritisiert der Sprecher eine metaphysisch objektivierende Geschichte, in der sich die Individuen als Teil einer kausalen Kette verstehen, und sich damit von ihrer Existenz distanzieren.

Die vorliegende Formulierung funktioniert nicht im engeren Sinne phrasematisch, sondern beschreibt die historische Wissenschaft personalisierend als ‚träumend‘. Die phrasematische Figur ist jedoch darin reproduziert, dass die Grenzen der ‚Geschichtsbetrachtung‘ wieder aufgerufen werden, um die Haltlosigkeit der sie übersteigenden Theorie des ‚Weltprozesses‘ zu diskreditieren. (Vgl. ebd.) Die Grenzen und Grenzwertigkeiten, die im ‚Träumen der Theorie‘ enthalten sind, zeigen dabei, wie weit sich die abgelehnte Theorie von den skeptischen Konsequenzen der grenzwertigsten Möglichkeiten der ‚Geschichtsbetrachtung‘ entfernt.

HL übernimmt hier wieder kritisch den Gedankengang Schopenhauers, der hier zudem identisch eine historische Theorie betrifft, die dessen Gegner, Hegel, angenähert ist. (N, 300 u. HL 9, KSA 1, 312-313) Diese extreme Übersteigung der ‚träumenden Geschichtsbetrachtung‘ funktioniert so denn im entgegengesetzten Sinne zur Selbstaufwertung der eigenen Theorie gegen die ‚Kritiker‘ aus der frühesten Passage. (Vgl. HL 5, KSA 1, 284-285 u. 312-313) Sollte in der früheren Verwendung die Theorie des Sprechers indefinit besser erscheinen, ist die Übersteigung, die der Theorie des ‚Weltprozesses‘ eignet, ein entgegengesetztes Merkmal maximaler Diskreditierung. Das Verhältnis zu den ‚träumenden Opiumrauchern‘ aus HL 6 zeigt indes auf, dass es an dieser Stelle nicht um eine Restitution des Gefühls geht, sondern der Weltprozess als Abstraktion den einzelnen als transformatives und handelndes Individuum fälschlicherweise objektiviert. (Vgl. HL 6 u. 9, KSA 1, 288-289 u. 312-313) Sie zeigen, dass diese indefinite Abstoßungsbewegung über das Traum-Phrasem axiologisch neutral ist und die individuelle Produktivität der Geschichtsschreibung als Fluchtpunkt von HL in diesen Verwendung aufscheint.

Das Phrasem kann dadurch in den Theoriekonstruktionen des Frühwerks in ein ambivalent positives ‚theoretisches Träumen‘ münden, das dafür kurzzeitig die zweistufige Struktur des Traum-

---

<sup>996</sup> NK 1/2, 540-544.



Phrasems aufgibt. Selbst allerdings dort, wo der Sprecher in HL die überstiegene ‚träumende‘ Theorie in Schutz zu nehmen gedenkt, verbleibt das Phrasem in der Beschreibung des Unzureichend-Seins selbst von grenzwertigen theoretischen Möglichkeiten.

Die letzte Traumverwendung unterstreicht in der Schopenhauer-Reverenz diese Grenze:

Kommt es erst dazu, dann wird kein Mensch mehr das Wort „Weltprozess“ durch seine Lippen schlüpfen lassen, ohne dass diese Lippen lächeln; denn man wird sich dabei der Zeit erinnern, wo man das parodische Evangelium Hartmanns mit der ganzen Biederkeit jenes „german mind“, ja mit „der Eule verzerrtem Ernste“, wie Goethe sagt, anhörte, einsog, bestritt, verehrte, ausbreitete und kanonisirte. Aber die Welt muss vorwärts, nicht erträumt werden kann jener ideale Zustand, er muss erkämpft und errungen werden, und nur durch Heiterkeit geht der Weg zur Erlösung, zur Erlösung von jenem missverständlichen *Eulen*-Ernste. (HL 9, KSA 1, 316-317)

In der Kritik der Weltprozessphilosophie fokussiert der Sprecher die nötige Initiative handelnder Individuen, um eine Geschichtsentwicklung zu ermöglichen, die nicht theoretisiert werden kann.

Das bereits bekannte Lemma „erträumt“ tritt in diesem Zusammenhang als Metapher für die theoretische Imagination der geschichtlichen Entwicklung auf, die als illusorisch kritisiert wird. (Vgl. ebd.) Es unterstreicht den Kontrast einer aktivistisch herbeigeführten Geschichte gegenüber diesen theoretischen Perspektiven auf dieselbe, worin das Traumphänomen eine prototypische Wunschpsychologie erhält. Sie geht in der Reflexion vom Phrasem weg, zugunsten einer negativen kritischen Verwendungsweise, die die Identifikation von Traum und Theorie unterstreicht.

Zwar reproduziert die vorliegende Konzeption das Traum-Phrasem nicht, aber es baut seine Kritik auf den vorherigen Reflexionen auf. (Vgl. HL 5, 6 u. 9, KSA 284-285, 288-289, 312-313 u. 316-317) Die Grenzen der Geschichtsschreibung bereiten die vorgelegte Kritik aller theoretischen Perspektiven auf die Historie vor, die der Sprecher zugunsten eines Handlungsfokus aufgeben will. (Vgl. ebd.) Auch wenn hier eine Schopenhauer rhetorisch nahe Verwendung von „erträumt“ auftritt, ergänzen die Infratexte diese durch Denkfiguren, die die Begrenzung der Kritisierten nicht allein auf den illusionären Aspekt der Traummetapher bauen lassen.<sup>997</sup>

So zeigt sich, dass bei Nietzsche auf Basis von Schopenhauer schon früh durch den Traum Übersteigungsbewegungen das Denken mitbestimmen, die in der Frühphase auf eine praktische Wirkung seines Denkens aus sind. Diese Stoßrichtung unterstreicht das Traum-Phrasem als dynamisierende Denkfigur, die philosophische Kritik nicht statisch ablehnend, sondern als Motivator einer denkerischen Steigerungsfähigkeit versteht, die die Praxis hier beinhaltet.

In M tritt das Phrasem in einer genetischen Perspektive wissenschaftlicher Reflexion auf:

Ursprung und Bedeutung. — Warum kommt mir dieser Gedanke immer wieder und leuchtet mir in immer bunteren Farben? — dass ehemals die Forscher, wenn sie auf dem Wege zum Ursprung der Dinge waren, immer Etwas von dem zu finden meinten,

---

<sup>997</sup> Vgl. hierzu das Kapitel „Immanuel Kant und der Hinduismus – Schopenhauers Traumrhetorik und der allegorische Weg der Metaphysik im Verhältnis zu Kants rationalistischem Traumkonzept“.

was von unschätzbarer Bedeutung für alles Handeln und Urtheilen sei, ja, dass man stets voraussetzte, von der Einsicht in den Ursprung der Dinge müsse des Menschen Heil abhängen: dass wir jetzt hingegen, je weiter wir dem Ursprunge nachgehen, um so weniger mit unseren Interessen betheilt sind; ja, dass alle unsere Werthschätzungen und „Interessirtheiten“, die wir in die Dinge gelegt haben, anfangen ihren Sinn zu verlieren, je mehr wir mit unserer Erkenntniss zurück und an die Dinge selbst heran gelangen. Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu: während das Nächste, das Um-uns und In-uns allmählich Farben und Schönheiten und Räthsel und Reichthümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt, von denen sich die ältere Menschheit nichts träumen liess. Ehemals gingen die Denker gleich eingefangenen Thieren ingrimmig herum, immer nach den Stäben ihres Käfigs spähend und gegen diese anspringend, um sie zu zerbrechen: und selig schien der, welcher durch eine Lücke Etwas von dem Draussen, von dem Jenseits und der Ferne zu sehen glaubte. (M 44, KSA 3, 51-52)

Innerhalb einer Kette von A(p)horismen, die das Potenzial der Wissenschaft thematisieren, tritt hier eine Kritik des Wertes einer genetischen Erklärung auf. Er lehnt den Fokus wissenschaftlicher Erkenntnis auf den Ursprung der Dinge als eine Form der ethischen Teleologie ab, gegen die der Sprecher eine Fokussierung auf das nächste Umfeld des Menschen favorisiert.

Hier taucht das Traum-Phrasem auf, das mit der Kulmination der Kritik beginnt und den besonderen Wert des neuen Fokus auf die Umwelt herausstellt, von dem „sich die ältere Menschheit nichts träumen liess.“ (Ebd.) Durch diese zeigt sich die Figur der „älteren Menschheit“ in den Grenzen ihrer potenziellen Erkenntnisse begrenzt wie kritisch abgelehnt. (Ebd.) Die Verwendung des Phrasems funktioniert infratextuell gleich zu denen aus dem Frühwerk. (Vgl. HL 5 u. 9, KSA 1, 284-285 u. 312-313 u. M 44, KSA 3, 51-52) Wieder stellt der Abschnitt eine theoretische Position vor, gegen die – über eine hyperbolischen Grenze im Begriff des ‚Träumens‘ – eine über ihre Potenz hinausreichende Erkenntnismöglichkeit konstatiert wird.

Dies unterstützt auch, dass die A(p)horismen, die vor M 44 das Traumkonzept verwenden, es zwischen expliziter Negativität oder negativ tendierter Ambivalenz positionieren.<sup>998</sup> (Vgl. M 4, 5, 8 u. 44, KSA 4, 20-21 u. 51-52) Der Unterschied zu den Verwendungen des Frühwerkes ist die positive Bezugnahme auf die Wissenschaft, in der nicht sie selbst als kritisierte Tätigkeit im Fokus steht, sondern ihre ursprungsorientierte Methodologie.<sup>999</sup> Die Umwelt-Orientierung, die der a(p)horistische Sprecher hier vorschlägt, ist keine Kritik an der Wissenschaft als solche – die im

---

<sup>998</sup> Vgl. hierzu das Kapitel: „Kultur, Erkenntnis und Traum: Zum Bedeutungsfeld des Traumes in *Morgenröthe*“.

<sup>999</sup> Im Gegensatz zum Frühwerk fällt in diese Zeit auch ein stark an die shakespearsche Formulierung aus der schlegel-schen Übersetzung angelehntes Notat, das zeigt, dass dieses Phrasem auch reflektiert als Zitat fungiert: „196. Sobald die Schulweisheit es sich träumen läßt, giebt es ein Ding mehr zwischen Himmel und Erde; wenn aber eine Wahrheit erkannt ist, so nimmt die Zahl solcher Dinge ab, und eine Anzahl angeblicher Sterne löscht aus. Freilich nicht etwa sogleich! sondern wie man von Sternen spricht, deren Lichtstrahlen uns erst erreichen nachdem sie längst schon zerfallen sind, so strahlen die Irrthümer noch lange ihren Glanz fort, nachdem sie widerlegt sind. Denke man an die Kürze des Menschenlebens, so reicht auch wohl ein Irrthum aus, um das Leben vieler Geschlechter ganz in Licht zu tauchen; wenn endlich sein Glanz verbleicht und stirbt, so sind sie längst dahin und haben die äußerste Bitterkeit, die es giebt, nicht erfahren: den Stern erlöschen zu sehen.“ (eKGWB/NF-1880,3[125]). Vgl. Dies stellt auch Brusotti heraus. Vgl. Brusotti: Die Leidenschaft der Erkenntnis. S. 105.

Frühwerk durch je nach Text verschiedene Konstellationen einer ‚ästhetischen Wissenschaft‘ kritisiert wurde – sondern eine Neuorientierung ihres Potenzials.

Diese neue Ausrichtung auf das Potenzial unterstreicht auch, dass im vorangehenden A(p)horismus noch eine Liste vieler verschiedener Qualitäten des „Denker[s]“ aufgezählt werden, die alle im Zusammenspiel als notwendig für eine Erneuerung der Wissenschaft erscheinen. (M 43, KSA 3, 51) Auch fragen sich die Sprecher im Anschluss an M 44 explizit, wie Skeptizismus (M 46), Sprachkritik (M 47), Selbsterkenntnis (M 48) und die menschliche Existenz (M 49) in diese neue Perspektive integriert werden können. (Vgl. M 46-49, KSA 3, 53-54) Wenn also der Traum in der Phrasem-Form die Grenze der Genetik beschreibt, zeigt er eine Tendenz des Austarierens verschiedener wissenschaftlicher Methoden, die die Genetik-Kritik nicht apodiktisch erscheinen lässt, als vielmehr mit dem Ziel, einen multimethodischen Zugang vorzuschlagen.

Die Figur, die ‚sich nichts von diesem Potenzial träumen lässt‘, hat innerhalb der mittleren Werkphase eine prominente Rolle hinsichtlich des Träumens: „die ältere Menschheit“. (Ebd.) Im Gegensatz zu den kritisierten Gruppen im Frühwerk, bieten sich die mit dem Phrasem assoziierte Gruppe von MA I 5 und 12 an, bis hin zu M 4, 5 und 8, in denen ein Überwindungsimperativ auch hinsichtlich des psychischen Traumphänomens formuliert wird. (Vgl. MA I 5 u. 12, KSA 3, 27 u. 31-32 u. M 4, 5, 8 u. 44, KSA 3, 20-21 u. 51-52) Dieses Phrasem oszilliert deswegen stärker als die früheren zwischen Traumbezug und einer uneigentlichen Verwendung.

Die ‚Träume der älteren Menschheit‘, die in ihren Forschungsbestrebungen immer den Ursprung fokussierten, sind nicht nur als hyperbolische Grenze des Potenzials formuliert. Sie sind zugleich die von M 5 für die Wirklichkeit und die Furcht des Menschen unwichtig gewordenen Träume. (Vgl. M 5 u. 44, KSA 3, 20 u. 52) Gegen die Ähnlichkeit mit den Verwendungen des Phrasems im Frühwerk findet in diesem Fall eine figurative Bündelung statt: die phylogenetisch-ethnologischen Theoretisierungen des psychischen Traumphänomens konkretisieren das Phrasem in M 44. Die Lesenden können so die konkreten Träume der ‚alten Menschheit‘, die durch M 5 als überwunden charakterisiert werden, als nächtliche imaginative Zustände, mit der uneigentlichen Bedeutung des Phrasems als Grenze auch der wachwirklichen Imagination vereinen. In diesem Sinne kann auch die zwischen literaler und allegorischer Bedeutung oszillierende Zukunftsvision der „Verbrüderung“ der Menschheit und ihres Erkenntnistriebes mit den „Bewohnern anderer Sterne“ gesehen werden. (Vgl. M 45, KSA 3, 52-53) Die ‚ältere Menschheit‘ und ihre Begrenztheit soll überwunden werden, so wie der illusionäre Traum durch eine wahre Erkenntnis ersetzt werden soll. (Vgl. M 5, 44 u. 45, KSA 3, 20 u. 51-53) Das Aufzeigen einer symbolischen und faktischen Grenze des Traumes und der mit ihm assoziierten Gruppe fungiert hier als Votum für eine wirklichkeitsbezogene und zugleich multimethodische Erkenntnishaltung.

Auch FW verwendet das Phrasem in einer Menschheitsutopie zum Ende des vierten Buches:

Die zukünftige „Menschlichkeit“. — Wenn ich mit den Augen eines fernen Zeitalters nach diesem hinsehe, so weiss ich an dem gegenwärtigen Menschen nichts Merkwürdigeres zu finden, als seine eigenthümliche Tugend und Krankheit, genannt „der historische Sinn“. Es ist ein Ansatz zu etwas ganz Neuem und Fremdem in der Geschichte: gebe man diesem Keime einige Jahrhunderte und mehr, so könnte daraus am Ende ein wundervolles Gewächs [...] werden, um dessentwillen unsere alte Erde angenehmer zu bewohnen wäre, als bisher. Wir Gegenwärtigen fangen eben an, die Kette eines zukünf-

tigen sehr mächtigen Gefühls zu bilden [...]— wir wissen kaum, was wir thun. Fast scheint es uns, als ob es sich [...] um die Abnahme aller alten Gefühle handele: [...] Anderen erscheint er als das Anzeichen des heranschleichenden Alters, und unser Planet gilt ihnen als ein schwermüthiger Kranker, der, um seine Gegenwart zu vergessen, sich seine Jugendgeschichte aufschreibt. [...]diess ist Eine Farbe dieses neuen Gefühls: wer die Geschichte der Menschen insgesamt als eigene Geschichte zu fühlen weiss, der empfindet in einer ungeheuren Verallgemeinerung allen jenen Gram des Kranken, der an die Gesundheit, des Greises, der an den Jugendtraum denkt, des Liebenden, der der Geliebten beraubt wird, des Märtyrers, dem sein Ideal zu Grunde geht [...]—; aber diese ungeheure Summe von Gram aller Art tragen, tragen können und nun doch noch der Held sein, der beim Anbruch eines zweiten Schlachttages die Morgenröthe und sein Glück begrüsst, als der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und hinter sich, als der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes und der verpflichtete Erbe, als der Adeligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels, dessen Gleichen noch keine Zeit sah und träumte: diess Alles auf seine Seele nehmen, Aeltestes, Neuestes, Verluste, Hoffnungen, Eroberungen, Siege der Menschheit: diess Alles endlich in Einer Seele haben und in Ein Gefühl zusammendrängen: — diess müsste doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte, — eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voll Lachens, ein Glück, welches, [...] aus seinem unerschöpflichen Reichthume wegschenkt [...]! Dieses göttliche Gefühl hiesse dann — Menschlichkeit! (FW 337, KSA 3, 564-565)

Der A(p)horismus, in dem sich die letzte Verwendung des Phrasems vor dem Spätwerk findet, beschreibt eine utopische Synthese der menschlichen Frühgeschichte in einem Individuum der Zukunft.<sup>1000</sup> Innerhalb einer phylogenetischen irrationalistischen Anthropologie zeigt sich zum Ende des Werkes die Grenze der Theoretisierungsfähigkeit der historischen und gegenwärtigen Menschen auf. Das Phrasem führt in diesem A(p)horismus zum Schluss der ersten Edition des Werkes von 1882 eine Überwindungsbewegung in den Traumbegriff mit ein, der auch hier als hyperbolische Grenze der theoretischen Imagination aufscheint. (Vgl. ebd.) Die Syntheseleistung, die der Sprecher aus der Vergangenheit heraus in der zukünftigen Menschheit umgesetzt werden will, nutzt den Traum wieder als Grenzphänomen, das zugleich eine imaginative Potenzialität trägt. Hiermit verbindet sich, dass er als anachronistischer Vorstellungsmodus selbst dieser Vergangenheit angehört, und phrasematisch zugleich eine Potenz wie Grenze beschreibt.

Das Phrasem zeigt sich zusätzlich innerhalb der Infratexte von FW als Abwendung von einer kreativen und produktiven Traumverwendung, die FW 232, 288 und 304 artikulieren. (Vgl. FW 232, 288, 304 u. 337, KSA 3, 512, 528-529, 542-543 u. 564-565) Trotz der zeitweise produktiven Umdeutung des Traumes lässt sich die vorletzte Konzeptualisierung von der hyperbolischen Überwindungsbewegung der phrasematischen Verwendung dazu motivieren, eine utopische Vorstellung als über selbst die bizarrste Vorstellung erhaben zu verstehen. Die doppelte Struktur des Phrasems re-

---

<sup>1000</sup> Vgl. zu allem Folgenden auch das Kapitel „Wissen und Formen des Traumes in *Die Fröhliche Wissenschaft*“.

produziert FW auch infratextuell, um in der ersten finalen Version des Textes zu einer Überwindung der gegenwärtigen Vorstellungsmöglichkeiten überzuleiten.

Damit bleibt dieses Phrasem nicht nur der Übersteigungsbewegungen aus dem frühesten Werk Nietzsches treu, sondern inkorporiert die Kritik des psychischen Phänomens aus M. (Vgl. HL 5 u. 9, KSA 1, 284-285 u. 312-313 u. M 44 u. FW 337, KSA 3, 51-52 u. 564-565) Sie zeigt überdies, dass das Phrasem im Frühwerk immer in einem historischen Interesse auftritt. Die frühe und die mittlere Werkphase unterscheiden sich darin, was diese Geschichte des Menschen ausmacht und wie sie zu bewerten ist – Antike vs. Ethnologie – aber beide Überschreitungsfiguren suchen nach einer Überwindungsbewegung in der Gegenwart, die sich über den Traum hinausbewegen will.

Hier zeigt sich die figurative Verdichtung des Phrasems bereits vor der Verwendung im Spätwerk, so dass sich trotz der intra- und infratextuellen Unauffälligkeit derselben eine Charakteristik der ihr eignenden rhetorischen Funktion heraustritt. In den Werken, in denen das Traum-Phrasem auftritt, führt er eine Übersteigerungsfigur in die Reflexion ein. Diese Denkfigur, die über das Grenzphänomen eine Überwindungsbewegung einführt, führt das Spätwerk weiter.

#### 4.4.3.2 Traumlosigkeit und die Grenzen der Träume in *Zur Genealogie der Moral*

Der Text *Zur Genealogie der Moral* hat innerhalb der Nietzsche-Rezeption viele Interpretationen erfahren, stellt er doch eines der innovativsten Theorieangebote in Nietzsches Werk dar.<sup>1001</sup> Dem peripher auftretenden Traumbegriff ist ob des Innovationspotenzials keine Aufmerksamkeit gewidmet worden, tritt er doch als rhetorisches Phrasem oder negativ konnotiert auf.

Den Traum finden den Lesenden zuerst in einem der konkludierenden A(p)horismen von *Erste Abhandlung*. In der Anwendung der vielrezipierten Konzeptionen der Herren- und Sklavenmoral bemüht der Sprecher das historische Verhältnis von Römern und Juden:<sup>1002</sup>

Die Römer waren ja die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind; jeder Überrest von ihnen, jede Inschrift entzückt, gesetzt, dass man erräth, was da schreibt. Die Juden umgekehrt waren jenes priesterliche Volk des Ressentiment par excellence, dem eine volksthumlich-moralische Genialität sonder Gleichen innewohnte: man vergleiche nur die verwandt-begabten Völker, etwa die Chinesen oder die Deutschen, mit den Juden, um nachzufühlen, was ersten und was fünften Ranges ist. Wer von ihnen einstweilen gesiegt hat, Rom oder Judäa? Aber es ist ja gar kein Zweifel [...]. Dies ist sehr merkwürdig: Rom ist ohne allen Zweifel unterlegen. (GM I 16, KSA 5, 286-287)

Der Traumbegriff in der negativen Variante des Phrasems „sich etwas nicht träumen lassen“ funktioniert als Hyperbel, die die allgemeine These von der Unvorstellbarkeit der römischen ‚Stärke‘ und ‚Vornehmheit‘ ins Unvorstellbare erhöht. Dem Traum kommt in der phrasematischen Verwendung

---

<sup>1001</sup> Vgl. Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Genealogie der Moral*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 5/2. Berlin/Boston 2019. Hier. S. 34-43. (Im Folgenden „NK 5/2“).

<sup>1002</sup> Vgl. NK 5/2, 211-219 u. Stegmaier, Werner: Nietzsches *Genealogie der Moral*. Darmstadt 1994. Bes. S. 128-129.

(wieder) die Funktion zu, einen Grenzzustand der Vorstellung zu beschreiben, der wegen seines Potenzials an Bizarrem das übliche Vorstellungsvermögen übersteigt.

Für die rhetorische Funktion, die hier ohne jegliche traumtheoretische Grundlage funktioniert, setzt der Sprecher ein übliches Wissen über den Traum und seine Bizarrien voraus, um die historische Applikation der Moral-Typologie aus GM mit einer Übersteigerung von Beschreibbarkeit überhaupt zu verbinden. Die ‚Unvorstellbarkeit der Römer‘ fungiert so als doppelbödig Bewegung zwischen ihrer Repräsentationsfunktion in Hinsicht der Moraltheorie, wie sie sie zugleich über die Fähigkeit der Repräsentation hinaushebt. Dem Traum kommt hierbei die Funktion zu, diese doppelbödig Beschreibung als hyperbolische Figur für das Vorstellungsvermögen zu ermöglichen, die die historische Kritik der Moral in GM trägt.<sup>1003</sup>

Auch die nächste Traumkonzeption tritt in der phrasematischen Verwendungsweise auf:

Aber wie ist denn jene andre „düstre Sache“, das Bewusstsein der Schuld, das ganze „schlechte Gewissen“ auf die Welt gekommen? — Und hiermit kehren wir zu unsern Genealogen der Moral zurück. Nochmals gesagt — oder habe ich’s noch gar nicht gesagt? — sie taugen nichts. Eine fünf Spannen lange eigne, bloss „moderne“ Erfahrung; kein Wissen, kein Wille zum Wissen des Vergangnen; noch weniger ein historischer Instinkt, ein hier gerade nöthiges „zweites Gesicht“ — und dennoch Geschichte der Moral treiben: das muss billigerweise mit Ergebnissen enden, die zur Wahrheit in einem nicht bloss spröden Verhältnisse stehn. Haben sich diese bisherigen Genealogen der Moral auch nur von Ferne Etwas davon träumen lassen, dass zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff „Schuld“ seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff „Schulden“ genommen hat? Oder dass die Strafe als eine Vergeltung sich vollkommen abseits von jeder Voraussetzung über Freiheit oder Unfreiheit des Willens entwickelt hat? — und dies bis zu dem Grade, dass es vielmehr immer erst einer hohen Stufe der Vermenschlichung bedarf, damit das Thier „Mensch“ anfängt, jene viel primitiveren Unterscheidungen „absichtlich“ „fahrlässig“ „zufällig“ „zurechnungsfähig“ und deren Gegensätze zu machen und bei der Zumessung der Strafe in Anschlag zu bringen. (GM II 4, KSA 5, 297-298)

In der Wiederaufnahme der zentralen Frage nach der Genese des Schuldbegriffes artikuliert der Sprecher eine Kritik, an der ahistorischen Konzeptualisierung desselben.

Im Angebot einer neuen etymologisch-wortspielerischen Herleitung bemüht der Sprecher wieder das Traum-Phrasem und formuliert eine Theorie, dass die Disziplinierung des Menschen zur Gewissensfähigkeit im gegenwärtigen Sinne hingeleitet habe. (Vgl. ebd.) Auch hier artikuliert das Phrasem „sich nicht träumen lassen“ kritisch eine hyperbolische Grenze der Vorstellungskraft; speziell an den Vorstellungen der „Genealogen der Moral“. <sup>1004</sup> (Vgl. GM II 4, KSA 5, 249-250 u. 297) Im Zusam-

---

<sup>1003</sup> Diese Übertreibung ist jedoch gerade im konstatierten Sieg des Christentums über die Römer nicht ungebrochen. Indem der Sprecher die Römer über den Traum hyperbolisch überhöht, erscheint dieser Konfliktausgang umso erstaunlicher. Durch das Phrasem erscheint dieser Bruch in der Bewertungsweise des Sprechers mit auf, aber er ist ein grundsätzliches Problem der hier vorgelegten Dichotomie der Römer gegen das Christentum.

<sup>1004</sup> Vgl. auch NK 5/2, 257-265.

menspiel mit diesem Theoretiker-Typus ermöglicht es das Phrasem auch einen ebenso begrenzten ‚Träumer‘ zu bestimmen. Die Kritik fokussiert auf ihr Vorstellungsvermögen und setzt den Sprecher von GM II 4 in seinem Theorieangebot höher an, als das Potenzial grenzwertiger Vorstellungen der Gegner. So fungiert auch hier das Phrasem in der Funktion die etymologisch-ethnologische Perspektive des Sprechers hyperbolisch aufzuwerten.

Im Gegensatz zur Verwendung in GM I 16 bezieht sich diese Verwendung auf einen konkreten Gegner, unternimmt aber dieselbe Übersteigungsbewegung, die die frühere Verwendung zur Aufwertung der Römer anstrebt. (Vgl. GM I 16 u. II 4, KSA 5, 286-287 u. 297-298) Obwohl die Ziele different sind, konvergieren die rhetorischen Traumverwendungen infratextuell.

Ein Intertext zu dieser Stelle, die in einem Bezug zum Traum gesetzt werden kann, ist das – mit Gänsefüßchen explizierte – Zitat des „zweite[n] Gesichts“. <sup>1005</sup> (GM II 4, KSA 5, 297) Schopenhauers Theoretisierung des ‚zweiten Gesichts‘ in VG stellt einen plausiblen Bezug für die metaphorische Wendung des Zitates dar. <sup>1006</sup> (Vgl. VG, 261) Auf zwei Weisen könnte sich der Abschnitt intertextuell zurückbeziehen. Diese Metapher besitzt durch Schopenhauer einerseits eine Verbindung zum Traum, da Schopenhauer eine terminologische Entscheidung trifft, statt des ‚zweiten Gesichtes‘ den Terminus ‚Traumorgan‘ zu verwenden. <sup>1007</sup> (Vgl. ebd.) Diese Benennung des, der typischen Richtung von Wahrnehmung entgegengesetzten, Erkenntnisvermögens hat damit die Konnotation zu „Gesicht“ als Sehsinn. (Vgl. ebd.) Deutet man den Zusammenhang von ‚zweitem Gesicht‘ in GM als eine Metapher für den historischen Sinn – gemeinsam mit der hyperbolischen Kritik durch das Traum-Phrasem an den ‚Genealogen der Moral‘, die diesen nicht besitzen – würde der Intertext hier die differenten Lemmata zu einer gleich ausgerichteten Kritik vereinen. <sup>1008</sup> Die Identität zwischen ‚zweitem Gesicht‘ und ‚Traumorgan‘ würde das „das sich nicht träumen lassen“ als Metapher für eine schopenhauerisch anmutende Theoriekritik anzeigen.

Eine andere Lesart der intertextuellen Verbindung wäre, dass die von Schopenhauer letztlich dem Begriff zugewiesene Funktion, d. i. Phänomene des Somnambulismus zu beschreiben, metaphorisiert wird. (Vgl. VG, 305-306 u. 308-310 u. GM II 4, KSA 5, 297-298) Hiermit könnte vom Sprecher des A(p)horismus eine Überwindung des allein kausalistisch-teleologischen Erkennens gemeint sein, die bei Schopenhauer als „*restrospective second sight*“ beschrieben wird. (Vgl. VG, 308) Mit der Metaphorisierung dieses Phänomens wäre es möglich, dass der Sprecher, unter Einbezug des Traumes als Grundlage des Somnambulismus, das ‚Sich-Nicht-Träumen-Lassen-Können‘ der Gegnergruppe als deren Unfähigkeit zum anti-teleologischen, historischen Denken figurativ andeutet. Beide Deutungsrichtungen zeigen, dass eine mit dem Traum verbundene Terminologie metaphorisiert wird, um eine methodische Kritik vorzunehmen. Anders als in den bisherigen Verweisen des Phrasems auf Schopenhauers Übersetzung des Hamlet-Zitates greift diese Stelle intertextuell produktiv auch auf andere Werke von ihm zurück. (Vgl. N 300, VG 308-310 u. GM II 4, KSA 5, 297-298) Die Produktivität

---

<sup>1005</sup> Vgl. zum Folgenden auch das Kapitel „*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*: die Typologie Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“.

<sup>1006</sup> Diese Quelle für die *second sight* in VG kann zu Sommers Schwierigkeiten einen Ursprung hierfür zu finden, hilfreich ergänzen, wenn nicht sogar abkürzen. Vgl. NK 5/2, 258-259.

<sup>1007</sup> Das ‚Traumorgan‘ ist eine Entscheidung zugunsten einer Unterscheidung zwischen dem somnambulen Phänomen der *second sight* und Schopenhauers Vermögenskonzeption eines Anschauungsweise aus dem Inneren.

<sup>1008</sup> Diese Deutung schlägt auch Sommer vor. Vgl. NK 5/2, 259.

der intertextuellen Referenz zeigt auch die Vielheit der Verweise auf VG. Schopenhauers Weise, mit der Metapher des Traumes Theorien zu beschreiben, greift diese epistemologische Metaphorik auf.

Iteration und Unterstreichung einer bestimmten Funktion werfen so ein Licht auf die verschiedenen Rückbezugspunkte, die durch Intertexte voneinander unterschieden werden. Die rhetorische Verwendung von Schopenhauers traumtheoretischer Wendungen erscheint so stärker als Übernahme seines Vokabulars und Sprechweise, die als Theorie keine Validität mehr für sich beanspruchen kann. Traum und seine nahen Phänomene fungieren nur noch als Evokation eines bestimmten Tonus und Kontextes, als der Formulierung oder Aktualisierung einer Traumtheorie zu dienen. Das Phrasem hyperbolisiert die kritische Traumverwendung zusätzlich.

In der Nähe dieser Metaphorik steht auch die Formulierung einer Theorie zum „schlechten Gewissen“, die den Schlaf metaphorisch bemüht und der letzten Traumverwendung von GM eine Vorlage liefert. Dieser geht allerdings eine Variante vor, die diese Kulmination vorbereitet:

Man weiss, was die drei grossen Prunkworte des asketischen Ideals sind: Armuth, Demuth, Keuschheit: und nun sehe man sich einmal das Leben aller grossen fruchtbaren erfinderischen Geister aus der Nähe an, — man wird darin alle drei [...] immer wieder finden. [...] Dabei ist es ganz wohl möglich, dass ihre dominirende Geistigkeit vorerst einem unbändigen und reizbaren Stolze oder einer muthwilligen Sinnlichkeit Zügel anzulegen hatte oder dass sie ihren Willen zur „Wüste“ vielleicht gegen einen Hang zum Luxus und zum Ausgesuchtesten, insgleichen gegen eine verschwenderische Liberalität mit Herz und Hand schwer genug aufrecht erhielt. [...] Die Wüste übrigens, von welcher ich eben sprach, in die sich die starken, unabhängig gearteten Geister zurückziehn und vereinsamen — oh wie anders sieht sie aus, als die Gebildeten sich eine Wüste träumen! — unter Umständen sind sie es nämlich selbst, diese Gebildeten. (GM III 8, KSA 5, 352)

In einer Entwicklung der asketischen Ideale ruft der Sprecher den Topos der Wüste als Ort des asketischen Rückzugs auf. Er beschreibt hierdurch metaphorisch die Existenzweise des Philosophen, der in dem hierin symbolisierten asketischen Vergeistigungsprozess eine natürliche Anlage auslebt, und damit in seiner Kritik der asketischen Ideale nicht uneigennützig argumentiert.<sup>1009</sup>

Die „Wüste“ von der hier ‚geträumt‘ wird, ist jedoch nicht die diskutierte Lebensweise der Philosophen, sondern das falsche Bild, das sich die „Gebildeten“ vom Philosophen machen. (Ebd.) ‚Träumen‘ ist hier wiederum Metapher für eine illusionäre Vorstellung, die das falsche Bild vom Asketismus des Philosophen auf Seiten der Gebildeten thematisiert. In diesem Zusammenhang tritt die Wüste einerseits so ironisch wie konkret als ‚Rückzugsort‘ der Asketen auf, um im Folgenden selbst Metapher für eine Selbstdisziplinierung der Philosophen („Wenn Heraklit sich in die Freihöfe [...] des ungeheuren Artemis-Tempels zurückzog, so war diese ‚Wüste‘ würdiger“) darzustellen.<sup>1010</sup> (Vgl. GM III 8, KSA 5, 352-353) Im ‚Träumen‘ der ‚Gebildeten‘ zeigt sich eine Abgrenzung des

---

<sup>1009</sup> Vgl.: „Jedenfalls erscheinen die Philosophen als radikale Sachverwalter ihres eigenen Interesses“ NK 5/2, 441.

<sup>1010</sup> Ein wichtiger Aspekt dieses A(p)horismus ist eine periphere Leidenschaft für diese philosophischen ‚Wüsten‘ von Seiten des Sprechers, die aber nicht darüber hinwegtäuscht, dass hier eine Metakritik der Philosophie unternommen wird. Vgl. Stegmaier, Werner: Nietzsches ›Genealogie der Morak. Darmstadt 1994. S. 178-179.



Sprechers von typischen Beschreibern der Philosophie, der deren Bewertungen der asketischen Ideale ob ihres Eigeninteresses kritisch überblickt.

Zuletzt metaphorisiert er die Gesellschaft der abgelehnten ‚Gebildeten‘ als ‚Wüste‘: Dies deutet auch diese Gruppe als ein Ort für die ‚Askese der Philosophen‘ an. (Vgl. ebd.) So beschreibt er nicht nur die Philosophen, die in ‚gebildeten‘ ‚beispielhaft akademischen, Umfeldern ihre Lebensweise optimieren, sondern gleichzeitig eine Polemik gegen diese ‚Gebildeten‘ über die Topologie der Wüste als ‚karg‘ und ‚leer‘, die das Miteinander mit diesen mitbeschreibt.<sup>1011</sup> Diese Bedeutungsdimension unterstreicht die Kritik an und die Abstoßung von den ‚Gebildeten‘, die polemisch zugleich die typische wie die neuerliche Wendung der Wüstenmetapher veranschlagt.

Die negativ konnotierte Metapher fungiert in ihrer Kritik ebenso rhetorisch wie die erste Verwendung aus GM I 16. (Vgl. GM I 16 u. III 8, KSA 5 286-287 u. 352) Und obwohl sie hier nicht lemmatisch das Phrasem reproduziert, formuliert der Sprecher eine hyperbolische Sonderstellung seiner eigenen Erkenntnisse über die Philosophen im Gegensatz zu den ‚Gebildeten‘, die an den Kontrast der Römer zu den Christen aus dem vorherigen Abschnitt erinnert. (Vgl. ebd.)

Darin gleicht diese Kritik ebenfalls der in GM II 4 artikulierten umso genauer, da dort speziell eine kritisierte Gruppe von Denkern über die Begrenzung ihrer Vorstellungsmöglichkeit angegriffen wurde. (Vgl. GM II 4 u. III 8, KSA 5, 297-298 u. 352) Dass hierzu eine negative Metapher für eine Illusion genügt, erreicht der Abschnitt über die doppelte Abgrenzung des Sprechers zu den ‚Gebildeten‘ und den Philosophen. Damit artikuliert sich die über typischen Vorstellungen über die ‚asketischen Ideale‘ hinausgreift und die Sonderstellung auch dieses Sprechers von GM hervorhebt. Sie zeigt damit eine konsequente Linie der Traumverwendungen an, die zwar nicht lemmatisch konsequent das Phrasem reproduzieren, aber ideell.

In der letzten Verwendung tritt der Traum in anderer Weise kritisch auf den Plan, und lässt, *ex negativo* abgeschwächt, eine Art positiv konnotiertes Konzept desselben aufscheinen:

Die „Erlösung“ in den grossen Religionen wollen wir also in Ehren halten; dagegen wird es uns ein wenig schwer, bei der Schätzung, welche schon der tiefe Schlaf durch diese selbst für das Träumen zu müd gewordenen Lebensmüden erfährt, ernsthaft zu bleiben, — der tiefe Schlaf nämlich bereits als Eingehen in das Brahman, als erreichte unio mystica mit Gott. „Wenn er dann eingeschlafen ist ganz und gar — heisst es darüber in der ältesten ehrwürdigsten „Schrift“ — und völlig zur Ruhe gekommen, dass er kein Traumbild mehr schaut, alsdann ist er, oh Theurer, vereinigt mit dem Seienden, in sich selbst ist er eingegangen, — von dem erkenntnissartigen Selbste umschlungen hat er kein Bewusstsein mehr von dem, was aussen oder innen ist. Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod, nicht das Leiden, nicht gutes Werk, noch böses Werk.“ „Im tiefen Schlafe, sagen insgleichen die Gläubigen dieser tiefsten der drei grossen Religionen, hebt sich die Seele heraus aus diesem Leibe, geht ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt [...].“ Trotzdem wollen wir auch hier, wie im Falle der „Erlösung“, uns gegenwärtig halten, dass damit im Grunde [...] nur die gleiche Schätzung ausgedrückt ist, welche die des klaren, kühlen,

---

<sup>1011</sup> Vgl. NK 5/2, 441-445 u. Butzer/Jacob: Metzler-Lexikon für Symbole. S. 490-491.

griechisch-kühlen, aber leidenden Epikur war: das hypnotische Nichts-Gefühl, die Ruhe des tiefsten Schlafes, Leidlosigkeit kurzum [...]. (Nach derselben Logik des Gefühls heisst in allen pessimistischen Religionen das Nichts Gott.) (GM III 17, KSA 5, 381-382)

In einer Entwicklung der Konnexe von Asketismus und Religionspsychologie anhand buddhistischer Textstellen entwickelt der Sprecher das Leiden als zentraler Zugriffspunkt ihrer Riten und Praktiken. Als Indiz einer ‚physiologischen Müdigkeit‘ als Grundverfassung hierfür hebt er hierzu die Aufwertung des Tiefschlafes gegen den Wachzustand und den Traum in den kritisierten Religionen hervor. Die Leidlosigkeit erscheint als höchster Zustand solcher Religionen.<sup>1012</sup>

Der Traum wird Teil dieser Erarbeitung, indem er als Zustand von diesen Religionen negativ bewertet wird. (Vgl. ebd.) In einer sarkastischen Manier verbindet sich diese Vorstellung mit einer Physiologie der Theologie, die die ‚Lebensmüden‘ dafür kritisiert, dass das Träumen von ihnen als unzumutbare Erschöpfung empfunden wird. (Ebd.) Den Traum als zufällige und nicht willentlich auftretendes Phänomen abzulehnen, erscheint so als lächerliche wie psychologisch weitreichende Entscheidung. Seine Begründung in einem physischen Zustand extremer Erschöpfung zeigt sich als Motivator dieser religiösen Askese. Der Physiologie einer solchen Gruppe spricht der Sprecher die Durchschnittlichkeit im Kontrast zu der typischen Traumtätigkeit alltäglichen Schlafes ab und rückt diese Kritisierten ins Extreme. Den Traum als psychisches Phänomen ruft er so innerhalb der physiologischen Kritik asketischer Religionen als typischerweise im Schlaf auftretendes Phänomen auf. Seine Abwertung durch die ‚Lebensmüden‘ erscheint durch den sarkastischen Ton und seine Durchschnittlichkeit in doppelter Weise abgelehnt und als Kritik angebracht.

Auch das Zitat unterstreicht diese Ablehnung des „Traumbild[es]“, das in seiner Wortwahl vor allem den visuellen Sinn hervorhebt. (Ebd.) Diese Hervorhebung von Sinnlichkeit überhaupt, die auf grundsätzlichen Dualismen von Innen/Außen und Selbst/Anderes fußt, lehnen die vom Sprecher Kritisierten im Traum ab. (Vgl. ebd.) Der Tiefschlaf erscheint als Zustand der Überwindung physikalischer und sinnlicher Grenzen, worin eine Zwei-Welten-Lehre und ein Seelenglaube fußen.<sup>1013</sup> (Vgl. ebd.) So schwingt eine Abwertung der sinnlichen Welt als analog zum Traum in dieser Beschreibung mit. Diese These richtet der Sprecher psychophysiologisch aus, sofern ihre Grundlegung in der ‚Müdigkeit‘, die selbst den Traum als Residuum wachwirklicher Existenzweise nicht mehr ertragen kann, auch die Wachwelt nicht mehr erträgt. So folgt eine hiervon ausgehende Kritik einer Erlösungslehre im Allgemeinen, die nur die Ablehnung der Wachwirklichkeit durch die abgelehnte Gruppe thematisiert. (GM III 17, KSA 5, 381-382) Diese Grundlage bereitet der Traum als im Schlaf auftauchendes Weltäquivalent vor und endet in der Ablehnung der letzten Konzepte

---

<sup>1012</sup> Vgl. NK 5/2, 508-522.

<sup>1013</sup> An dieser Stelle scheint eine interessante Differenz zur Vorstellung aus MA I 5 auf, in der gerade der Traum die Zwei-Welten-Lehre und den Seelenglauben unterstreicht, nicht der Tiefschlaf. Auch ist Schopenhauers Diskussion dieses Tiefschlafes und dessen Konnex zum prophetischen Traum interessant. Allerdings stehen sich alle diese Thesen nur different in einem Intertextgeflecht gegenüber. Möglicherweise kann eine spezifische Studie zur Ethnologie des Schlafes, Traumes und der asketischen Religionen diese Positionen unter Rückgriff auf Deussen genauer beleuchten. Vgl. hierzu die Kapitel „*Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*: die Typologie von Traum und Wahrtraum in Schopenhauers willensmetaphysischer Spekulation“, „Zur Rekonfiguration des Traumes in *Menschliches, Allzumenschliches I*“ u. NK 5/2, 520-522.

(Gott/Nichts). Dem Traum kommt so eine grundlegende Stellung in der Kritik des Priesters und der nihilistischen Religionen zu, die ihm als psychischem Phänomen und Teil einer durchschnittlichen Physiologie den Wert des Gesunden zuspricht.

Diese positive Tendenz ist auch deswegen zu unterstreichen, weil die a(p)horistischen Sprecher sich vorher in den rhetorischen Traumverwendungen negativer Konnotationen bedienten. Die positive Wendung steht am wenigsten in Kontrast zur Unvorstellbarkeitsfigur des Phrasems hinsichtlich der Römer aus GM I 16. (Vgl. GM I 16 u. GM III 17, KSA 5, 286-287 u. 381-382) Mit der in GM I 16 aufkommenden negativen Konnotation der „Juden“ als „priesterliche[m] Volk des Ressentiment par excellence“ verbindet sich die dortige Kritik des Priesters und seiner Praktiken mit GM III 17. (Ebd.) Die Unvorstellbarkeit der Römer, die im früheren Abschnitt über den Traum chiffriert wird, verbindet sich mit der Ablehnung des Traumes aufgrund der ‚physiologischen Müdigkeit‘ und bringt eine doppelte Kritik am priesterlichen Typus an. (Vgl. GM I 16 u. III 17, KSA 5, 286 u. 377-382) Die im vorherigen Abschnitt erscheinende Unvorstellbarkeit gilt für den Priester, der den Traum als psychisches Phänomen vermeidet, so in doppelter Weise. Nicht nur übersteigen die Römer das allgemeine Vorstellungsvermögen, sondern auch eine Denk- und Existenzweise, die die ‚Priester‘ bewusst vermeiden. So trägt sich die Beschreibung der Juden als Monotheisten aus GM I 16 in die Kritik des vorliegenden Abschnittes.

GM II 4 und GM III 8 weisen beide rhetorische Verwendungen des Traumes auf, die einmal phrasematisch die Erkenntnisgrenze der englischen Moralgenealogie und das andere Mal metaphorisch das Unwissen der christlich-romantisch ‚Gebildeten‘ kritisiert. (GM II 4 u. GM III 8, KSA 5, 297 u. 352) Die positive Konnotation in GM III 17 steht hierzu in keinem Verhältnis, sofern eine Bewertung des psychischen Phänomens diesem Zustand selbst noch keinen Erkenntniswert zuschreibt. Auch die Anbindung an intertextuelle Kontexte – die Metaphorisierung von Schopenhauers Theorie aus VG – trennt die rhetorischen Traumverwendungen gegen die physiologische Aufwertung des Traumes als durchschnittlichem Phänomen im Schlaf ab.

In GM trennt sich der Traum dadurch funktional. Die ersten drei Vorkommnisse legen den Fokus auf die phrasematisch eingeleiteten und reflektiv eingehaltenen Übersteigungsfiguren der negativen Traumbegriffe, während der letzte A(p)horismus hier herausfällt. Untypisch erscheint, dass kein textuelles Spiel zwischen rhetorischen Verwendungsweisen und der Theoretisierung des psychologischen Phänomens stattfindet, wie es das ganze Werk bis hierhin durchzog. Die Besonderheit, dass die phrasematische Verwendung in GM die Hälfte der Traumverwendungen bedingt, zeigt, dass hier die ihm eignende Übersteigungsbewegung – über den Traum als Grenzphänomen menschlichen Vorstellungsvermögens – hervorgerufen werden soll, um die Reflexionen hyperbolisch zu formen. Das Phrasem „sich nicht träumen lassen“ formiert so eine Bewegung der philosophischen Reflexion, die den Anspruch dieses Werkes figurativ umsetzt.

#### 4.4.3.3 Die „Traumwelt“ in *Der Antichrist*

Der *Antichrist* Nietzsches, im späteren *Ecce Homo* auch als „Umwertung aller Werte“ bezeichnet, stellt den polemischen Höhepunkt, der gegen das Christentum gerichteten, Invektiven dar. (EH

Vorbemerkung, KSA 6, 263) Sommer betitelt die Gattung des Werkes als „polemische Abhandlung“.<sup>1014</sup> Gerade im Sinne dieses anti-christlichen Impetus stellen die zwei Erwähnungen des Traumes – einmal als „Traumwelt“ und einmal in der Form des Phrasems „sich nicht träumen lassen“ – den Interpreten vor Schwierigkeiten. (AC 15 u. 58, KSA 6, 181 u. 246) Trotz des abhandlungsartigen Charakters bleibt wegen der Fokussierung auf das Christentum der Traumbegriff auffällig unterbestimmt. Die folgende Interpretation zum Traumbegriff in AC kann das nicht leisten, was die Dichte des Textes eigentlich fordert: ein close-reading des Werkes und seiner Dramaturgie. Bisherige Interpretationen in der Forschung gehen oftmals davon aus, dass der Sprecher des Textes mit Nietzsche identisch zu denken sei oder zumindest AC ein nietzschesches Projekt umsetze.<sup>1015</sup> Für die folgende Lektüre setzt sich Pichlers Diktum eine werkinterne Analyse der Philosopheme zusätzlich zu einer Unterscheidung zwischen empirischem Autor und Sprecher des Textes fort.<sup>1016</sup> Besonders für die Sprecher von AC – oder im Folgenden abgekürzt: die ‚Antichristen‘ – lassen sich plausibel performative Schleifen aufzeigen, die eine philosophische Dimension des Textes über einer thetischen Rezeption hinaus zu entwickeln trachtet.<sup>1017</sup>

In AC trifft man den Traumbegriff in einer Variante des Kompositums an, die den Lesenden im veröffentlichten Werk seit GT nicht mehr begegnet ist: in der Form der „Traumwelt“. (AC 15, KSA 6, 181) Diese ist die zwischen Fiktion und Realität angesiedelt:

Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christenthume mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre Ursachen („Gott“, „Seele“, „Ich“, „Geist“, „der freie Wille“ – oder auch „der unfreie“); lauter imaginäre Wirkungen („Sünde“, „Erlösung“, „Gnade“, „Strafe“, „Vergebung der Sünde“) Ein Verkehr zwischen imaginären Wesen („Gott“, „Geister“, „Seelen“); eine imaginäre Naturwissenschaft („anthropocentrisch; völliger Mangel des Begriffs der natürlichen Ursachen) eine imaginäre Psychologie (lauter Missverständnisse, Interpretationen angenehmer oder unangenehmer Allgemeingefühle, zum Beispiel der Zustände des nervus sympathicus mit Hülfe der Zeichensprache religiös-moralischer Idiosynkrasie, – „Reue, „Gewissensbiss“, „Versuchung des Teufels“, „die Nähe Gottes“); eine imaginäre Teleologie („das Reich Gottes, „das jüngste Gericht“, „das ewige Leben“). – Diese reine Fiktions-Welt unterscheidet sich dadurch sehr zu ihren Ungunsten von der Traumwelt, dass letztere die Wirklichkeit widerspiegelt, während sie die Wirklichkeit fälscht, entwerthet, verneint. Nachdem erst der Begriff „Natur“ als Gegenbegriff zu „Gott“ erfunden war, musste „natürlich“ das Wort sein für „verwerflich“, – jene ganze Fiktions-Welt hat ihre Wurzel im Hass gegen das Natürliche (– die Wirklichkeit! –), sie ist der Ausdruck eines

<sup>1014</sup> Vgl. NK 6/2, 10.

<sup>1015</sup> So alle Autoren, die Sommer paradigmatisch als historische Interpreten des AC bespricht. Vgl. NK 6/2, 14-17.

<sup>1016</sup> Die hier entwickelte These deutet sich in vielen Lektüren des AC und seiner vermeintlichen Widersprüchlichkeiten an. Auch kann diese Grundprämisse einer Trennung von Sprecher und einem eigentlichen Philosophen Nietzsche nicht weiter ausgearbeitet werden, da dies selbst der Inhalt einer umfangreicheren Untersuchung wäre.

<sup>1017</sup> Wollte man stichprobenartig die Differenz des ‚Antichristen‘ in AC und EH veranschaulichen, so weist schon die kurze Stelle eine Witz-Struktur auf, in der sich der Sprecher von EH als „der Antichrist“ bezeichnet, wenn er, die Formel fallen lässt: „Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.“ (EH Bücher 2, KSA 6, 302) Eine solche Ironisierungsstrategie erscheint dem ‚verfluchenden‘ Temperament des Sprechers in AC kaum zu entsprechen.

tieften Missbehagens am Wirklichen ... Aber damit ist Alles erklärt. Wer allein hat Gründe sich wegzulügen aus der Wirklichkeit? Wer an ihr leidet. Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine verunglückte Wirklichkeit sein ... Das Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle ist die Ursache jener fiktiven Moral und Religion: ein solches Übergewicht giebt aber die Formel ab für die *décadence* ... (AC 15, KSA 6, 181-182)

Für eine Grundlegung einer Kritik des Christentums beruft sich der Sprecher auf die Unterscheidung von Wirklichkeit und Fiktions-Welt, in welcher dieser die Begriffe des Christentums verschiedenen Kategorien epistemischer Beschreibungsverhältnisse zuordnet. Die Wissensbereiche und Kategorien assoziiert die kritisierte Religion mit unwirklichen Gegenständen.

Der Traumbegriff tritt in der Aufzählung der Aspekte der ‚imaginären‘ Epistemologie, Wissenschaft und Ontologie des Christentums auf und ist *ex negativo* einem Begriff des „Wirklichen“ entgegengesetzt. (Ebd.) Als „Traumwelt“ fungiert er abgrenzend zu einer „Fiktions-Welt“. (Ebd.) Während die erste in einem Spiegelungsverhältnis zur Wirklichkeit stehe, assoziiert er die letztere mit vollkommener Unwirklichkeit. Damit unterscheidet der Sprecher zwei Grade der Illusionarität: Der Traum steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zur ‚Wirklichkeit‘, die ‚Fiktion‘ des Christentums hingegen, setzt sich gänzlich von dieser ab. Die fehlende Explikation/ Konkretion des Spiegelungsverhältnisses im Traum durch den allein negativen Charakter der ‚Wirklichkeit‘ stellt die Interpretierenden vor Probleme. Prototypisch erscheint in der ‚Welt des Traumes‘ als Überbegriff, eine allgemeine Welt seiner konstruierten Imaginationen als Spiegelung der einheitlich implizierten Welt der Wachwirklichkeit konzipiert zu sein. Die ‚Fiktionswelt‘ wäre hiergegen eine radikale Welt, die in ihrer fehlenden ‚Widerspiegelung‘ derselben als arbiträr abgelehnt wird.

Der Sprecher handelt hier in Termini, die über konkrete Einzelwahrnehmung hinausgehen und eine Gruppierungsfunktion von Instanzen der drei ‚Welten‘ vornehmen. Dies führt beim Traum zu einer ontologischen Vereinheitlichung, die auch für die naturalistische Wachwirklichkeit und die christliche Epistemologie vollzogen wird. Der Traum als einzelne Erfahrung, die vor allem intrasubjektiv stattfindet – und hierin einen prekären Charakter aufweist – verwandelt sich so zu einer verallgemeinerbaren Welt. Diese homogenisierende Generalisierung des Traumes zu einer ‚Welt‘, über ihre Rückbindung an die ‚Wirklichkeit‘, ermöglicht es dem Sprecher diese Welt illusionärer aber wirklichkeitsbezogener Dinge gegen die ‚imaginären‘ Dinge des Christentums auszuspielen. Der Traum ist ein reales Nicht-Existentes, das aber nicht gegen das ‚Wirkliche‘ gewendet ist, sondern als natürliches Phänomen durch das ‚Wirkliche‘ bedingt und restringiert ist. Diese Restriktion lässt den antichristlichen Sprecher diese Illusion gegen die illusionären ‚Imaginationen‘ des Christentums ausspielen: so existiert innerhalb seiner Kritik auch im Illusionären ein natürliches Phänomen gegen die christliche ‚widernatürliche‘ Weltauslegung.<sup>1018</sup>

Bevor dieser im Abschnitt 15 – dem Segment der beginnenden dezidierten Christentumskritik – auftritt, hat der Sprecher Grundlagen für ein anti-christliches Argument gelegt. (Vgl. ebd.) Nachdem nämlich die Glaubenssätze dieses Antichristentums erläutert wurden – anhand der positiven Wer-

---

<sup>1018</sup> Vgl. „Erster Satz. — Lasterhaft ist jede Art Widernatur. Die lasterhafteste Art Mensch ist der Priester: er lehrt die Widernatur. Gegen den Priester hat man nicht Gründe, man hat das Zuchthaus.“ (AC Gesetz, KSA 6, 254).

tung der Machtsteigerung und der Kritik des Mitleids wie auch der Kritik der abendländischen Philosophie aufgrund ihrer theologischen Natur – eröffnet der Antichrist mit einer für den folgenden Argumentationsverlauf grundlegenden Unterscheidung. (Vgl. AC 2-14, KSA 2, 170, 172-179) Dies zeigt die vorgelegte Traumverwendung als strategische Integration des Illusionären als Teil der Wirklichkeit, die zugleich radikal von den Imaginationen des Christentums abgetrennt werden muss. In der naturalisierten und wirklichkeitsrepräsentierenden Funktion des Traumes unterstreicht der Sprecher seinen Fokus auf alle Facetten der Wirklichkeit, die er rhetorisch hyperbolisch im Kontrast zum Christentum sieht. Dieses Denken führt er im Folgenden fort, indem dort das zentrale christliche Gottesbild als eine solche ‚Fiktion‘ paradigmatisch angegriffen wird. (AC 16-19, KSA 6, 182-185) Hier grundiert diese Traumvorstellung allein kritisch die Auseinandersetzung mit ebenjener Fiktion und der sie hervorruhenden Dekadenz.

Es wäre auch möglich, die Verwendung des Terminus „Traumwelt“ als Reminiszenz an die Konzeption aus GT zu verstehen. Stellt dieses Buch doch den veröffentlichten Text dar, in dem der Begriff sonst noch in Nietzsches Werk vorkommt. (Vgl. GT 4, 8 u. 14, KSA 1, 38, 64 u. 95 u. AC 15, KSA 6, 181-182) Dieser Rückbezug ließe sich auch dadurch plausibilisieren, dass in der Inszenierung von GT aus der Vorrede von 1886 das Projekt von GT als „antichristliche[s]“ hervorgehoben wird. (GT Selbstkritik 5, KSA 1, 19) Die geschlossene „Traumwelt“ von GT fungiert jedoch als Chiffre einer traumillusionistischen Ontologie jenes Werkes; ganz im Gegensatz zum Begriff der Wirklichkeit in AC 15.<sup>1019</sup> Strukturell gleich wäre die Konzeption einer Traumwelt als einer kohärenten Wirklichkeit, an der die einzelnen Träume intrasubjektiv partizipieren. Der Unterschied ist hingegen, dass die Traumwelt-Theorie von GT die Wachwirklichkeit als eine analog kohärente Traumwelt im Gegensatz zum dionysischen „Ur-Eine[n]“ konzipiert. (GT 1, KSA 1, 29-39 u. AC 15, KSA 6, 181-182) Der Vergleich, auch wenn er inszenatorisch intendiert erscheint, intensiviert die ontologische Unklarheit des Realismus aus AC 15. Das In-Szene-Setzen dieser Parallele durch die Vorrede von GT, die beinahe drei Jahre von der Niederschrift von AC formuliert wurde, führt in keine kohärente Stoßrichtung der Interpretation des Traumbegriffes dieses Werkes. Sie fügt lediglich eine irritierende Intertextualität hinzu, die auf die Notwendigkeit einer über den Traum hinausgehenden Relektüre von AC aufmerksam macht.<sup>1020</sup>

Die zweite Verwendungsweise tritt in einer Anklage des Christentums auf, die es für den Fall des römischen Reiches verantwortlich macht:

In der That, es macht einen Unterschied, zu welchem Zweck man lügt: ob man damit erhält oder zerstört. Man darf zwischen Christ und Anarchist eine vollkommene Gleichung aufstellen: ihr Zweck, ihr Instinkt geht nur auf Zerstörung. [...] Lernten wir eben eine religiöse Gesetzgebung kennen, deren Zweck war, die oberste Bedingung dafür, dass das Leben gedeiht, eine grosse Organisation der Gesellschaft zu „verewigen“,

<sup>1019</sup> Vgl. für das Folgende das Kapitel: „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

<sup>1020</sup> Besonders wichtig wäre für diese konkrete Parallele das Feld der für die Veröffentlichung autorisierten und auch nachgelassenen Neudeutungen von GT im Zusammenhang zu setzen. Pichler hat noch gezeigt, wie sich diese Selbstdeutung verstehen lässt. Die wenigen Erwähnungen des Traumes in diesem Zusammenhang legen nahe, dass hier nur der größere Kontext eine plausible Klärung ermöglicht. (Vgl. eKGWB/NF-1888,14[18] u. NF-1888,14[36]). Vgl. auch Pichler, Axel: Ästhetischer Perspektivismus? Zu Nietzsches Poeseologie der Philosophie im *Versuch einer Selbstkritik*. In: Nietzscheforschung 25 (2018). S. 325-339.

das Christenthum hat seine Mission darin gefunden, mit eben einer solchen Organisation, weil in ihr das Leben gedieh, ein Ende zu machen. [...] Das, was *aere perennius* dastand, das *imperium Romanum*, die grossartigste Organisations-Form unter schwierigen Bedingungen, die bisher erreicht worden ist [...] — jene heiligen Anarchisten haben sich eine „Frömmigkeit“ daraus gemacht, „die Welt“, das heisst das *imperium Romanum* zu zerstören [...]! Der Christ und der Anarchist: beide *décadents*, beide unfähig, anders als auflösend, vergiftend, verkümmern, blutaussaugend zu wirken, beide der Instinkt des Todhasses gegen Alles, was steht, [...] — [...] Das *imperium Romanum*, das wir kennen, [...] dies bewunderungswürdigste Kunstwerk des grossen Stils, war ein Anfang, sein Bau war berechnet, sich mit Jahrtausenden zu beweisen, — es ist bis heute nie so gebaut, nie auch nur geträumt worden, in gleichem Maasse *sub specie aeterni* zu bauen! — [...] Aber sie war nicht fest genug gegen die corrupteste Art Corruption, gegen den Christen... Dies heimliche Gewürm, das sich in Nacht, Nebel und Zweideutigkeit an alle Einzelnen heranschlich und jedem Einzelnen den Ernst für wahre Dinge, den Instinkt überhaupt für Realitäten aussog, diese feige, femininische [...] Bande hat Schritt für Schritt die „Seelen“ diesem ungeheuren Bau entfremdet [...]. Nihilist und Christ: das reimt sich [...] ... (AC 58, KSA 6, 245-247)

Der antichristliche Sprecher behauptet in der Parallelisierung von Christentum und Anarchismus die These, dass das erstere mit seiner Jenseits-Orientierung das römische Reich durch interne Subversion zum Fall gebracht habe. Die politischen Zerstörungsabsichten der Anarchisten werden den Christen zugesprochen, die gegen eine römische Konzeption des Staates auf Jahrtausende gerichtet waren und zu der die Theorie der *décadence* addiert wird. Damit führt er die Zerstörung des römischen Reiches auf die Lebensverneinung der Kritisierten zurück.

Hierauf folgt die Exklamation, die das Lemma „geträumt“ enthält. (AC 58, KSA 6, 245-246) Das römische Reich tritt als „Kunstwerk des grossen Stils“ auf, das eine jahrtausendelange Geschichte grundlegen sollte, die den Traumbegriff auch als Traum-Kunst-Analogie anzeigt. Die Verwendung der lateinischen Termini („*aere perennius*“, „*imperium Romanum*“, „*sub specie aeterni*“) inszeniert rhetorisch die evozierte Kunsthaftigkeit des römischen Staatsbaus, wie sie durch die stilistische Anachronizität die Zeitdimension des römischen „grossen Stils“ untermauert. (Ebd.) Zu der Strategie dieser Unterstreichung zählt auch die – an das Phrasem erinnernde – Verwendung „nie auch nur geträumt worden [...] zu bauen“. (AC 58, KSA 6, 246) Die Hyperbel funktioniert rhetorisch im Sinne des Phrasems: der Traum wird als Grenzzustand menschlicher Wahrnehmung aufgerufen, um die Grenze der, dem römischen Denken entgegengesetzten, Position zu beschreiben. Er fungiert zugleich als Metapher und referiert nicht auf den psychischen Zustand, sondern nimmt dessen, dem Wachbewusstsein exzessiv erscheinende, Imaginations- und Konstruktionsfähigkeit als *tertium comparationis* auf, um die abgelehnte Position der ‚Christen‘ und ‚Anarchisten‘ über eine Übersteigerung exzessiver Imaginationsmöglichkeiten als begrenzt und die Kunsthaftigkeit des römischen Reiches als unerreichbar zu beschreiben.<sup>1021</sup>

---

<sup>1021</sup> Eine solche Idee auf das Christentum zu applizieren, könnte durch Julius Wellhausens Prolegomena zur Geschichte Israels motiviert worden sein, in der Nietzsche solche ‚Phantasien‘ als typisch für das machtlose Judentum finden

Dieser Abschnitt folgt auf eine Kritik des Zweckes der Lüge (AC 55 u. 56), die das Christentum nicht auf Basis der Wahrheit seiner Glaubensinhalte, sondern ob seiner lebensverneinenden und zerstörerischen Tendenz (AC 57) ablehnt. (AC 55-58, KSA 6, 237-247) AC 58 greift die vorher kritisierten Prototypen auf, und führt in seiner positiven Setzung des römischen Reiches ein historisches Beispiel für die Zerstörung durch das Christentum an. (Vgl. ebd.) Diesen Gedankengang tragen die folgenden Abschnitte weiter, die die Gegenwartseinflüsse der Antike (AC 59), des Islam (AC 60) und der Renaissance (AC 61) durch das Christentum korrumpiert sehen, um das polemische Traktat (AC 62) mit einem „Urtheil“ abzuschließen. (Vgl. AC 58-62, KSA 6, 245-253) In diesem Zusammenhang bereitet das hyperbolische Phrasem den sich steigernden Ton der ‚Verurteilung‘ des Christentums vor. (Vgl. ebd.) In der Hochachtung dem römischen Reich gegenüber präfiguriert der Sprecher alle weiteren favorisierten Epochen (Antike und Renaissance) und Reiche (Römer und der Islam) und grundiert hierin den Abschluss seiner Christentumskritik.

Im Traum eine Grenze der Imagination aufzuweisen, lässt sich mit der „Traumwelt“ aus AC 15 verbinden: da letztere auf das Spiegeln der ‚Wirklichkeit‘ reduziert worden war und als ihr illusionäres kohärentes Ganzes entgegengesetzt worden war. (AC 15 u. 58, KSA 6, 181-182 u. 245-247) Sie führt allerdings diese Naturalisierung und Begrenzung der Traumimagination frühzeitig an ihre Grenzen. Mit AC 15 gesprochen, wäre dem Traum immer nur eine Imagination möglich, die die ‚Wirklichkeit widerspiegelt‘: Wenn also der Sprecher in AC 58 den römischen ‚grossen Stil‘ als etwas beschreibt, das ‚nie auch geträumt worden‘ sei, entspricht dieser ‚grosse Stil‘ einer Imagination, die über die ‚Traumwelt‘ und ihre Restriktion durch die ‚Wirklichkeit‘ hinausgeht. (Vgl. ebd.) Für den hyperbolischen Ton des antichristlichen Sprechers von AC 58 wäre dies keine problematische Konsequenz. Erst die Perspektive des a(p)horistischen Sprechers von AC 15, der diese Überschreitung der restringierten ‚Traumwelt‘ dem Begriff der ‚Fiktionswelt‘ der christlichen Epistemologie gegenüberhält, problematisiert diese Figur der Grenzüberschreitung des Sprechers von AC 58. (Vgl. ebd.) Die überschrittene Grenze deckt sich mit der kritisierten ‚Widernatürlichkeit‘ der christlichen ‚Fiktionswelt‘ und charakterisiert in der Rückschau die hier artikulierte Idee des römischen Reiches als eine vom früheren Sprecher abgelehnte, in der ‚Wirklichkeit‘ haltlose, ‚Fiktion‘ die das Leben verneinte. (Vgl. ebd.) Dass der Sprecher diese ‚Fiktion‘ des römischen Imperiums exaltiert bejaht und für dessen Fall die Christen verantwortlich macht, steht der Selbstbeschreibung des Antichristen entgegen: Sie entlarvt ihn als strukturell zu den Christen aus AC 15 gleich, da er selbst eine ‚Fiktion des großen römischen Stils‘ gegen die Fiktionen des Christentums zu setzen scheint. Das implizite

---

konnte. Dass er, wie Yannick Souladié aufzeigt, dieselbe Stelle mit der Hinzufügung des Traum-Lemmas exzerpiert, könnte dafürsprechen, dass hier religiöse Imagination konsequent durch einen negativen Traumbegriff abgewertet wird. Das Christentum versteht Wellhausen als Weiterentwicklung aus dem Judentum, auch das – negative und begrenzte – ‚Träumen‘ desselben könnte dem seiner Vorgängerreligion, die Nietzsche – nach Souladié – als konsequente Weiterentwicklung versteht: „Der Untergang des Reichs gab den schwärmerischen Phantasien freien Lauf: das Gegensatz-Gefühl gegen den ganzen Rest breitet sich aus: seit dem Exil wird von einer allgemeinen Vereinigung aller Völker gegen das ‚neue Jerusalem‘ phantasirt. Früher war der nationale Staat der höchste Wunsch, jetzt wird von einer universalen Weltherrschaft geträumt, welche über den Trümmern der heidnischen Reiche sich in Jerusalem erheben sollte“. (eKGWB/NF-1887,11[377]) Vgl. Souladié, Yannick: Die Eingeweide Gottes. Wellhausen als Hauptquelle der nietzscheanischen Kritik der göttlichen Vorstellung des Christentums. In: Anschütz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Ders. (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 325-356. Hier S. 341-342 u. 350-354 u. Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels: Zweite Ausgabe der Geschichte Israels. Band 1. Berlin 1883.



‚Christentum‘ des antichristlichen Sprechers, das sich in der lemmatischen Identität des ‚Traumbegriffes‘ aufzeigt, ist ein Hinweis auf eine Selbstaufhebungsfigur, die nicht weiter verfolgt werden kann.<sup>1022</sup>

Diese Parallelisierung plausibilisiert allerdings die Verfolgung des in AC 15 präzedierten Konzeptes der ‚Traumwelt‘ und der Reflexion von AC 58.<sup>1023</sup> (Vgl. GT 4, 8 u. 14, KSA 1, 38, 64 u. 95 u. AC 15 u. 58, KSA 6, 181-182 u. 245-247) Der Abschnitt AC 58 wartet nämlich mit einer *dramatis persona* auf, die für die Konzeption der ‚Traumwelt‘ in Nietzsches Werk einen Bezugspunkt darstellt: der Anarchist. (Vgl. ebd.) Indem man diese Figur intertextuell mit der im nietzscheschen Werk prominenten Figur Eugen Dührings verbindet, der außerdem als Ideengeber für dieses Konzept fungiert, zeigen sich bemerkenswerte Deutungsoptionen.<sup>1024</sup>

So soll die Verwendung des Traumes in der ersten Auflage von Eugen Dührings *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung* skizziert werden, um diese Parallele zu verdeutlichen.<sup>1025</sup> Nietzsche hat das Lemma in seinem extensiven Dühring-Referat mehrmals vermerkt.<sup>1026</sup> Dühring verwendet den Traumbegriff trotz späterer Definition schon in der Vorrede.<sup>1027</sup> Dort wird er als – negativ konnotierter – Modus der alltäglichen Existenz angeboten und auch die „Traumwelt“ versteht er als eine intersubjektive, die Wirklichkeit verfehlende, Erkenntnisweise im politisch-sozialen Raum.<sup>1028</sup> Diese Traumwelt dient auch als Vorlage eines jenseitigen Himmelreiches, entspringt der „Phantasie“ und wird mit „Erdichtungen“ gleichgesetzt.<sup>1029</sup> Dabei liegt nahe, dass die ‚Traumwelt‘, wie die „Träume“,

---

<sup>1022</sup> Bereits Stegmaier zeigt auf, wie der ‚Antichrist‘ selbst Strukturen der abgelehnten Religion übernehmen muss, um dieselbe zu überwinden. Um eine solche Selbstaufhebungsfigur innerhalb von AC zu beweisen, wäre mehr als die Analyse der beiden Verwendungen des Traumes nötig. Vgl. Stegmaier: *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*. Hrsg. von Andrea Christian Bertino. Cambridge 2018. Bes. S. 536-541.

<sup>1023</sup> Sommer zeigt außerdem, dass auch andere Kunstreflexionen im Hintergrund dieses A(p)horismus aufzufinden sind. Vgl. NK 6/2, 282-289.

<sup>1024</sup> JGB 204 nennt Dühring explizit einen Anarchisten, wie auch GM II 11 und GM III 26 Dühring als Vorzeigebispiel der anarchistischen Theorie verwenden. (Vgl. JGB 204, KSA 5, 129-132. Hier 131 u. GM II 11 u. III 26, KSA 5, 309-313 u. 405-408) GM III 14 geht so weit, Dühring als „Rache-Apostel“ zu bezeichnen, was ihn mit dem Paulus aus dem hier besprochenen Segment AC 58 lemmatisch nahezu identisch beschreibt. (GM III 14, KSA 5, 370). Zu einer Skizze, wie grundlegend Dühring für Nietzsches Asketismuskritik und auch Sozialismusbegriff ist, hat Aldo Venturelli eine paradigmatische Studie vorgelegt, die über Nietzsches Notate zu Dühring argumentiert und die Texte Dührings selbst nicht konsultiert. Das Versäumnis vieler Interpreten, Dühring nicht angemessen einzubeziehen, kann Venturelli konzipieren und überzeugend argumentieren. Vgl. Venturelli, Aldo: *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*. Berlin 2003. S. 203-237.

<sup>1025</sup> Vgl. das Heft U III 1. (eKGWB/NF-1875, 9[1-2]) Dühring ist auch deswegen interessant, weil in einem Nachlassnotat festgehalten wird, dass die Lektüre auch Schopenhauers Wert beweisen soll: „Pläne aller Art: [...] 3) Dühring, als den Versuch einer Beseitigung Schopenhauer's durchzustudieren und zu sehen, was ich an Schopenhauer habe, was nicht. Hinterdrein noch einmal Schopenhauer zu lesen.“ (eKGWB/NF-1875, 8[4]) Eine mögliche Konkurrenz der Traumbegriffe, die die dühringsche ‚Traumwelt‘ gegen die schopenhauersche Welt-als-Traum-These, erscheint *prima facie* plausibel, aber von dem hiesigen Fokus fortführend.

<sup>1026</sup> Die Traumwelt erscheint wörtlich bereits zu Beginn des schriftlichen Referates aus dem Heft U III 1: „Vorrede Dührings zum ‚Werth des Lebens‘. [...] ‚Nation entfernt sich von der Traumwelt, in welche der Schwerpunkt ihres Daseins fiel‘ [...]“ (eKGWB/NF-1875, 9[1]). Nach längerer Pause erwähnt er die Traumwelt wieder unter der Überschrift „VI. Der Tod“: „Der Tod wird erst furchtbar durch den Hintergrund, den man ihm giebt. Wie die Liebe eine beseligende Traumwelt, so erzeugt die Furcht eine höllische Traumwelt.“ (Ebd.)

<sup>1027</sup> Dühring: *Der Werth des Lebens*. S. IV-V

<sup>1028</sup> Vgl. „Die einen werde geädelt, indem sie als Unterbau eines menschenwürdigen Daseins erkannt werden. Die anderen verzichten auf eine bloß träumerische Existenz, um gestaltend und veredelnd in das Leben einzugreifen.“ u. „In dem Maasse als sich unsere Nation von der Traumwelt entfernt, in welche eine lange Zeit hindurch der Schwerpunkt des Daseins fiel, in demselben Maasse werden auch die philosophischen Lehren eine andere Richtung nehmen [...]“ Vgl. ebd.

<sup>1029</sup> Ebd. S. 2-3 u. 127.

denselben Grad an emotionaler Erregung im Menschen hervorruft wie die Wachwirklichkeit.<sup>1030</sup> Denn im Zusammenhang mit der Liebe tritt der Traum als „subjective Wirklichkeit“ auf, die in derselben als „Maass des Werthes der Empfindungen“ genommen wird.<sup>1031</sup> In dem ähnlichen Lemma „Traumreich“ unterstreicht er die Analogie von Traum und ‚Traumwelt‘: „Die Empfindung ist in der That der Welt der überschwenglichen Ideen völlig entsprechend, nicht weil das Traumreich Wirklichkeit, sondern weil es eine Schöpfung der Empfindung selbst ist.“<sup>1032</sup> Die ‚Traumwelt‘ kann dabei nie vollständig in die Wirklichkeit übergehen, aber hier zeigt sich die Überlappung zwischen dieser und der Wachwelt.<sup>1033</sup> Die ‚Traumwelt‘ entspringt der Umkehrung des Verhältnisses von Vorstellung und Empfindung, die sich als Welt, d. i. als Raum und Zeit, konstruiert und wahrgenommen wird.<sup>1034</sup>

Zusätzlich unterscheidet er den Traum von der Phantasie und dies obwohl er vorher mit Begriffen aus der phantastischen Kunstproduktion beschrieben worden war. So soll dieser, und die auf ihm fußende ‚Traumwelt‘, als emotiv motivierte, natürliche Weltenbildung im Gegensatz zur davon unabhängigen Phantasie herausgestellt werden.<sup>1035</sup> Dies bedeutet nicht, dass die natürliche Hervorbringung des illusionären Traumes validiert wäre und nicht durch die Wachwirklichkeit zu korrigieren sei.<sup>1036</sup> Besonders in der Kritik von Jenseitsvorstellungen und dualistischen Weltkonstruktionen äußert Dühring seine Ablehnung gegenüber dem Produkt der Traum-/Phantasieproduktion: der Begriff „Traumreich“ unterstreicht das.<sup>1037</sup> Die verbundene Kritik an theologischen Spekulation über das Jenseits und philosophischen Spekulationen werden von Dühring expliziert.<sup>1038</sup> Denn auch das Projekt Dührings zielt – wieder in der widersprüchlichen Vermischung von ‚Erdichtung‘ und ‚Traum‘ – über die ‚Traumwelt‘ hinaus:

Die Menschen malen sich in ihren Göttern selbst; aus den Charakteren der religiösen Vorstellungen kann man auf die Charaktere ihrer Verehrer schliessen. Diese Art von Dichtung oder vielmehr Erdichtung hört aber auf, sobald die beschränkte Traumwelt verlasse und der Blick auf die wahrhafte echte Objectivität, auf Reich des unabhängig von menschlichem Trachten Existirenden gerichtet wird. In diesem Gebiet sind die Quellen wahrer Befriedigung gelegen.<sup>1039</sup>

So erscheint Dühring als jemand, der viele Versatzstücke zu früheren Traumbegriffen beigibt, aber für AC die Besonderheit aufweist, ein ähnliches Projekt zu vertreten. Wie auch in AC 15 besitzt der Traum durch seine natürliche Basis ein Existenzrecht, auch wenn das letztliche Ziel einer objektiven Erkenntnis der Natur ihn negativ konnotieren muss. (Vgl. AC 15, KSA 6, 181-182) Auch die Unklarheit, in der Traum und Traumwelt zugleich der als unwahr abgelehnten Phantasie/Fiktion ähneln

---

<sup>1030</sup> Ebd. S. 13.

<sup>1031</sup> Ebd. S. 111.

<sup>1032</sup> Ebd. S. 112.

<sup>1033</sup> Vgl. ebd. S. 120.

<sup>1034</sup> Vgl. ebd. S. 217.

<sup>1035</sup> „Der Trug, welchen uns die Phantasie unter der Herrschaft des Gefühls bereitet, muss daher als eine ähnliche Täuschung betrachtet werden, wie diejenige ist, welche wir so häufig in den Träumen erfahren.“ Vgl. ebd. S. 127.

<sup>1036</sup> Vgl. ebd. S. 129.

<sup>1037</sup> Vgl. ebd. S. 112, 202 u. 212.

<sup>1038</sup> Vgl. ebd.

<sup>1039</sup> Vgl. ebd. S. 188-189.

finden sich in AC. (Vgl. ebd.) Der ‚Anarchist Dühring‘ schwankt so auch zwischen der Natürlichkeit des Traumes und dessen Möglichkeit die Welt des Natürlichen zur Unwahrheit hin zu überschreiten. Deswegen kann er bei ihm zur Chiffre der abgelehnten Jenseits-Vorstellung des Christentums gestaltet werden. Die polemische Funktion dieses Traumbegriffes geht mit dieser Einordnung in ein System der menschlichen Psyche einher, übersteigt es aber rhetorisch zugleich. In dieser Stoßrichtung verliert sich die ‚Traumwelt‘ als intersubjektive Produktion illusionärer Weltwahrnehmung und die polemische Kritik am Unwahren dominiert. Dühring vermag es nicht den Traum durch seine natürliche Induktion zu validieren und sein Traumbegriff endet wegen seines Realismus im Negativen.

Vergleicht man die ‚antichristlichen‘ Sprecher aus AC hiermit, gestaltet sich das Feld als durch ähnliche Grenzen markiert, nur AC 15 bündelt das Verhältnis von Traum und Welt gezielter und AC 58 inszeniert die rhetorische wie phrasematische Übersteigungsfigur konziser. (Vgl. AC 15 u. 58, KSA 6, 245-247) In der sich ähnelnden Problemstellung im Traumbegriff könnte sich so eine implizite Parallelisierung zwischen den, vordergründig in AC 58 kritisierten, „Anarchist[en]“ und den Sprechern von AC aufzeigen. (Vgl. AC 58, KSA 6, 245) Die Differenz wäre, dass in Dühring sich das Problem – Naturalisierung und Rückbindung an die Welt vs. Übersteigung der Objektivität ins Unwahre – innerhalb des variierten inkonsistenten Traumbegriffes äußerte. AC signalisiert den Zusammenhang lemmatisch und trennt die Sprecher, um eine Charakterisierung der Sprecher vorzunehmen, die sie – dem Vokabular von AC 58 nach – ‚christlich‘/‚anarchistisch‘ auftreten lassen. (Vgl. ebd.) Die Selbstaufhebungsfigur konterkariert anhand des Traumbegriffes einen realistischen Naturalismus über die Unmöglichkeit, die menschliche Vorstellungsfähigkeit natürlich eingrenzen zu können. Bei Dühring wird dies am Traumbegriff fassbar, in AC durch die Performanz des Traumbegriffes und ihrer autosubversiven Sprechercharakterisierung.

Diese Charakterisierung ist auch deswegen virulent, weil die Identifikation des Sprechers mit den Christen/Anarchisten den vorherigen Vorwurf der Lüge aus AC 55 und 56 auch auf die Reflexionen des Sprechers zurückfallen lässt. (Vgl. AC 55-62, KSA 6, 237-253) Sein Vorwurf lässt auch seine Glaubenssätze in einem kritischen Licht erscheinen, sofern er selbst in AC 58 einen Imaginationsmodus gemäß der abgelehnten Gruppen einnimmt und favorisiert. (Vgl. ebd.) Insbesondere die Proklamation in AC 55 „der Priester lügt...“ tritt hier als Angebot auf, die antichristlichen Sprecher als solche ‚Priester‘ ihrer eigenen Glaubensvorstellungen zu sehen. (Vgl. ebd.) Auf diese Weise zeigt der Traumbegriff durch den Infratext und der kritischen Funktion des Phrasems auf, dass die Überschreitung einer Vorstellungsgrenze auf die Sprecher zurückfällt.

Eine Relektüre von AC müsste diese Erkenntnisse zum Traumbegriff miteinbeziehen. So hat dieser gezeigt, dass anstelle einer einfach thetischen Funktion, in der punktuellen Verwendung eine performative und selbstaufhebende Funktion des Traumbegriffes in AC vorliegt. Die kohärente Verbindung beider Lemmata suggeriert zuletzt eine Inkohärenz in der textuellen Selbstwahrnehmung der ‚antichristlichen‘ Sprecher. In der Parallele zur Problematik von Dührings Traumbegriff und der intratextuellen Selbstcharakterisierung als ‚Christ‘/‚Anarchist‘ zeigt sich der Wert des Traumbegriffes von AC. In ihm wird punktuell eine autosubversive Tendenz des Textes greifbar. Der Traum definiert sich hierzu nicht neu, aber er fungiert als restringiertes Vorstellungsvermögen, um Teil der phrasematischen Übersteigungsfigur zu werden.

Das Phrasem zeigt sich hier nicht nur als hyperbolische Kritikfigur in Richtung der Gegner, sondern als selbstkritische autoreflexive Denkfigur, die das philosophische Schreiben von AC kritisch rahmt. Anstelle einer oberflächlich angenommenen Restriktion der philosophischen Theoretisierung

deutet sich hieran eine ‚Umwertung‘ des Denkens an, die in AC anhand des Christentums zu einer Subversion des philosophischen Schreibens als solchem hinweist.

#### 4.4.3.4 *Ecce Homo* und der Traum

*Ecce Homo* sticht in zahlreichen Hinsichten aus dem Korpus des Werkes heraus – d. i. in seiner Transformation der Ich-Persona, seiner Schreibweise und der Geschichte von Konstitution und Rezeption, die es erfahren hat.<sup>1040</sup> Dem sieben Mal auftretenden Traum-Lemma soll zum ersten Mal ein fokussierter Blick gewidmet werden, um seine Rolle in dem dichten Werk zu erschließen.

Diesen trifft man zuerst in *Warum ich so gute Bücher schreibe* und im zu GT an, in dem die erste Verwendung mit dem ersten veröffentlichten Buch koinzidiert, das den Traum prominent enthält. (Vgl. EH Bücher GT 1, KSA 6, 309-310) Allerdings tritt er in der Neubeschreibung von GT im Verhältnis zur Zentralität im Ursprungstext in den Hintergrund. So verwendet er diesen in der Form des Phrasems „sich nicht träumen lassen“: „Mit einiger Neutralität in die Hand genommen, sieht die ‚Geburt der Tragödie‘ sehr unzeitgemäss aus: man würde sich nicht träumen lassen, dass sie unter den Donnern der Schlacht bei Wörth begonnen wurde.“ (Ebd.)

Für Lesenden erscheint die rhetorische Banalität, mit der Traum hier verwendet wird, bei der Relevanz, die er für GT beinhaltet, auffällig.<sup>1041</sup> In der Neubeschreibung des Werkes verdrängt der Sprecher diesen Aspekt seiner früheren Metaphysik. Diese Strategie folgt dabei aber der neuen Darstellung von GT als konsequent missverstandenen Werk, dessen Rezeption der Sprecher hier skizziert, um eine korrigierende Lesart des Buches vorzustellen. (Vgl. ebd.) Nimmt man die Metaphysik von GT zur phrasematischen Verwendung in EH Bücher GT 1 hinzu, baut sich zwischen der philosophischen Perspektive des Frühwerkes und der oberflächlichen Rhetorizität in EH eine produktive Spannung auf. (Ebd.) So war das Phrasem bisher immer als hyperbolische Grenze der Erkenntnis einer Gruppe im Gegensatz zu einer favorisierten Vorstellung verwendet worden. Die zu GT kontrastierende Banalität des Phrasems kann in dieser Nivellierung des Traumes sarkastisch die ‚Erkenntnisgrenze‘ der Lesarten von GT von Seiten der kritisierten „Wagnerei“ beschreiben. (Ebd.) An der hier analysierten Stelle erreicht der Sprecher dies nicht allein über die alltägliche Bedeutung des Phrasems, sondern auch über eine für die informierten Lesenden mögliche Parallele zur Rolle des Traumes in GT als epistemologisch-ontologischer Kategorie. Die Einführung des Traumes findet unscheinbar statt, ihr kontextuell aufgeladenes Verständnis hingegen selektiert zwischen den Lesenden, die im Wissen um GT die Dimension seiner Bedeutung auszudeuten vermögen und kontextuell Uninformierten. Nicht der Traum als Konzept, sondern als figurierendes Intertextelement offenbart die Tiefendimension im Zusammenhang mit der polemischen Hyperbel des Phrasems und der Traumtheorie aus GT.

Dies koinzidiert mit der – auch in GT Selbstkritik evozierten – kriegerischen ‚Geburt‘ (das gesperrte „begonnen“ unterstreicht diesen Aspekt) von GT „unter den Donnern der Schlacht bei Wörth“, die als Topos von EH zugleich die kriegerische Attitüde gegenüber den Lesarten der abge-

---

<sup>1040</sup> Vgl. NK 6/2, 325-349.

<sup>1041</sup> Vgl. zum Folgenden das Kapitel „Der Traum in *Die Geburt der Tragödie*“.

lehnten Kulturbewegung der „Wagnerei“ enthält.<sup>1042</sup> (Vgl. GT Selbstkritik, KSA 1, 11 u. EH Bücher GT 1, KSA 6, 309-310) Das „sich nicht träumen lassen“ erinnert so von Anfang an an die bisherigen Verwendungen des Phrasems, zeigt aber auch, dass es gerade da, wo die Referenz auf das Oeuvre explizit getätigt werden kann, in seine Dynamik Allusionen auf die den Lesenden bekannten traumtheoretischen Konstellationen stattfinden. Diese führen nicht zu einer traumtheoretischen Neuerung, vielmehr zeigen sie einen neuen Prozess der Dynamisierung der Bedeutungsdimensionen in EH auf, die in eine polemischen und inszenierenden Richtung ausschlagen.

Bereits die zweite Verwendung von „träumen“ im ersten Abschnitt aus EH Bücher zu den UB zeigt, wie auf dieser ersten Textstelle aufgebaut wird: „Die vier Unzeitgemässen sind durchaus kriegerisch. Sie beweisen, dass ich kein ‚Hans der Träumer‘ war, dass es mir Vergnügen macht, den Degen zu ziehn, — vielleicht auch, dass ich das Handgelenk gefährlich frei habe.“ (EH Bücher UB 1, KSA 6, 316) Topologisch steht diese Stelle in einem Verhältnis zu der vorher besprochenen Verwendung, in dem in beiden das Wort „unzeitgemäss“ und „Traum“ zusammen mit einer kriegerischen Metaphorik auftreten. Der Traum greift außerdem auf den die topischen Verwendung aus einem Monolog Hamlets aus Akt. 2/ Szene 2 des gleichnamigen Stückes zurück.<sup>1043</sup> Hamlets Hadern mit seiner Aufgabe und die folgende Selbstbetitelung als „Hans der Träumer“ fungiert in EH Bücher UB 1 als Kontrastfolie zu den kriegerischen Ambition des Sprechers. Der Traum als psychisches Phänomen tritt hinter die Verwendung des Begriffes „Träumer“ zurück, der als Charakter vornehmlich mit Handlungsunfähigkeit ob des problematischen Verhältnisses mit der Wirklichkeit assoziiert wird. Stärker noch als diese Tendenz des Traumbegriffes, ist die Referenz auf Hamlet, die im aneignet. Eine Traumreflexion tritt hier hinter einer rhetorischen wie topischen Begriffsverwendung zurück, von der sich der Sprecher distanziert.

Sie bedeutet auch nachträglich für das Traum-Phrasem aus EH Bücher GT 1 eine dimensionale Erweiterung. Die gewinnt es im Kontext der Shakespearedeutung von EH dadurch, dass es zurück auf seinen Primärtext verwiesen wird. Das Hamlet-Zitat, das in der Übernahme von Schopenhauer seine Nähe zur englischen Wortwahl behalten hatte (im Gegensatz zur schlegelschen Übersetzung), aktualisiert durch die Figur auch das Phrasem:

Ich kenne keine herzerreissendere Lektüre als Shakespeare: was muss ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nöthig zu haben, Hanswurst zu sein! — Versteht man den Hamlet? Nicht der Zweifel, die Gewissheit ist das, was wahnsinnig macht... Aber dazu muss man tief, Abgrund, Philosoph sein, um so zu fühlen... Wir fürchten uns Alle vor der Wahrheit...<sup>1044</sup> (EH Klug 4, KSA 6, 287)

<sup>1042</sup> Zur historischen Ungenauigkeit dieser Stelle vgl. NK 6/2, 482-483.

<sup>1043</sup> Vgl. Shakespeare, William, Shakspeare's dramatische Werke. Julius Cäsar. Was ihr wollt. Der Sturm. Hamlet, Prinz von Dänemark. Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Vierter Band. Berlin 1854. S. 365 u. NK 6/2, 490-491.

<sup>1044</sup> Auch das im Text Folgende steht in einem indirekten Verhältnis zum Traum indem es intertextuell auf Wagners Shakespearedeutung aus BE verweist: „Und, dass ich es bekenne: ich bin dessen instinktiv sicher und gewiss, dass Lord Bacon der Urheber, der Selbstthierquäler dieser unheimlichsten Art Litteratur ist [...] [S. P.] Aber die Kraft zur mächtigsten Realität der Vision ist nicht nur verträglich mit der mächtigsten Kraft zur That, zum Ungeheuren der That, zum Verbrechen — sie setzt sie selbst voraus...“ (EH Klug 4, KSA 6, 287) Der Begriff der „Vision“ und besonders der „That“ referiert auf Wagners Kunsttheorie aus BE und nimmt sie auf. Das Maskenspiel, dass schon Benne für diese Stelle herausgestellt hat, findet sich auch im Visionsbegriff und in den intertextuellen

Der Hanswurst-Topos innerhalb von EH deutet Shakespeare und die Hamlet-Figur in der Verquickung von Einsicht in die Wahrheit, Leid und die Rolle des Hanswursts als sozialen aber wahrsprechenden Paria aus.<sup>1045</sup> Diese Verbindung und maskierende Funktion beziehen das Träumen und das Phrasem auf den Wahrheitsduktus des antipodischen Sprechers zurück.<sup>1046</sup>

Besonders aber nimmt es Bezug auf die beiden Stellen, in denen das Phrasem auftaucht. Die erste Stelle in EH Bücher GT 1 pointiert in doppelter Weise die evozierte kriegerrische Situation: das hamletische Diktum als Übersteigerung selbst der grenzwertigsten Erkenntnis und sein hyperbolischer Charakter erhöhen die Anmaßung des Sprechers von EH zusätzlich. (Vgl. EH Klug 4 u. Bücher GT 1, KSA 6, 287 u. 309-310) In dem Hamlet nachträglich als Maske für den Sprecher von EH verstehbar ist, wird auch die Aussage über die Entstehung von GT selbst zu einem Produkt, dem die Gravität von Hamlets existenzieller Erkenntnis getragenen Verwendung des Traum-Phrasems zukommt. (Ebd.) Hyperbolisch ist dabei die Entstehung des Buches auch deswegen, weil damit nicht dessen Inhalt hervorgehoben wird, sondern alleinig dessen Entstehung: nicht auf die theoretischen Inhalte sind die Unfähigkeit und Begrenzung der Imagination des „man“ in „man würde sich nicht träumen lassen“ bezogen, sondern auf die Herstellung des Buches. (Ebd.) Damit aktualisiert der Sprecher auch die Auslegung Hamlets als metaphysisch Wissenden aus GT, bezieht den Erkenntniswert aber nicht auf Philosopheme, sondern wendet diese Deutung in eine produktionsästhetische Hyperbel um. (Vgl. GT 7, KSA 1, 56-57 u. EH Klug 4 u. Bücher GT 1, KSA 6, 287 u. 309-310) Im ambivalenten Verhältnis zum zweifelnden Charakter der Hamlet-Maske weist der Sprecher allerdings Hamlets Selbstkritik in seiner Betitelung als „Hans der Träumer“ in EH Bücher UB 1 mit Entschlossenheit von sich. Gerade die Handlungsfähigkeit des Sprechers als ‚kriegerischer Schreiber‘ betont er durch diese Ablehnung. Auch hier verwendet er den Traum nicht im Sinne einer traumtheoretischen Erläuterung: diese Formulierung expliziert den Hamlet als zentrale Bezugsfigur des Sprechers von EH. So fungiert der Traum in den ersten beiden Verwendungen mehr denn als Chiffre und Konstruktor der Hamlet-Maske, als hier eine dem Traum eignende Qualität herausgestellt würde.

Die dritte Verwendung tritt aus dieser Stoßrichtung heraus, da der Sprecher selbst mit der Frage konfrontiert ist, ob er träume:

Die Anfänge dieses Buchs gehören mitten in die Wochen der ersten Bayreuther Festspiele hinein; eine tiefe Fremdheit gegen Alles, was mich dort umgab, ist eine seiner Voraussetzungen. Wer einen Begriff davon hat, was für Visionen mir schon damals über den Weg gelaufen waren, kann errathen, wie mir zu Muthe war, als ich eines Tags in

---

Signalen und inszeniert den Sprecher von EH als Paradebeispiel dieser Kunsttheorie. Gerade die Kritik der Genie-Konzeption aus BE in Nietzsches Werk zeigt hier wieder eine Maske, deren subversives Potenzial vom Traumbegriff wegführt und deswegen hier nicht weiterverfolgt werden kann. Vgl. hierzu auch Benne, Christian: *Ecce Homo – Ecce Hamlet*. In: *Nietzscheforschung* 12 (2005). S. 219-228.

<sup>1045</sup> Dies stellt auch schon Benne heraus: Ebd. S. 220-226. Bes. 225. U. NK 6/2, 490-491. NK 6/2, 490-491.

<sup>1046</sup> Vgl. hierzu auch ebd. S. 226-227. Anhand von Hamlet ist auch darauf hingewiesen worden, dass EH bei aller Hyperbel im Ton eine Hanswurstiade darstelle, auch auf das Verhältnis zur alten Komödie und zur ironischen Selbstüberhöhung in der antiken Parabase der dramatischen Wettkämpfe ist hingewiesen worden. Im Rahmen dieses Kapitels soll nur der Ton des Werkes deskriptiv erfasst werden. Das dichte ästhetische Kalkül von EH kann aus dieser reduzierten Perspektive nicht erarbeitet werden. Vgl. Meyer, Matthew H.: *Ecce Homo* und die Alte Komödie. In: *Nietzscheforschung* 12 (2005). S.193-200. Hier 196-197.

Bayreuth aufwachte. Ganz als ob ich träumte... Wo war ich doch? Ich erkannte Nichts wieder, ich erkannte kaum Wagner wieder. Umsonst blätterte ich in meinen Erinnerungen. Tribschen — eine ferne Insel der Glückseligen: kein Schatten von Ähnlichkeit. Die unvergleichlichen Tage der Grundsteinlegung, die kleine zugehörige Gesellschaft [...] :kein Schatten von Ähnlichkeit. Was war geschehn? — Man hatte Wagner ins Deutsche übersetzt! Der Wagnerianer war Herr über Wagner geworden! (EH Bücher MA 2, KSA 6, 323)

Die vom Sprecher artikulierte Entfremdung vom Bayreuther Kreis und Wagner tritt als Ursprung von MA auf, das als ‚Freiwerden‘ des Sprechers in einem konfliktgetriebenen Kontext aufkommt.

Diesmal wird der Traum, der ein weiteres Mal strukturell am Ursprung des Konfliktes – und damit des Buches – auftritt, nicht abgelehnt, sondern unsicher sich selbst zugeschriebener Zustand des Sprechers. Die paradoxe Formulierung „[...] als ich eines Tages in Bayreuth aufwachte. Ganz als ob ich träumte ...“ potenziert das Verhältnis von Wirklichkeitsbezug und Traum und dessen eigene Verstärkung des Sprechers. (EH Bücher MA 2, KSA 6, 323) Diese paradoxe Spannung zwischen dem Topos des Aufwachens als neuer Erkenntnis und der Unsicherheit, ob man träume, als Wirklichkeitsbefragung löst der Sprecher auf. Die hier verwendete Dichotomie, der eine kurze Gleichzeitigkeit zukommt, kennen die Lesenden als philosophische Topoi. Die Spannung der paradoxen Formulierung funktioniert über die topische Verwendung beider Zustände im philosophischen Kontext und beteiligen sich in der Auflösung an der neuen Sicherheit des Sprechers und seines Wirklichkeitsbezuges. Diese Struktur funktioniert über die Verbindung des Terminus „Vision“, „aufwachen“ und letztlich der rhetorischen Frage, auf die eine Befragung der spatialen und sensuellen Wirklichkeit als Versicherung der eigenen Rationalität erfolgt.

Um dem Traumbegriff an dieser Stelle näher zu kommen muss der Begriff der Vision näher charakterisiert werden, der in EH eine eigene Entwicklung durchmacht und an dieser Stelle kulminiert. Die erste Verwendung, die sich auf die emphatisch realistische Qualität von Shakespeares Kunst bezieht, unterstützt die – auch vom Traum – getragene Parallelisierung zwischen Shakespeare und seiner Hamlet-Figur, dem Sprecher und der Dichtung von ZA. (Vgl. EH Klug 4, KSA 6, 287) Die zweite kommt im Umfeld der ersten Verwendung von „träumen“ auf und deutet die frühen wagnerianischen Ambitionen des Sprechers, die als Vision betitelt werden, auch als Einflüsse für ZA. (Vgl. EH Bücher GT 4, KSA 6, 314) Die dritte Verwendung tritt im Verhältnis zur vierten UB auf und verweist auf die „Vision eines Festes“. (Vgl. EH Bücher UB 4, KSA 6, 320) Wenn der Sprecher in EH Bücher MA 2 diese Visionen als Grundlage verwendet, um den Grund der ‚Krisis‘ vor MA zu artikulieren, fungiert der Traum als empfundener Ausdruck einer Dissoziation von der Wirklichkeit der den Sprecher bis dahin motivierenden Visionen. Gemeinsam mit dem hiesigen Traumbegriff artikulieren diese Stellen die Unsicherheit, ob der Sprecher träume. Nicht nur bereiten sie damit die Realisation einer Diskrepanz zu Wagner vor., sondern bringen auch eine Unsicherheit hinsichtlich des Wirklichkeitsbezuges des Sprechers ins Spiel, der sich bisher in negativer Diskrepanz zum Traum als wirklichkeitsorientiert beschrieb. Übertreibung und Unsicherheit reichen sich hier die Hand.

Hatten die beiden vorherigen Verwendungen des Traumkonzeptes abgelehnte Gruppen („man würde sich nicht träumen lassen“) oder Lebensweisen zum Ziel („Hans der Träumer“), funktioniert die Als-Ob-Formulierung und die rhetorische Frage als Produzent von Ambivalenz hinsichtlich des Wirklichkeitsbezuges dieser Infratexte. (EH Bücher GT 1, UB 1, u. MA 2, KSA 6, 309, 316 u. 323)

Der negativ verwendete Traumbegriff fügt dieser Unsicherheit des Sprechers auch eine tonale Differenzierung hinzu, dessen hyperbolischer Ton durch die Wirklichkeitsbefragung allerdings nur kurz unterbrochen wird, um zahlreiche Exklamationen folgen zu lassen. (Vgl. EH Bücher MA 2, KSA 6, 323) Die kurzzeitige Zurücknahme des Exklamativen zeigt, dass der Traum als Chiffre für den fehlenden Wirklichkeitsbezug abgelehnt wurde, um die frühen Werke aufzuwerten und der Wert von MA als „Denkmal einer Krisis“ eine Neuorientierung ermöglicht: Der fehlende Wirklichkeitsbezug des Traumes wird kurzzeitig als mögliche Beschreibung in Betracht gezogen, um nach dieser Unsicherheit eine neue Sicherheit im Verhältnis zur Wirklichkeit folgen zu lassen: Dies unterstreicht die Hyperbel in der Neubeschreibung Wagners.

Diese Struktur der Vision, die als Element bis hin zu ihrer Kulmination in ZA die Selbstbeschreibung des Schreibens durchzieht, stellt der Traum kurzzeitig infrage, um umso stärker in der neuen Bestätigung des sich wieder ergebenden Wirklichkeitsbezuges des Sprechers als ‚Visionär‘ wieder aufzukommen. Die durchgängige negative Konnotation des Traumes im Gegensatz zur künstlerischen Wichtigkeit der Vision, zeigt sich im vorliegenden Fall als retardierendes Moment in der Dramaturgie hin zu ZA. Auch wenn der Traum in den potenziell verbleibenden Formulierung und rhetorischen Fragen eine zweiflerische Dimension des Sprechers eröffnet, hält diese doch nur kurz an und wird durch eine exklamative Neubeschreibung der Wirklichkeit wieder verstärkt und unterstreicht den emphatischen Wirklichkeitsbezug des Sprechers von EH.

Diese Selbstinszenierung des Sprechers fußt ebenso auf einem immer wieder mit Wagner auftretenden Intertext: BE.<sup>1047</sup> Da dessen erklärtes Ziel eine ‚sympathische Affizierung‘ des Traumorgans darstellte, zeigt sich in dieser Selbstinszenierung des Sprechers von EH ein kurzes Moment, in dem ebenjener diese Kunstwirkung Wagners anheimfällt. (Vgl. BE, 51-52 u. 92 u. EH Bücher MA 2, KSA 6, 323) Diese Erfahrung greift er auf und inszeniert sie in der rhetorischen Frage, um Befreiung von Wagner und MA umso stärker in den Fokus zu rücken.<sup>1048</sup> (Vgl. ebd.) Die Intertextrelation unterstreicht darin die intratextuelle Darstellungsfunktion nachdrücklich.

Trotz der Dimension des Traumes als in Betracht gezogener Selbstbeschreibung und auch seiner Produktion paradoxer Wirklichkeitsverhältnisse, funktioniert er über seine Zuschreibung zum Sprecher-Ich, an das die Infra- und Intertexte gebunden sind. Als Phänomen steht seine Theoretisierung im Hintergrund, allein den Wahrheitsduktus des Sprechers verstärkt es.

Der bisherigen Dramaturgie entsprechend tritt der Traum in der künstlerischen Kulmination der schöpferischen Vision des Sprechers auf – in der Beschreibung des Phänomens von ZA:

Hier ist [...] der Mensch überwunden, der Begriff „Übermensch“ ward hier höchste Realität, — in einer unendlichen Ferne liegt alles das, was bisher gross am Menschen hiess, unter ihm. Das Halkyonische, die leichten Füsse, die Allgegenwart von Bosheit und Übermuth und was sonst Alles typisch ist für den Typus Zarathustra ist nie geträumt worden als wesentlich zur Grösse.“ (EH Bücher ZA 6, KSA 6, 344)

<sup>1047</sup> Vgl. das Kapitel „Zu Richard Wagners Traumverständnis und seiner Rezeption Schopenhauers in *Beethoven*“.

<sup>1048</sup> Diese Deutung unterstreicht, dass die Vorstufe, die Sommer in seinem Kommentar anbringt, den Traumbegriff vollkommen entbehrt. Seine Verwendung an dieser Stelle ist nicht rein rhetorisch, sondern hinsichtlich Wagners eigener Traumphilosophie ein präzises intertextuelles Signal. Vgl. NK 6/2, 512-513.



In der Beschreibung von ZA, die sich im Lob dieses Buches überschlägt, trifft man auf den Traum in der superlativischen Verwendung einer temporalen Variante des Phrasems: „nie geträumt worden“. Auch Shakespeare tritt wieder auf, freilich als jemand, für den das Werk vollkommen unerreichbar wäre: „Dass ein Goethe, ein Shakespeare nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu athmen wissen würde, [...] das ist alles das Wenigste und gibt keinen Begriff von der Distanz, [...] in der das Werk lebt.“ (EH Bücher ZA 6, KSA 6, 343) Der temporale Superlativ des Träumens lässt sich in seinem konsequenten Bezug auf Shakespeare als Ausdruck dieser „Distanz“ verstehen – im Sinne der Grenze des Traumes als Grenzzustand der Imagination und der Begrenztheit der kritisierten Gruppe. (EH Bücher ZA 6, KSA 6, 343-344) Diesmal kritisiert das Phrasem Shakespeare, anstatt eine positive Identifikation vorzunehmen. Die ihn übersteigende Position des ZA bringt in der Traumverwendung eine Steigerung des Superlativs mit sich.

Im näheren Zusammenhang des Traum-Phrasems kommt hinzu, dass der Satz vorher noch mit der ‚Realisierung‘ des „Begriff[es] ‚Übermensch‘ die Wirklichkeit aufruft. (Ebd.) Diese verbindet sich mit ZA, als der Bezugspunkt seiner Konzeptionen. Dem gegenüber werden die Charakteristiken, die die „Grösse“ des ZA beschreiben, mit dem Phrasem in ihrer Einzigartigkeit und Übersteigung des bisher Erreichten herausgestellt. Die Antithese der proklamierten Wirklichkeit des Übermenschen-Konzeptes gegen die bisher ‚ungeträumten‘ Charakteristika der Größe verstärkt das Phrasem über den Kontrast zusätzlich. Sie unterstreicht die Funktion der Emphase des Wirklichkeitsbezuges des Sprechers, bzw. in diesem Fall des Werkes ZA.<sup>1049</sup> Der Traum fungiert phrasematisch typisch und ist im Kontext mit Shakespeare in dieser Bedeutung in EH eine unterstreichende Wiederholung.

Auch die ersten beiden Traumverwendungen tragen diese Abstoßung von Shakespeare, indem nicht nur GT über das Traum-Phrasem hyperbolisch aufgewertet wird. (Vgl. EH Bücher GT 1 u. ZA 6, KSA 6, 309-310 u. 344) In der hamletesken Figurierung aus der zweiten Traumverwendung hingegen, übernimmt das hiesige Traum-Phrasem seine negative Abstoßungsbewegung, da der vorherige Sprecher aktiv die negative Seite von Shakespeares Figur ablehnt. (Vgl. EH Bücher UB 1 u. ZA 6, KSA 6, 316 u. 344) Nur die Verwendungsweise von EH MA 2 bricht mit dieser Stoßrichtung, da dort ein quasi-wagnerianisches Träumen stattfindet. (Vgl. EH Bücher MA 2 u. ZA 6, KSA 6, 323 u. 344) Sie stellt sich als Ausnahme zu dieser Reflexionslinie dar.

Auf das hohe Lob, dass der Sprecher über ZA ausspricht, treffen die Lesenden eine Einschaltung von ZA Nachtlied an – auch dieses enthält das Traum-Lemma: „Ich kenne das Glück der Nehmen-den nicht; und oft träumte mir davon, dass Stehlen noch seliger sein müsse, als Nehmen.“ (EH Bücher ZA 7, KSA 6, 346) Im Gegensatz zum Kontext innerhalb von ZA erfährt ZA Nachtlied im Zusammenhang von EH eine Deutung und eine Rekontextualisierung. So schreibt der Sprecher über dieses: „Auch die tiefste Schwermuth eines solchen Dionysos wird noch Dithyrambus; ich nehme, zum Zeichen, das Nachtlied, die unsterbliche Klage, durch die Überfülle von Licht und Macht, durch seine Sonnen-Natur, verurtheilt zu sein, nicht zu lieben.“ (EH Bücher ZA 7, KSA 6, 345) Die Sonderstellung, die der Sprecher ZA herausstellt, demonstriert dieser Auszug aus ZA paradigmatisch, so dass die Konzeption des Traumes durch den Sprecher transformiert wird. Die immoralistische Formulierung aus ZA Nachtlied, in der sich der Wunsch und die Unfähigkeit etwas zu er-

---

<sup>1049</sup> Die Besonderheit, dass ZA und Zarathustra als Figur innerhalb von EH – und an anderen Stellen – wie lebende Menschen oder eigene Wesen behandelt werden, benennt Grätz: ihr Vorschlag ... Vgl. Grätz, Katharina:

halten im „oft träum[en] [...] dass Stehlen noch seliger sein müsse, als Nehmen“ hyperbolisch äußert, lässt sich im Sinne der Deutung, „durch die Überfülle [...] verurtheilt zu sein, nicht zu lieben“ ohne Irritation einordnen. (Vgl. EH Bücher ZA 7, KSA 6, 345-346) Der Traum ist damit eine im Illusionären potenzierte Wunschvorstellungen, in der die immoralistische Paradoxie zum einen über eine bizarre Traumlogik erklärlich wird, wie sie auch als klimaktisch gewendete Paradoxie über die Traumhaftigkeit hinaus ästhetische und psychologische Plausibilität besitzt. Diese zwei Qualitäten von Zarathustras Wunschträumen verbinden sich. Die psychologische Verfassung der Sehnsucht, äußert sich in der traumhaften Paradoxie ästhetisch konsequent und vollführt die topische Verbindung in der kunstartigen Illusion.

Der Sprecher legt diese Deutung der Stelle vor, und obwohl diese Deutung sich mit einer an ZA-Stellen kontextarmen Interpretation bejahen lässt, steht diese neue Traumkonzeption mit den bisherigen Verwendungsweisen von „träumen“ in EH im Clinch. Hatten die bisherigen Verwendungen in der Betonung der Illusionarität des Traumes einen Wirklichkeitsbezug des Sprechers ausgedrückt, ist in dieser Verwendung die Wirklichkeit von Zarathustras Wunsch in der illusionären Paradoxie manifest. (Vgl. EH Bücher GT 1, UB 1, MA 2, ZA 6 u. 7, KSA 6, 309-310, 316, 323, 344 u. 346) Während die früheren Verwendungen die Illusion abwerten, um die Sprecher aufzuwerten, affirmiert die künstlerisch eingerahmte Wunschtraumverwendung den Traum. (Vgl. ebd.) Die irritierende Diskrepanz wird jedoch nicht aufgelöst, kehrt doch der Sprecher in seinen nächsten Verwendungen des Traumbegriffes in *Warum ich ein Schicksal bin* zum Phrasem „sich nicht träumen lassen“ zurück und nimmt diese Facette des Traumkonzeptes nicht mehr auf.<sup>1050</sup> In ihrer Isolation als Zitat einer separat verhandelten Figur – zusätzlich zur Rahmung als Lied, das mit den anderen ZA-Zitaten formal und typographisch distinkt zum Textkorpus von EH steht – kann diese wunschgetragene Kunstmetapher als distanziert von den anderen Traumverwendungen verstanden werden. Zarathustra und die anderen Sprecher stehen sich so gegenüber.

Die zwei Verwendungen aus EH Schicksal, die beide in Form des Phrasems auftreten, verfolgen die bisher aufgewiesene Linie des Traumbegriffes als hyperbolischer Grenzpunkt vom Potenzial der abgelehnten Gruppe weiter und treiben die Grenze zwischen Sprecher und derselben zu ihrer Klimax. Bereits in EH Schicksal 1 treffen die Lesenden das Phrasem erneut an:

Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab ich kenne Aufgaben von einer Höhe, dass der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen. Mit Alledem bin ich nothwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. (EH Schicksal 1, KSA 6, 366)

---

<sup>1050</sup> Diese Dimension des poetischen Traumbegriffes ist auch in dem sogenannten Gondellied in EH Klug 7 angedeutet und über den Intertext der venezianischen Traumszene bei Wagner auch mit dem Traum verbunden. Das komplexe Verhältnis in dem dieses zum Traum im Verhältnis stehenden – aber nicht explizit mit ihm titulierte oder beschriebene – Gedicht steht, bedarf einer gänzlich eigenen Lektüre, die nicht *en passant* stattfinden kann. In dem ZA gewidmeten Werk von Seiten des Verfassers erhält die Lyrik eine eigene Fokussierung, die dem Gondellied unter dem Aspekt des Traumes seine nötige Aufmerksamkeit widmen wird.

Die Selbststilisierung als Evangelist im wörtlichen Sinne geht mit der Feststellung des Sprechers einher, dass ein Kampf zwischen Wahrheit und Lüge aufkommen werde.

Die Beschreibung dieses Kampfes enthält das Traum-Phrasem. (Vgl. ebd.) Diese ekstatische Aussage der Auswirkungen desselben haben – neben offenkundiger Allusionscharakter zur Bibel – eine phantastische Komponente, die durch das Phrasem eingefangen und potenziert werden: Der beschriebene visuelle Kataklysmus konnotiert das Minimalpaar „Kampf“ und „Krampf“ anthropomorph, um dann im Traumbegriff eine Vorstellungskraft zu referenzieren, die die zukünftige Wirklichkeit übersteigen wird. (Ebd.) In dieser Vorhersage performiert der Sprecher nicht nur seine Rolle als ‚Botschafter‘, sondern verbindet sich als ‚Schicksal‘ auch mit dem ‚Schicksal der Welt‘, die die Anthropomorphisierung unterstreicht.. (EH Schicksal 1, KSA 6, 365-366)

Die Vorhersage des Sprechers, die über die Vorstellungskraft des Traumes hinausgeht, potenziert diesen prekären Zustand der entgrenzten Imagination einerseits ins ‚Unvorstellbare‘ und hebt ihn zudem über den topischen Traum als prophetisches Medium.<sup>1051</sup> Das prototypische visuelle Potenzial von Traumgehalten ergänzt zur phrasematischen Hyperbel die sensuelle Dimension als konkretisiertes Potenzial dieser Zukunftsvision. Dass diese nicht an das Beschriebene heranreicht, reiht das Phrasem in seine mittlerweile für das nietzschesche Werk topisch werdende Konzeption eines überstiegenen Grenzzustandes ein und zeigt EH als konsequente Übersteigerung.

Das konkret geschilderte Visuelle der Vorhersage des ‚frohen Botschafters‘ verwendet Bilder von tektonischer Bewegung, die nicht prinzipiell, sondern im extremen Ausmaß durch die den Traum übersteigende Vorstellungskraft charakterisiert werden soll. Da der Traum in seinem Potenzial auch solche Bewegungen zu mimen imstande wäre, provoziert dieses Phrasem die prinzipielle Unvorstellbarkeit der beschriebenen Tektonik als unmöglich denkbar zu verstehen. In der Verbindung von Übersteigerung des Traumpotenzials und dem Traum als Grenzwert der Vorstellung kann das Phrasem diesmal eine Wirklichkeit der ‚Botschaft‘ des Sprechers andeuten, die als nicht mehr vorstellbarer Fluchtpunkt den Extrempunkt der hyperbolischen Klimax erreicht.

So ist der Traum wieder über das Verhältnis von Illusion zur Wirklichkeit charakterisiert, aber im Gegensatz zu den bisherigen Verwendungen, die in diesem Verhältnis den Traum der Illusion zugeordneten, führt die Verwendung von EH Schicksal 1 das extreme phantastische Potenzial dieser Illusion als Abgrenzungspunkt ein: diese weltliche Konsequenz radikalisiert die frühesten Traum-Phraseme aus EH Bücher, die noch allein das Schreiben der Sprecher betrafen. (Vgl. EH Bücher GT 1, UB 1, ZA 6 u. Schicksal 1, KSA 6, 309-310, 316, 344 u. 366) Sogar die wagnerkritische Traumkonzeption aus EH Bücher MA 2 kann diese Hyperbel aufgreifen und weiterentwickeln, weil sie die zurückgelassene Vorstellungswelt des Wagnerianismus durch den vorliegenden Abschnitt mittragen kann. (Vgl. EH Bücher MA 2 u. Schicksal 1, KSA 6, 323 u. 366)

Allein EH Bücher ZA 7 fällt – wiederum – raus, da der dortige Wunschtraum Zarathustras isoliert ist. (Vgl. EH Bücher ZA 7 u. Schicksal 1, KSA 6, 346 u. 366) Dieser Ausbruch stellt infratextuell kein Problem dar, zeigt sich aber als vom Sprecher nicht explizierter Intertext zu ZA II Stunde,

---

<sup>1051</sup> Auch wenn die Allusion an die prophetischen Träume gezogen werden kann, ist die Auseinandersetzung mit denselben bei Nietzsche von so peripherer Natur – ganz im Gegensatz zu Themen wie Providenz und amor fati –, dass diese Allusion nur konstatiert werden kann, aber keine Entwicklung im Werk vorweisen kann. Schon das antike-interessierte Werk GT hat für die Traumprophetie nur eine metaphorische Erwähnung übrig, während FW auf solche Vorstellungen vollständig negativ referiert. (Vgl. GT 12, KSA 1, 87 u. FW 152, KSA 3, 495).

wie Sommer herausstellt.<sup>1052</sup> (Vgl. ZA II Stunde, KSA 4, 188 u. EH Bücher ZA 7 u. Schicksal 1, KSA 6, 346 u. 366) Dies zeigt intertextuell, dass nicht nur die vorherige bewusste Referenz auf Zarathustra eine Selbststilisierung des vorherigen Sprechers darstellte, sondern der vorliegende Sprecher die literarische Figur und ihren Traum an einer Stelle evoziert, die den Traum überwinden will. (Vgl. ebd.) In dieser Verschmelzung des ‚Frohen-Botschafter‘-Sprechers mit der Zarathustra-Figur, bei gleichzeitigem Willen, den Traum hinter sich zu lassen und den Trauminhalt aus ZA zu realisieren, zeigt sich ein Bruch im Bild des messianischen Sprechers. Indem dieser mit einer ambivalent-literarischen Figur zusammenkommt und die Grenze von Literatur und Wirklichkeit übersteigt, bricht der Wirklichkeitsanspruch dieser Passage an der Grenze der Wunschtraumkonzeption und der negativen Phrasem „sich nicht träumen lassen“. (Vgl. ebd.) Sie klärt nicht, ob dieser Sprecher wirklich oder literarisiert ist – eine Frage, die ob seiner Bibel-Allusion nicht aufzuklären ist – aber sie betont punktuell, dass die infinite Übersteigungsbewegung von EH zu vorletzt am Traum den emphatischen Ton mit einem Bruch versieht.

Der allgemeinen Formulierung von EH Schicksal 1 und seinem Bruchcharakter entgegen konkretisiert EH Schicksal 7 die Begrenzung der Vorstellungspotenz des Traumes:

Hat man mich verstanden? — Was mich abgrenzt, was mich bei Seite stellt gegen den ganzen Rest der Menschheit, das ist, die christliche Moral entdeckt zu haben. [...] Die Blindheit vor dem Christenthum ist das Verbrechen par excellence — das Verbrechen am Leben... [...] Der Christ war bisher das „moralische Wesen“ [...] — und, als „moralisches Wesen“, absürder, verlogner, eitler, leichtfertiger, sich selber nachtheiliger als auch der grösste Verächter der Menschheit es sich träumen lassen könnte. Die christliche Moral — die böseste Form des Willens zur Lüge [...]. (EH Schicksal 7, KSA 6, 373-374)

Die vom Sprecher sich zugeschriebene Entdeckung der christlichen Moral hebt die Schädlichkeit derselben für ihre eigenen Vertreter heraus. Diese unbewusste Selbstzerstörung beschreibt das Traum-Phrasem in ihrer Unvorstellbarkeit, dessen Traumtätigkeit sich diesmal auf eine bisher unbekannte Figur, d. i. den „Verächter der Menschheit“, bezieht. (Ebd.)

Die Klärung dieser Figur kann zwei Wege einschlagen, denn sie kommt wörtlich an keiner anderen Stelle des Werkes vor: Einerseits kann sie als positive Persona verstanden werden, denn der Sprecher von EH schreibt sich an mehreren Stellen positiv eine Verachtung für Abgelehntes zu. (Vgl. EH Klug 10, Bücher UB 1 u. 2, u. MA 2, KSA 6, 297, 317 u. 318, u. 324) Andererseits kommt der Terminus „Verachtung“ auch im Hinblick auf die „Verachtung der Geschlechtsliebe“ und der „Verachtung des Leibes“ von asketischen Religionen wie dem Christenthum vor. (Vgl. EH Bücher 5 u. EH Bücher M 2, KSA 6, 307 u. 331) Die schwächere Deutung – diese Begrenzung der Vorstellungskraft betreffe einen Verächter im Sinne des Sprechers vom EH – hat für sich, dass sich hier die Unvorstellbarkeit eines Ausmaßes selbstnachteiliger ‚Verdorbenheit‘ im Christenthum äußerte, die der Sprecher selbst für die eigene Position hervorzuheben gedenke. Wäre dieser Verächter der Menschheit positiv gemeint, müsste die Menschheit hier eine ‚verdorbene‘ und unwissende Gruppe meinen,

---

<sup>1052</sup> Vgl. NK 6/2, 614.

die sich vom Christentum habe beeinflussen und betrügen lassen. Zugleich würde das Christentum und das Ausmaß seiner ‚Lebensfeindlichkeit‘ als etwas beschrieben, dass selbst die entgrenzte Beschreibungswiese des Sprechers übersteige und so würde das Träumen hier, ähnlich wie in EH Schicksal 1, zu einem Punkt der Vorstellungskraft führen, der sich jenseits aller Imagination bewegte, um diese Korruption zu artikulieren.

Über die ähnliche Begriffe verwendende Parallelstelle in EH Bücher 5 können diese ‚Verächter des Leibes‘ im Sinne der zweiten Bedeutung als eine feindliche Gruppe beschrieben werden, die allgemeiner als das Christentum angelegt ist, und deren begrenzte Vorstellungskraft der ‚Lebensverneinung‘ durch dasselbe in seiner ‚Verdorbenheit‘ noch überstiegen wird. (Vgl. EH Bücher 5, KSA 6, 305-307 u. EH Schicksal 7, KSA 6, 372) Zu EH Schicksal 7 parallel tritt dort die Moral im Allgemeinen als „Circe der Menschheit“ und als „Widernatur“ auf und die „Verachtung des geschlechtlichen Lebens“ beschreibt der dortige Sprecher als die „eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens“. (EH Bücher 5, KSA 6, 305-306) Gerade die Neuformulierung einer lebensbejahenden Wendung christlicher Formulierungen zusätzlich zur Selbstbetitelung in EH Schicksal 1 als „froher Botschafter“, wie auch die Wiederholung der Formulierung der „Circe der Menschheit“ in Bezug auf die christliche Moral machen diesen Gang der Interpretation plausibler. (Vgl. EH Schicksal 1 u. 7, KSA 6, 366 u. 372) Aus dieser Sicht würde das Phrasem eine Grenze der Vorstellungskraft aller ‚Verächter der Menschheit‘ – Menschheit im Sinne einer allgemeinen menschlichen Verfassung, die der Sprecher gegen die „Widernatur“ in Schutz nimmt – im Verhältnis zur christlichen Moral ausdrücken. (Vgl. EH Bücher 5, KSA 6, 307 u. EH Schicksal 7, KSA 6, 372) So würde das Christentum in der ‚lebensverneinenden‘ Selbstbenachteiligung über den ‚grössten Verächtern‘ stehen, in dieser die Grenze der Vorstellungskraft letzterer übersteigen. (Vgl. EH Schicksal 1 u. 7, KSA 6, 366 u. 372) Das Phrasem würde so zwar die Grenze einer abgelehnten Gruppe beschreiben, aber deren Grenze so nur aufzeigen, um eine unvorstellbare Dimension der ‚Widernatur‘ des Christentums hyperbolisch zu artikulieren.

Würde EH Schicksal 1 eine Grenze der Vorstellungskraft im Hinblick auf die Auswirkungen der Einsicht des Sprechers fluchtpunktartig andeuten, offenbart hier das Phrasem ein dem entgegengesetztes negatives Extrem der „Entselbstungs-Moral“ im Christentum, das selbst für andere ihm strukturell gleiche Gruppen unvorstellbar beschrieben wird.<sup>1053</sup> Somit stehen sich im Verhältnis von EH Schicksal 1 und 7 zwei hyperbolische Varianten des Traum-Phrasems gegenüber, die axiologisch entgegengesetzt sind. Sie unterstreichen, dass die Selbstdarstellung des Sprechers als ‚froher Botschafter‘ nicht nur die messianische Idee des Christentums aufgreift, sondern das Phrasem genau entgegengesetzt extrem diese Religion angreifen muss.

Diese Gedankenbewegung bereiten die vorherigen Traumverwendungen dadurch vor, dass sie alle den Sprecher als einen exzeptionellen Denker und Schriftsteller hervortreten lassen. (EH Bücher GT 1, UB 1, MA 2 u. ZA 6 u. Schicksal 7, KSA 6, 309-310, 316, 323, 344) Und trotz des Bruches, der auch zwischen der messianischen Inszenierung dieser Figur und der früheren genialischen besteht, fungieren diese Begriffe doch vornehmlich negativ gegenüber den Gruppen, von denen sich alle diese Sprecher abgrenzen. (Vgl. ebd.) Diese Harmonie kann für den Zusammenhang mit Za-

---

<sup>1053</sup> Eine Synthese beider Interpretationen ist partiell möglich, wenn die Doppeldeutigkeit als produktives Phänomen verstanden wird und beide Stoßrichtungen zugleich das Phrasem potenzieren sollten.

rathustras Wunschtraumkonzeption nicht mehr aufrechterhalten werden, aber dieser Bruch enthält keine Deutungsperspektive. (Vgl. EH Bücher ZA 7 u. Schicksal 7, KSA 6, 346 u. 372) Hier ist die Differenz von Sprecher und Zarathustra traumbegrifflich unterstrichen.

In der Konklusion erscheint der Traum nicht so sehr als Theoretisiertes, sondern als rhetorischer Topos, um mit ihm andere Funktionen abzudecken. Die Verwendungen in EH Bücher zielen dabei auf eine nähere Charakterisierung des Sprechers-Ichs und seines Wirklichkeitsbezuges.. Zuletzt setzt das Kapitel EH Schicksal das Phrasem in einer potenzierenden Weise für eine positive, wie negative Charakterisierung ein. Allgemein kann festgestellt werden, dass dem Traum ein grenzwertiger Charakter eignet, der nicht seiner selbst willen, sondern in Bezug auf die Potenzierung einer ihm gegenüber als wirklich herausgestellten Sache dient. Das Phrasem entwickelt sich im vorletzten Werk Nietzsches zur dynamisierenden Strategie, die den topischen Traum als hyperbolische Grenze, immer wieder dazu verwendet neue Übersteigungen der Sprecherposition als Fluchtpunktbewegungen anzudeuten. Die Häufung zeugt von dem allgemein ins Unermessliche greifenden Stil von EH, die den Traum als eigenes Thema längst zugunsten eines hiervon nicht mehr tangierten Projektes der proklamierten Weltverwandlung aufgegeben hat.

## 5. Auszüge aus Träume und Traumtheorie im literarisch-philosophischen Projekt Nietzsches

### 5.1 *Ein Sylvestertraum* – literarisierte Traumdarstellung beim frühen Nietzsche

Die Lektüre eines Traumnotats aus Nietzsches Studienzeit der Lektüre von *Also Sprach Zarathustra* voranzustellen, bedarf der Klärung. Drei Faktoren rufen hier nachvollziehbare Zweifel an einem Erkenntniswert des Notats für das spätere Werk hervor: Der lange zeitliche Abstand von fast 20 Jahren zwischen dem Verfassen beider Texte, die Tatsache, dass der Traumbericht in einer der Mappen aus der Jugendzeit im Nachlass aufzufinden und dort verblieben ist, und dass das Traumnotat eindeutig Nietzsche als Träumenden impliziert – d.h. ein biographisches Dokument darstellt. Da diese Untersuchung die biographistische Analyse der Texte Nietzsches als interpretative Methode nicht verfolgt, bedarf diese Perspektivierung an dieser Stelle der Rechtfertigung.

Das Traumnotat *Ein Sylvestertraum* stellt insofern einen Präzedenzfall dar, insofern es den im 20. Jahrhundert zur literarischen Gattung avancierten Traumnotaten gleicht, in denen ein Ich-Erzähler – scheinbar der Autor – einen Traum nachträglich festhält und ihn damit für andere Lesenden – wenn auch prekär – zugänglich macht.<sup>1054</sup> (SYL, BAW 3, 79-80) Wie an der Doppelseite 78-79 der BAW 3 erkennbar ist, schien Nietzsche Ende des Jahres 1864 am Phänomen des Traumes interessiert zu

---

<sup>1054</sup> Prekär ist jede Traumdarstellung in Form eines kulturellen Artefaktes, sofern der Traum schon dem Träumer nur in oft lückenhafter Erinnerung verbleibt und durch den Übergang von diesem in einen dauerhaften Modus ein weiteres Mal transformatorische Prozesse am ursprünglichen Gebilde stattfinden. Vgl. hierzu Engel, Manfred: Literatur-/Kulturgeschichte des Traumes. In: Castein, Hanna/Görner, Rüdiger(Hg.): *Dream Images in German, Austrian and Swiss Literature and Culture*. Bamberg 2002. S. 13-31. Hier S. 26-27 u. Vordermayer, Laura: *Literarische Traumnotate. Untersuchungen zu Georges Perec, William S. Burroughs, Ingeborg Bachmann und Michel Butor*. Würzburg 2023.

sein, wenn er in der siebten Szene von *Die Frankonen im Himmel. Skizzen zu einer Zauberposse mit patriotischer Schlusswendung* die „siebenundzwanzig Schläfer“ „goldene Träume“ träumen lässt, oder eine der Jungfrauen in der Szene aus dem Traum heraus sprechen lässt. Welche Differenz besitzt das Traumnotat zur literarischen „Zauberposse“? (BAW 3, 78)

Das Traumnotat liest sich im Gegensatz zu einem literarischen Text heuristisch als faktualer Text.<sup>1055</sup> Zwar finden sich auch in Briefen Nietzsches Traumbeschreibungen, aber dort sind sie nicht als Form (literarischen) Schreibens exponiert, sondern durch den Kontext der Briefform in als biographisch authentisch und damit faktual eingebettet.<sup>1056</sup> Dieser Fokus auf den Traum ohne weiteren Kontext – auch wenn Autorkommentare oder sogar Interpretationen des Traums vom Schreiber anschließend vorgenommen werden können – findet in der Form des Notats statt. SYL ist damit in Nietzsches Korpus das einzige für sich stehende Traumnotat und weist, obgleich es faktual gelesen werden will, einen hohen Grad an Literarisierung auf. Die Einsicht in die literarisierte Form des Notierens von Träumen ist für die fiktiven Träume in ZA eine Vorarbeit und Intertext und soll der Analyse als Gegenpol vorangestellt werden.

Um SYL als faktuales Traumnotat zu lesen, müssen mehrere irritierende Merkmale des Textes herausgestellt werden. Dass es sich nämlich um die Erzählung eines Traumes handelt, ist explizit nur aus der Überschrift erkennbar. Das Lemma „Traum“ fällt im Bericht selbst nicht, auch wenn es mögliche Phasen des ‚Einschlafens‘ und ‚Aufwachens‘ gibt. (SYL, BAW 3, 79 u. 80) Nur über paratextuelle Signale lässt sich das beschriebene Geschehen gezielt als Traum deuten. Auch eine, bereits im 19. Jhd. übliche, Form der genauen Datierung des Textes findet nicht statt.<sup>1057</sup> An dieser Stelle kommt den Lesenden die Überschrift als Determinativkompositum entgegen, in dem der Text als „Sylvestertraum“ titulierte wird. (SYL, BAW 3, 79) So konkretisiert das Determinans „Sylvester“ den Zeitpunkt. Auch am Ende des Notats findet eine zeitliche Spezifizierung des Geschehens statt, in dem das mögliche Aufwachen des Sprechers mit der Mitternacht und dem Übergang ins neue Jahr koinzidiert. (SYL, BAW 3, 80) Mit Sicherheit kann die Niederschrift des Notats auf das Ende des Jahres 1864 eingegrenzt werden: ob es vor Jahresende, an selbigem Silvester oder nachträglich aufgeschrieben wurde, ist jedoch nicht genauer zu bestimmen.

Bringt man die biographischen Umstände und die Position des Traumnotats in der Mappe VI 3 zur Frage der Datierung ins Spiel, erscheint der zeitliche Abstand zwischen der *Zauberposse*, die in der Mappe vorher zu finden ist, sehr groß – diese war nämlich zwischen 9. und 11. Dezember 1864 bereits in der Bierzeitung des Stiftungsfests der Frankonen (der Studentenbewegung, der Nietzsche

---

<sup>1055</sup> Faktualität bedeutet in diesem Rahmen, dass der Text nicht als fiktiv gelesen werden will. Ob der Text jedoch faktisch ist, ist bei Träumen nicht zu ermitteln. Denn dem Rezipienten des Traumnotats ist kein Mittel gegeben, die Faktizität des Traumes zu überprüfen. Hingegen kann er unterscheiden, ob der Text faktuale oder fiktionale Signale sendet – zumindest auch das in heuristischer Weise. Wie Nietzsches Traumnotat noch aufzeigen wird, ist auch diese Unterscheidung eine, die nie abschließend beantwortet werden kann; vor allem für (unveröffentlichte) Texte, die nicht durch Paratexte in die eine oder andere Kategorie eingeordnet werden (können). Vgl. ebd.

<sup>1056</sup> So bspw. der Brief vom 5/6 April 1873 an Malwida von Meysenbug oder der vom 29. Januar 1881 an Franziska Nietzsche, in denen er sich sogar an die, wenngleich sehr kurze, Deutung seiner Träume wagt. (KGB II/3, 302, 141-143 u. KGB III/1, 78, 58-60).

<sup>1057</sup> Vgl. hierzu Engel, Manfred: Traumnotate in Dichter-Tagebüchern (Bräker, Keller, Schnitzler). In: Dieterle, Bernard/Engel, Manfred (Hg.): *Writing the Dream/Écrire le rêve*. Würzburg 2017. S. 211-237. (Im Folgenden: Engel: Traumnotate in Dichter-Tagebüchern).

angehörte) erschienen.<sup>1058</sup> Ebenfalls ist das Spielen von Schumanns *Manfred* für den 25.12.1864 datiert, für Silvester hingegen Stücke von Liszt.<sup>1059</sup> (Vgl. SYL, BAW 3, 79) Dies deckt sich mit den auf SYL folgenden Notizen Nietzsches, die einen Vergleich von Gutzkow mit Liszt als Projekt vermerken. (BAW 3, 81) Wann also die Niederschrift stattfindet, ist nicht genau bestimmbar: das Notieren nach einem faktischen Traum am Silvesterabend kann weder ausgeschlossen, noch bewiesen werden. Diese Frage steht nur indirekt zur der von Faktualität und Fiktionalität, da sie den faktischen Status des erzählten Traumes nie abschließend klären kann.

Ein letztes stilistisches Merkmal, das die Frage von Faktualität und Fiktionalität des Traumnotats berührt, ist die Tempusverwendung des Präsens. Im 19. Jahrhundert scheint das Traumnotat als untergeordnete Gattung ähnlich wie die sonstige Erzählprosa, für die es eine Form der Übung darstellt, im Präteritum verfasst zu sein.<sup>1060</sup> Dass in SYL das erzählerische Präsens vorzufinden ist, stellt ein irritierendes Moment für die Lesart als ein für das 19. Jahrhundert typisches Traumnotat dar. Diese Irritation gilt besonders für die narrative Einleitung des Traumes. Der offenbarste Effekt, das Erzählte dem Rezipienten als Geschehendes zu vermitteln, kann in seiner Bedeutung für die Eröffnung und das Traumgeschehen im Anschluss an eine Textanalyse beantwortet werden.

Der Text beginnt damit, dass der Ich-Erzähler die visuelle und akustische Situation in seiner „Stube“ beschreibt: „es ist still“ und der „Ofen“ beleuchtet ausschließlich das „Mahagony“ des „Pianinos“ – der Rest des Zimmers liegt im Dunkeln. (SYL, BAW 3, 79) Der Sprecher gibt einen ungefähren Zeitpunkt an: noch einige Stunden sind es bis Mitternacht – und unter Einbezug der Überschrift – damit bis zum Jahreswechsel. (Vgl. ebd.) Vorher hatte er noch in seinen „Manuscripten und Briefen gewühlt“, „Punsch getrunken“ und das „Requiem aus dem Manfred Schumanns gespielt“. (Ebd.) Nachdem er das Feuer noch einmal anschürt, stützt das Ich seinen Kopf auf seine „linke Hand“ und denkt sich bei geschlossenen Augen an „Stätten“ zurück, die emotionalen Wert für ihn besitzen.<sup>1061</sup> (Ebd.) Nachdem sein Bewusstsein wieder den Raum fokussiert, findet sich auf seinem Bett eine „leise [stöhnende S.P.]“ „röchel[nde]“ Person, die er als einen „Sterbende[n]“ identifiziert. (Ebd.) Um diese Person herum nimmt der Sprecher „Schatten“ wahr, von denen vier distinkt voneinander zu unterscheidende Ansprachen an diesen Sterbenden richten und ihn als „Jahr“ betiteln. (SYL, BAW 3, 79-80) Er bleibt still, woraufhin das Zimmer erhellt wird, die Wände „zurückfliegen“ und die Decke „emporschwebt“. (SYL, BAW 3, 80) Daraufhin hört das Ich eine Stimme, die die Schatten für ihr jeweiliges Verhältnis zum „alten Jahr“ kritisiert. (Ebd.) Anschließend sieht der Spre-

---

<sup>1058</sup> Auch wenn das Manuskript „erst in letzter Stunde fertig“ wurde. Vgl. hierzu: Friedrich Nietzsche. *Chronik in Bildern und Texten*. München/Wien 2000. S. 118.

<sup>1059</sup> Vgl. ebd. S. 120-121.

<sup>1060</sup> Im Gegensatz dazu wird mit dem Übergang ins 20. Jhd. – auch schon bei Schnitzler als Autor des Übergangs – das Präsens in den Traumnotaten dominant. Autoren wie Adorno und Benjamin hingegen verwenden Präteritum und Präsens. Vgl. Engel: *Traumnotate in Dichter-Tagebüchern*. S. 216-225 u. 229.

<sup>1061</sup> Diese ist eine der Stellen des Textes, in der eine biographistische Lesart wohl eine besonders einladende Interpretationsweise darstellt. Alle drei Stätten sind wichtige Lebensorte Nietzsches: sie repräsentieren Familie (Naumburg & Plauen) und Freunde, Schule und geistige Entwicklung (Pforte). Intuitiv erscheint eine biographistische Lesart solcher Notate auch deswegen nicht abwegig, da sie im Nachlass verbleibend, wohl eindeutig zu Nietzsches eigener Lektüre aufgeschrieben worden sind; möglicherweise auch einfach nur eine Art künstlerische Übung darstellen. Für das, was an diesem Notat gezeigt werden soll, ist diese Lesart nicht notwendig und die Interpretation soll versuchen allein aus dem Text heraus Schlussfolgerungen zu ziehen.



cher den Zeiger der Uhr über sich im Gesichtsfeld, die Szenerie verschwindet und auf den Straßen wird laut das neue Jahr begrüßt. (Vgl. ebd.)

Eine Bedeutung des Traumes fokussiert die Wandlung des eigenen Ichs hinsichtlich der Zufriedenheit mit dem eigenen Leben und der persönlichen Entwicklung. Silvester, als symbolischer Übergangspunkt vom alten zum neuen Jahr, rahmt die geträumten Ereignisse.<sup>1062</sup> Dieser Übergang ist Motivator der Traumsymbolik. Die Rahmung des Traumes erscheint aus diesem Blickwinkel auffällig, sofern das Ich an diesem Silvesterabend nicht auf einer Feierlichkeit zum Jahresübergang teilnimmt. Anstatt Silvester im Rahmen eines Festes Bedeutung zukommen zu lassen, wird der Abend als Möglichkeit der Rückbesinnung genutzt – das Medium hierzu stellen die Manuskripte und Briefe des Ichs dar; Textdokumente des Denkens und der sozialen Kontakte des letzten Jahres.<sup>1063</sup> Festlich erscheint nur darin, dass der Sprecher unter Einfluss von Alkohol steht – das Ausmaß ist nicht klar, spielt aber in die Wirklichkeitsverzerrungen der Situation mithinein.

Die Szenerie enthält Faust-Reminiszenzen an die Szene „Nacht“, die die Arbeit mit Manuskripten als Symbol für die Wissensakkumulation aufbringt, aber sogleich ihre Inadäquatheit anerkennt.<sup>1064</sup> Auch ist diese Reminiszenz, die als Intertext plausibel aber nicht verifizierbar ist, nicht unwahrscheinlich, da der später aufkommende *Manfred* von Robert Schumann als Quelle die Handhabe von Magie und die Beschwörung von Geistern mit Faust gemein hat. Plausibilisierend kann angebracht werden, dass die sich in der Szene „Nacht“ artikulierende Gelehrtentragödie in der Situation des Sprechers in SYL ebenfalls abzeichnet. Sie zeigt auf, wie auch er, in der Form des Traumes und nicht mit wirklich stattfindender Magie, in seiner Situation die Hervorrufung von Geistern als unbewussten Ausweg von der Wirklichkeit wählt, während seine soziale Isolation auf einen melancholischen Charakter, dem Typus Faust und Manfred gemäß, schließen lässt.

Der Übergang zum Traum findet auf dem Sofa des Ichs statt, in dem es sich auf sich selbst zurückbesinnt. (Vgl. SYL, BAW 3, 79) Diese Rückbesinnung auf das letzte Jahr inszeniert sich in der Verkettung von Tätigkeiten, die sich in einer Bewegung von außen nach innen widerspiegeln. Von der Relektüre der manifesten Textdokumente der Innerlichkeit des Subjekts über reproduzierender Kunsttätigkeit (das Spielen des *Manfred* Schumanns) zu einer kontemplativen Rückbesinnung in Denkerpose (oder auch Schlafpose) offenbart sich eine Wendung des Bewusstseins von außen nach innen, von materiell/kulturell tätig zu immateriell/denkend.

Auch die Nacht als Zeitpunkt, durch die dunklen Lichtverhältnisse des Zimmers nochmals widergespiegelt und verstärkt, grundiert eine typische Übergangsszene in den Schlaf und den Traum – zugleich ist die Nacht als Symbol durch die Romantik als Zeit der Besinnung auf das Selbst prototypisiert.<sup>1065</sup> Der Übergang zum Erleben des Ichs, das nicht mehr mit der Wirklichkeit in Einklang

---

<sup>1062</sup> Vgl. hierzu „Neujahr“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 297-298.

<sup>1063</sup> Eine komische selbstreflexive Verwicklung des Textes ist indessen, dass der Lesende, um diesen Text überhaupt zu rezipieren, selbst in Nietzsches Manuskripten lesen müsste, um ihn überhaupt zu rezipieren. Nicht so sehr eine Frage der Interpretation – sofern der Text nicht veröffentlicht ist und deswegen keinen autorisierten Textstatus besitzt –, scheint dies doch eine zutiefst ironische Gleichsetzung zwischen Ich-Erzähler und Rezipient, die auch durch das Ich des Textes und sein Präsens besteht.

<sup>1064</sup> Vgl. die Verse: „Und tu’ nicht mehr in Worten kramen./O sähest du, voller Mondenschein,/Zum letztenmal auf meine Pein,/Den ich so manche Mitternacht/An diesem Pult herangewacht;/Dann, über Büchern und Papier,/ [...]“. Goethe, Johanna Wolfgang: Faust. Texte. Hrsg. von Albrecht Schöne. Frankfurt a.M. 2005. S. 14

<sup>1065</sup> Vgl. „Nacht/Finsternis“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 289.

gebracht werden kann – und deswegen differenziell im Folgenden als „Traum“ bezeichnet wird – findet zum Ende einer mentalen Rückreise an wichtige Stationen des Ichs statt.

In der Aufzählung fällt der Name „Pforte“ auf.<sup>1066</sup> (SYL, BAW 3, 79) Dass die (zu Nietzsches in der Jugend besuchten Schule homophone) „Pforte“ – als „Durchgang, Übergang“ – durch den Ortsnamen am Übergang von Wirklichkeit zu Traum auftritt, unterstreicht selbiges ‚Übergehen‘ im Wort selbst. (Ebd.) „Pforte“ vereint den Übergang von konkretem biographischem Ort zur Metapher und setzt diese Symbolbedeutung damit performativ in seiner Wortverwendung um. Auch dass diese in der Aufzählung zwischen den beiden Ortsnamen platziert ist, unterstreicht den Charakter des Dazwischen zusätzlich, sofern syntaktisch den als Mittelglied fungiert.

Der gesamte Abschnitt beschreibt das Mentale und Traumhafte durchgängig mit Wirklichkeit verleihenden Formulierungen. Die Wirklichkeit dieser mentalen Reise erscheint in den Ausdrücken „[d]er Geist durchfliegt“ und „und [der Geist S.P.] kehrt endlich zurück in mein Zimmer“. (Ebd.) Hier zeigt sich eine phantastische Geisterreise, auch wenn sie „Geist“ im Sinne des Bewusstseins meint. (Ebd.) Dass diese Formulierungen wiederum den Übergang ins Traumgeschehen markieren, verdeutlicht sich an der Verfasstheit des Zimmers, das das Ich wieder vorfindet. In Form von rhetorischen Fragen zeigt sich die Unsicherheit desselben ob der ehemals noch wirklichen Szenerie. „In mein Zimmer?“ ist die erste rhetorische Frage, die zeigt, dass das Ich die sonst bekannte Örtlichkeit nicht mit Sicherheit wiedererkennt. (Ebd.) Dass diese Unsicherheit jedoch sofort von „Doch was seh ich auf meinem Bett?“ wie der unumwundenen Antwort gefolgt wird, zeigt einen traumhaften Sprung im Bewusstsein des Ichs an. (Ebd.) Dort sieht dieser nämlich den „Sterbende[n]“. (Ebd.) Die rhetorischen Fragen wirken auf die Vertrauenswürdigkeit des durchgängig intern fokalisierten, homodiegetischen Textes einschneidend, und die erlebte Rede macht die Sicherheit des Erkannten fragwürdig. Diese Stilmittel unterstützen eine Lesart, die diese Passage als Übergang von der Wirklichkeit zum verunsichernden Traum versteht.

Auf die rhetorischen Fragen folgen exklamative Beschreibungen des Geschehens: Der Sterbende auf dem Bett des Ichs ist „nicht allein“. (Ebd.) Die Beschreibung des/der Wesen, die sich um ihn befinden, ist ungenau: „Herum wie Schatten steht und schwebt es.“ (Ebd.) Weder die genaue Anzahl noch deren Form oder Eigenschaften scheinen klar. Nicht einmal als Schatten lassen sich die Wesen identifizieren, denn der Sprecher benutzt dieses Wort nur im Vergleich. Ebenfalls ist nicht festgelegt, welche Stofflichkeit sie aufweisen, ob sie fest („steht“) oder spektral („schwebt“) sind oder auch ob sie distinkte einzelne oder paradoxerweise ein plurales Wesen sind. (Ebd.) Dies ist am Personalpronomen „es“ nicht eindeutig zu klären. (Ebd.) Nach dieser Unsicherheit beschreibt der Sprecher sie nur als „Schatten“; erneut erscheint diese Ambivalenz zwischen Sicherheit und Unsicherheit auf Seiten des Erzählers traumhaft bizarr. (Ebd.)

Vier distinkte Stimmen richten sich an das alte Jahr: Die ersten drei lassen sich in ihrer Ansprache an dieses in ihrem anaphorischen Einsetzen von der letzten unterscheiden. Die erste Stimme beginnt mit „du böses Jahr.“ und klagt über das Leid, das es in diesem Jahr erdulden musste. (Ebd.) Die zweite beginnt mit „du liebes Jahr“ und geht von der Einsicht in die anfänglichen Schwierigkeiten

---

<sup>1066</sup> Man bedenke für das im Folgenden Gesagte, dass der eigentliche Name „Schulpforta“ von Nietzsche genau so hätte benutzt werden können. Zwar wäre es auch möglich, dass die umgangssprachliche Benennung derselben von ihm unbewusst benutzt worden sei, trotz dessen erhält die Nennung „Pforte“ eine weitere Bedeutung für die Interpretation.

des Jahres in die Segnung desselben für 'Trost über, den das Jahr noch gebracht habe. (Ebd.) Darauf folgt die dritte Stimme, die neutral mit „du altes Jahr“ einleitet und dem Sterbenden gegenüber eine Äquivalenz von Leid und Freude für die Zeit des Jahres attestiert – woraufhin die Bringschuld des Jahres im gegenüber ausgeglichen sei. (Ebd.) Eine vierte Stimme wendet sich hingegen sehnsüchtig an das Jahr und erwartet von ihm noch eine Wunscherfüllung, auf die es den ganzen Zeitraum gewartet habe. (Vgl. SYL, BAW 3, 80)

Alle vier Stimmen haben gemeinsam, dass sie vom Sterbenden etwas fordern oder gefordert haben und verschieden zufrieden mit dem Ausgang des Jahres sind. Der Träumer als Beobachter stellt darauffolgend fest: „Alles bleibt stumm.“ (Ebd.) Nicht nur die Schatten erwarten somit eine Antwort des Bettlägerigen, sondern auch er. Der Sterbende „röchelt leise, in genauen Zwischenräumen.“ (Ebd.) Auffällig ist hier das Adjektiv „genau“ – auch die Regelmäßigkeit des Atems ist nämlich kein Garant für eine genaue Pause zwischen den Atemtönen. (Ebd.) Auch wenn keine sicheren Anzeichen in Hinsicht der erzählungsinternen ‚wirklichen‘ Welt gegeben sind, erscheint es plausibel diese genauen Pausen als Charakteristikum der, durch Leibreize in den Traum eintretenden, tickenden Töne einer Uhr zu deuten; dass eine solche auf den Sprecher einwirkt, wäre auch durch die Tatsache, dass es später noch „zwölf“ schlagen wird, plausibel. (Ebd.) Für sie würde ebenfalls sprechen, dass der als „Jahr“ angesprochene Sterbende im Lichte dieser Interpretation die kontinuierliche Zeitlichkeit, mit der das Jahr vorbeigehen und symbolisch „sterben“ wird, in seiner Atmung imitierte. (SYL, BAW 3, 79-80) Zugleich bleibt eine solche Lesart durch die ausschließliche Referenz auf einen Trauminhalt spekulativ. Sie soll zuletzt darstellen, dass hier verschiedene Aspekte, die topischerweise mit Träumen verbunden werden, als Erklärungen für die oneirischen Bizarrheiten auch im Text gefunden werden können.

Auffällig geht mit diesem Abschnitt zudem ein Tempuswechsel einher – vom Präsens ins Präteritum. (Vgl. ebd.) Auch wenn das erzählerische Präteritum nicht einfach das Vergangene bezeichnet, wie üblicherweise in fiktionalen Texten, ist doch der differenzielle Effekt zum Präsens der vorherigen Passagen auffällig.<sup>1067</sup> Nicht nur der Rezipient wird von den Geschehnissen distanziert, sondern es scheint, als ob der Sprecher als dezidiert Erzähler nun aus dem Handlungszusammenhang herausgenommen ist. Es unterstreicht die Tendenz des Träumers Beobachter der Ereignisse zu sein – hatte das träumende Ich vorher noch nicht im Traum gehandelt, wird nun durch das Tempus seine beobachtende Funktion in der Erzählerposition zementiert.

Der Traum geht dazu über, dass der Raum sich plötzlich erhellt und die Wände und Decke desselben sich von der Szenerie wegbewegen. (Vgl. SYL, BAW 3, 80) Zugleich sieht der Sprecher zum Bett, das leer erscheint. (Vgl. ebd.) Eine Stimme schilt die „Thoren und Narren der Zeit“ –plausible Adressaten innerhalb des Traumes sind hierfür nur die sprechenden „Schatten“. (Ebd.) Von der Zeit sagt die Stimme, dass sie „nicht und nirgends ist außer in euren Köpfen!“ (Ebd.) Dies könnte in zweifacher Weise verstanden werden: die erste wäre, dass Zeit im Sinne des epistemologischen Idealismus nur im Wahrgenommenwerden besteht. Die Zeit als Konstruktion der eigenen Wahrnehmung anzusehen, kritisiert die Schatten explizit in ihrem Bezug auf das Jahr als objektive Größe wie auch ihre Ansprüche von Glück und Erfolg an diese arbiträr konstruierte Zeiteinheit. Zugleich ist die scheinbare philosophische These der Idealität der Zeit auch unvermittelt und erscheint als de-

---

<sup>1067</sup> Vgl. Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie. Berlin/Boston 2014. Hier S. 35-36.

platziert, geht es doch im Traum nicht um epistemologische Grundlegungen. Ein philosophischer Gedanke wäre ein traumbizarr unerklärliches Element.<sup>1068</sup>

Die zweite Variante wäre diese Aussage als einen Meta-Kommentar auf den Traumzustand zu verstehen, dass der zeitliche Verlauf des Ebengeschehenen ausschließlich im Bewusstsein stattfindet. Die Konstruiertheit der Zeit würde auch auf das Zeitempfinden im Traum beziehbar. Das Verhältnis der Angesprochenen zur Zeit und die im Folgenden hervorgehobene Selbstverantwortlichkeit der Handelnden bezögen sich nicht nur auf die theoretischen Einstellungen, sondern auch auf deren Wahl, Zeit in einer bestimmten Weise wahrzunehmen. Zeitbewusstsein und das Wissen um ihre Konstruiertheit wären Teil existenzieller Verantwortlichkeit. Beide Varianten dieses polyvalenten Kommentars scheinen dabei attraktiv: Die Interpretationen ergänzen sich, und ihre Darstellungsweise könnte als eine traumhafte Verdichtung verstanden werden, in der Philosophie und existenzielle Dimension derselben über eine Philosophie der Zeit verschmelzen.

Im Folgenden kritisiert die Stimme die Angesprochenen für ihre Haltung, ihre Wünsche als Forderung zu formulieren und sie nicht als etwas anzusehen, das man sich verdienen müsse. (Vgl. ebd.) Mit Referenz auf einen Wettkampf um die Gunst von Göttern formuliert die Stimme die Regel: „Wenn ihr reif seid, wird die Frucht fallen, eher nicht!“<sup>1069</sup> (Ebd.) Die Symbolik der Frucht – als Kunstwerk oder hier konkret in der Wunscherfüllung durch das eigene angemessene Verhalten – wie auch die Referenz auf einen kompetitiven Polytheismus, sind im Traum wieder ohne Kontext: sie erscheinen so als sprunghaft-sequenzielle Traumrede. Sie sind aber literarisch als Topoi des antiken Verantwortlichkeits- und Kunstdiskurses ausmachbar. Dies kontextualisiert das eigene Verhalten und sieht es möglicherweise als eine Form der Kunst an.<sup>1070</sup>

Auf diese Erwiderung der Stimme gegenüber den Schatten erscheint im oberen Gesichtskreis des Ichs ein Zeiger, der sich „aushebt“: „Da hob über mir der Zeiger aus [...]“ (Ebd.) Diese Formulierung erscheint nicht sofort verständlich, bedeutet doch ausheben heutzutage das Herausnehmen einer Sache aus etwas. Das grimmische Wörterbuch nennt unter den vielen Varianten – Goethe als Beispiel anbringend – die Bedeutung von ausheben als „aufheben, emporheben, ausstrecken“.<sup>1071</sup> Liest man „ausheben“ so, ist die Lesart als ein sich ‚heraushebender‘ Uhrzeiger im oberen Gesichtsfeld plausibel. In der Aufzählung fällt hierauf die Aussage, dass „alles verschwand“ und zugleich der Ton erklingt, der die zwölfte Stunde anzeigt. (Ebd.) Daraufhin erschallen auf allen Straßen Jubelrufe ob des neuen Jahres. (Vgl. ebd.) Die räumlichen Verhältnisse sind in dieser Aufzählung bizarr und unsicher, denn einerseits verschwindet die Szenerie und andererseits beschreibt der Sprecher eine

---

<sup>1068</sup> Gerade eine Kant-Rezeption des frühen Nietzsche im Rahmen der anspruchsvollen Erziehung und Lehre in Schulpforta ist keineswegs unglaubwürdig.

<sup>1069</sup> Man findet in diesem Zitat im Grunde eine Zusammenfassung der positiv besetzten Eris aus *Homer's Wettkampf*. (CV 5, KSA 1, 785-787) Dies ist ein Anzeichen dafür, dass trotz des zeitlichen Abstandes auch hier ein bei Nietzsche länger entwickeltes Thema aufzufinden ist, das sich bis in den Kriegsgedanken der letzten Schriften zieht; und dort längst in viel komplexeren Denkfigurationen aufzufinden ist.

<sup>1070</sup> Dies ließe sich möglicherweise auch auf den Traum als prototypisches Kunstphänomen in der späteren Traumphilosophie Nietzsches beziehen. Der Traum wäre immer schon eine Form des Verhaltens und Verhalten und eine Form von Kunst; damit würde er hier eine existenziell-psychologische Traumvorstellung auf der Meta-Ebene kommentieren. Auch wenn dies eine verführerische Interpretationslinie darstellt, ist sie eine Reduktion des vorliegenden Textes auf das spätere Denken, indem sie den lose eingebundenen Text determiniert.

<sup>1071</sup> Vgl. „ausheben“ in Bd. 1 in SP 883 bis 885. In: Grimm, Jacob u. Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin. 33 Bde. Leipzig. 1854-1960 (Nachdruck München 1984).

spatial differenzierbare Position „auf den Straßen“. (Ebd.) Für die Zeitlichkeit der Aufzählung gilt das Gleiche: So suggeriert die lineare textliche Darstellung eine Ereignisfolge, aber auch das ist bezweifelbar, vermittelt doch der letzte Teil der Aufzählung – ohne das stilistisch übliche „und“ zwischen den letzten Gliedern derselben – keinen Abschluss, sondern möglicherweise eine Gleichzeitigkeit. Der asyndetische Charakter des Satzes spiegelt eine traumhaft bizarre Uneindeutigkeit der Wirklichkeitsrelationen wider.<sup>1072</sup>

Das Gerufene – „Hoch das neue Jahr!“ – erscheint nichtsdestoweniger konsequent als Ende der agonalen Gesprächssituation. (Ebd.) Dieser Phraseologismus enthält dabei ein Wort, das durch das Emporschweben der Decke emphatische und wörtliche Bedeutung für das Traumgeschehen erhält: „hoch“. (Ebd.) Die Symbolik des sterbenden Jahres und einer himmlischen Reise schließen an klassische Darstellungen des Sterbens und der Auferstehung an. Zugleich aber wird über das Fehlen der sensuellen Repräsentation des Jahres auf dem Sterbebett und der Erneuerung durch die in die Höhe gerichtete Reise das Jahr ‚wiederbelebt‘. Anstelle einer linearen Zeitvorstellung erscheint die Wiedergeburt des Jahres, die Zyklizität der Zeit widerzuspiegeln und eine Erneuerungsbewegung des Lebensprozesses hinzuzuaddieren. Dass das gesamte Notat mit einem Gedankenstrich beendet wird, erinnert an die Schreibweise des mittleren und späten Nietzsche. Gedankenstriche am Ende von A(p)horismen sind abschließende Satzzeichen, die zugleich Offenheit für Weiterführung suggerieren:<sup>1073</sup> „Da hob über mir der Zeiger aus, alles verschwand, es schlug Zwölf, auf den Straßen rief man laut: ‚Hoch das neue Jahr!‘ –“<sup>1074</sup> (SYL, BAW 3, 80) Damit schließt das Traumnotat nicht definitiv. Auch fehlt nach dem plausibilisierten Einschlafen ein Aufwachen. Diese Unsicherheiten bleiben unentschieden und unterstreichen die Offenheit der Erkenntnisse und Erfahrungen des Traumes.

Wollte man den Traum deuten, so ließe sich aus dem Herausgestellten ableiten, dass der er eine unbewusst stattfindende Rekapitulation des vergehenden Jahres darstellt. In seiner existenziellen Wendung des Jahreszyklus und den Haltungen der Schatten äußern sich die verschiedenen Ansichten des Träumers dem vergehenden Jahr gegenüber. Die zwischen Klage, Versöhnung, Freude und ausgebliebener Erwartung schwankenden Positionen stehen unvermittelt nebeneinander: sie sind externalisiert, um dieses intrasubjektive Gefühlsgemisch dem Träumer theatralisch und distinkt zu veranschaulichen. Erst die intervenierende Stimme, die das – psychologisch transparente – Theater und seinen Rahmen zur Auflösung überleitet, zeigt, dass die Entscheidung für ein existenzielles Verständnis des Lebens als Schicksal die Zeit aus arbiträren Kontexten wie der Einheit des Jahrs hinaushebt. Auf dieser Basis erscheint im Traum eine psychologische Entwicklung auf, die entgegen einer melancholischen Sicht auf die vergangene Zeit die affirmativen Möglichkeiten einer Schicksalskonzeption miteinzubeziehen scheint. Der Traum ist keine rein nächtliche Illusion, sondern erhält in seiner kohärenten Darstellung psychologische und existenzielle Dimensionen für den Träu-

---

<sup>1072</sup> Engel: Towards a poetics of dream narration. S. 21-22.

<sup>1073</sup> Vgl. die Vielfalt und Forschung zu diesem Zeichen: Pichler: Philosophie als Text. S. 110.

<sup>1074</sup> Für die Lesart von SYL als literarisierten Traumnotat ist diese Stelle als Reminiszenz an Jean Pauls 12. Glockenschlag in *Rede des toten Christus* und *Des toten Shakespears Klage unter toten Zuhörern in der Kirche, daß kein Gott sei* verstehbar. Wie genau sich SYL zu Jean Pauls Traumtexten verhält, kann jedoch hier nicht weiterverfolgt werden. Die von Zittel nicht umfassend belegte These, dass diese Traumtexte als Grundlage dienten, werden durch solche Parallelen plausibilisiert. Vgl. Schmitz-Emans, Monika: Redselige Träume. Über Traum und Sprache bei Jean Paul im Kontext des europäischen Romans. In: Alt, Peter-André/Leiteritz, Christiane (Hg.): Traum-Diskurse der Romantik. Berlin 2005. S. 77-110. Hier S. 93 u. Zittel: „Nachtwandler des Tages“. S. 138.

mer. Die prototypische und literarisierte Kunsthaftigkeit seiner Form und Symbolik bietet sich dem Interpreten als kohärent Deutbares an. Die traumhaft bizarren Elemente sind zwar mit einer Wirklichkeit nicht vereinbar, aber sie haben einen interpretierbaren Symbolcharakter im Hinblick auf einen Inhalt des künstlerisch gelesenen Textes.

Damit geht die Einsicht in die eindeutig – im emphatischen Sinne – literarisierte Darstellung des Traumes einher; zu klar ist der Text auf Verständlichkeit aus.<sup>1075</sup> Dabei bewegt sich die Darstellung zwischen Normalisierung des Traumes und der Inszenierung von Andersheiten desselben.<sup>1076</sup> Zugleich finden sich analysierbare stilistische Mittel, auch wenn diese Mittel Bizarritäten stehen lassen und die Vieldeutigkeit des Traumes nicht vereinheitlichen.<sup>1077</sup> Gegen die aus der Szene heraus verstehbaren Aussagen der Schatten steht der – literarisch und philosophisch nur verstehbare, aber im Zusammenhang kontextlose – Auftritt der Stimme. Auch die Beschreibung der Welt im Traum unterscheidet sich gravierend von der realistischen Weltbeschreibung.

Einzig der Übergang zum Traumzustand erhält keine explizite Formulierung, so wie der Rezipient vorher aus der Innensicht des Sprechers die Welt wahrnimmt, gilt dies auch für die Traumwelt. Die Lesenden würden zwar auf Basis der vom Erzähler artikulierten Erkenntnisunsicherheit heuristisch zwischen Wirklichkeit und Traum unterscheiden, aber eine verlässliche äußere Instanz ist im Notat nicht auffindbar. Auch dass der Traum die Konstruiertheit der Zeit postuliert, könnte dazu führen, die Existenz eines äußeren Wirklichkeitsraumes innerhalb des Textes zu negieren.

Man könnte sich beispielsweise fragen, wieso nicht die Eröffnung des Textes zum Traum selbst gehört: also ein Traum im Traum vorliege. Hiergegen spricht, dass stilistische Diskrepanzen, das Auftauchen von Schatten, Stimmen und der Unmöglichkeit der räumlichen Phänomene den zweiten vom ersten Textteil distinkt absetzen. Diese interpretatorische Frage könnte zwar nie über den Bezug auf äußere Sicherheiten innerhalb der Erzählrealität endgültig beantwortet werden; die Unterscheidung vorzunehmen hat jedoch zahlreiche Gründe im Text.

Verbleibt man bei der heuristisch plausibleren These eines Unterschiedes zwischen Wach- und Traumwelt lässt sich diese auch durch ein letztes Merkmal unterstützen, sowie die These einer evident emphatischen Literarisierung des Traumnotats: dies verläuft über die im Text selbst referenzierte Quelle von Schumanns *Manfred* und insbesondere dessen Abschluss *Klostergesang*. Bereits die Handlung des Stückes weist Parallelen zu den zentralen Aspekten des Notats auf: In der Weise, wie der Träumer in SYL mit seiner Vergangenheit in Form von immateriellen Gestalten konfrontiert ist, beschwört der Protagonist Manfred in einer schlaflosen melancholischen Nacht, in der er mit seiner Vergangenheit und Schuld ringt, Geister herauf.<sup>1078</sup> So wie Manfred vier Geister herbeiruft, sprechen

---

<sup>1075</sup> Gerade bei Träumen ist diese Einsicht prekärer Natur. Man kann nie entscheiden, ob ein Traum wirklich geträumt worden ist, oder man es mit einem literarisch geformten (möglicherweise sogar fiktiven) Traum zu tun hat. Nur in Abgrenzung zu Traumnotaten, die sich weniger eindeutig für eine literarische Interpretation eignen, lassen sich weniger oder stärker literarisierte Traumdarstellungen voneinander unterscheiden. Vgl. zu den Signalen von Faktualität und Fiktionalität und ihrer Aporetik: Monika Fludernik, Monika/Falkenhayner, Nicole /Steiner, Julia (Hg.): Faktuales und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven. Würzburg: Egon 2015. u. Köppe, Tilmann: Die Institution Fiktionalität. In: Ders. /Klauk, Tobias (Hg.): Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2014. S. 35-49. u. Vordermayer, Laura:

<sup>1076</sup> Vgl. Engel: Towards a poetics of dream narration. S. 22-28.

<sup>1077</sup> Das Asyndeton als kulminierendes rhetorisches Mittel des letzten Satzes stellt hierfür das Paradigma dar

<sup>1078</sup> Vgl. Schumann, Robert: Manfred. Dramatisches Gedicht in 3 Abtheilungen von Lord Byron. Op. 115 Klavierauszug mit Text. Leipzig 1850. S. I.

im Traum vier Stimmen mit dem sterbenden Jahr.<sup>1079</sup> In Nietzsches Text ist die melancholische Stimmung jedoch, im Gegensatz zu Manfreds Schuldbewusstsein und Verlangen nach einer inzestuösen Beziehung, eine ritualisierte Rückbesinnung auf das vergehende Jahr.<sup>1080</sup> Geht der Text Byrons ins allgemeine Existenzielle, ist diese Dimension in SYL zuallererst eine punktuelle hinsichtlich eines bestimmten symbolisch aufgeladenen Zeitraumes, der noch als zu überwindende Grundlage erscheint. Beide Darstellungen sind typisiert, jedoch ist das menschliche Drama, auf das Manfred abzielt, ähnlich wie in *Faust*, eine universalisierte Tragödie.

Will Manfred durch die Herbeigerufenen noch aktiv vergessen lernen, geschieht das in Nietzsches Text unbewusst, in dem sich die Szenerie als Drama im träumenden Bewusstsein abspielt.<sup>1081</sup> Dabei wünscht sich Manfred seine Todessehnsucht und seine Selbsttötungsversuche seien nur Fieberträume.<sup>1082</sup> Zugleich beklagt er sein Leid: „Ich trage – ob auch elend, dennoch trag’ ich/ In Wirklichkeit, was Andre nicht vermöchten/ Im Traum, es würde sie vernichten.“<sup>1083</sup> Diese Klage scheint als Kommentar auf das Geschehen in SYL anwendbar: Selbst im Traum kann das Ich nämlich nur als Beobachter das Vergehen des Jahres und seine Affekte ausleben. Die Verlagerung ins träumende Bewusstsein zeigt, dass der Sprecher von Nietzsches Text nicht das existenzielle Gewicht von Manfreds Leid zu tragen vermöchte. In dieselbe Richtung weist die Umformung von Manfreds Aussage: „Wir sind des Schreckens Narren und der Zeit“ in SYL „Ihr Thoren und Narren der Zeit [...]!“<sup>1084</sup> (Ebd.) Ist die Zeit im Manfred ein Aspekt der Bestimmung des Menschen zum Tod, geht es in SYL nur um die vergehende Zeit ohne Todesbewusstsein. Vielmehr inszeniert SYL den Tod eines Zeitraumes und der Tod des Träumenden ist nur implizit in seinem Verlangen und seinen Zielen präsent.

Die Stimme und die im Traum durch sie hervorgerufene Auflösung des Raumes und der Zeit gleichen überdies der Charakterisierung des Dämonen Ahriman des dramatischen Gedichtes.<sup>1085</sup> Das „Röcheln“ des Schlundes, das in Manfreds Rede seinen nahenden Tod symbolisiert, findet sich im Röcheln des ‚sterbenden Jahres‘ wieder.<sup>1086</sup> (SYL, BAW 3, 79) In der Überwindung der Dämonen, die Manfreds Geist ob seiner Sünden in seiner Sterbestunde zu sich holen wollen, spiegelt sich die existenzielle Resolution, die die Stimme in SYL zum Ende des Traumes aufbringt und einfordert.<sup>1087</sup> (SYL, BAW 3, 80) Die narrativen und motivischen Parallelen sind dabei im Traum zerstreut – so fallen der kritischen Stimme Eigenschaften Manfreds und Ahrimans zu –, ihre Anordnung ist jedoch in SYL in klimaktischer Form verdichtet und zugespitzt. Die Zuspitzung bleibt dabei nicht nur der Form des Traumes treu, sondern linearisiert die zahlreichen Referenzen hin zur existenziellen Lesart desselben (und damit auch der Traumfähigkeit) in SYL, indem es die existenzielle Dimension des referenzierten dramatischen Gedichtes alludiert.

---

<sup>1079</sup> Vgl. ebd.

<sup>1080</sup> Vgl. ebd. S. VII.

<sup>1081</sup> Vgl. Ebd. S. II.

<sup>1082</sup> Vgl. Ebd. S. IV.

<sup>1083</sup> Ebd.

<sup>1084</sup> Ebd. S. V.

<sup>1085</sup> „Er spricht – der Donner roll aus den Wolkenflammen;/Er blickt – der Sonnenstrahl flieht seinen Glanz;/Er regt sich – bebend bricht die Welt zusammen!“ Ebd. S. VI.

<sup>1086</sup> Ebd. S. X.

<sup>1087</sup> Vgl. ebd.

Auch der im Text explizit referenzierte musikalische Abschluss der dramatischen Dichtung weist Parallelen auf. (SYL, BAW 3, 79) Musikalisch besehen, besteht der *Klostergesang* aus variierten Palestrina-Sätzen.<sup>1088</sup> Palestrinas geistliche Musik, wichtiger Bezugspunkt der musikalischen Romantik in ihrer anti-mimetischen Konzeption, findet in Schumanns Abschluss eine Umsetzung als tonale Transzendierungsbewegung.<sup>1089</sup> Schumann referenziert das palestrinische Werk und der Gesang des Abtes und des Chores verbinden sich zu einer musikalisch inszenierten Erlösung der Seele des sündigen Geisterbeschwörers Manfred.<sup>1090</sup> Dieser, der sich in der Agonie befindet, wird durch seine Reue und der Erkenntnis seiner Schuld musikalisch begnadet.<sup>1091</sup> Mehr als Aussage über theologische Wahrheiten lässt sich dies als poeseologische Auseinandersetzung Schumanns verstehen.<sup>1092</sup> Musik wird als erlösende Transzendierung des Künstlers verständlich: Kunst deutet nicht mehr die Welt, sondern sie transzendiert die mimetisch abbildbare Wirklichkeit.

Dieser anti-mimetische Zug hin zur Transzendenz findet sich auch im Traum des Ichs in SYL und setzt damit die musikalischen Motive in den Traummotiven um. Entgegen des festen Raumes und der messbaren Zeit in der Wachwirklichkeit findet im Traum eine stückweise Auflösung beider Kategorien statt. Der Raum wird gesprengt, bis er letztendlich traumhaft bizarr verschwindet und nur noch paradox beschreibbar wird. Die Zeit als Hauptmotiv des Textes reißt sich aus ihren Zusammenhängen, das Jahr zerfällt zur rein arbiträren Einheit. Gerade der letzte Satz in seiner asyndetisch-paradoxalen, räumlichen wie zeitlichen Struktur ist der konsequente Kulminationspunkt in SYL, den die schumannsche Musik im Manfred vollführt. Ähnlich wie Schumanns Stück bewegt sich der Text von einem Fall/Tod der Figuren zu einer Transzendierung der Wirklichkeit. Transzendenz und existenziell empfundenes Schicksal sind dabei Hauptmotive beider Texte.

Entscheidende und diesen Vergleich befördernde Diskrepanz zwischen Nietzsches Traumnotat und Schumanns dramatischem Gedicht ist das Stattfinden der phantastischen Geschehnisse im Traum *versus* einer als phantastisch wahrgenommenen Realität. Die Magie Manfreds verlagert sich in SYL in einen Traum und ist als Geschehenes durch den Paratext als Werk der träumenden Fiktion abgetan. Die Wirklichkeit hängt zwar mit dem Traum psychologisch und existenziell zusammen: Das Beispiel Manfreds bleibt in Nietzsches Text aber eindeutig Literatur und unreal. Dies führt trotz des Pathos der im Traum sich artikulierenden Leidenschaften zu einer ironischen Brechung der existenziellen Problematik. Sie bleibt Thema, aber eines, das im Alltag stattfindet und dessen heroisches Pathos nicht ohne parodierende Brechung bleibt. Diese Ironisierung, die mehr der Reformierung des Intertextes im Traum geschuldet ist, als sie eine Haltung des träumenden Ichs darstellt, verschleierte allerdings nicht die künstlerische Aufwertung des Traumes.

---

<sup>1088</sup> Vgl. Ebd. S. 34-36. Zu Palestrina in der Romantik siehe: Keil, Werner: Die Entdeckung Palestrinas in der Romantik. In: Vietta, Silvio (Hg.): Romantik und Renaissance. Die Rezeption der italienischen Renaissance in der deutschen Romantik. Stuttgart 1994. S. 241-252. Vgl. auch zur Romantisierung Palestrinas den kanonischen Text E.T.A Hoffmanns, der dieses Verständnis Palestrinas inauguriert: Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus: Alte und neue Kirchenmusik. In: Ders.: Schriften zur Musik. Singspiele. Berlin/Weimar 1988. S. 219-247. Bes. S. 224-227. Für diese und die folgenden musikologischen Verweise dankt der Verfasser Dr. Mauro Fosco Bertola herzlich.

<sup>1089</sup> Vgl. Schumann, Robert: Manfred. Dramatisches Gedicht in 3 Abtheilungen von Lord Byron. Op. 115 Klavierauszug mit Text. Leipzig 1850. S. 34-36.

<sup>1090</sup> Vgl. ebd.

<sup>1091</sup> Vgl. ebd. S. 36.

<sup>1092</sup> Vgl. Tadday, Ulrich (Hg.): Schumann-Handbuch. Stuttgart 2006. S. 513.



Indem der Manfred im Text ein Kunstprodukt verbleibt, reflektiert das Notat – trotz der ironisierenden Tendenz – über seinen Intertext poeseologisch einen Wert von Traum und Kunst für die (alltägliche) Existenz. Im Gegensatz aber zu einer romantischen, pathetischen Evokation dieser Phantastik der Geister und Magie, versteht es sie als Formen der unbewussten, intrapsychischen (Ver-)Dichtung. Damit unterstreicht sie auch die Differenz zwischen Wach- und Traumwirklichkeit als Element des Textes nachdrücklich.<sup>1093</sup> Diese Unterscheidung führt zu einer Skizze einer Traumpsychologie, die Tagesreste, Ausdrücke unbewusster Wünsche und traumhafte Verdichtungen kennt. In dieser alltäglichen Kunstleistung der Psyche bricht sich das Pathos romantischer Kunst, obwohl es existenziell über ihren Wert für die unbewusst künstlerische Psyche validiert wird.<sup>1094</sup> Der letzte Schritt der Bewegung von außen nach innen kulminiert in SYL von der bewussten Kunstproduktion zum unbewussten Kunstschaffen aus dem Inneren.

Indem er aber im Hinblick auf Figuren, Handlung, Raum- und Zeitstrukturen und auch Bedeutung Einfluss ausübt, setzt der Text den psychologisch verarbeiteten Tagesrest mit dem literarisch rezipierten Intertext gleich. Die Traumtheorie stellt sich als eine Form der Text-, Interpretations- und Kunst(produktions)theorie dar: diese Parallele zwischen Proto-Kunst und Kunst stellt die zentrale (Traum-)Poeseologie des Notats dar. Er tut dies damit in der reflektierten Form eines literarischen (Traum-)Textes. So entsteht ein selbstreflexives Beschreibungsverhältnis. Der Text inszeniert in Verbindung mit diesem Intertext eine poeseologische Reflexion nicht nur über Kunst im Allgemeinen, sondern zugleich über seine eigenen Möglichkeiten und Grenzen. Man tritt dem Text wie dem Traum gegenüber, den man interpretiert, wie als Zuschauer einer Szenerie, deren Deutung psychologisch und existenziell beschrieben, wie zugleich praktiziert wird. Dies zeigt eine poeseologisch wie performative Traumreflexion beim frühen Nietzsche an.<sup>1095</sup>

Für diese Interpretation spricht auch das Präsens der Einleitung des Notats: nicht nur aktualisiert es das Geschehene dem Rezipienten gegenüber, sondern fungiert darin auch als emphatischer Verweis auf den gerade stattfindenden Rezeptionsprozess auf Seiten des Interpreten. Der Traum ist nicht nur eine Proto-Kunst, sondern transformiert sich in der reflexiven Wendung zu einer Proto-Poeseologie dieser Kunst. Nicht zuletzt gleichen sich damit auch Traum-Deutung und Text-Interpretation an. Diese Engführung von Kunst und Traum, Philologie und Traumdeutung und letztendlich auch Kunst und Psychologie werden in *Also Sprach Zarathustra* in einer komplexeren Form entwickelt. Bereits in diesem frühen Text findet sich die dennoch für Nietzsche charakteristische autodeiktische Bewegung auf den eigenen Schreibprozess. Die literarische Darstellung ermöglicht innerhalb der Traumdarstellung eine Facette des herausgestellten Potenzials der nietzscheschen

---

<sup>1093</sup> Als wichtiger Einwand wäre an dieser Stelle noch zu nennen, dass mit dem Ende des Traumnotats im transzendenten Zustand ohne explizites Aufwachen dieser Zustand als der wünschenswerter verstanden werden könnte. Dies wäre eine pathosfokussierte Lesart des Traumnotates. Dass der Traum ein wertvoller Erfahrungszustand innerhalb des Textes ist, ist nicht zu bestreiten. Nichtsdestoweniger verbleibt die Diskrepanz zwischen Traum/Kunst und Wirklichkeit nachdrücklich. Die Rezipierenden können die Transzendierungsbewegung nicht ungebrochen empfinden, weil sie in einem plausibel als Traum auszudeutenden Zustand stattfindet.

<sup>1094</sup> Diese Tendenz ist für ZA später wesentlich: Über den Traum und seine Fiktionsraum erfahren dann nicht nur die extratextuellen Intertexte eine ironische Brechung, sondern auch die infratextuellen. Diese Strategie führt zu einer kritischen Reflexion von Zarathustras Persönlichkeit, die in seinen Träumen unter der Perspektive seiner eigenen Philosopheme stufenweise aber konsequent als inadäquat herausgestellt wird.

<sup>1095</sup> In autoreflexiver Konsequenz gilt dies auch immer im Hinblick auf die psychologischen und existenziellen Grundlagen des Interpreten.

Reflexion zum Traum. Dieses frühe Anzeichen für eine literarisch-philosophische Reflexion durch das Phänomen des Traumes soll nun im philosophisch-literarischem Projekt in seiner reifen Version aufgewiesen und dessen sich andeutende philosophische Tiefendimension herausgestellt werden.

## 5.2 Traum und Traumdeutung – ZA Wahrsager als Inszenierung interpretatorischer Aporie

Wenn man einen Zugang zu den Träumen Zarathustras gewinnen will, ist man mit zwei wesentlichen Problemen des Verständnisses konfrontiert. Der erste Zugang kann über die Symbole des Traumes und ihrer möglicherweise narrativ-figuralen Strukturierung stattfinden. Vergleicht man die gleichnishafte Rede Zarathustras mit den Träumen, findet sich zwar eine Differenz darin, dass die Traumzustände als psychologisch differente Ereignisse markiert werden; ihr Gleichnischarakter bleibt aber auf derselben Ebene, wie das von Zarathustra Gesprochene. Allerdings ist die Deutung der Traumsymbole nur möglich, wenn die Gleichnisse des Protagonisten mit dem Symbolcharakter der Träume abgeglichen werden. Man ist also mit zwei Textebenen konfrontiert, die beide auf einen Inhalt verweisen, der von den Lesenden konstruiert werden muss. Dieser Inhalt, sofern er bei den Reden auf Philosopheme ausgerichtet ist, kann über das Verhältnis derselben und ihrer Form der ‚wachen‘ Reden und des Geträumten nicht nur eine Psychologie der Hauptfigur und ihrer gleichnishaften Philosophie skizzieren. Sie ermöglicht überdies ein Licht auf den performativen Aspekt der Lektüre von ZA zu werfen, in dem der Traum in *nuce* den Interpretationsprozess des Rezipienten in seiner Schwierigkeit reflektierbar werden lässt.

Um sich diesem Problemkomplex zu nähern und ihn präliminarisch zu reflektieren, dient vor der Lektüre der anderen Träume der Traum aus *Der Wahrsager* als Paradebeispiel. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 172-176) Die Besonderheit die ihn für dieses Thema auszeichnet, ist, dass er im Anschluss an Zarathustras Erzählung desselben in der Gesellschaft seiner Jünger, eine Interpretation von Seiten eines dieser Jünger erfährt. Die Richtigkeit dieser Interpretation bleibt von Zarathustra unentschieden und die ambivalent verbleibende Kulmination des Abschnittes lädt ein, in einer genauen Lektüre das Interpretationsproblem der Träume paradigmatisch aufzuwerfen.

Vorgängig zum Traumbericht erzählt der Text die Rede eines „Wahrsager[s]“. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 172) Dessen Prognose einer „grosse[n] Traurigkeit“ der Menschen und ihrer ‚Müdigkeit‘ bezüglich ihrer Werke gipfelt in Darstellung einer/s zukünftigen „Lehre“/eines „Glauben[s]“: „Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!“ (Ebd.) Diese ‚Lehre‘ entwickelt sich motivisch über Metaphern der Ernte und paradoxe Figuren des unmöglich gewordenen Todes weiter, die die erfahrene Sinnlosigkeit und Stagnation symbolisieren.<sup>1096</sup> (Ebd.) Diese Erfahrung des Nihilismus fokussiert die Formulierung des untoten Status der zukünftigen Menschheit, die für Zarathustras Traum formgebend ist: „Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde; nun wachen wir noch und leben fort — in Grabkammern!“ —“ (Ebd.) Anhand des Zusammenhanges der Todesmetaphorik mit dem

---

<sup>1096</sup> Auch Eike Brock bespricht die Lehre des Wahrsagers hinsichtlich der Gedanken der Wiederkunft und spricht von ihrer „nihilistische[n] Sprengkraft“. Im Folgenden soll diese verkürzt als „nihilistisch“ betitelt werden. Vgl. Brock, Eike: Nietzsche und der Nihilismus. Berlin/München/Boston 2015. S. 352-353 u. 367-368.

Schlaf beschreibt diese Rede die ‚Müdigkeit‘ als eine Chiffre für einen Zustand, in dem der Tod einem untoten Zustand des ‚Wachens‘ gewichen ist.

Diese Rede „verwandelt[]“ Zarathustra und er wird „Denen gleich, von welchen der Wahrsager geredet hatte.“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 173) Er expliziert seine Sorge, wie er hinsichtlich dieser Weissagung seine Aufgabe vollführen solle und verweigert Ernährung und „Rede“; zuletzt verfällt er „in einen tiefen Schlaf“. (Ebd.) Seine Traumerzählung folgt unumwunden aufs Aufwachen mit der Anfrage um eine Traumdeutung und kommt „wie aus weiter Ferne“:

Hört mir doch den Traum, den ich träumte, ihr Freunde, und helft mir seinen Sinn rathen!/  
Ein Räthsel ist er mir noch, dieser Traum; sein Sinn ist verborgen in ihm und  
eingefangen und fliegt noch nicht über ihn hin mit freien Flügeln. (Ebd.)

Der Sinn des Traumes verbindet sich nicht mit einer statischen Beschreibung, sondern mit einer Flugmetaphorik, die die vertikale Beweglichkeit als Symbol einer freien Sinnsuche bemüht. Der nun erzählte Traum beginnt mit einer Aussage über die existenzielle Verfassung von Zarathustras Traum-Ich: „Allem Leben hatte ich abgesagt, so träumte mir.“ (Ebd.) Erst hierauf folgt eine Darstellung des Alptraumgeschehens, die auf einer Burg denselben als Wächter darstellt:

Zum Nacht- und Grabwächter war ich worden, dort auf der einsamen Berg-Burg des  
Todes./ Droben hütete ich seine Särge: voll standen die dumpfen Gewölbe von solchen  
Siegeszeichen. Aus gläsernen Särgen blickte mich überwundenes Leben an. (Ebd.)

Die Burgszenerie setzt Zarathustra als Wächter von Untoten ein, die aus Glassärgen den Blick auf ihn werfen. (Vgl. ebd.) Seine Rolle als ‚Nachtwächter‘ deutet nicht nur darauf hin, dass die Handlung zur nächtlichen Zeit stattfindet und dunkle Lichtverhältnisse herrschen. Die Ergänzung „Grabwächter“ konkretisiert überdies seine Aufgabe, die „Särge“ zu hüten. (Ebd.) Diese Tätigkeit, die das Nicht-Lebendes konserviert, setzt dabei die ‚wahrgesagte‘ Rede der Unproduktivität und den Erinnerungsrest des ‚Wachens‘ in „Grabkammern“ um. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 172-173) Wortspiele-  
risch verbindet sich hier das partielle Wach-Sein, das der Traum als Vorstellung im Schlaf ist, mit der symbolischen Wächter-Tätigkeit: Wachen als prädizierter Zustand und als Tätigkeit des Traum-Ichs symbolisieren eine Art selbstreflektierter Traumtätigkeit.

Die Darstellung der bewachten Särge als „Siegeszeichen“ deutet auf einen Konflikt hin, der durch die Charakterisierung der „Berg-Burg des Todes“ einen Kampf zwischen dem Leben und dem Tod suggeriert. In dieser Dichotomie stehen sich Lebensaffirmation/Produktivität im Kontrast zu Lebensverneinung/‚Lebensmüdigkeit‘ gegenüber und Zarathustra positioniert sich im Traum – psychologisch mit seiner Verfassung vor dem Einschlafen konsistent – ungewollt bei der Fraktion des Todes. Diese suggerierte Kampfsituation steht in einem Repräsentationsverhältnis zu seinem psychischen ‚lebensmüden‘ Ringen mit der ‚Prophezeiung‘ des Nihilismus.

Die Beschreibung des ‚überwundenen Lebens‘ wurde als eine Metapher für lebende Tote, d.i. Untote, gedeutet. Dies stellt den Interpreten vor die Herausforderung den mit dieser Metapher verbundenen visuellen Trauminhalt zu benennen. Da „Särge[]“ als visuell konkrete Inhalte gegeben sind, ist es plausibel dieses abstrahiert beschriebene ‚Leben‘ als Leichname zu deuten. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 172) Dies ist auch dadurch berechtigt, dass der Leichnam in ZA ein Leitmotiv darstellt, das

den Protagonisten begleitet. Bei seinem ersten Lehrversuch in der Stadt, agiert Zarathustra nach dessen Scheitern als nächtlicher Totenwächter des toten Seiltänzers.<sup>1097</sup> (ZA I Vorrede 7, KSA 4, 23) Das Leitmotiv exponiert seine charakterisierende Fähigkeit jedoch erst, wenn der Traum als verdichteter symbolischer Zustand diese Motivkette des Todes fokussiert.

Dieses geträumte „überwundene Leben“ erscheint so als eine Bewertung Zarathustras durch die Linse seines Anspruches, lebensbejahend zu sein. Hier käme besonders die ‚Lehre‘ der Hauptfigur aus ZA Ueberwindung, in der das Leben als sich selbst Überwindendes charakterisiert wird, als Bewertungsrahmen infrage.<sup>1098</sup> (Vgl. ZA II Ueberwindung, KSA 4, 148-149) Diese ‚überwundenen Leben‘ symbolisieren die philosophische Transformation des Protagonisten, der darin sein Lebensverständnis spiegelt, wie er auch als ‚Bewacher des Todes‘ dieser Überwindungsidee nach als Scheiternder auftritt. Hier zeichnet sich ein Verschwimmen zwischen Traumerzählung und philosophischer Gleichnisrede ab. Im Folgenden drückt sich die innere Verfassung des Traum-Ichs aus. Dies zeigt sich in der langezogen empfundenen Dauer und des lebenswichtigen Atemprozesses, der durch den Staub, als Symbol für vergangene Zeit und Verfall, behindert wird: „Den Geruch verstaubter Ewigkeiten athmete ich: schwül und verstaubt lag meine Seele. Und wer hätte dort auch seine Seele lüften können!“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 173) Atem und Seele werden im Traum verknüpft und die frische, d.i. sauerstoffreiche, Luft werden als positive Unterstützung für die psychische Verfassung gewünscht, an der es im Traum jedoch mangelt. In diesem umweltlichem Faktum in der Traumwelt findet sich eine Symbolisierung, die über die altgriechische Identität von Seele und Atem im Begriff des Pneumas auftritt. Zugleich schwingt der Darstellung der psychischen Verfasstheit auch eine ironische Komponente bei, die mit Bezug auf Zarathustras ‚Traurigkeit‘ nicht kohärent als intentional verstanden werden kann. (Vgl. ebd.) Die Behandlung der „Seele“ als sei sie ein Gebrauchsgegenstand der „[ge]lüfte[t]“ werden muss, zeugt davon, dass der Protagonist sich witzig mit dem Geträumten auseinandersetzt und die Traumerzählung mit Kommentaren anreichert. So deutet sich an, dass Zarathustra seinen Traum schon in der Erzählung verformt.

In einer Vermischung von Umwelt und Psyche rückt das Setting in den Fokus: „Helle der Mitternacht war immer um mich, Einsamkeit kauerte neben ihr; und, zudritt, röchelnde Todesstille, die schlimmste meiner Freundinnen.“ (Ebd.) In der ersten Genitiv-Metapher des Verses findet sich eine zweifach paradoxe Formulierung, die die den Umschlagpunkt des Tages als dauerhaften Zustand beschreibt. (Vgl. ebd.) Das Zeitgefühl, das dem Traum-Ich Zarathustras zukommt, erscheint so das Punktuelle dauerhaft nicht zu überwinden: So wird sein psychisches Gefühl von Stagnation in der geträumten Temporalität sichtbar. Zugleich verbindet er die wörtliche ‚Mitte der Nacht‘ paradoxerweise mit der „Helle“. (Ebd.) So werden dem Traum, gegensätzlich zur vorherigen Intuition der Dunkelheit, unwirkliche Lichtverhältnisse zugeschrieben. Nicht so sehr erscheint hier eine spatiale Bizarrität, sondern eine die vom Traum-Subjekt abhängt, denn diese Lichtperspektive beschreibt den Raum um das Subjekt, das als Fokuspunkt aller Beschreibungen aufscheint. Dadurch, dass am Ende der Aufzählung ein „zudritt“ vorkommt, findet jedoch eine Transformation statt, die von der Mehrdeutigkeit von Traumbizarritäten profitiert. Die umweltlich erscheinende Genitivmetapher wird hierdurch personifiziert und zeigt, dass hierüber die Äquivokation von Zarathustras Psyche und

---

<sup>1097</sup> „Wahrlich, einen schönen Fischfang that heute Zarathustra! Keinen Menschen fieng er, wohl aber einen Leichnam.“ (ZA I Vorrede 7, KSA 4, 23).

<sup>1098</sup>

Welt. Die „Helle der Mitternacht“ stellt in ihrem Verhältnis zur Hauptfigur die Transformation ihres Haders mit dem Nihilismus dar. (Ebd.)

Die beiden Figuren, die hinzutreten, sind die ‚kauernde‘ „Einsamkeit“ und die „röchelnde Todesstille, die schlimmste“ von Zarathustras „Freundinnen“. (Ebd.) Die weibliche Vermenschlichung, die im ersten Fall auf die psychische Verfassung und im zweiten eine metaphorische Aufladung eines akustischen Sachverhaltes darstellen, fußt nicht nur auf das grammatikalische Geschlecht der Anthropomorphisierten. Denn auch ambivalente, erotische aufgeladene Verhältnisse werden so zwischen diesen Ausdrücken von Zarathustras Psyche und seinem Traum-Ich etabliert.

Hinsichtlich der ersten Figur findet die Ambiguisierung durch die paradoxe Konstellation einer Freundschaft mit der ‚Einsamkeit‘ statt. (Vgl. ebd.) Sie zeigt auf symbolische Weise Zarathustras Bindung an diesen Zustand, der ihm Leid verursacht. Ihre kauende Haltung demonstriert außerdem, dass diese Figur das Gefühl, das sie widerspiegelt, körperlich mimit: sie nimmt wenig Raum ein und widerstrebt einer gemeinschaftlichen Kommunikation. Zarathustras Traum-Ich deutet in seiner Freundschaft zu ihr zugleich seinen inneren Verhältnis zur Gesellschaft an, zeigt aber überdies, das Paradoxe, das dies auch sein Selbstverhältnis mitbeschreibt.

Die „schlimmste“ von Zarathustras „Freundinnen“ stellt auch eine Anthropomorphisierung der Akustik auf der ‚Burg des Todes‘ dar. (Ebd.) Als Kompositum mit Genitiv-Struktur greift die „röchelnde Todesstille“ die Grundcharakteristik der Örtlichkeit auf, in der Zarathustras Traum-Ich verweilt. (Ebd.) Zugleich ist auch sie Symbol fehlender Kommunikation ‚Einsamkeit‘. (Vgl. ebd.) In ihr vereint sich nicht nur die Weise, in der die „Helle der Nacht“ Umwelt, Psyche und Anthropomorphisierung in der geträumten Figurierung verdichtet, sondern auch die Zentralität, die die Verfassung der ‚Einsamkeit‘ darstellt. (Ebd.) Sie zeigen das Traum-Ich und in der Folge den Träumer als sozial isolierte Person, die in einem Zustand intensiver Verzweiflung beschrieben werden, in denen allein ihre psychischen Zustände ein intrapsychisches Miteinander darstellen.

In dieser paradoxen Einsamkeit und ‚Todesstille‘ wird Zarathustras Wächtertätigkeit als längste und einzige Geräuschquelle herausgestellt: „Schlüssel führte ich, die rostigsten aller Schlüssel; und ich verstand es, damit das knarrendste aller Thore zu öffnen.“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 174) Die Superlative assoziieren zum einen Alter und Dauer der Wächtertätigkeit, da die schlecht instand gehaltenen Gegenstände Ablagerungen und mit Verfall verbundene Phänomene aufweisen. (Vgl. ebd.) Zarathustras psychische Verfassung diagnostiziert die Traumsymbolik hierdurch als langwährenden Zustand. Zusätzlich kommt hinzu, dass durch das „knarrendste aller Thore“ als akzidentellen Produzenten des einzigen Geräusches, die ‚Todesstille‘ emphatisch unterstrichen wird. Die Stille durchbricht nicht ein aktiv getätigter oder gesprochener Laute, sondern geschehen durch den Verfall der Umwelt nebensächlich. (Ebd.) Die Wächtertätigkeit Zarathustras ist so eine Metapher für sein Selbstverhältnis zu seinem psychischen Leiden: Einerseits erfährt er dieses als Leidender, als ‚Wächter‘ desselben verfestigt er diesen Zustand andererseits.

Dieses ‚Knarren‘ verwandelt sich, gegen die angedeutete Nebensächlichkeit, zum intensivsten Geräusch der geträumten Umwelt: „Einem bitterbösen Gekrächze gleich lief der Ton durch die langen Gänge, wenn sich des Thores Flügel hoben: unhold schrie dieser Vogel, ungern wollte er geweckt sein.“ (Ebd.) Das ‚Knarren‘ mutiert zum „Gekrächze“ und beschreibt dieses als ein in der Burg herumgehendes Phänomen, wie ihm auch eine psychologisch-moralische Qualität zukommt, indem er als „bitterböse[]“ beschrieben wird. (Ebd.) Auch hier kommt das bisher dominante Entsprechungsverhältnis von Umwelt und Psyche des Träumers zum Tragen. Das Geräusch übernimmt

die vorher verschiedenen Aspekten beigelegte Rolle Zarathustras Psyche widerzuspiegeln und seine vermenschlichte Attribuierung folgt darin dem bisherigen Muster.

Zugleich leitet die Beschreibung des sich öffnenden Tors durch eine Auffälligkeit im Vergebrauch zu seiner Betitelung als „Vogel“ über. (Ebd.) Über die „Flügel [des Thores S.P.]“ und deren ‚Hebung‘ baut sich der Vogelflug als Bild auf und funktioniert metonymisch über die Rede des „Auffliegens“ von „Torflügeln“. (Ebd.) Auf diesen Teil des Satzes reduziert, findet sich ein bizarrer Trauminhalt von sich hebenden ‚Torflügeln‘ – eine Vermengung der Form klassischer zweiflügeliger Burgtoren und der Öffnungsweise des sich senkenden und hebenden Fallgatters. Die Transformation des ‚Knarrens‘ zum „Gekrächze“ verwandelt sich im nächsten Satzteil zum ‚Schrei des Vogels‘, der die Tür nun geworden ist. (Ebd.) Was vorher das einzige, akzidentell produzierte Geräusch war, mutiert so zum allesumfassenden Ton. So beschreibt Zarathustra das Tor als „Vogel“, dem dieses Geräusch aktiv entspringt und der „ungern [...] geweckt“ wird: Hierin verwandelt sich die vorherige Nebensächlichkeit der Tonproduktion in etwas Essenzielles.

Der Topologie des Singvogels als Chiffre für den Dichter folgend, zeigt sich das Tor als Symbol einer dysfunktional gewordenen (dichterischen) Produktionsfähigkeit.<sup>1099</sup> (Vgl. ebd.) Zarathustras Rolle als Wächter des Tors verbildlicht seine Selbstverantwortung und seine Sorge darum, produktiver und einflussreicher Lehrer zu bleiben. Auch hier zeigt sich im Verhältnis von geträumtem Gegenstand und Traum-Ich die Beziehung zwischen Zarathustra und ihm selbst auf. Hinzu kommt die doppeldeutige Charakterisierung des Tors/Vogels als etwas, das „ungern geweckt“ wird: hierin zeigt sich, dass die dysfunktionale Produktionsfähigkeit den Protagonisten nicht nur eine Folge des Leids darstellt, sondern zusätzlich eine Quelle desselben ist. Es verdeutlicht sich durch die stufenweise Steigerung der kakophonen Tonbeschreibungen. Doppeldeutig ist diese auch deswegen, weil der Traumzustand als Wunsch von Zarathustras Psyche ausgedrückt wird: So zeigt sich der Traum als Ausdruck dieser Leiderfahrung, aber das Geweckt-Werden, d.i. eine Überwindung des Zustandes strebt das Traum-Ich nicht aktiv an.

Diese Einsicht erhält besondere Virulenz, weil die Hauptfigur das Verbleiben im Traum ebenfalls mit einer emphatischen Leiderfahrung verbindet: „Aber furchtbarer noch und herzzuschnürender war es, wenn es wieder schwieg und rings stille ward, und ich allein sass in diesem tückischen Schweigen.“ (Ebd.) Diese leidvolle Situation endet mit der Aufgabe jeglicher Tätigkeit, mit Leid ob der Stille – trotz des vorher noch negativ konnotierten Tons – und der Wiederkehr der Einsamkeit. Die aufgebaute Traumszenerie, Zarathustras Wächtertätigkeit und die hiermit verbundenen Aufgaben verlieren ihre Regelmäßigkeit da, wo die nihilistische Erfahrung am stärksten fühlbar ist. Der Traum verliert hier seine vorher noch ausgeprägt phantastische Traumsymbolik und konzentriert die symbolische Ebene auf die Leidenserfahrung des Nihilismus.

Hieran kollabiert nicht nur die Zeiterfahrung, sondern auch die temporale Logik der Traumerzählung: „So gieng mir und schlich die Zeit, wenn Zeit es noch gab: was weiss ich davon!“ (Ebd.) Im Verlorengehen des Zeitgefühls zeigt sich, wie Zarathustras Traum als bizarrer ‚Zeitraum‘ dem Gefühl der nicht-vergehenden Zeit ebenfalls eine symbolische Entsprechungen zu verleihen vermag.

---

<sup>1099</sup> Hierzu erscheint die besondere Konstellation der Topologie der Nachtigall als Symbol für die Dichtung und die elegische Klage des Todes vorbildlich. Zwar tritt dieses Lemma nicht explizit auf, die mit ihm verbundenen poeseologischen Konnotationen springen der Symbolverwendung in ZA Wahrsager jedoch produktiv zur Seite. Vgl. „Nachtigall“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 290-291.

Die indefinite Dauer von Zarathustras Existenz als ‚Nachtwächter‘ steht in analogem Zusammenhang zur indefiniten Schlafdauer; das Gefühl und die Potenzierung dieser Erfahrung im Traum wird durchweg untermauert. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 173)

Zu einem, so nicht definierbaren, Zeitpunkt geht die Erzählung zur Schilderung der, aus dieser Regelmäßigkeit ausbrechenden, Traumhandlung über: „Aber endlich geschah das, was mich weckte./ Dreimal schlugen Schläge an’s Thor, gleich Donnern, es hallten und heulten die Gewölbe dreimal wieder: da gieng ich zum Thore.“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 174) Dieses Mal wird der Ton, den das Tor verursacht, durch eine äußere Ursache bewirkt. (Vgl. ebd.) Gegen das, sich von akzidentellem zum wesentlichen entwickelnde, Geräusch seiner Öffnung, wird das Klopfen an das geschlossene Tor von Anfang an mit lautem Donnerton versehen. (Vgl. ebd.) Das sich bildende Echo variiert zwischen passiver und aktiver Formulierung; auch hier zeigt sich, dass die geträumte Umwelt als anthropomorphisierte Handelnde als Verstärkung von Zarathustras proklamierter Einsamkeit steht. In dem ‚Widerhallen‘ und ‚Heulen‘ der Burggänge zeigt sich, dass die Einsamkeit durch die negativ besetzte, wie belebte Traumwelt unterstrichen wird. Der laute Ton als Trauminhalt miment die Weckung durch laute Töne in der Wachwirklichkeit; als Inhalt des Traumes zeigt sich jedoch, dass Zarathustras Schlafen/Träumen tiefere Wurzeln in seiner Psyche hat. Es motiviert sein Traum-Ich zum Tor zu gehen, nicht aus der Burg selbst hervorzutreten. Die Weckung beginnt stereotyp mit einem lauten Ton, sie leitet aber nur zu einer Handlung ein.

Auch erscheinen die „drei“ Schläge ans Tor zahlensymbolisch aufgeladen: neben einer Symbolik als Zahl der Perfektion bietet sich eine erste Analogie zur Zahl der Tage von Zarathustras Verwehrung von Speis und Trank an. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 173-174) Hierin könnte ein Tagesrest angegeben sein, auch wenn zwischen den Tagen und den Schlägen keine sichere symbolische Entsprechung auszumachen ist. (Vgl. ebd.) Die ‚drei Schläge‘ könnten allerdings einen Verweis auf den Traum als Konsequenz der physischen Erschöpfung dieser drei Tage sein, in den der Protagonist ob seines psychischen Leidens seinen Körper vernachlässigte. (Vgl. ebd.) Die Dreizahl wäre ein sinnbildlicher Motivator des Wachwerdens für Zarathustras Einsicht in die physischen Ursachen seines psychischen Leids und leidvollen Traumes.

Zarathustras erste Reaktion auf diese Traumbegebenheit ist auszurufen und den Täter dieser Türschläge anzusprechen: „Alpa! rief ich, wer trägt seine Asche zu Berge? Alpa! Alpa! Wer trägt seine Asche zu Berge?“ (Ebd.) In diesem Ausruf finden sich zwei bizarre Traumelemente: der Ausruf „Alpa!“ und die Namensnachfrage mit abrupter Konkretion der Tätigkeit „Wer trägt seine Asche zu Berge?“ (Ebd.) Der Ausdruck „Alpa“ stellt eine der großen Interpretationsschwierigkeiten dar, stellt er doch einen, durch die Traumbizarrerie verformten, Neologismus dar, der keine Entsprechung, sondern nur Ähnlichkeit zu faktischen Worten aufweist. (Ebd.) Aus der Stellung in der das Wort auftaucht, scheint es ein mit Anführungszeichen versehenes Begrüßungswort der am Tor erwarteten Person zu sein. (Vgl. ebd.) Diese Begrüßung wiederholt sich nach der ersten Nachfrage nach der Identität des Toranschlägers und tritt beim zweiten Mal gedoppelt vor. (Vgl. ebd.) Damit miment ihre Häufigkeit die dreifache Wiederholung des dreimaligen Schlagens an der Tür und unterstreicht in sich auch ihren begrüßenden Charakter.<sup>1100</sup> (Vgl. ebd.) Da diese Rede Zarathustras unbeantwortet

---

<sup>1100</sup> Taton hat diese Parallelisierung innerhalb des Traumes benannt, aber nicht gedeutet. Vgl. Taton: *Le „Devin“ du Zarathoustra*. S. 154.

bleibt, ist dieses kryptische Wort in seiner Funktion unspezifiziert wie polysem. Es bleibt als hermetisches Wort offensiv bestehen, und stellt trotz des Deutungsversuches ein solches im emphatischen Sinne dar. Trotz dieser Einsicht soll ein Feld möglicher Bedeutungen innerhalb des Traumes paradigmatisch, aber nicht erschöpfend vorgestellt werden.

Das Enigmatische des Wortes macht eine Erschließung über analoge Worte notwendig. Da es in einem Traum vorkommt, der mit negativen Gefühlen behaftet ist – d.i. ein Alptraum – könnte hier eine verkürzte Verformung dieses Wortes stattfinden. Für sich hätte diese Theorie, dass der zweite Vokal von „Alpa“ dem zweiten Vokal vom Wort „Alptraum“ entspricht. (Ebd.) Zwar kann diese Annäherung die Deutung ermöglichen, dass sich in diesem Wort eine Art Reflexion über den Traum im Traum-Ich Zarathustras andeutete, die nicht mit einer Luzidität zu verwechseln wäre, denn dieser bleibt durch die Wirklichkeit des Traumes eingenommen. Vielmehr könnte sich in der unvermittelten Nutzung des Wortes und seiner Nähe zum Wort „Alptraum“ eine performative Traum-Bizarrie anbieten, die das Lemma bizarr verformt. Die Reflexion, die der Traumzustand in diesem Wort erfährt, gälte nicht für das Traum-Ich des Protagonisten, sondern für die interpretierenden Lesenden. In dieser Deutung stellte sich bei den Interpretierenden Reflexivität ein, da nur sie durch die Verbindung der lemmatischen Nähe zu einer Deutung des Wortes zu kommen vermögen. „Alpa“ wäre so ein performativer Indikator für die Bizarrie von Zarathustras Traum, an dem sein uneigentlicher Sinn aufzeigbar, aber nicht durch eine Deutung festlegbar wäre. So würden Traumbeschreibung und -interpretation hier punktuell selbstreflexiv.

Eine hierzu ähnliche Möglichkeit wäre die von Taton angebotene Weise das Wort „Alb“ als Grundlage für das Verständnis von „Alpa“ zu verwenden.<sup>1101</sup> (Vgl. ebd.) Diese Interpretation hat für sich, dass sie von Seiten Zarathustras ein Begrüßungswort an den Torschläger richtete, die implizit seine Handlungsfähigkeit als Figur herausstellte. Zusätzliche griffe hier die Etymologie von Alptraum produktiv mit hinein.<sup>1102</sup> Die in der Begrüßung enthaltene Annahme, eine Art sprachfähiges Subjekt sei auf der anderen Seite des Tores, ließe sich durch die Allusion zum Wort „Alb“ untermauern. (Vgl. ebd.) Die Begrüßung würde aus dieser Perspektive zugleich eine namentliche oder gattungsspezifisierende Ansprache sein, was mit der direkt folgenden Frage nach der Identität im Widerspruch steht. In der Widersprüchlichkeit läge aber durch die vorliegende Bizarrie keine vollständige Diskreditierung dieses Vergleiches: allein der Grad an Rätselhaftigkeit würde erhöht, der auch durch diese Annäherung nicht verringert werden kann.

Eine letzte Weise, wie der Ausdruck verstanden werden könnte, fußt auf der Homonymie von Alp, dem bösen Geist, und Alp als Grundform der pluralen Benennung hoher Gebirge: der Alpen.<sup>1103</sup> Diese Homonymie für das Wort hinzuziehen, ist auch deswegen gerechtfertigt, da der Traum

---

<sup>1101</sup> Sie scheint mit dieser Annäherung einen ähnlichen Weg einschlagen zu wollen, wie es der Verfasser vorher mit dem Wort „Alptraum“ als Vergleichswort angeboten hatte. In der Ausdeutung der Funktion bleibt sie jedoch sehr allgemein: „De plus le mot allemand ‚der Alb‘, qui veut dire démon ou lutin, renvoie au registre fantastique que se dégage du rêve.“ Taton: Le „Devin“ du Zarathoustra. S. 154.

<sup>1102</sup> Vgl. „beklemmung auslösender traum, angsttraum, nach altem aberglauben durch den alp verursacht.“ „alptraum“. In: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Neubearbeitung (1965–2018). Digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/wb/dwb2/alptraum>. Abgerufen am 17.02.2021.

<sup>1103</sup> Vgl. „Alpe“. Bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/wb/Alpe>. abgerufen am 17.02.2021.



auf der „Berg-Burg“ stattfindet. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 173) In diesem Gruß spiegelte sich die Szenerie wider. Landschaft und der Traum als phänomenale Welt würden als einzelne Orte fassbar, in denen wörtlich und bizarrerweise eine Person oder ein Handelnder impliziert wäre. Aber auch diese letzte Möglichkeit stellt keine Auflösung des Rätsels dar, da dieses Wort keine letzte Klärung erfährt. Gerade hier zeigt sich der Traum als Ort bizarrer Imagination in seinen Widerständen gegen eine letzte Deutung. Anstelle des Versuches hier eine der Deutungen zu privilegieren, soll er als Chiffre für die Traumlogik selbst verstanden werden. In ihm manifestiert sich die Grenze, die der Traum einer Deutung setzt: Interpretationspotenzial liegt vor, aber das Bizarre des Traumes übersteigt das statische sinnsuchende Deuten.

In der bizarren Nachfrage nach der Identität des Toranschlägers ist diese Grenzfigur nicht mehr in diesem Ausmaß präsent: „Wer trägt seine Asche zu Berge?“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 174) In der Konkretisierung des Zieles des Toranschlägers, ohne ihn selbst zu kennen, deutet sich eine typische Tätigkeit an, die Ankömmlinge in der ‚Berg-Burg des Todes‘ intendieren können. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 137-174) Sie enthält auch eine Charakterisierung von Zarathustras Wächtertätigkeit: Die Annahme und Verwahrung dieser ‚Asche‘. (Vgl. ebd.) Besonders bizarr gestaltet sich hingegen, dass die Person ihre eigene Asche mitbrächte – in der Annahme, hier würde eine Person sich selbst als kremierte ‚Asche‘ überreichen. Wenn man diese Lesart annähme, anstelle der These, dass die Asche im Traum nicht die Person selbst darstellt, würde sich ein Vorbild für die Untoten anbieten, die der Protagonist im Traum bewacht. Dieser Zustand des ‚überwundenen Lebens‘ stellt sich als eine Person dar, die einer Leiche gleicht und die nun in dieser – dem Leben entgegengesetzten – Lebensweise verbleibt. Besondere Plausibilität erhält diese Lesart auch, weil sie den Erinnerungsrest aus der Rede des Wahrsagers in der Form eines visuellen Datums weiterführt: „Trocken wurden wir Alle; und fällt Feuer auf uns, so stäuben wir der Asche gleich: — ja das Feuer selber machten wir müde.“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 172) So greift der Traum in den ‚Aschegewordenen‘, die als ‚überwundenes Leben‘ gedeutet würden, den Zustand der Menschen in der prophezeiten nihilistischen Welt des Wahrsagers auf. Sie können nicht mehr ‚verbrennen‘, sondern umgehen den Zustand des Verbrennens zugunsten des unumwundenen Asche-Werdens. Hierin deutet sich – über das Feuer als Symbol für die Leidenschaft – die fehlende Lebensfähigkeit an, die im Traum Zarathustras dazu führt, dass der Protagonist als Wächter der Untoten diese bewahrt. So wie der Ausdruck „Alpa“ als durchschnittliche Begrüßung angenommen wurde, erscheint die Nachfrage Zarathustras Regelmäßigkeit zu suggerieren. Die Ankömmlinge auf der ‚Burg des Todes‘ tragen ihre Asche zu Berge und reihen sich unter die Untoten ein, die er bewacht. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 173-174)

Jedoch kann in diesem Fall Zarathustra, trotz seiner Aufgabe und dem Besitzen der Schlüssel für das Tor, dieses nicht öffnen: „Und ich drückte den Schlüssel und hob am Thore und mühte mich. Aber noch keinen Fingerbreit stand es offen.“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 174) Hier findet sich eine Diskrepanz zu der vorherigen Beschreibung von Zarathustras Wächtertätigkeit. Dieser Bruch in der Regelmäßigkeit deutet die sich verändernde Situation an: Zarathustra ist ohne Grund seiner Fähigkeit beraubt. Seine Autorität als Wächter ist durch die Umwelt unterminiert und das folgende Geschehen findet ihn als Ohnmächtigen und Einsamen vor. Die Intensivierung der Angstsituation erklärt sich durch diese potenzierte Entmächtigung durch die Umwelt.

Diese findet sich dadurch, dass das Klopfen sich als ein „Sarg“ entpuppt: „Da riss ein brausender Wind seine Flügel auseinander: pfeifend, schrillend und schneidend warf er mir einen schwarzen Sarg zu.“ (Ebd.) Die Öffnung des Tors, die Zarathustra nicht mehr tätigen konnte, findet von außen

statt. (Vgl. ebd.) Der „Wind“ übertönt das vorher beschriebene ‚Knarren‘ und intensiviert sich in der Aufzählung seiner Prädikate von akustischen („pfeifend, schrillend“) zu physisch metaphorischen („schneidend“). (Vgl. ebd.) Diese Intensivierung verstärkt sich durch die Alliteration am Übergang von „schrillend“ zum metaphorischen „schneidend“; die Phonetik des Sch-Lautes mimt selbst die Akustik des beschriebenen Windes und performiert diesen Trauminhalt. Die Windstärke, die durch seine Fähigkeit einen „schwarze[n] Sarg“ zu transportieren unterstrichen wird, zeigt seine physische Wirkung. Hier findet sich eine unsichtbare physische Kraft im Traum, die zwar Wirkung zeigt, aber keinem handelnden Subjekt, sondern einer umweltlichen Naturkraft zukommt: Zarathustras Traum-Ich bleibt einsam, trotz des Entzuges seiner Handlungsfähigkeit durch die tätige Umwelt. Der aufkommende „schwarze[] Sarg“ steht im Kontrast zu den vorher beschriebenen „gläsernen Särgen“ – die transparenten ergänzen sich um einen undurchsichtigen. (Ebd.) Neben der nahezu alliterierten, Beschreibung unterstreicht dieser Szenenteil das Thema des unzureichenden Sehnsinns. Der Horror der Situation entspringt nicht allein der Entmächtigung Zarathustras, sondern auch der Unmöglichkeit einer visuellen Identifizierung der quasi-subjektivierten Umwelt. Der ‚schwarze Sarg‘ vermöchte neben dem ‚gläsern-transparenten Tod‘ der Anderen ein Symbol für Zarathustras Todesangst sein. Das notwendige Unwissen um den eigenen Tod ermöglichen diese proto-psychologische Deutung.

Dieser Charakteristik entspricht auch das, was aus dem ‚schwarzen Sarg‘ entspringt: „Und im Brausen und Pfeifen und Schrillen zerbarst der Sarg und spie tausendfältiges Gelächter aus.“ (Ebd.) Nach einer weiteren enumerativen Unterstreichung der Wind-Akustik löst sich die vorherige Unsicherheit um den Inhalt des Sarges. (Vgl. ebd.) Auch hier findet allerdings eine Subversion des visuellen Sinnes statt, denn hier stellt das handelnde Wesen das umweltliche „Gelächter“ dar. (Ebd.) Hier vermischt sich die dem Wind zukommende Stärke mit der physischen Kraft der Schallwellen des ‚Gelächters‘. Es ist nicht eindeutig, wem das Öffnen des Sarges als Handlung zukommt, aber das Spiel zwischen Wind und Gelächter erscheint als ein sich ergänzendes und gegenseitig verstärkendes akustisches Verhältnis. Der Unterschied zwischen beiden besteht in der intuitiven Zuschreibung des ‚Gelächters‘ zu einem Sprecher, die kein klares Ziel vorweisen kann. Auch hier werden der visuelle Sinn und eine Subjektzuschreibung unterwandert. Allein die Besonderheit ist, dass Zarathustra in seiner Einsamkeit mit einer sozialen Handlung konfrontiert ist, die ihn ins Lächerliche zieht. Dies erscheint als Zuspitzung seiner isolierten Situation, sofern das einzige Zeichen prototypisch menschlicher Stimmakustik eines ist, das sich über ihn moquiert. Es verwandelt sich aus einer chaotischen Alptraumszene in einen Ausdruck der Lächerlichkeit, die das Traum-Ich Zarathustras erfährt und die psychologisch als die mit Leid verbundene Empfindung hinsichtlich seines Lebenszieles widerzuspiegeln vermöchte.

Visuelles folgt diesem ersten akustischen Ausbruch nach: „Und aus tausend Fratzen von Kindern, Engeln, Eulen, Narren und kindergrossen Schmetterlingen lachte und höhnte und brauste es wider mich.“ (Ebd.) Die schiere Vielfalt der aus dem Sarg ausbrechenden Erscheinungen, denen das ‚Gelächter‘ nun zugeschrieben werden kann, zeigt zum einen deren akustische Intensität an. Die zweite Aufzählung variiert Verben für den Wind, der hier anthropomorph auftritt, und zeigt, dass in der Akkumulation wiederum seine Intensität widergespiegelt ist; gemeinsam mit der vorherigen Aufzählung finden sich sechs Verben, um seine Tätigkeit zu beschreiben. In diesem Wind tauchen verschiedene „Fratzen“ auf, die sich als Gruppe dadurch auszeichnen, dass sie mit Naivität und gleichzeitiger Wahrhaftigkeit ausgezeichnet werden. (Ebd.) Die ersten vier Figuren verbinden dabei Tierisches (Eule), Menschliches (Kind, Narr) und Transzendentes (Engel), so dass das ‚Gelächter‘

den Protagonisten von allen Stufen des sprechenden Lebenden moquiert. (Vgl. ebd.) Eine Besonderheit stellen die „kindergrossen Schmetterlinge“ dar, die als einziges Wesen körperlich wie vollständig auftreten. Indes greift die Beschreibung dieses Tieres das Kind vom Anfang der Aufzählung wieder auf. Als fliegendes Wesen und Symbol verbinden sich in ihm zahlreiche topische Aspekte, die durch seine relative Größe umso stärker ins Gewicht fallen: Der Schmetterling aktualisiert sich als „Symbol der Verwandlung, der Seele, des Lebens und des Todes, [...] der Kunst und des Traumes“, sofern alle Aspekte desselben im Traum relevant wurden.<sup>1104</sup> So verdichtet sich in diesem Symbol Zarathustras seelisches Ringen mit einer Verwandlung, die sich mit dem Wert von Leben und Tod im Traum auseinandersetzt. In ihm verdichtet sich und zeigt sich reflexiv der Traum selbst als Symbol für den Entwicklungsstand der Figur. Die ‚Verhöhnung‘ deren Teil sein Auftreten ist, unterstreicht in diesem Symbolisierungsprozess Zarathustras Ringen mit dem Nihilismus, in dem einerseits Leben und Tod existenzielle Aspekte darstellen, aber mit ihrer Sinnlosigkeit konfrontiert sind.

Zuletzt kann Zarathustra diesem Wind nicht standhalten und wird durch dessen physische Auswirkung auf sein Traum-Ich zu einem weckenden Schrei motiviert:

Grässlich erschrak ich darob: es warf mich nieder. Und ich schrie vor Grausen, wie nie ich schrie./Aber der eigne Schrei weckte mich auf: — und ich kam zu mir.—/ Also erzählte Zarathustra seinen Traum und schwieg dann: denn er wusste noch nicht die Deutung seines Traumes. (Ebd.)

Erst hier erfahren die Lesenden die Reaktion von Zarathustras Traum-Ich auf die gesamte Szenerie, in der er vorher untätig blieb. Im Angesicht der im Traum wirkenden Windstärke wird er umgeworfen, ein letztes Symbol seiner mangelnden Fähigkeit seinem Leid standzuhalten. (Vgl. ebd.) Auf den Boden gedrückt, entfährt ihm ein Schrei, der zwischen Wach- und Traumwelt angesiedelt ist. Die Formulierung könnte bedeuten, dass dieser allein im Traum stattfindet, oder aber auch aus dem Traum in die Wachwirklichkeit dringt – durch den Erzählbericht vom Aufwachen ist dies ebenfalls nicht eindeutig bestimmbar. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 173-174) Auch die durch Geviertstriche abgetrennte Formulierung, die das Erwachen als eine Rückkehr zum eigenen Selbst beschreibt, hält hier keine Klärung bereit. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 174) Den Schrei, der zu diesem Erwachen führt, hebt zusätzlich die Assonanz von „wie nie ich schrie“ in seiner Intensität und Länge hervor. (Ebd.) So findet der vorherige Fokus auf das Akustische seinen Niederschlag in Zarathustras Reaktion. Verblieb er vorher im Gesamtgeschehen passiv und still, macht ihn der Schrei zum Teil der dominant akustischen Traumhandlung. (Vgl. ebd.) Der Protagonist weckt sich zwar damit, aber der Alptraum und seine Kulmination im Schrei zeigen, dass dieser Anteil Zarathustras nur in der emphatischen Empfindung des ‚Grauens‘ angesehen werden kann. (Vgl. ebd.) Zu diesem Schrei im Übergang von Traum zu Wachen steht im Kontrast das ‚Schweigen‘ Zarathustras nach seiner Traumerzählung. (Vgl. ebd.) Diese Begründung, dass er die „Deutung seines Traumes“ noch nicht wisse, betont, dass Zarathustras Sinnsuche in der Auseinandersetzung mit sich selbst auf die Suche nach Handlungsunfähigkeit fokussiert ist.

---

<sup>1104</sup> Vgl. „Schmetterling“ in Butzer/Jacob: Metzler Lexikon literarischer Symbole. S. 379-380.

Seiner Bitte um eine Interpretation kommt der ihm am stärksten verbundene Jünger nach, während er Zarathustras Hand hält. (Vgl. ebd.) In dieser formuliert der Jünger eine auf Zarathustras Lehr-Biographie fokussierte Traumdeutung unter der Prämisse, dass sein „Leben selber [...] diesen Traum“ deute. (Ebd.) Die Trauminhalte werden als Symbole für Zarathustra als Träumer genommen, mit der Verschiebung, dass die Phänomene, die sein Traum-Ich als leidvolle Erfahrungen durchlebt, vom Jünger dem Protagonisten als Charaktereigenschaften zuspricht.

So interpretiert der Jünger in einer rhetorischen Frage Zarathustra als den im Traum auftauchenden Wind: „Bist du nicht selber der Wind mit schrillum Pfeifen, der den Burgen des Todes die Thore aufreisst?“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 175) Bereits hier wird evident, dass der Jünger in seiner Deutung nur die Ereignisse fokussiert, die zu Zarathustras Erwachen führten. Die vorherigen Schilderungen und den Zustand seines Traum-Ichs umgeht er und zeigt seine Ignoranz für deren Ausdruck psychischen Leids und Einsamkeit in der Wächtertätigkeit. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 173-174) Die vom Jünger darüber hinaus vorgenommene Identifizierung von Zarathustra und dem Wind, den die Hauptfigur im Traum als physisch unüberwindbare Kraft wahrnimmt, unterstreicht diese Ignoranz auf Seiten des Traumdeutenden. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 175) Hierin zeigt sich nicht nur ein fehlendes Verständnis auf Seiten des Zarathustra nächsten Jüngers, sondern auch der Grund für die im Traum symbolisierte Einsamkeit. Die Deutung zeigt Zarathustras Unverstandenen-Werden als Grundlage dieser Empfindung eminent auf.

Diese Interpretationshypothese bestätigt auch die Identifikation mit den, mit Grauen behafteten, ‚Fratzen‘: „Bist du nicht selber der Sarg voll bunter Bosheiten und Engelsfratzen des Lebens?“ (Ebd.) Nicht nur zeigt sich wieder die Verschiebung der negativ empfundenen Elemente als Charakterisierungen Zarathustras, sondern auch die Zusammenfassung und Umdeutung des Traumberichtes. Der Jünger fokussiert, auf den ersten Blick arbiträr, in der Aufzählung die „Fratzen von [...] Engeln“, wie er unter diesen auch die anderen Fratzenarten subsumiert, die ihn als verformenden Interpretator des Traumberichtes aufzeigen. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 174-175) In der Sprache Zarathustras erscheint diese Zusammenfassung als „bunte[] Bosheiten“ auch durch die Alliteration als kecke und positiv besetzte Beschreibung. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 175) Diese Verdrehung kommt auch den „Engelsfratzen“ zu, die zwar eine Karikatur darstellen, aber als fokussierte Konzepte den Aspekt des übermenschlichen transzendenten Existierens in den Vordergrund rücken. Diese Doppelung birgt in dieser Identifikation Zarathustras mit den übermenschlich-transzendenten Figuren – trotz parodistischem Tonus und entgegen der preisenden Intention des Jüngers – eine implizite Kritik des Protagonisten, dessen Bild auf Seiten der Jünger dadurch den Lesenden offenbar wird. Sie idealisieren ihn und scheinen ihn damit unbewusst mit kritisierten christlichen Mythologemen zu verbinden. Dies steht in einer Diskrepanz zu Zarathustras Versuchen eine kritische Denkrichtung bei seinen Jüngern durchzusetzen, wie auch seinen Autosubversionen, wie sie z. B. in ZA Dichter paradigmatisch vorgenommen wurde.

Die verformende Deutung des Traumberichtes verdeutlicht sich auch in der Zuschreibung des Gelächters zu den Kindern, wie auch die nun explizit werdende Verleugnung von Zarathustras Traum-Ich: „Wahrlich, gleich tausendfältigem Kindsgelächter kommt Zarathustra in alle Todtenkammern, lachend über diese Nacht- und Grabwächter, und wer sonst mit düstern Schlüsseln rasselt.“ (Ebd.) Aus der Aufzählung der ‚Fratzen‘ entnimmt der Jünger einen der aufgezählten Typen und schreibt ausschließlich ihm das vorherige, aus dem Sarg entsteigende, Gelächter zu. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 174-175) Hier findet eine folgenschwere Umdrehung statt, in der Zarathustra

zuallererst mit dem „Kindsgelächter“ identifiziert wird, das seinem Traum-Ich mit Lächerlichkeit entgegentrat. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 175) In dieser umgekehrten Zuschreibung scheint der Jünger durch die geträumte Verwendung des Kindessymbols motiviert, das hier, wie im Traum von ZA Kind, wieder zur Kritik des Protagonisten auftritt.<sup>1105</sup> Die Desidentifikation von Zarathustra und seinem Traum-Ich geht soweit, dass der Jünger den Träumer als das sich moquierende ‚Gelächter‘ deutet und das Ich des Protagonisten zu einem von ihm unabhängigen Symbol im Traum degradiert. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 174-175) Der Jünger verformt die Traumerzählung und muss dafür die negative Selbstcharakterisierung Zarathustras im Traum-Ich ignorieren wie auch die Machtverhältnisse des Traumes umkehren. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 175) Hierin deutet sich an, was in der kontextuellen Deutung des Traumes erst expliziert werden kann: Dass um eine Idealisierung von Zarathustra aufrecht zu erhalten, seine Selbstcharakterisierung im Traum herausfallen muss. Die Interpretationen des Jüngers zeigen seine Motivation, den Alptraum in Richtung einer Glorifizierung des Träumers umzuwenden.

Auch die Übernahme des Traum Inhaltes als Zukunftsaussage zeigt auf, wie der Jünger ihn als Quelle von Gleichnissen nutzt, die in einer wunschbasierten Deutung von Zarathustras Persönlichkeit basiert: „Schrecken und umwerfen wirst du sie mit deinem Gelächter; Ohnmacht und Wachwerden wird deine Macht über sie beweisen.“ (Ebd.) Was im Alptraum dem Traum-Ich widerfährt, deutet er als Charakter des Träumers und beraubt es seiner negativen Konnotation. (Vgl. ebd.) Auch verortet er das Erwachen in der Topologie der Erwachten-Metapher und lässt für seine Glorifizierung Zarathustras Schrei aus.<sup>1106</sup> (Vgl. ebd.) Das Erwachen Zarathustras konzipiert er metaphorisch als seine Fähigkeit, seine Mitmenschen philosophisch zu belehren. Der Jünger scheint hier Zarathustras Selbstbeschreibung als ‚Erwachter‘ über seine Umdeutung des Traum Inhaltes aktualisieren zu wollen, wie er auch dessen Tendenz mimt, Feindgruppen zu konstruieren. So zeigt sich, dass der Jünger Zarathustras ablehnende Haltung gegenüber dem Traum übernommen hat, wo er als Metapher für Unwissen fungiert. Das Bild, dass die Hauptfigur von sich gezeichnet hatte, wird durch diese offenbar gelungene Belehrung brüchig. Zarathustra, der unter seinem Traum und der vorangehenden Ereignisse leidet, kann von seinen Jüngern keine Unterstützung erwarten, weil sie seine Lehren angenommen zu haben scheinen. Die Deutungshilfe, die er sich wünscht, verstellt sie durch seine Philosopheme und seine Lehrautorität.<sup>1107</sup>

Dass Zarathustra unter dem Traum und der vorangehenden Prophetie des Wahrsagers gelitten hat, überschattet der idealisierende Willen des Jüngers: „Und auch, wenn die lange Dämmerung kommt und die Todesmüdigkeit, wirst du an unserm Himmel nicht untergehn, du Fürsprecher des Lebens!“ (Ebd.) In der Deutung des Schülers wird Zarathustra, dessen Traum-Ich „[a]llem Leben [...] abgesagt [hatte S.P.]“, zur lebensaffirmierenden Autorität, die die einstmals ‚todesmüden‘ Jünger als Leitfigur gegen die Prophetie des ‚Wahrsagers‘ zum ‚Erwachen‘ führen wird. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 172-173 u. 175) So bindet sich metaphorisch eine Kette an den Protagonisten, der im

---

<sup>1105</sup> Diese Interpretation findet sich *in extenso* im Kapitel „Das erste Buch und seine Kulmination im Traum vom Kind mit dem Spiegel“.

<sup>1106</sup> Vgl. für das Folgende das Kapitel „Zarathustras Traumtheorie[n]?“.

<sup>1107</sup> Bereits Ungeheuer stellt heraus, dass die Reaktion und Trauminterpretation des Jüngers „zu direkt und enthusiastisch“ sei. Gerade die alptraumhaften Elemente des Traumes deute er zu schnell als positive Charakteristika Zarathustras. Dieser Einsicht ist zuzustimmen. Vgl. Ungeheuer: Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 317.

Traum durch äußere Umstände zu seiner Weckung geführt wurde; diese Passivität der Transformationsbewegung zeigt sich auch in der Verformung, die er in der Deutung des Jüngers erfährt. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 174) Zarathustra wird durch ihn, in einer Vermischung von Metapher und Sprichwort, ‚in den Himmel gehoben‘ und als nächtliches Gestirn konzipiert – dies besitzt auffälligerweise keine Basis im Trauminhalt. (ZA II Wahrsager, KSA 5, 174-175) Die Traumdeutung greift hier auf Metaphorik aus der Rede des ‚Wahrsagers‘ zurück und zeigt, dass auch die Schüler Zarathustras durch diese affektiert worden sind: „Was fiel vom bösen Monde bei der letzten Nacht hernieder?“ (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 172 u. 175) Die Überschreibung des Trauminhaltes, die durch die Referenz auf die ‚Wahrsagerrede‘ stattfindet, zeigt die Motivation des Jüngers in der Bestärkung Zarathustras, um in seiner Figur Halt zu suchen; darüber verlässt er die im Traum eröffnete Symbolwelt und zeigt seine Beeinflussung auf.

In der positiven Deutung des negativ empfundenen ‚Gelächters‘ wird die durch den ‚Wahrsager‘ motivierte Metaphorik zu einer Kosmologie auf Grundlage von Zarathustras Lehrautorität: „Neue Sterne liessest du uns sehen und neue Nachtherrlichkeiten; wahrlich, das Lachen selber spanntest du wie ein buntes Gezelt über uns.“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 175) Die Verehrung für Zarathustra und positive Umdeutung des Wortes „bunt[]“ zeigt nicht nur, dass die positive Konnotation von „bunte[] Bosheiten“ vorher berechtigt war. (Ebd.) In der affirmativen kosmologischen Umdeutung des alptraumhaften ‚Gelächters‘ zum „Lachen“ als „buntes Gezelt“ gerät die Verkehrung ins Hyperbolische unwillentlich sarkastisch. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 174-175) Der Wiederaufgriff der Gestirn-Metaphorik unterstreicht die Tendenz, die im nächsten Vers evident wird: Die implizite Überschreibung des Traumes durch die ‚Prophetie des Wahrsagers‘.

Hierzu verweist er nochmal auf die aus dem Sarg tretenden ‚Fratzen‘ und macht aus dem einmaligen Alptraum-Inhalt eine verallgemeinernde lebensbejahende Gleichnisrede: „Nun wird immer Kindes-Lachen aus Särgen quellen; nun wird immer siegreich ein starker Wind kommen aller Todesmüdigkeit: dessen bist du uns selber Bürge und Wahrsager!“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 175) Auch die Metaphorik der „Siegeszeichen“ des ‚überwundenen Lebens‘ ruft er auf und deutet er um, in der der alptraumhafte Wind ein weiteres Mal als Positivum aufgerufen und mit diesem Attribut versehen wird (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 174-175) Diese Metamorphose agiert zugunsten der nun expliziten Charakterisierung Zarathustras als Autorität gegen die ‚Prophetie des Wahrsagers‘: er sei „Bürge“ und nicht zuletzt sprichwörtlicher „Wahrsager“. (ZA II Wahrsager, KSA 4, 172-173 u. 175) So will der Jünger, dass Zarathustras Lehren wahr sind, und verformt hierzu nicht nur den Traum, den er vorgeblich interpretiert, sondern entlarvt zusätzlich seine Affiziertheit durch den ‚Wahrsager‘ und möglicherweise auch allgemein Autoritätsfiguren.

Die letzte Emphase des Jüngers erscheint so in Gänze unglaublich: „Wahrlich, sie selber träumtest du, deine Feinde: das war dein schwerster Traum!“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 175) Die Unterstreichungen seiner Interpretationsprämisse und auch ihre Sperrung stellen im Lichte des bisher Herausgestellten eine emphatische Plädoyer für eine Interpretation dar, die ihre Basis in den Wünschen des Jüngers besitzt und nicht im Traum oder, wie von ihm als Vorwand genutzt, in der Person Zarathustras. Das, was der Jünger hier als die „Feinde“ und als Zarathustras „schwerste[n] Traum“ beschreibt, ist dessen Traum-Ich und dessen Leiden. (Ebd.) Zuletzt soll die Lethargie des Protagonisten überwunden und der Traum, trotz seiner empfundenen Gravität, vergessen werden: „Aber wie du von ihnen aufwachtest und zu dir kamst, also sollen sie selber von sich aufwachen — und zu dir kommen!“ —“ (Ebd.) Hier deutet der Jünger den physischen Aufwachprozess mit metaphori-

scher Emphase als Zarathustras Überwindung seiner Feinde – mit dem Ziel ihn als den Lehrer und Autorität darzustellen. (Vgl. ebd.) So sollten selbst die Feinde Zarathustras durch ihn belehrt werden, worin sich das Zutrauen des Jüngers widerspiegelt. (Vgl. ebd.) Auch hier verbindet sich Zarathustra als physisch Erwachter mit dem metaphorischen ‚Erwachten‘ und evoziert eine Deckungsgleichheit: der Jünger bedient sich der früheren Selbstbeschreibung Zarathustras, in dem Versuch dessen vorherigen Charakter wieder hervorzurufen.

Dass dies den Konsens in der Jüngerschaft darstellt, zeigt sich auch, da diese Deutung von einem kollektiven Versuch der Tröstung begleitet wird: „So sprach der Jünger; und alle Anderen drängten sich nun um Zarathustra und ergriffen ihn bei den Händen und wollten ihn bereden, dass er vom Bett und von der Traurigkeit lasse und zu ihnen zurückkehre.“ (Ebd.) Die Rede des Jüngers endet nahezu identisch mit der wiederkehrenden Phrase am Ende der Werkabschnitte in ZA; die angezeigte Nähe spiegelt nicht nur Zarathustras Einfluss auf seine Schüler und ihre Sprechweise wider, sondern auch, dass in der Traumdeutung eine Nähe zu den Reden des Protagonisten besteht. Auch das Hinzukommen der anderen Jünger unterstreicht, dass der Traumdeuter mit seiner Interpretation Zarathustra trösten will und hierin ein Repräsentant der Jüngerschaft darstellt. Die vorgenommene Deutung versteht sich so nicht als Produkt eines Einzelnen, sondern als prototypisches Beispiel des Missverstehens zwischen Zarathustra und seinen Jüngern. Dies verdeutlicht sich an Zarathustras fehlender Anteilnahme und möglicherweise innere – auch den Lesenden verschlossene – Beschäftigung mit dem Traum: „Zarathustra aber sass aufgerichtet auf seinem Lager, und mit fremdem Blicke. Gleichwie Einer, der aus langer Fremde heimkehrt, sah er auf seine Jünger und prüfte ihre Gesichter; und noch erkannte er sie nicht.“ (Ebd.) Zuletzt verhilft diese Zarathustra nur, sich vom Bett zu erheben, um ihn aus der trauminduzierten Lethargie zu befreien:

Als sie aber ihn hoben und auf die Füße stellten, siehe, da verwandelte sich mit Einem Male sein Auge; er begriff Alles, was geschehen war, strich sich den Bart und sagte mit starker Stimme:/ „Wohlan! Diess nun hat seine Zeit; sorgt mir aber dafür, meine Jünger, dass wir eine gute Mahlzeit machen, und in Kürze! Also gedenke ich Busse zu thun für schlimme Träume!/ Der Wahrsager aber soll an meiner Seite essen und trinken: und wahrlich, ich will ihm noch ein Meer zeigen, in dem er ertrinken kann!“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 175-176)

Der Protagonist umgeht die Konfrontation um die Traumdeutung, indem er ein Fest vorschlägt und den Wahrsager einlädt. Dieses versteht er als „Busse“, was andeutet, dass er einsieht mit der Traumdeutung die Jünger vor eine Aufgabe gestellt zu haben, die die asymmetrische Beziehung zwischen beiden Instanzen nicht zulässt. (Ebd.) Auch die zwischen Ironie und Ernst oszillierende Verwendung des theologischen Begriffes ‚Buße‘ lässt hier Verständnis beim Protagonisten vermuten, was zur Zementierung der Distanz zwischen beiden Parteien führt. Auch erkennt er die Wichtigkeit, die der ‚Wahrsager‘ und seine ‚Prophetie‘ für die Jüngerschaft besitzt, worauf nicht nur dessen Einladung zur „Mahlzeit“ fußt, sondern auch sein Aufgriff eines seiner Gleichnisse „Ach, wo ist noch ein Meer, in dem man ertrinken könnte: so klingt unsre Klage — hinweg über flache Sümpfe.“ (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 172 u. 176) Die Hauptfigur scheint hier eine Ablenkung zu intendieren und zum Ende des Abschnittes hin eine Versöhnung mit dem Wahrsager anzustreben. Damit gesteht Zarathustra ihm als Mitverursacher seines Alptraumes Relevanz zu.

Dass die Traumdeutung hingegen auch von Seiten des Träumers nicht mit einer klaren Reaktion beantwortet, sondern mit einem Kopfschütteln quittiert wird, zeigt Zarathustras ambivalentes Verhältnis zu derselben auf: „Also sprach Zarathustra. Darauf aber blickte er dem Jünger, welcher den Traumdeuter abgegeben hatte, lange in's Gesicht und schüttelte dabei den Kopf. —“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 176) Das Kopfschütteln als Zeichen der Ablehnung wird dadurch ambiguiert, dass der Protagonist diese nicht verbal expliziert. Sein Stillschweigen liest sich als Konzession an die Wichtigkeit des Wahrsagers und an den, die Traumdeutung leitenden, Wunsch der Jünger die Hauptfigur emotional wiederhergestellt zu sehen. (Vgl. ebd.) Der Ausschlag der mit dem Kopfschütteln begleiteten Konnotation gibt den Lesenden nichtsdestoweniger die Bestätigung, dass die Traumdeutung des Jüngers mit dem Traum wenig kompatibel erscheint. Die Diskrepanz zwischen der Intentionen des Jüngers und dem Wunsch Zarathustras, den wahrhaften Sinn seines Traumes zu erfahren, deuten auf eine grundlegende Kluft im Verhältnis hin.<sup>1108</sup>

Im Folgenden soll eine Deutung des Traumes aus ZA Wahrsager angeboten werden, die für sich in Anspruch nehmen kann, die Traumsymbole mit infratextuellen Elementen aufzuklären. Einer der frühesten Infratexte stellt eine Beschreibung der Hauptfigur durch den ‚Heiligen‘ in ZA Vorrede dar: „Nicht fremd ist mir dieser Wanderer: [...] Zarathustra hiess er; aber er hat sich verwandelt./Damals trugst du deine Asche zu Berge: willst du heute dein Feuer in die Thäler tragen? Fürchtest du nicht des Brandstifters Strafen?“ (ZA I Vorrede 2, KSA 4, 12) Im Zusammenhang mit dem enigmatischen „Alpa! rief ich, wer trägt seine Asche zu Berge? Alpa! Alpa! Wer trägt seine Asche zu Berge?“ offenbart sich hier als ehemaliges Ziel dieser Beschreibung der Protagonist. (ZA I Vorrede 2 u. II Wahrsager, KSA 4, 12 u. 174) Der in der Vorrede durch das traditionsreiche Symbol des Phoenix ange deutete Topos einer Wiedergeburt Zarathustras aus der Asche negiert der Traum nachdrücklich. In ihm verbleibt die ‚Asche‘ auf der ‚Berg-Burg des Todes‘ und das Feuer als Symbol der Wiederbelebung fehlt. Diese Metaphorik verstärkt sich dadurch, dass der Trauminhalt symbolisch seinem Erinnerungsrest aus der Rede des Wahrsagers entgegengesetzt ist, der auch auf den Infratext aus ZA Vorrede zurückverweist: „Trocken wurden wir Alle; und fällt Feuer auf uns, so stäuben wir der Asche gleich: — ja das Feuer selber machten wir müde.“<sup>1109</sup> (ZA I Vorrede 2 u. II Wahrsager, KSA 4, 12 u. 172) Im Lichte der Beschreibung Zarathustras durch den ‚Heiligen‘ kann diese Stelle als Katalysator für den Traum näher bestimmt werden. (Vgl. ebd.) Indem der ‚Wahrsager‘ die dem Protagonisten zugesprochene Qualität des ‚Feuers‘ und ‚Brandstiftens‘ als zukünftig unwirksam beschreibt, nimmt er ihm pessimistisch die Prospektive, die sich im Traum im Verbleiben der ‚Asche‘ als Aus-

<sup>1108</sup> Auch Rosen hat schon darauf hingewiesen, dass die Interpretation des Jüngers keine adäquate Traumdeutung darstellt. Hierfür zählt er zwei Indizien auf: „But this is not a satisfactory interpretation, as is clear from its failure to take into account all the symbols in the dream. And Zarathustra himself plainly does not accept the interpretation. [...] The gesture [the shaking of the head S. P.] speaks for itself.“ Seiner Stoßrichtung ist weniger zu widersprechen – sie ist vielmehr um die Ambivalenz der Ablehnung und Zarathustras Konzession an die Jünger zu erweitern. Rosens Belege dieser Deutung sind die Schwachstelle, sofern der eine vollständig abzulehnen ist und der zweite nicht so ‚selbstredend‘ ist, wie er scheint. Die Deutung des Jüngers ist, wie sich gezeigt, deswegen abzulehnen, weil dessen Aufnahme und Darstellung des Traumes zentrale Figurationen desselben umkehrt. Das Kriterium der Vollständigkeit, das Rosen anführt, hat keine Basis im Text, wie es auch, zu Ungunsten Rosens, seine eigene selektive Interpretation diskreditiert. Zwischen seiner Interpretation, die Probleme der analytischen Philosophie im Traum von Zarathustra behandelt sehen will oder auch cartesianische Problemstellung und der zuletzt aus Eigeninteresse verformenden Deutung des Jüngers besteht eine auffallende Ähnlichkeit. Rosen: *The Limits of Analysis*. S. 208-210.

<sup>1109</sup> Auf diese Parallele hat bereits Bennholdt-Thomsen hingewiesen. Vgl. Bennholdt-Thomsen: *Nietzsches Also sprach Zarathustra als literarisches Phänomen*. S. 74-75.



druck von Zarathustras Verzweiflung manifestiert. (Vgl. ZA I Vorrede u. II Wahrsager, KSA 4, 172 u. 174) Was vorher von dem ‚Heiligen – eine Figur, die von Seiten Zarathustras mit Ironie behandelt wird – als Qualität der Hauptfigur herausgestellt wird, stellt der Traum als zwar verlorene, aber wünschenswerte Charaktereigenschaft dar. (Vgl. ebd.) Die Parallelisierung des mit Leben assoziierten Feuer-Symbols und der Denk- wie Lehrtätigkeit Zarathustras wird hier zu einer im Traum ausgedrückten Ängstlichkeit desselben hinsichtlich ihres Erfolges. Sie unterstreicht infratextuell durch den Traum die Perspektive auf dessen lehrendes Schaffen. In der existenziellen Verwebung des Protagonisten mit seiner Rolle als philosophischer Lehrer unterstreicht die Phoenix-Metaphorik, dass sein Wirken zentral mit seinem Leiden am Nihilismus zusammenhängt. Das akute Scheitern Zarathustras, das sich in seinem Missverhältnis zu seinen Jüngern artikuliert, bereitet ZA Vorrede proleptisch vor und manifestiert sich motivisch als Trauminhalt.

Zarathustras Selbstbeschreibung im Traum als „Nacht- und Grabwächter“, spiegelt ebenfalls eine frühere Betitelung als „Todtengräber“ aus der ZA Vorrede wider. (ZA I Vorrede 8 u. ZA II Wahrsager, KSA 4, 24 u. 172-174) Hier findet sich schon früh die Assoziation der Hauptfigur mit dem Tod. (Vgl. ebd.) In der Vorrede trägt und schützt er den Leichnam des Seiltänzers, den er beim Ergreifen einer neuen Lehrberufung zurücklässt: Im Traum versetzt er sich zurück in diese Beschützerrolle den Toten gegenüber und kann aus eigener Kraft nicht ausbrechen. (Vgl. ZA I Vorrede 7-10 u. ZA II Wahrsager, KSA 4, 22-28 u. 172-174) In beiden Situationen verbindet sich das Scheitern von Zarathustras Lehrtätigkeit mit dem Topos des Todes als Unfähigkeit zur Produktivität. Der Unterschied zwischen den Beschreibungen ist, dass die Formulierung der Vorrede eine aktivistische Tätigkeit in der Verbindung mit dem Tod darstellt, wohingegen Zarathustra im Traum in einer passivischen Aktivität verbleibt. (Vgl. ebd.) Die Parallelen deuten zum einen darauf hin, dass hier eine frühe Quelle der Todessymbolik und von Zarathustras Beschützerverhältnis zu Totem vorliegt. (Vgl. ebd.) Aus dieser Sicht wären die Ereignisse aus der Vorrede ein Erinnerungsrest, der durch die ‚Prophezeiung des Wahrsagers‘ unbewusst hervorgerufen und im Traum aufgerufen wird. (Vgl. ebd.) Dies zeigt, dass der Traum nicht allein auf die Rede des Wahrsagers zurückgeht und die Majorität der Traumsymboliken innerhalb des Abschnittes unmotiviert bleiben: erst die Infratexte zeigen hier eine dichtes Motivgewebe. (Vgl. ebd.) Zum Zweiten kann sich hier im Traum eine Charakteristik Zarathustras äußern, die sein Scheitern als Lehrer fokussiert. Damit träte diese Todessymbolik immer dann auf, wenn er mit der Existenzialität seines Scheiterns als Lehrer konfrontiert ist. Die Differenz zwischen beiden Situationen rechtfertigt auch den Modus, in dem das Motiv auftritt: Zarathustra muss dem Tod innerhalb der Wachwelt ins Auge sehen, nachdem er in der Vorrede faktisch gescheitert ist, wohingegen sich im Traum sein Scheitern ankündigt, und an der scheiternden Traumdeutung in ZA Wahrsager manifestiert. Der Traum und seine existenzielle Gravität unterstreichen diesen Charakterzug Zarathustras.

In einer symbolischen Verbindung zwischen den drei Torschlügen im Traum von ZA Wahrsager und der Dreizahl der Verwandlungen in ZA Verwandlungen zeigt sich eine Parallele der Zahlensymbolik. (ZA I Verwandlungen u. II Wahrsager, KSA 4, 29-31 u. 173-175) Auch dass Zarathustra aus dem Sarg „Fratzen von Kindern“ zufliegen, unterstreicht die Parallele zu seiner ‚Stufenlehre des Geistes‘ und dem Kind als letzter Stufe derselben. (Vgl. ebd.) Die Annäherung an diesen Textabschnitt macht es möglich, seine Verwandlungslehre zum Kind im Traum von ZA Wahrsager aufge-

griffen zu sehen und das ‚Gelächter‘ als diese betreffend zu verstehen.<sup>1110</sup> (Vgl. ebd.) Da der Jünger, im „Kindsgelächter“ die positive Besetzung durch Zarathustras frühere Philosophie in seiner Umdeutung dieser leidvollen Traumerfahrung demonstriert, zeigt er, dass der Traum diese Motive aufgreift, um Zarathustra wiedermalig durch die Kindsfigur in ein kritisches Licht zu rücken. Zarathustra, dessen Traum-Ich auf unbestimmbar lange Zeit unfähig zur Entwicklung ist und passiv Untotes bewacht, stellt eine Position dar, die seine gewünschte Transformationsfähigkeit aus der ‚Stufenlehre des Geistes‘ nicht besitzt. (Vgl. ebd.) Hierdurch erscheint Zarathustra als Lehrer dieses Gedankens in einem kritischen Licht, da der Traum andeutet, dass er seiner Philosophie nach inadäquat ist, die wiederum das Philosophem mit Zweifel versieht.

Die Gravität, die dem ‚Gelächter‘ im Traum zukommt, fällt auch deswegen als Diskreditierung ins Gewicht, weil Zarathustra dieses in ZA Lesen noch als das Zeichen seines Mutes hervorgehoben hatte: „Ich will Kobolde um mich haben, denn ich bin muthig. Muth, der die Gespenster verscheucht, schafft sich selber Kobolde, — der Muth will lachen.“ (ZA I Lesen, KSA 4, 48) Die Gravität der Parallelisierung zeigt sich auch in der Kontrafaktur vom Lachen als Zeichen des Mutes vs. des ‚Gelächters‘ als im Traum passiv erfahrene Erniedrigung. (Vgl. ZA I Lesen u. ZA II Wahrsager, KSA 4, 48 u. 174) Die Traum Inhalte parodiert Zarathustras selbstsichere Selbstüberhöhung. (Vgl. ebd.) So spiegelt der Traum nicht nur eine emotionale Situation wider, sondern greift auch auf Selbstcharakterisierungen zurück, um sie zu konterkarieren. Die Wichtigkeit, die das Lachen als Ausdruck des Mutes für Zarathustra ausmacht, zeigt sich auch in der Verschiebung des ‚Gelächters‘ als Kosmologie in der Deutung des Jüngers, die dessen metaphysisches Interesse unterstreicht: „[...] wahrlich, das Lachen selber spanntest du wie ein buntes Gezelt über uns.“ (ZA II Wahrsager, KSA 4, 174-175) Die geträumte Parodie von Zarathustras Selbstcharakterisierung gestaltet sich als eine zentrale Figurenkritik an ihm als Denker und Lehrer.

Der Traum von ZA Wahrsager liefert zusätzlich eine Angleichung Zarathustras an eine seiner Feindgruppen aus ZA I, die sich durch ZA Prediger zeigt. (Vgl. ZA I Prediger u. ZA II Wahrsager, KSA 4, 55 u. 174) Dort konstruiert er in seinem ersten Lehrversuch eine Feindgruppe, die eine lebensaffirmierende Philosophie ablehnt und über das gelebte Leben hinausgehen will. (Vgl. ebd.) Diese bezeichnet Zarathustra dann als die „Prediger des Todes“. (Ebd.) Eine Charakterisierung dieser Feindgruppe erscheint im Anschluss an den Traum in ZA Wahrsager relevant für dessen Applikabilität: „Hüten wir uns, diese Todten zu erwecken und diese lebendigen Särge zu versehen!// Ihnen begegnet ein Kranker oder ein Greis oder ein Leichnam; und gleich sagen sie ‚das Leben ist widerlegt!‘“ (Ebd.) Beide Gleichnisse, die die ‚Prediger des Todes‘ charakterisieren, beschreiben Zarathustras Traum-Ich. Nicht nur ist er als „Nacht- und Grabwächter“ der Burg jemand, der wie die ‚Prediger‘ „lebendige Särge“ hütet: das „überwundene[] Leben“ in „gläsernen Särgen“ erinnert hieran. (Ebd.) Darüber hinaus erscheint seine emotionale Lage der Beschreibung der ‚Prediger des Todes‘ analog, der im Angesicht eines „Leichnam[s]“ mit der Affirmation des Lebens hadert. (Vgl.

---

<sup>1110</sup> Rosen hat die grundlegende Idee vorgeschlagen, dass die mit der Weckung verbundenen Traumereignisse als Parodien von Zarathustras Lehren zu deuten wären. Seine Äquivokation der Beschreibung des Traumes im Referat des Jüngers mit einer adäquaten Traumdeutung stellt die Schwachstelle seiner Argumentation dar. Ebenfalls hinterfragt er nicht, welche philosophische Lehre hier referiert sein könnte; unumwunden werden die Wiederkunftslehre oder der Wille zur Macht angenommen. Diese These kann an dieser Stelle textgenauer angepasst werden und in einem engeren Verhältnis zur Bildlichkeit des Traumes und der, zu diesem Zeitpunkt den Lesenden bekannten, Lehren bezogen werden. Vgl. Rosen: *The Mask of Enlightenment*. S. 166-167.

ebd.) Der Zustand, in den die nihilistische Rede des ‚Wahrsagers‘ Zarathustra bringt und das Traum-bild, das das Gleichnis aus ZA Prediger mimt („Ihnen begegnet [...] ein Leichnam“), verbinden sich zur Möglichkeit, Zarathustra als ‚Prediger des Todes‘ zu klassifizieren; ohne Explikation, ob sich die Figur dieser Einsicht des Traumes bewusst ist. (ZA Prediger u. Wahrsager, KSA 4, 55 u. 172-173)

In dieser Parallele, die Zarathustra guten Grund gäbe, der Interpretation des Jüngers gegenüber skeptisch zu sein, existiert eine Motivation, wieso der Lehrer ihr keine Traumdeutung entgegensetzt. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 175) Die Vergleichbarkeit Zarathustras mit seiner dezidierten Feindgruppe würde das Bild der Jünger radikal infrage stellen und seine Autorität unterminieren. Die Uneindeutigkeit gegenüber der Traumdeutung dient aus dieser Sicht der Wahrung des Bildes, was die Jüngerschaft von Zarathustra besitzt und folglich dem Erhalt seiner Lehrautorität. Die Lesenden hingegen können aus dieser Perspektive die aufkommende Schwierigkeit Zarathustras, seine Lehrtätigkeit mit seinen Zweifeln und seinen Verdrängungen ins Reine zu bringen, beobachten und den Träumer an seiner eigenen Lehre als ‚Prediger des Todes‘ entlarven. Ihm kommt dadurch nur eine fragwürdige, durch eine unkritische ‚gläubige‘ Leserschaft und Interpretation verursachte, Charakterisierung als ‚Lebensbejahender‘ zu. Nicht nur erscheint hierdurch die nihilistische Krise Zarathustras aus ZA III vorgeformt, sondern auch unterstreicht die Stelle eine durch die Träume verursachte Verunsicherung der Glaubwürdigkeit Zarathustras. Sie zeigt paradigmatisch die kritische Evaluation, die der Protagonist durch seine Träume und ihren Umgang damit erfährt. Dieser Kritik ist sich Zarathustra jedoch nicht vollends bewusst – immer wieder stellen die Träume diese fehlende Selbstreflexion der Hauptfigur heraus.

Der Zusammenhang von ZA Wahrsager und von ZA Schaffender besitzt ebenfalls einen Infratext für eine Psychologisierung Zarathustras anhand dieses Traumes. (Vgl. ZA I Schaffender, KSA 4, 80-83) Der frühere Abschnitt konterkariert die Möglichkeit der Selbsterkenntnis und der Einsamkeit durch die Bedingung, ob man die grundlegende Schaffenskraft für diese Selbsttransformationsefähigkeit mit sich bringt. (Vgl. ebd.) Die Bildlichkeit, die für ZA Wahrsager in den Vordergrund zu rücken ist, betrifft die Müdigkeit und die Todessymbolik:

Aber einst wird dich die Einsamkeit müde machen, einst wird dein Stolz sich krümmen und dein Muth knirschen. Schreien wirst du einst „ich bin allein!“/ Einst wirst du dein Hohes nicht mehr sehn und dein Niedriges allzunahe; dein Erhabnes selbst wird dich fürchten machen wie ein Gespenst. Schreien wirst du einst: „Alles ist falsch!“/ Es giebt Gefühle, die den Einsamen tödten wollen; gelingt es ihnen nicht, nun, so müssen sie selber sterben! Aber vermagst du das, Mörder zu sein? (ZA I Schaffender, KSA 4, 81)

Hier finden sich Parallelen in der Einsamkeit, die Zarathustra auch in der Gesellschaft seiner Jünger empfindet, die Müdigkeit, das Zusammenbrechen des Mutes und die Unfähigkeit zum Töten und zum Sterben. (Vgl. ZA I Schaffender u. ZA II Wahrsager, KSA 4, 81 u. 172-174) Die in ZA Schaffender als Schwächen herausgestellten Eigenschaften gleichen denen, die Zarathustra in ZA Wahrsager im Wachen und im Traum betreffen. (Vgl. ebd.) Nicht nur erinnert der Schrei „Alles ist falsch!“ an die ‚Prophezeiung‘, in der wiederholt wird „Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!“, sondern auch die Verbindung existenzieller Krisis und der Nivellierung allen Erstrebenswerten tritt auf. (Vgl. ebd.) In der Differenz zwischen dem ‚schreienden‘ kriselnden Individuum in ZA Schaffender und Zarathustras Verstummen im Wachen wie im Träumen erklärt sich die passive Wendung seines Kri-

senverhaltens als Steigerung dieser vorherigen emotionalen Situation. (Vgl. ebd.) Diese Steigerung betrifft auch das Todessymbol: wurde in der früheren Rede noch die Gefahr des „Einsamen“ betont, getötet zu werden, auf die ‚Mord‘ als Selbstschutz beschrieben wurde, ist Sterben und Töten in Zarathustras Traum keine Option mehr. (Vgl. ebd.) Weder sein Traum-Ich, noch die subjekthafte Umwelt gehören diesen Kategorien mehr an. (Vgl. ebd.) Die Steigerung vom Tod als momentaner Gefahr zum Untot-Sein als dauerhaften Leidenszustand greift nicht nur das Potenzial des Traumes auf, wachwirklich Unmögliches zu produzieren, sondern folgt derselben Steigerungslogik. Die parallele Steigerung ermöglicht im Infratext aufzuzeigen, dass der Traum eine analoge Krisensituation darstellt, die die Gleichnisrede potenziert und in Traum inhalte umwandelt. Was ZA Schaffender als Problemstellung eröffnet – die Einsamkeit als Grundlage des Schaffensprozesses des Selbst und der Welt – transformiert sich im Traum zur Leiderfahrung und ist von Zarathustra nicht mehr ins Produktive transformierbar. Der Traum fungiert so als verdichtete Gleichniswelt seiner Psyche, die sich seiner eigenen Allegorien bedient. Dieselbe Rede addiert auch andere Aspekte zu ZA Wahrsager:

Ketzer wirst du dir selber sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht./ Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist! (ZA I Schaffender, KSA 4, 82)

Drei Worte fallen im Zusammenhang mit ZA Wahrsager ins Auge: „Wahrsager“, „Narr“ und das Gleichnis hinsichtlich der „Flamme“ und „Asche“. (Vgl. ZA I Schaffender u. II Wahrsager, KSA 4, 172-175) Um die Einsamkeit als Grundlage der eigenen Schaffenskraft verwenden zu können, muss das Stadium des ‚Wahrsagers‘ und des ‚Narren‘ durchlaufen werden: Dies perspektiviert den Abschnitt, in dem Zarathustra nicht nur in der Konfrontation mit einem Wahrsager beeinflusst, sondern von seinem Jünger als ein solcher identifiziert wird. (Vgl. ebd.) Das Durchlaufen von dessen Nihilismus beschwört der Traum herauf, weil der wache Zarathustra diesen Umstand nicht reflektiert: Das Unbewusste aktualisiert und kombiniert seine Lehre neu. (Vgl. ebd.) Außerdem kommt im Traum auch der Narr wieder auf, als eine der ‚Fratzen‘, die ihm aus dem „schwarzen Sarg“ entgegenkommen. (Vgl. ebd.) Nicht nur unterstreicht dieser Trauminhalt eine Differenz zwischen dem Protagonisten und dem Narrencharakter (Vgl. ebd.) Die ‚Fratze des Narren‘ parodiert Zarathustras lehrenden Verweis auf dieses Konzept, das ihn dazu aufforderte, seinem Jünger kritisch entgegen zu treten. Seine Entscheidung, die soziale Harmonie des Status Quo zu erhalten, zeigt, dass Zarathustra hinter dem Potenzial seiner Typologie zurückbleibt und die parodistisch-kritische Charakteristik des Narren nicht transformativ umzusetzen vermag.

Das Gleichnis in dem die ‚Verbrennung in der eigenen Flamme‘ als Grundlage der Erneuerung konzipiert und im ‚zu Asche werden‘ eine Phoenix-Metaphorik bemüht wird, subvertiert ZA Wahrsager durch den Nihilismus. (Vgl. ZA I Schaffender u. II Wahrsager, KSA 4, 82 u. 172-174) Wo in ZA Schaffender noch die Vollständigkeit des physikalischen Prozesses der Verbrennung zu Asche zyklisch vorherrscht, verbleibt in ZA Wahrsager nur noch der Asche-Werdungsprozess. (Vgl. ebd.) Die ‚Prophezeiung des Wahrsagers‘ sagt diese Negativ-Entwicklung voraus und im Traum Zarathustras handelt dessen einzige Rede von der ‚zu Berge getragenen Asche‘, die die Zentralität dieses Motives unterstreicht. (Vgl. ebd.) Auch hier greift der Traum aus ZA Wahrsager ein Gleichnis der Produktivität auf und lässt es paradox-bizarrr mit fehlendem Zwischenschritt des Verbrennens

zurück. Hier zeigt sich der Verfall als zentrale Konsequenz des Nihilismus, ohne eine aktive Transformationsbewegung. Was Zarathustras Traum im Rückgriff auf sein Gleichnis zeigt und ihn sagen lässt, ist dass er seiner Konzeptionen von Produktivität nach im Scheitern begriffen ist. So zeigen sich auch zwischen den Lehren Zarathustras und dem Traum produktive Verbindungen, in denen das Träumen des Protagonisten als Aktualisierung der Lehren fungiert und die Figur im Lichte ihrer Lehren deutet. Dass Zarathustra diesen Aspekt seines Traumes nicht bedenkt, zeigt, dass er das emotionale Gewicht desselben – auch seinen Gleichnissen nach – nicht konfrontieren kann.

In dieser kritischen Gedankenrichtung der Infratexte bietet der Traum eine weitere Feindgruppe Zarathustras als Identifikation mit ihm an. Denn nicht nur als ‚Prediger des Todes‘, sondern auch als ‚Priester‘ zeigt sich der Protagonist über die Nähe seiner Gleichnisse zum Trauminhalt: „Als Leichname gedachten sie zu leben, schwarz schlugen sie ihren Leichnam aus; auch aus ihren Reden rieche ich noch die üble Würze von Totenkammern.“ (ZA II Priester, KSA 4, 118) Die Deckung zwischen dem ‚untoten‘ Status des ‚überlebten Lebens‘, das Zarathustra hütet, und derselben paradoxen Beschreibung der Priester als ‚lebender Leichname‘ bietet sich als annähernde Charakterisierung an. (Vgl. ZA II Priester u. Wahrsager, KSA 4, 118 u. 172-174) Diese mutiert hinsichtlich der zweiten Gleichnisrede von den „Reden“, die nach der „üble[n] Würze von Totenkammern“ riechen zu einer Identifikation: Zarathustras Traumbericht ist seinem Gleichnis gemäß mit dieser ‚üblen Würze‘ versehen. (Vgl. ebd.) Nicht nur erzählt er von ‚Totenkammern‘, sondern bringt über den Bericht dieselben für seine Jünger in die Existenz. Die prekäre Kondition, die der Traum als intrasubjektives Phänomen besitzt, macht das Sprechen über ihn zur Bedingung der Möglichkeit seiner intersubjektiven Existenz. Dieser Umstand verstärkt die Gravität des Momentes seines Gesprochen-Werdens, in dem die Hauptfigur, den ‚Priestern‘ gleich, das nihilistische Traumbild der ‚Totenkammern‘ existent werden lässt. Der unscheinbare Akt des Traumberichtens wird damit zum zentralen Moment, in dem Zarathustra die Lebensverneinung des ‚Priesters‘ unbewusst als seine Eigenschaft herausstellt.

Auch die Feindgruppe aus ZA Taranteln bringt der Traum mit dem Protagonisten zusammen:

Es giebt Solche, die predigen meine Lehre vom Leben: und zugleich sind sie Prediger der Gleichheit und Taranteln./Dass sie dem Leben zu Willen reden, ob sie gleich in ihrer Höhle sitzen, diese Gift-Spinnen, und abgekehrt vom Leben: das macht, sie wollen damit wehethun. (ZA II Taranteln, KSA 4, 129-130)

Hier wirft Zarathustra einer Gruppe von Gegnern vor seine „Lehre vom Leben“ – vermutlich ZA Ueberwindung – zu übernehmen, ohne sie zu leben. (Vgl. ZA II Taranteln u. Ueberwindung, KSA 4, 129-130 u. 146-149) Während sie ‚Lebensbejahung‘ predigen, wirft er ihnen vor, ‚lebensverneinend‘ zu leben. (Vgl. ebd.) Dieses Verhältnis von Vertreten einer Theorie in Diskrepanz zur Lebenspraxis gilt durch ZA Wahrsager auch für Zarathustra, der seine eigene ‚Lehre vom Leben‘ vertritt und im Traum eine solche ‚Lebensverneinung‘ aufzeigt. (Vgl. ZA II Taranteln u. Wahrsager, KSA 4, 129-130 u. 172-176) Dieser Vergleich birgt zum einen die Möglichkeit der Identifikation Zarathustras mit diesen Hochstaplern. Andererseits gestaltet sie fragwürdig, ob diese ‚Lehre vom Leben‘ lebenspraktische Relevanz zu besitzen vermag, wenn sie weder bei den Gegnern, noch bei ihrem Vertreter erfolgreich ist. Darüber hinaus aber lässt sich die Traumdeutung des Jüngers aus dieser Perspektive spezifisch problematisieren. Denn gerade diese wertet die Trauminhalte positiv um und ignoriert die Erfahrung des Traum-Ichs vollständig, um seinen Lehrer als solchen

„Fürsprecher des Lebens“ zu verstehen. (Vgl. ebd.) Da Zarathustra durch seine Nahrungsverweigerung im Wachen und sein Erleben im Traum sich als jemanden beschreibt, der „dem Leben abgesagt“ führt dazu, dass der Protagonist vom eigenen Vorwurf betroffen ist.

Unterstrichen wird diese Perspektivierung Zarathustras als Hochstapler in der im Traum wörtlich visualisierten Formel aus ZA Ueberwindung: „Auf Schleichwegen schleicht sich da der Schwächere in die Burg [...]“ (ZA II Ueberwindung u. ZA II Wahrsager, KSA 4, 148 u. 175-176) Dass diese Erkenntnis dem Jünger verschlossen bleibt, unterstreicht die implizite Psychologie, die sich in seiner autosuggestiven und irritierend-problematischen Traumdeutung manifestiert. (Vgl. ebd.) Für Zarathustra bedeutet diese Identifizierbarkeit mit seinen Feinden, dass er wiedermalig das Ziel seiner Lehre verfehlt. Weder der Jünger noch sein Lehrer durchschauen diese Dimension. In der hier durch den Traum zementierten Diskrepanz zwischen Lehre und Lehrer rückt die soziale Dynamik der Situation in ZA Wahrsager in den Vordergrund. Hier zeigt sich die Aufrechterhaltung einer asymmetrischen Autoritätsbeziehung, in der beide Parteien Kulanz walten lassen, auf Kosten philosophischer und persönlicher Weiterentwicklung, zu deren Reflexion der Alptraum durch seine Erfahrung und Symbolebene motiviert haben wollte.

Eine letzte negative Beschreibung, die auch durch den Traum als Charakterisierung des Protagonisten auftritt, wirft derselbe den Adressaten von ZA Bildung vor: „Halboffene Thore seid ihr, an denen Todtengräber warten. Und das ist eure Wirklichkeit: ‚Alles ist werth, dass es zu Grunde geht.‘“ (ZA II Bildung, KSA 4, 154) Hier findet sich nicht nur die Metapher des „Thor[s]“, sondern auch die hiermit verbundene Todessymbolik durch den „Todtengräber“. (Vgl. ZA II Bildung u. Wahrsager, KSA 4, 153-154 u. 172-174) Auch findet sich eine All-Aussage, nach der Art, wie sie der Wahrsager tätigt und in der überdies der im Traum ewig gewordene Verfall wiedergespiegelt ist. (Vgl. ebd.) Diese motivische Nähe zeigt Zarathustra als einen solchen zu kritisierenden Charakter, der trotz seiner Invektive selbst seinem Vorwurf entspricht. (Vgl. ebd.). Hier findet sich im Traum eine Entlarvung in Form einer Proto-Projektionstheorie.

Überhaupt birgt die Traumdeutung unter der Perspektive einer psychologischen Projektion die Möglichkeit, unbewusste Motivationen herauszustellen, die weder dem Protagonisten noch seinem Jünger bewusst sind. Die beschwichtigende Trauminterpretation von Zarathustras Schüler erscheint als Versuch ihn wiederherzustellen, da in den vorangehenden Abschnitten das Verhältnis zu den Jüngern sich prekärer gestaltete: In ZA Dichter werden die Philosopheme im erregt-wütenden Ton vorgetragen und Unverständnis bei den Jüngern getadelt, was „Zorn“ bei einem Jünger verursacht; außerdem kommentiert der Erzähler im Abschnitt vor ZA Wahrsager, dass die Jünger „ihm kaum zu[hören S.P.]“. (Vgl. ZA II Dichter, Ereignisse u. Wahrsager, KSA 4, 165, u. 171-176) Die Kluft, die zwischen der Trauminterpretation des Jüngers und Zarathustras Traumbericht herrscht, ist ein Indiz einer von den eigenen Vorstellungen überschriebenen Wahrnehmung des Verhältnisses auf beiden Seiten. Nicht nur ist die Hauptfigur nicht in der Lage sich selbst adäquat zu verstehen, sondern auch ihr soziales Umfeld steht in einem disparaten Verhältnis ihr.<sup>111</sup> In der Diskrepanz zwischen Za-

---

<sup>111</sup> Hier zeigt sich etwas, was im folgenden Abschnitt durch die Diskrepanz von Zarathustras Sprechweisen sehr offensiv dargestellt und die repetitive Nennung der Formel „Also Sprach Zarthustra“ durch einen massiven Text auffällig verzerrt: d.i. die offenbare Disharmonie in Zarathustras Lehrtätigkeit und die Diskrepanz zwischen seinem Selbstbild und seiner Projektion als Lehrerfigur: „— Aber an dieser Stelle seiner Rede geschah es, dass Zarathustra plötzlich innehielt und ganz einem Solchen gleich sah, der auf das Äusserste erschrickt. Mit erschrecktem Auge blickte er

rathustra und seinen Jüngern zeigt sich so der Sieg seiner Selbstbeschreibungen über seinen Charakter, der im Traum einen Leidensausdruck vermittelt.

Ein weiteres Motiv dieses Traumes präfiguriert ZA Priester in seiner Beschreibung des Windes, was die dortige Kritik an den ‚Priestern‘ auch auf Zarathustra anwendbar macht:

Schwüles Herz und kalter Kopf: wo diess zusammentrifft, da entsteht der Brausewind, der „Erlöser“./ Grössere gab es wahrlich und Höher-Geborene, als Die, welche das Volk Erlöser nennt, diese hinreissenden Brausewinde! Und noch von Grösseren, als alle Erlöser waren, müsst ihr, meine Brüder, erlöst werden, wollt ihr zur Freiheit den Weg finden! [...]Wahrlich, auch den Grössten fand ich — allzumenschlich! (ZA II Priester, KSA 4, 119)

Das Windmotiv aus dem Traum tritt in dieser Kulmination der Rede über die ‚Priester‘ und ihre ‚Erlöser‘ auf. Hier beschreibt er negativ die ‚Erlöserfiguren‘ als „Brausewinde“ – eine Metapher, die über die meteorologische Analogie zur Vermischung von ‚schwüler‘ und ‚kalter‘ Luft funktioniert. (Ebd.) Seine Charaktereigenschaften, die hier dominieren, sind seine wahrgenommene Immaterialität und hohe Lautstärke: Er fungiert als Kritik der ‚Erlöser‘, da sie keine feste Materialität aufweisen. Diese Kritik ist allerdings nicht für ihn als Trauminhalt relevant, als vielmehr für die Veränderung des Motives in der Traumdeutung des Jüngers. (Vgl. ZA II Priester u. Wahrsager, KSA 4, 119 u. 174-175) In dieser identifiziert er Zarathustra mit dem verlachenden Wind aus dessen Traum, da sie ihn als „starke[n] Wind“, der gegen die „Todesmüdigkeit“ aufkommt, beschreibt. In dieser Identifikation stellt sich Zarathustra auch als eine – vorher kritisierte – Erlöserfigur heraus. (Vgl. ebd.) Das Besondere an dieser Infratextverbindung ist, dass nicht der Traum hier die Kritik produziert, sondern seine Deutung den Jünger und sein Verlangen nach Erlösung durch Zarathustra entlarvt. Er selbst, der zuletzt „allzumenschlich“ an seinem Traum leidet, wird von seinem Jünger in dessen Interpretation zu einem „Grössten“ stilisiert und deswegen missverstanden. (Ebd.) Zarathustras scheiternde Lehre zeigt sich in diesem Windmotiv, da sie den Erlösungsgedanken bei den Belehrteten nicht diskreditieren konnte, sondern weiterbestehen lässt.

In der Ablehnung der Feindgruppe in ZA Gesindel verwandelt sich der Wind als Motiv dann in eine über den Traum neu formulierte Selbstcharakterisierung Zarathustras:

Und wie starke Winde wollen wir über ihnen leben, Nachbarn den Adlern, Nachbarn dem Schnee, Nachbarn der Sonne: also leben starke Winde./ Und einem Winde gleich will ich einst noch zwischen sie blasen und mit meinem Geiste ihrem Geiste den Athem nehmen: so will es meine Zukunft./ Wahrlich, ein starker Wind ist Zarathustra allen

---

auf seine Jünger; sein Auge durchbohrte wie mit Pfeilen ihre Gedanken und Hintergedanken. Aber nach einer kleinen Weile lachte er schon wieder und sagte begütigt: „Es ist schwer, mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist. Sonderlich für einen Geschwätzig.“ —/Also sprach Zarathustra. Der Bucklichte aber hatte dem Gespräche zugehört und sein Gesicht dabei bedeckt; als er aber Zarathustra lachen hörte, blickte er neugierig auf und sagte langsam: „Aber warum redet Zarathustra anders zu uns als zu seinen Jüngern?“/Zarathustra antwortete: „Was ist da zum Verwundern! Mit Bucklichten darf man schon bucklicht reden!“/„Gut, sagte der Bucklichte; und mit Schülern darf man schon aus der Schule schwätzen.“/Aber warum redet Zarathustra anders zu seinen Schülern — als zu sich selber?“ —“ (ZA II Erlösung, KSA 4, 181-182).

Niederungen; und solchen Rath räth er seinen Feinden und Allem, was spuckt und speit:  
„hütet euch gegen den Wind zu speien!“ (ZA II Gesindel, KSA 2, 126-127)

Diese Allegorisierung als Wind setzt Zarathustra als Programm gegen das ‚Gesindel‘ an, dem er den ‚geistigen‘ Tod wünscht. (Vgl. ebd.) Der „starke Wind“, der Zarathustra selbst sein will und der die Negativität der Feindgruppe an sich abprallen lässt und die Stärke besitzt die Gegner in der Welt zu negieren, wird im Traum von ZA Wahrsager zugleich affirmiert und konterkariert.<sup>1112</sup> (Vgl. ZA Gesindel u. Wahrsager, KSA 4, 126-127 u. 174-175) Zarathustra ist als ‚Träumer einerseits der Wind, da er im Traum Verursacher dieses Windes ist – hierin erscheint seine Aussage als deskriptiv affirmiert. (Vgl. ebd.) Hinsichtlich seines Traum-Ichs jedoch findet eine kritische Kontrafaktur statt, in der er den Wind nicht als sich selbst, sondern als übermächtige und ‚grauenerregende‘ Instanz erfährt. (Vgl. ebd.) In der passiven Rolle seines Traum-Ich zeigt sich der Protagonist auch als ein solches ‚Gesindel‘. (Vgl. ebd.) Diese Gruppe wurde abgewertet, weil sie nicht die vollwertige affektive Affirmation des Lebens zu erlangen vermag, sondern bei einer oberflächlichen Lebensbejahung verbleibt. (Vgl. ebd.) Die Kritik am ‚Gesindel‘ und den „Ekel“, den der Protagonist verspürt, trifft ihn ihm Traum entlarvenderweise selbst.

Einen Wert hat dieser Vergleich, weil diese Stelle mit dem Begriff der „beschmutzte[n] Träume“ der Feindgruppe auch einen negativ konnotierten Traumbegriff zuweist. (ZA II Gesindel u. Wahrsager, KSA 4, 125 u. 174-175) Auf den ersten Blick gestaltet sich die Verbindung zum Alptraum aus ZA Wahrsager schwierig, sofern sich weder die Schmutzmetaphorik, noch die erotischen Traumhalte wiederfinden lassen. Nimmt man den größeren Kontext hinzu, klärt sich, dass diese Metapher gemeinsam mit einem anderen Topos auftritt, der im Alptraum subvertiert wird: „stinkende Feuer“. (Ebd.) Diese Synästhesie ruft der Text als Topos der Kreativität auf: der Protagonist kritisierte in diesem Feuer als Kreativitätssymbol eine abzulehnende korruptierte Variante derselben beim ‚Gesindel‘. (Vgl. ebd.) So wie der Traum Zarathustra im Asche-Motiv der Feuer-Metaphorik beraubt, und damit seiner affektiven Grundlage für Kreativität, lässt sich die Identifikation von ihm mit dem ‚Gesindel‘ weitertreiben: er könnte ein solches ‚stinkendes Feuer‘ in sich tragen, das das Versiegen seiner Produktionsfähigkeit in ZA Wahrsager beschreibt. (Vgl. ZA II Gesindel u. Wahrsager, KSA 4, 125 u. 173-174) Der Alptraum zeigte, dass seine Schaffenskraft ebenso korruptiert ist.

Die ‚beschmutzten Träume‘ als Metapher könnten aus dieser Sicht auch die Kunst oder auch Zukunftsvisionen symbolisieren. (Vgl. ebd.) In dieser Lesart zeigt sich Zarathustras Situation in ZA Wahrsager einerseits von seiner Schwäche charakterisiert, obwohl er im Traum eine genau dies symbolisierende Szenerie produziert. (Vgl. ebd.) In dieser gemeinsamen Lektüre wäre es möglich, dass Zarathustra ob der Korruption seiner Lebensbejahung und seiner Schaffenskraft einen ‚beschmutzten‘, d. i. nicht mehr affirmativen Traum imaginierte. (Vgl. ebd.) So ergänzte ZA Gesindel den Traumtypus in ZA Wahrsager, der wieder eine kritische Perspektive motiviert.

Diese vielen Infratexte zeigen auf, dass eine symbolorientierte Interpretation von ZA Wahrsager viele Infratexte besitzt, um dem Traum Sinndimensionen zu ergänzen. Auffällig gestaltet sich, dass

---

<sup>1112</sup> In ZA Weisen wird mit dem ‚starken Wind‘ ebenfalls die Schaffenskraft und Lebensbejahung symbolisiert, die den kritisierten ‚berühmten Weisen‘ abgehe: „Ehrbar steht ihr mir da und steif und mit geradem Rücken, ihr berühmten Weisen! — euch treibt kein starker Wind und Wille.“ (ZA II Weisen, KSA 4, 134) Mit Blick auf das im Folgenden konstatierte, teilt sich auch diese Feindgruppe mit Zarathustra die Charaktereigenschaften, die er an ihnen kritisiert.



weder Zarathustra noch der Jünger diese möglichen Bedeutungen des Traumes im Ansatz erfassen. Das Missverstehen zwischen beiden Parteien fungiert innerhalb der Narration als Charakterisierung und -entwicklung: Zarathustra wird als mit dem Nihilismus ringende Figur gezeigt, die jedoch diese psychologische Aufklärung durch den Traum nicht zu sehen vermag. Zahlreiche irritierende Diskrepanzen motivieren eine kritische Perspektive auf Zarathustras Verhältnis zu seinen Träumen. Nicht nur reflektiert er die Gravität und Zentralität desselben nicht, in dem seine existenzielle Krise sich artikuliert, sondern scheint aus diesem auch in der weiterführenden Diegese keine Konsequenzen zu ziehen. Am Traum und dessen Symbolisierungsprozessen stellt er sich paradigmatisch als Figur heraus, der Skepsis entgegenzubringen ist. In seiner Missachtung der kritischen Zeichen, hinsichtlich seiner Jünger und seinen Selbst- und Feindbeschreibungen, ist dieser Traum ein zentraler Punkt werkumfassender Subversion der Diegese und der Figur.

Allein bleibt es nicht bei dieser philosophisch-literaturwissenschaftlichen Erkenntnis, da in der inszenierten Traumdeutung die Interpretation selbst thematisch wird. Diese stellt grundlegende Problematiken der Trauminterpretation in ZA heraus, in der nicht nur Zarathustra und der Jünger reflektiert werden, sondern auch die Interpretierenden. Dies tut der Text, indem er im Verhältnis von Traumbericht und der Gleichnissprache der vom Jünger unternommenen Deutung zwei Weisen uneigentlichen Sprechens gegeneinanderstellt, aus denen die Interpretation Bedeutungen zu konstruieren gezwungen ist. ZA Wahrsager unterscheidet nicht, mit Ausnahme der Traummarkierung, zwischen dem Interpretationsgegenstand und seiner Deutung. Die metaphorische Rede des Jüngers, in denen Identifikationen Zarathustras mit Traumgehalten als Charaktereigenschaften fungieren („Bist du nicht selbst der Wind mit schrillum Pfeifen, der den Burgen des Todes die Thore aufreisst?“) oder auch die Referenz auf metaphorische Verwendungen des Wahrsagers („Und auch wenn die lange Dämmerung kommt und die Todesmüdigkeit, wirst du an unserm Himmel nicht untergehn [...]“), die als konkrete Begebenheiten behandelt werden, weisen keinen strukturellen Unterschied zum Traumbericht auf. (Vgl. ZA II Wahrsager, KSA 4, 174-175) Wenn dies allein für diese Situation gälte, wäre dies ein isolierbares Faktum und deutbar. Allein mimt der Jünger Zarathustras Duktus der Gleichnisrede, die auch in der infratextuellen Lektüre immer vorgängig interpretiert werden musste, ehe sie zum Traumsymbol und dessen Deutung in Verbindung gesetzt werden konnte.

Für die Interpretation des Traumes innerhalb von ZA muss diese strukturelle Gleichheit bei markierter Differenz zwischen Traumsymbolen und Gleichnisreden als zentrale Aporie konstatiert werden. Aporetisch bleibt dieses Verhältnis, weil ohne die Markierung als Traum von Seiten des Interpretieren keine Unterscheidungsmöglichkeit vorläge. Diese im Folgenden als Aporie des Traumes bezeichnete Tatsache kommt allen Interpretationen, die ZA betreffen, zu. Dass diese in ZA Wahrsager in Szene gesetzt sind, liegt nicht nur daran, dass hier eine Traumdeutungs-Situation expliziert wird. Sie inszenieren diese Aporie durch die Konfrontation der Modi von Traumbericht und -interpretation verunsichernd. Die Folge der Einsicht in diese Aporie ist die Schwierigkeit der Interpretation der Träume, sofern keine Konkretionen der ubiquitären Gleichnisrede isoliert werden können. Die Diegese kann den Traum hiervon nicht gesichert abtrennen.

In dieser Annäherung leistet der Text eine strukturelle Subversion von Zarathustras Sprechen und Meinen. Dies wird dadurch zustande gebracht, dass die Aporie des Traumes eine von Enigmatik und Bedeutungs-dichte charakterisierte Darstellung einer intrapsychischen Erfahrung betrifft: In den besonderen Schwierigkeiten diesem Gebilde Bedeutung zuzuschreiben, reflektieren die Interpretierenden zurück auf die Reden Zarathustras, denen als Allegorien diese Aspekte nicht weniger zu-

kommen. Allein stellt diese Aporie in dieser Angleichung den prekären Charakter auch der vermeintlich evident verständlichen wachen Rede Zarathustras heraus. Die Aporie fängt damit die Schwierigkeit der Sinnkonstruktion der Interpretation konzeptuell ein.

ZA Wahrsager zeigt dieses Problem an dem inszenierten Missverstehen zwischen Zarathustra und dem Jünger allegorisch auf. Dass keine richtig deklarierte Deutung vorgegeben wird, zeigt die Offenheit auf, mit der die Interpretierenden in der Gleichnisrede Zarathustras konfrontiert sind. So wie der Jünger paradigmatisch die Trauminhalte in Allegorien transformiert und damit eine Verdrehung der früheren Gleichnisse von Zarathustra und dem Wahrsager vornimmt, gehen auch die Interpretierenden selbst vor: in einer Vermengung und Deutung von Zarathustras allegorischem Traumbericht. So findet sich im Jünger nicht nur eine Identifikationsfigur für die Interpretierenden von ZA, in denen zum einen die unreflektiert positiven Deutungen Zarathustras parodiert und kritisiert werden, sondern sie fungiert als Spiegelbild von Interpretierenden, die mit guter Intention auch falsch zu verstehen vermögen. Die Aporie des Traumes beleuchtet damit eine Reflexion des Werkes über sich selbst, in dem vielfaches Deuten und mögliches Scheitern bei gleichzeitiger interpretativer Produktivität im Vordergrund stehen.<sup>1113</sup> In dieser Aporie findet sich so nur ein Aspekt einer Interpretationsreflexion, die ZA vielfach figuriert.

Damit kann ZA Wahrsager nicht nur paradigmatisch für das Gewicht stehen, das der Traum als Mittel der Figurencharakterisierung darzustellen vermag. Den Lesenden dient er als Kommunikation von Wissen, das sie über die Figur erlangen, das diese nicht bewusst kommuniziert. Die Traumdeutungssituation setzt diese grundlegende Funktion in der Diegese potenziert in Szene. Die im Traum aufgezeigte Krise Zarathustras besteht in der Entlarvung seines nihilistischen Leidens, das weder von ihm oder von seinem Jünger anerkannt wird. In der Logik des nihilistischen Problems und seines Missverstanden-Werdens betritt er eine performative Ebene: Sie besteht in der Inszenierung von Interpretation, die in der Problematisierung derselben durch die Aporie des Traumes bewerkstelligt wird. Dies führt zu einer poeseologischen Transformation dieses Abschnittes.<sup>1114</sup> Anhand des Trau-

---

<sup>1113</sup> Ungeheuer deutet den Traum so, dass er „von der Vergeblichkeit sprachlicher Mitteilung“ handle. Dem gegenüber ist einzuwenden, dass auch hier Ungeheuers Fokus auf den Aspekt sprachlicher Kommunikation auftritt. Der Traum, wie hier gezeigt wurde, besitzt skeptische Fluchtpunkte scheiternden Verständnisses in mehr als nur der Sprachdimension, wie sie auch nicht in dem Maße eindimensional die Verständnismöglichkeiten seiner selbst befragt. Auch wenn Ungeheuer die scheiternde Kommunikation zwischen Zarathustra und seinen Jüngern richtig herausstellt, geht seine Interpretation insgeheim von einer ungebrochenen Kommunikation über diese Sachlage mit dem Leser aus. Diese erscheint mehr als fragwürdig, wenn doch Scheitern von Kommunikation die Bedeutung des Traumes sei. So würde – performativ widersprüchlich – eine gelingende Kommunikation über das Scheitern derselben stattfinden. Die subversive Stoßrichtung des Zusammenhanges von Traum als Gleichnisrede gegen die überall anzutreffende Gleichnisrede aus ZA beleuchtet sein kommunikationstheoretischen Standpunkt ebenfalls nicht, obwohl er den Träumen „Gleichnischarakter“ attestiert. Hier zeigt sich, dass die frühzeitige Konkretion einer Traumbedeutung der Erkenntnis der hier aufgezeigten sprachphilosophischen Dimension den Weg verstellt. Vgl. Ungeheuer. Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 314 u. 319.

<sup>1114</sup> Im Lichte dieser Erkenntnis ist der Interpretation von Emanuele Enrico Mariani zu widersprechen, dass „Nietzsches Zarathustras [wie der alte Perser S. P.] [...] in tiefen Schlaf [fällt S. P.] wo ihm zum Teil die eigenen Feinde erscheinen und sich im Folgenden die Bedeutung des eigenen Träumens offenbart“ werden. Der Zoroaster in Johann Kleukers Übersetzung von Anquetil-Duperron versteht – im Gegensatz zu seinem Pendant bei Nietzsche – unumwunden den Sinn seines Traumes. Zusätzlich benötigt er keine Deutungshilfe und leidet unter seinen Träumen nicht. Hinsichtlich der Träume in der von Mariani adäquat plausibilisierten Quelle bestehen gravierende Differenzen, wie dort eine nahezu prototypische Form der Heldenreise durch die Träume figuriert und unterstützt wird. Die Mutter träumt von ihrem Sohn Zoroaster als Prophet und Heilsbringer in einem deutungsbedürftigen Alptraum, er selbst träumt und deutet sich als Sieger über seine Gegner. Nietzsches Zarathustra leidet an seinen Träumen und scheitert

mes durchläuft nicht nur die Figur eine Sinnkrise, sondern auch die Interpretierenden, die in der nihilistischen Symboldeutung des Trauminhaltes selbst mit einer performativen Sinnverunsicherung konfrontiert sind. ZA Wahrsager verdichtet in seiner Traumverwendung die Performativität der Philosopheme und der literarischen Verfahren des Werkes.

## 6. Zur a(p)horistischen Lektüre: „Traum“ bei Schopenhauer und Nietzsche

Ein klassisches Fazit kann im Anschluss an eine solche Lektürepraxis nicht das Ziel sein. Ein jede einzelne Traumverwendung in den Werkabschnitten, in den Essays, und einzelnen A(p)horismen in eine globale These zu pressen, würde der minutiösen Natur der a(p)horistischen Lektüre entgegenstehen.<sup>1115</sup> Wenn im Folgenden dieselbe als Methode diskutiert wird, soll sie als nietzscheanischer „Heterodoxie“ verstanden werden: sie stellt eine kontextuell gewonnene Form des textnahen Interpretierens dar, die nicht ein literaturwissenschaftliches Konkurrenzmodell darstellt.<sup>1116</sup>

Nichtsdestoweniger basiert die Studie auf einem Vorgehen, das schematisiert werden kann. Die analysierten Aspekte der Wortbedeutung stellen in der nachgestellten Visualisierung allein Beispiele dar und verdeutlichen die Fragen, die durch die Unterscheidung von Intra-, Infratext und Intertext für eine textnahe Interpretation gewonnen werden können. In diesen bekannten Kategorien der literaturwissenschaftlichen Methode steckt ein Ausmaß potenzieller Bedeutungen, die in ihrer Vielfalt und Radikalität nicht konsequent und großflächig ausgelotet worden sind.<sup>1117</sup>

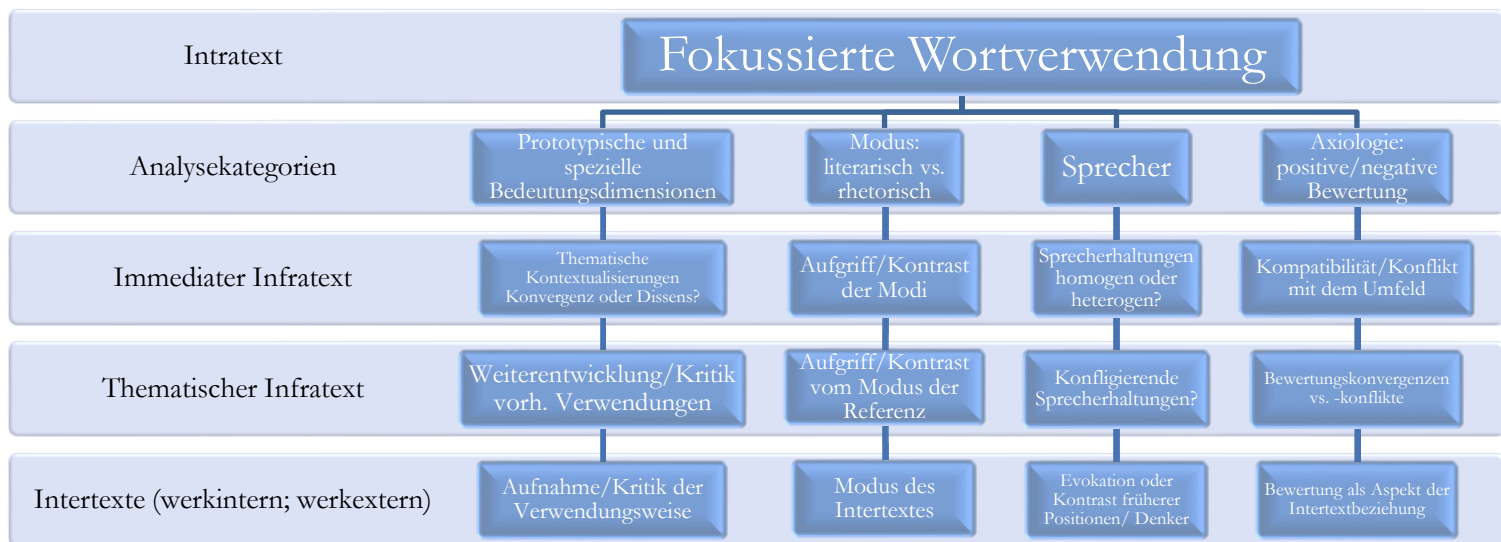
---

an ihren Deutungen, nicht nur im vorliegenden Abschnitt. Mit Blick auf die Träume in Kleukers *Zend-Avesta* werden andere Motive dominant, die hingegen Marianis Einflussthese plausibilisieren: so die dominanten Symbole von Mitternacht und Mittag, die als Charakteristika der von Zoroastern geträumten Schlangenheere auftauchen. Eine Lektüre von Nietzsches ZA gewinnt viel durch den Einfluss dieses Buches, allein stehen die Träume in diametral entgegengesetzter Funktionsweise, da sie Zoroaster als Messiasfigur herausstellen und Zarathustra als einen an seiner Philosophie Scheiternden darstellen sollen. Auch dieses Verhältnis der Traumkonzepte kann als Transformation der Quelle verstanden werden. Vgl. Mariani, Emanuele Enrico: Nietzsche und Worte des *Avestā*. Lektüresuren parsischer Texte in *Also Sprach Zarathustra*. In: Nietzsche-Studien 49 (2020). S. 276-291. Hier S. 287.; Anquetil-Duperron, M. Abraham-Hyacinthe: *Zend-Avesta. Zoroasterns Lebendiges Wort. Worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Zeremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.f. aufbehalten sind*. Übers. von Johann Friedrich Kleuker. Band 2. Riga 1777. Hier. S. 32. u. Anquetil-Duperron, M. Abraham-Hyacinthe: *Zend-Avesta. Zoroasterns Lebendiges Wort. Worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Zeremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.f. aufbehalten sind*. Übers. von Johann Friedrich Kleuker. Band 3. Riga 1777. Hier. S. 8-9, 15-16, 18 u. 287.

<sup>1115</sup> Vgl. zum Folgenden die Kapitel unter dem Punkt „Philologische Grundlagen“.

<sup>1116</sup> Der Begriff kam in der Beschreibung zu GD auf und fungiert hier als Verbildlichung einer kritischen Kontrafaktur, die die a(p)horistische Lektüre darstellen soll, im Gegensatz zur Proklamation als eigener Lektüremethode. Der diskursive Begriff der Heterodoxie ist damit im engeren Sinne nicht gemeint. Vgl. den Brief an Heinrich Köselitz vom 12.09.1888. (KGB III, 1105, 417) u. den Band: Schetsche, Michael/Schmied-Knittel, Ina (Hg.): *Heterodoxie. Konzepte, Traditionen, Figuren der Abweichung*. Köln 2018.

<sup>1117</sup> Die folgenden Ausführungen stellen allein paradigmatische wie punktuelle Verweise auf die weit komplexeren Analysen der einzelnen Werke dar. Sie werden aufgrund einzelner herausragender Interpretationen beispielhaft für einzelne Aspekte dieser Theorie angeführt; wie sich außerdem der konstatierende Ton im Folgenden durch die breiteren und komplexeren Interpretationen in den einzelnen Kapitel versichert weiß.



Vielmehr zeigt die vorliegende Studie in der Umsetzung situativ angepasster Textnähe, ein Bewusstsein für die Vielfältigkeit des Traumbegriffes, die durch vorzeitige Interpretationsentscheidungen in ihren Modi und ihren Bedeutungsebenen reduziert worden sind. Beispielhaft kann in Schopenhauers Früh- wie Spätwerk hierfür die grundsätzliche Reduktion des Traumes auf ein Philosophem angeführt werden, obwohl diesem an zahlreichen Stellen eine rhetorische Dimension zukommt. Nicht nur verwendet er beispielhaft metaphorische und kontextualisiert allegorische Traumvarianten, wie den Traum des Bettlers in W I, die im direkten Sinne diese Rhetorizität verkörpern, sondern nutzt in TS seine Traumbeispiele zugleich als performative Philosopheme, die die dortige Welt-als-Traum-These in eine Reflexion über das Philosophieren in einer solchen Welt transformieren.<sup>1118</sup> Eine textnahe Lektüre dieser Traumreflexionen zeigt, dass Schopenhauers Philosophie bereits mit selbstreflexiven Formen arbeitet, die sich über den Traum als epistemologisch-ontologischer Theorie motivieren, wenn nicht sogar notwendig werden.

Die Textnähe, die diese Studie indes verfolgt, kann für Schopenhauers VG für sich beanspruchen, geronnene Forschungstopoi als Fehlinterpretationen herauszustellen. Entgegen einer für die Philosophie typischerweise thetischen Reduktion konnte die chronologische und präzise Nachverfolgung der Reflexion, die gängige Deutung des Traumorgans revidieren. Indem der intratextuelle und einflusstheoretische Kontext ausgelotet wurde, konnte der Begriff nicht nur als Vermögen im kantischen, sondern auch als Organon im aristotelischen Sinn neu gelesen werden. Fehlerhafte biologistische Charakterisierungen des Gangliengeflechtes als demselben ‚Traumorgan‘ in der Forschung konnten dadurch nachhaltig als unzulässig herausgehoben und Schopenhauers eigentlich kantianische Argumentation eines Vermögens der Anschauung ohne äußere Sinnesreize in ihr Recht gesetzt werden. Diese Neuakzentuierung der VG als transzendentalphilosophischer Reflexion eines im Traum allein prototypisierten Vermögens, dessen Tätigkeit durch die Willensmetaphysik erst ermöglicht wird, beweist nicht nur eine positivistische Validität der auf die einzelne Verwendung gerichteten textnahen a(p)horistischen Lektüre.<sup>1119</sup> Sie zeigt überdies, dass eine solche Interpretationsweise

<sup>1118</sup> Eine solche Perspektive erhärtet Zugänge zu Schopenhauer, wie sie von Schubbe vorgelegt und für den Traum angedeutet worden sind, die die Kategorie des Philosophems bei Schopenhauer weiter und textuell performativer fassen. Der Traumbegriff stellt in dieser Arbeit ein prominent zum Topos geronnenes Beispiel dar, das durch Schubbes Perspektive philosophisch dynamischer beschreibbar wird. Schubbe: Philosophie des Zwischen. S. 126-150.

<sup>1119</sup> Neben den im Kapitel bereits kritisierten Autoren, die speziell zu VG arbeiten, kann auch Primers Kritik an Schopenhauers Traumillusionismus aus dieser Sicht wiederaufgerufen werden. Eine genaue Lektüre von VG zeigt, dass der Philosoph einerseits zwar Interesse am psychischen Traumphänomen besitzt, in seiner kantianischen Vermögenskonzeption des Traumorgans aber andererseits diesen Boden wieder verlässt. Hier zeigt sich am Traum ein an-

den Kern der philosophischen Thesen erst klar zu kennzeichnen vermag, wenn sie im Anschluss an eine vielseitig komplexe Lektüre gewonnen wird. An dieser Stelle macht er eine Evaluation des materialistischen Schopenhauerbildes notwendig, dass kantische Denkformen auch in der mittleren und späten Werkphase durch zeitgenössische Sensibilitäten fälschlich interpretiert und verstellt hat.

FW zeigt wie wichtig der Intratext bleibt, während alle folgenden Kategorien angemessen abgedeckt werden. FW 22 stellt als Mischung von Traumbericht und *poème en prose* die Notwendigkeit heraus, auch bei Nietzsche den einzelnen Abschnitt angemessen zu fokussieren. Nicht nur stellen einzelne A(p)horismen die Interpretierenden gezielt vor Herausforderungen, sondern zeigen in FW 22 einen textuell polysemen Abschnitt auf, der zudem in Nietzsches veröffentlichtem Werk ein Unikat darstellt. Dass diese intratextuelle Perspektive jedoch allein für sich den Abschnitt nicht in seiner Wichtigkeit herauszustellen vermag, zeigt der beispielhafte Vergleich mit FW 356, wo der Traum referenziert wird, um als etwas zu Überwindendes charakterisiert zu werden. Nicht nur zeigt diese infratextuelle Perspektive, dass trotz der Prominenz des frühen Traumberichtes seine Konzeption und seine Motivwelt letztlich als etwas zu Überwindendes aufscheinen, sondern auch, dass die Werke prozedural Infratexte verschieden gewichten und evaluieren. Die produktive intratextuelle Textnähe muss über die infratextuellen Zusammenhänge der Traumbegriffe ergänzt werden, um die Polysemie angemessen zu konfrontieren, und muss Kon- und Divergenzen produktiv einbeziehen.<sup>1120</sup>

Der Infratext steht in jeder Interpretation notwendig wie ubiquitär als Folie da, vor der der jeweilige Intratext gelesen werden muss. In der folgenden Fokussierung verschiedener Kapitel werden also diese hervorgehoben, in denen infratextuelle Verbindungen besondere Perspektiven auf eine intratextuell unscheinbare Begriffsverwendung gewinnen konnten.

Die Produktivität der immediaten infratextuellen Kontexte kann die Verbindung der ersten Trauma(p)horismen aus MA I aufzeigen. Schon Hellers Studie unterstreicht, dass MA I 5, 12 und 13 in einem engen Reflexionszusammenhang mit den umliegenden Abschnitten stehen, die durch die Zentralität derselben für die realistische Wende in der Traumtheorie potenziert werden.<sup>1121</sup> Nicht nur verbinden sich hier ethnologische, physiologische und psychologisierende Theorie zu einer kritischen negativen Traumtheorie. Vielmehr produzieren sie in MA I 13 einen Knotenpunkt der Denkentwicklung von MA I, die schon für die frühesten a(p)horistischen Schreibweisen die Notwendigkeit einer Kontextualisierung durch die umliegenden Abschnitte virulent aufzeigt. Auch gerade der Kontrast der frühen A(p)horismen zu manchen dispersen Traumverwendungen späterer Abschnitte unterstreicht dieses frühe Themengeflecht, das innerhalb von MA I in seiner Dichte nicht mehr er-

---

ders gelagertes Problem des Materialismus in Schopenhauers Philosophie, das Primer wegen seiner polemischen Zusammenfassung des epistemologisch-ontologischen Traumbegriffs versäumt. Primer, Helmut R.A.: Das Problem des Materialismus in der Philosophie Schopenhauers. Frankfurt a.M. 1984. S. 74-76.

<sup>1120</sup> Diese Einsicht zeigt, wie Stegmaiers kontextuelle Interpretation des fünften Buches von FW in seiner interpretatorischen Entscheidung kritisiert und paradoxerweise zugleich gerechtfertigt werden kann. Indem Stegmaier Gedankenkomplexe fokussiert, nimmt er einerseits frühzeitig infratextuelle Verbindungen vor, die die Abschnitte nicht in ihrer eigenen Themenkomplexität aufscheinen lassen, um dann das Geflecht von ihnen aus aufzuspannen. Andererseits erhält diese Vorgehensweise ihre Berechtigung darin, dass sie ein nahezu unübersehbares Netz von Verweisen lesbar und interpretierbar macht, das in der vorliegenden Analyse durch den Fokus auf den Traumbegriff bereits vorgeformt war. Stegmaier stellt hiergegen eine valide Variante einer polythematischen Analyse vor, die das hiesige Vorgehen produktiv ergänzen kann. Vgl. Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin/Boston 2012.

<sup>1121</sup> Vgl. Heller: Von den ersten und den letzten Dinge. S. 111-115 u. 148-162.

reicht wird. Der Traum unternimmt als einer der Knotenpunkte dieser Reflexionen eine psychologische Fundierung der Evolution der menschlichen Urteilsfähigkeit, die somit für die Philosophie eine genetische Kritik der Metaphysik ermöglicht. Im umliegenden Infratext und der Verbindung der Traumverwendung zeigt sich dies als eine der philosophisch intensivsten Auseinandersetzungen mit dem psychischen Nachtraum in seinem Werk. Allerdings zeigt MA I überdies, dass die Prominenz solcher dichter Reflexion nicht ohne die erweiternden Verbindungen zu den späteren kunstkritischen A(p)horismen auskommt. Schon MA I 13 zeigt sich in seinem letzten Reflexionsschritt kritisch gegenüber der Kunst und unterstreicht die Notwendigkeit, nicht einzelne Abschnitte zu privilegieren, sondern den gesamten Reflexionsverlauf des Werkes miteinzubeziehen.<sup>1122</sup>

Auch die letzte Auseinandersetzung mit dem Phänomen, die ebenfalls unter kausalistischen Vorzeichen unternommen wird, findet sich in GD, wo sie allerdings die Gedanken aus MA I zu einer selbstaufhebenden Konsequenz führen. Dies tut GD Irrthümer 4 aber nicht nur intratextuell, sondern auch durch die umliegenden Abschnitte von GD Irrthümer. So zeigen die Konzepte, die der Sprecher des Traum-A(p)horismus verwendet – eine Subjekt- und Bewusstseinskonstruktion –, dass er auf durch umliegende Sprecher kritisierte Konzepte zurückgreifen muss.<sup>1123</sup> GD besitzt zahlreiche Denkrichtungen, die verdichtet und vielschichtig agieren. Dass der Traum allerdings in GD Streifzüge an strategischen Stellen eingesetzt ist und die Ablehnung der Dekadenz in der letztlichen Kritik an den Konservativen durch das ‚Träumen des Krebsgangs aller Dinge‘ subvertiert, zeigt die Wichtigkeit der Transformation der Konzeptionen durch umliegende Abschnitte. Philosophisch komplexere und augenscheinliche rhetorische Traumbegriffe gewinnen gleichermaßen durch die Fokussierung auch des Umfeldes und ihrer Rolle in einem Textfluss. In GD schafft es der Traum dadurch, einen der wirkmächtigsten Topoi der Nietzsche-Rezeption in ein kritisches Licht zu rücken und ihm eine selbstaufhebende Dimension zukommen zu lassen.

Einer der Texte, der in dieser Arbeit entgegen der Forschung erstmalig intensiv fokussiert worden ist, war Nietzsches DS. In diesem Text zeigte sich nicht nur eine intertextuell an Heine inspirierte Traumsatire, sondern ein ästhetisches Spiel von infratextuellen Facetten des Traumbegriffes. Nicht nur wurde das Zitat dazu genutzt, den Kritisierten David Strauß durch seinen Traumbegriff anzugreifen, sondern heinesche und lessingsche Gattungen als ästhetisch gesättigte Kontexte dieser Ver-

---

<sup>1122</sup> Treibers prominenter Text zu MA I 13 zeigt dadurch trotz seiner eindrucklichen Quelldiskussion, dass hier die Fokus auf einen – freilich einzigartigen – A(p)horismus Nietzsches diesen Themenkomplex in den Hintergrund rückt und die Quellenanalyse um die Wagner- und Schopenhauerintertexte gebracht wird. Intratextuelle Isolation führt unbewusst zur Selektion dessen, was als Intertext erkannt werden kann. So zeigt sich die Produktivität der Infratexte für die abschnittsfokussierte (Quellen-)Analyse. Vgl. Treiber: Zur „Logik des Traumes“ S. 1-35.

<sup>1123</sup> Ungeheuers Diktum, dass die Sprachproblematik bei Nietzsche als den Ausweg aus der „psychologischen Traumlehre“ und der Überwindung der Grenzen derselben fungieren kann, ist durch das 20. Jhd. und durch Wittgenstein wesentlich stärker informiert, als sie es durch Nietzsche selbst sein könnte. Auch wenn die Zentralität des Sprachproblems und die Nähe des späten Nietzsche zum Wittgenstein von *Philosophische Untersuchungen* nicht infrage steht, ist dem Traum als Schein bei Nietzsche, eine sensorische Wirklichkeitserfahrung, die allein mit einem aporetischen Ursprungs-Verhältnis von Sprache und Welt nicht beschrieben werden kann. Das Sprechen, das zugleich geträumt oder real sein kann, beschreibt einen epistemologisch-ontologischen Problemhorizont, der zwar zirkulär durch das Sprachproblem eingeholt wird – so mit Wittgenstein gesprochen – aber bei Nietzsche als Problem dem Wirklich-Nehmen des Sprechens vorgelagert ist. Gerade da der Traum bei Nietzsche in GD selbstaufhebend alle Kausalitätsbeschreibung aushebelt, kommt in der Wirklichkeitserfahrung der Kausalität im Traum auch das Sprachproblem an eine andere äquivalent aporetische Grenze. Vgl. Ungeheuer. Nietzsche über Sprache und Sprechen. S. 329.

wendungen einzusetzen.<sup>1124</sup> Dies diente dazu, den ästhetizistischen Traumbegriff der Frühphase in einer philosophisch weniger expliziten Weise als performatives Angriffsmittel zu nutzen. Die Besonderheit, die die infratextuelle Analyse hier herausgestellt hatte, war der Kontrast dieser ästhetisch gesättigten Traumbegriffe zum letzten, der intratextuell die Metapher für eine Wunschvorstellung darstellt. Weder im direkten Umfeld, noch intertextuell in seiner Anbindung an Voltaires *Candide* ließ sich eine Komplexität dieser Verwendung aufzeigen. Allein im Kontext von DS zeigte sich ebenjene oberflächlich-eindimensionale Traumverwendung als konsequente Ästhetik des Banalen, die die performativ stärkste Invektive gegen Strauß' positivistisch-rationalistische Weltanschauung darstellte. Nicht nur konnte durch eine textnahe Analyse DS als traumästhetisch vielschichtiger Text aufgezeigt, sondern auch über den Infratext eine Perspektive auf diese letzte Traumverwendung aufgefunden werden. Diese stellt damit nicht einen inkongruenten Ausbruch dar, sondern konnte als ästhetische Zuspitzung von Nietzsches Traumpolemiken erstmalig gewürdigt werden.

Auch kann der thematische Intertext demonstrieren, wie in dem bisher wenig fokussierten Werk VM eine selbstreflexive Form der Traumphilosophie sich ausprobiert. Nicht nur kommt die kunstkritische Verwendung des Begriffes aus MA im Allgemeinen wieder, sondern wird in diesem Werk durch spätere positive Theoretisierungen des psychologischen Wertes des Traumes konterkariert. Diese punktuellen Traumtheorien zeigen aber, wie infratextuelle Perspektiven, trotz ihres Grundlagencharakters für jede Analyse, für sich allein zu kurz greifen. Gerade diese prototypischen Symbolpsychologien erhalten nämlich in der infratextuellen Perspektive eine poeseologische Dimension, die das Verhältnis der a(p)horistischen Sprecher zu ihren Intertexten anhand ihrer Traumverwendung expliziert. Deren psychologische Stoßrichtung leitet damit infratextuell zu einer Sprecherpsychologie über, die die einzelnen traumbezogenen A(p)horismen mit einer weiteren Bedeutungsdimension versehen. In dieser zeigt sich, dass VM nicht nur die Kritik an den früheren Inspiratoren weiterführt, sondern am Traum eine neue geflechtartige Schreibweise ausprobiert, die jedem traumbezogenen Intratext zahlreiche Bezugspunkte an die Seite stellt.

Die Auseinandersetzung mit Nietzsches Werk M zeigt das Potenzial, dass diese Interpretationsmethode durch die infratextuelle Perspektive oberflächliche Verwendungen herausragend zu potenzieren vermag. Eine reine intratextuelle Lektüre würde diese Traumverwendungen als disparate und großteilig prototypisch funktionierende herausstellen. Aber die Verbindung der einzelnen A(p)horismen zeigt ganz gegensätzlich zur rein quantitativen Eindrücklichkeit, dass die negativen Traumverwendungen eine Entwicklungslinie zur positiven Validierung des Traumes beschreiben. M ist das Paradigma für die Produktivität dieser Interpretationsweise, die zugleich die Herausforderung für größere und zentralere Themenkomplexe mitanzeigt. Nietzsches Schreibweise zeitigt hier eine Vielheit von Themenkomplexen, Gedankenrichtungen, Möglichkeiten wie auch Selbstironisierungen, die zwar linearisiert werden können, aber zahlreiche Fluchtpunkte hinterlassen. Trotz der Stoßrichtung, die überraschenderweise den Traum auf einem positiven Tonus enden lässt, zeigt die a(p)horistische Lektüre die Herausforderung, eine Vielzahl an Deutungslinien als ein Geflecht zu

---

<sup>1124</sup> Barbara Neymeyrs Kommentar zeigt wie wenig beforscht DS hinsichtlich seiner ästhetischen Schreibpraxis ist. Alle die hier herausgestellten Intertexte konnten zeigen, dass der Essay trotz seiner Polemik schon frühe Formen der dichten Schreibweise Nietzsches aufweist und einer angemessen intensiven Gesamtlektüre harrt. NK 1/2.

erhalten, indem keine Traumphilosophie heraus isoliert werden kann.<sup>1125</sup> Die infra- und intertextuellen Dimensionen des Traumbegriffes übersteigen hier aber den falschen Fokus auf die thetischen einzelnen Konzeptionen und verstecken in ihrer falschen Gewichtung, die emergenten Reflexionsentwicklungen, die dessen Rolle als wiederkehrenden Knotenpunkt im Denken von M verschleiert.

In JGB und seinem dominant potenzialistischen Traumbegriff zeigen die traumbezogenen Infratexte, dass nicht nur eine Theoretisierung des nächtlichen Phänomens selbst das Ziel sein muss. In diesem Werk bricht die infratextuelle Konsistenz um die misogynen A(p)horismen von JGB *Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden* auf. Diese Abschnitte fokussieren hierzu einen metaphorischen wie negativ auf die Illusion fokussierte Traumverwendungen, die mit der Wahrheitskritik des Werkes inkommensurabel ist. In den proto-psychologischen Tendenzen des Traumbegriffes zeigt sich jedoch die Möglichkeit, diese Verwendungsweise auf den jeweiligen a(p)horistischen Sprecher zurückzuwenden. Eine textperformative Perspektive zeigt sich hier, die mit dem dominanten Gedankengang in JGB zusammengeht, dass Philosophie einen Ausdruck der philosophierenden Persönlichkeit darstellt.<sup>1126</sup> Diesen Gedanken formulieren auch die Traumphilosopheme, die hier eine werkinterne Kritik der wirkmächtigen Frauenfeindlichkeiten anbieten, die punktuell anzeigt, dass die textnahe Analyse ein klassisches Nietzsche-Bild zu revolutionieren vermag.

Die Intertextbeziehungen, die in den Analysen aufgeworfen und analysiert worden sind, haben in den Kapiteln zu Calderóns VS und Wagners BE ihre extensivsten Früchte getragen, auch wenn im Fokus auf die einzelnen A(p)horismen zahlreiche Quellen in Anschlag gebracht worden sind. Die größer angelegten Quellenanalysen zeigen in ihrer entgegengesetzten Funktion, wie im Lichte der proklamierten Textnähe, wichtige Intertexte ins Licht gerückt werden können. An Calderóns Stück konnte gezeigt werden, dass Schopenhauer sich hier nicht nur für seine Welt-als-Traum-These inspirieren lassen konnte, sondern seine argumentativen Schritte in §5 von W I mit durch die Aussagen des Protagonisten Segismundo vorgeformt wurden. Zudem entnahm der Philosoph dem Stück allegorische Versatzstücke, die seine Traumrhetorik mittragen, die auf eine calderonistische Ausrichtung der Epistemologie und Ethik Schopenhauers hinweist.

Während VS zeigt, dass textnahe Zugänge die Quellenbeziehung im Nachgang besonders präzise und in ihrer Vielschichtigkeit fokussieren können, zeigt BE, dass eine detaillierte Auseinandersetzung mit einer Quelle zukünftige Intertextbeziehungen vorbereitet und versteckteste Verweise für Interpretationen fruchtbar gemacht werden können. BE hat in seiner Analyse überdies im Lichte seiner Intertextrelationen zu Schopenhauers VG von der textnahen Interpretation seiner Philosophie profitiert. Die Parallelen zwischen beiden Konzeption konnten anhand der divergierenden Musik- und Ideenrelation präzisiert werden, woran gezeigt wurde, dass gerade eine winzige überschau-

---

<sup>1125</sup> In dieser Erkenntnis für die Traumverwendungen von M zeigt sich ein Anknüpfungspunkt für ein Emotionsdenken Nietzsches der mittleren Phase, dass die Irrationalität des Menschen immer mitbedenkt. Fügt man dieser Einsicht noch das von Brusotti fokussierte Konzept der „Leidenschaft der Erkenntnis“ zu, zeigt sich die Verbindung von Traum und Emotion auch als Konnex, der das Bewusstsein für eine irrationalistische Geschichte des Denkens mitbringt. Vgl. Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis.

<sup>1126</sup> Damit zeigt das Konzept des Sprechers und der Traumbegriff, wie offen und produktiv die Auseinandersetzung sein kann, die im Kontrast zu van Tongerens einfacher Identifizierung des Sprechers mit Nietzsche steht. Nicht nur zeigt sich ein textueller, sondern auch ein philosophischer Novitätscharakter der Schreibweise von JGB, der dessen Wahrheitskritik, dessen Masken-Thematik und seine Psychologisierungsfiguren aufzugreifen vermag. Vgl. van Tongeren, Paul: Nietzsches „Redlichkeit“ Das siebte Hauptstück: „unsere Tugenden“. In: Born, Marcus Andreas: Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. Klassiker Auslegen. Band 48. S. 147-165. Bes. 156 u. 164-165.



bare Differenz, Wagners Gesamtkunstwerk theoretisch notwendig macht. Überdies konnte gezeigt werden, dass der Komponist rhetorisch seine Gefolgschaft gegenüber Schopenhauer untermauert, aber trotz der Traumtheoriezitate dessen Projekt aus VG nicht verfolgt, sondern vielmehr dessen philosophisches System als statische Wahrheit der Welt proklamiert. Nicht nur bereite eine solche präzise Perspektive Nietzsches zahllose Referenzen auf Schopenhauer mit vor, indem nunmehr hier nicht ein Allgemeinplatz der Forschung beschrieben, sondern konkrete Textevvidenzen referenziert werden konnten. Überdies konnte damit auch die Rhetorik der Gefolgschaft aus GT im Lichte einer solchen offenbaren Treue, bei gleichzeitiger punktueller theoretischer Dissidenz vorbereitet werden.

Die Bearbeitung von VG hat zudem gezeigt, dass der altphilologische Gestus von Nietzsches GT eine symbolische Aufpfropfung darstellt. In den Wendungen der Traumtheorie von dessen Erstling blieb er den synkretistischen Reflexionen Wagners und besonders Schopenhauers verpflichtet, der mit VG vielfach idiosynkratische Wendungen Nietzsches vorbereitet hatte. Nicht nur konnte hier das intertextuelle Verfahren auf Basis einer präzisen intratextuellen Analyse Klärungen für das hochgradig enigmatische Traumvokabular von GT liefern. Es konnte überdies unterstreichen, dass über die augenscheinlichen Verweise auf die Vorgänger hinaus, eine tiefergehende Anleihe im Begriffsumfeld von Traum, Wahnsinn und Vision den epistemologisch-ontologischen Traumästhetizismus von GT präfiguriert und fundiert. Der Topos und die Referenz auf die unterschätzte Traumphilosophie von GT konnte so nicht nur im immer wieder formelhaft zitierten Inhalt, sondern auch in seiner Form der ‚ästhetischen Wissenschaft‘ wiederaufgefunden werden.<sup>1127</sup>

Die Auseinandersetzung mit SE und WB zeigt zudem, dass die Intertextbeziehung aus dem Werk Nietzsches erst angemessen analysiert werden kann, wenn Infra- und Intratext angemessen in den Blick genommen werden. In diesem Kapitel zeigt sich ein umfassendes Ineinandergreifen aller Textebenen, die für eine präzise Analyse der Intertexte notwendig ist. Sie führen einerseits zu der Perspektive, dass die Texte den Versuch darstellen, beiden Inspiratoren von Nietzsches frühem Traumdiskurs in höchstem Maße gerecht zu werden.<sup>1128</sup> Hier verstecken sich zudem Verweise auf GT, die an manchen Stellen auch die Treue zum eigenen Werk untermauern. Sie unterstreichen außerdem kleine nahezu systematische Versuche von Traumbegriffen, die indes nicht vor dem prototypischen oder metaphorischen Modus zurückschrecken, obwohl sie die letzten Monumente der Traumphilosophie Nietzsches darstellen, die Schopenhauer und Wagner huldigen.

MA I stellt sich dieser huldigenden Funktion entgegen, und bleibt in sich aber infratextuell wie traumthematisch herausragend kompatibel. Von einer frühen und extensiven epistemologischen und historio-ethnischen Reflexion, greift der Text auf diese zurück, um eine großangelegte Kunstkritik zu formulieren, die in einer politischen Verwendung kulminiert. All diese Begriffe theoretisieren den Traum, um ihn ihm ein defizitären Erkenntniszustand zu beschreiben. In seinen intertextuellen Be-

---

<sup>1127</sup> Damit könnte man Sommers Formulierung als unbewusste aber rhetorisch angemessene Beschreibung für GT stehen lassen: „Hier wird schon deutlich, welche kulturumwertende weltbewegende Kraft Nietzsche der Philosophie zuschreibt – eine Kraft, die er zeitlebens für das eigene Denken erträumt hat.“ Vgl. Sommers, Andreas Urs: Nietzsche und die Folgen. Berlin 2019. S. 12

<sup>1128</sup> Damit eröffnet sich gemeinsam mit Conants Analyse von SE als emersionianischem Individuumsentwurf eine interessante Gemengelage, die auch die Texte von UB als jeweils komplexe Essays herausstellt. Obwohl sie innerhalb von Nietzsches Werk durch prominentere Texte immer überschattet worden sind, produziert schon ihre Schreibweise ein geflechtartiges Intertext- und Denkgewebe. Vgl. Conant, James: Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perfektionismus. Konstanz 2014. Bes. S. 53-177.

zügen zeigt sich dieses Werk jedoch ebenjenen Quellen des Traumbegriffes ebenso verpflichtet. Während die epistemologischen Reflexionen ethnologisches Wissen beanspruchen, sind die Kunstreflexionen nicht nur im Negativen durch diese Quellen beeinflusst. In ihnen zeigt sich, dass die Traum-Kunst-Analogie des Frühwerkes in MA I axiologisch umgekehrt weiterexistiert. Trotz der gegenteiligen Bewertung stellt die Intertexte Kontinuitäten in Nietzsches Werk heraus.

Insbesondere in WS zeigt sich, wie die Intertexte die episodischen Verwendungen weit übersteigen und die Tiefendimension auch intra- und infratextuell eindimensionaler Traumkonzepte enthüllen. Insbesondere an der kritischen Verwendungsweise gegen Robert Schumann in WS 161 zeigt sich das Potenzial, das quellentheoretische Reflexionen beinhalten. Sie verweist auf dessen Heine-Vertonungen, die Inspiratoren für die dortigen Metaphern liefern, und in der Traummetapher des Textes eine proto-psychologische und spätromantisch gebrochene Kreativitätsvorstellung zur Schau treten lassen. Dieser Abschnitt betont als Extremfall die Notwendigkeit einer quellentheoretischen Auffächerung, deren Fehlen die Qualität auch oberflächlich einseitiger Traumverwendungen zu übersehen geneigt ist. Erst durch diese Genauigkeit kann die heinesch inspirierte Auseinandersetzung mit dem dichterischen Traumbegriff in ihrer Tragweite aufgezeigt werden, und dieses Werk als wichtiger Punkt der Traumreflexion aufscheinen lassen.

Die Kapitel zum Phrasem „sich nicht träumen lassen“ zeigen, dass bei Intertexten nicht nur Quellen Perspektiven eröffnen, sondern auch innerhalb von Nietzsches Werk einzelne rhetorische Figuren immer wieder auftreten. Sie zeigen überdies, dass vom Frühwerk in HL zur mittleren Phase eine ethnologisch-phylogenetische Ergänzung dieses Phrasems auftritt, die zum Spätwerk wieder aufgegeben wird. Das Spätwerk – hier namentlich GM, AC und EH – vollführt konsequent eine Radikalisierung dieser hyperbolischen Übersteigungsfigur. Während jedoch in GM noch eine theoretische Position auf Seiten des Sprechers damit aufgewertet werden soll, sind die Darstellungen in AC und EH gebrochen. Der Sprecher von AC 58 macht sich beispielhaft im Lichte seiner eigenen Traumkonzeption der ‚christlichen‘/‚anarchistischen‘ ‚Fiktion‘ schuldig, die seine Christentumskritik selbstaufhebend wendet. EH hingegen zeigt, dass auch rhetorische Intra- und Infratexte durch die Entwicklung des Phrasems als eine werkitern-intertextuelle konsequente Konzeptionsentwicklung herausgestellt werden können.<sup>1129</sup> Dieses Austarieren zwischen Textnähe und Werkperspektive zeigt dieses Kapitelkonvolut als eine der produktiven Herausforderungen einer a(p)horistischen Lektüre, die auch unscheinbaren Traumverwendungen Bedeutungsdimensionen abgewinnen kann.

Diese paradigmatischen Perspektiven auf die Werkanalysen zeigen im Verhältnis zu ihren Kapiteln, dass das szondische Paradigma, dem sich die a(p)horistische Lektüre verschreibt, die produktive Spannung zwischen Textnähe und Werkanalyse immer hin zu einem der beiden Pole austarieren muss. Eine Gesamtperspektive ist eines der erstrebenswertesten und wissenschaftlich befriedigendsten Ziele einer jeden Analyse, aber nur ein textnahes Vorgehen kann eine solche grundieren, damit sie nicht zu einer redundanten Reproduktion der Forschungstopoi verfällt. Die vorliegende Arbeit hat dies für den Traumbegriff paradigmatisch verfolgt und darin die Vielfalt von literalen und rhetorischen Verwendungen bei beiden Denkern in gleicher Weise gewürdigt, die als Teil der vielfältigen Geschichte der Traumphilosophien des 19. Jahrhunderts beide mikroskopisch auffächert. Was sie

---

<sup>1129</sup> Hiermit liefert dieses Kapitel eine traumbegriffliche Ergänzung zu der wichtigen Studie von Langer, die philosophisch den notwendigen Konstruktionscharakter von EH reflektiert. Vgl. Langer, Daniela: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*. München 2005. Bes. S. 39-175.

allerdings dabei herausgefunden hat, ist die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens für die topisch gewordenen Philosopheme beider Denker.<sup>1130</sup>

Indes besitzt diese Studie darin nicht den Anspruch, eine abschließende Diskussion des Traumphänomens bei beiden Denkern unternommen zu haben, da einem solchen Postulat anachronistische Konzeptionen von Wissen und Gesamtheit innewohnen, die im Angesicht der hier fokussierten textuellen Komplexität unzureichend sind. Was sie allerdings zeigt, ist nicht nur eine Perspektive auf das, was eine Gesamtinterpretation auf ein Werk eigentlich einfordert, sondern auch die Herausforderungen, vor die eine angemessen reflektierte Textinterpretation gestellt ist. Neben einer ausstehenden Studie zu den literarischen Traumverwendungen Nietzsches, die in einem zweiten Band folgen wird, haben die hiesigen Analysen die textgenetische Perspektive auf die Vorstufen nur gestreift und an Stellen strategisch referenziert. Die Nachlässe beider Denker stellen aus dieser Sicht ein eigenes Interpretationsvorhaben dar, das mit seinen eigenen Schwierigkeiten und Komplexitäten ausgestattet ist, die die vorliegende extensive Analyse durch ihren Fokus auf die publiziert-autorisierten Traumkonzeptionen und -verwendungen umgangen hat. Nichtsdestoweniger erfüllt diese Studie das Forschungsdesiderat, eine Gesamtinterpretation von Schopenhauers und Nietzsches veröffentlichten Aussagen zum Traum unternommen zu haben.

Diese Lektürewise stellt damit den ambitionierten wie imperfekten Versuch dar, einer Verfestigung akademischen Wissens über historische Denker dadurch vorzubeugen, dass ein textnahes Beobachten die Präzision und Erneuerung (philosophie-)historischen Arbeitens ermöglicht. Entgegen des Eindrucks, dass die a(p)horistische Lektüre insbesondere bei Denkern fruchtet, die der essayistischen Schreibweise Nietzsches angenähert sind, kann ihre systematisierte Ausarbeitung der Textnähe auf andere Werkcorpora ausgeweitet werden. Damit will diese Studie ein Bewusstsein für die Produktivität einer komplexitätsorientierten Textanalyse schaffen, die auch kanonisierten Philosophien und Denkern Novitätscharakter beizumessen vermag.

Mit dieser Zukunftsperspektive soll diese Auseinandersetzung mit den Traumphilosophien von Schopenhauer und Nietzsche ein grundlegendes Puzzleteil einer Erneuerung des Denkens über Philosophie mit sich bringen, die ein Bewusstsein für textuelle Komplexität in das systematische Denken weitertragen soll. Im Kontrast beider Denker dokumentiert sich in dieser Studie traumphilosophisch ein Bruch philosophischen Denkens und Schreibens, den erst die a(p)horistische Interpretationsweise in seiner Tragweite zu artikulieren vermag. Hierin spiegelt sie selbst allerdings diesen Bruch wider, indem die Lektürewise dessen Klaffen nur artikulieren und analysieren kann wie auch letztlich in seiner geflechtartigen Vielheit als Offenheit stehen lassen muss. Ihre textuelle Präzision und Analyse zahlreicher Interpretationsstränge zeugen von dem Aushalten der Vielheit von Sinn – nicht unähnlich zum Traum, dem der Mensch nur prekär, mittelbar und fragmentiert interpretatorisch Herr zu werden vermag. Damit kann eine Philosophie des Traums bei Schopenhauer und Nietzsche im Anschluss an diese Gesamtperspektive nicht nur auf die zahlreichen Gedankenstränge

---

<sup>1130</sup> Dies hat Dellinger für den vermeintlichen Perspektivismus Nietzsches paradigmatisch schon vorgelegt. Eine solche detaillierte Analyse steht für Schopenhauers Willenskonzeption, für Nietzsches Wille-zur-Macht-Konzeption und für zahlreiche, sonst weniger beachtete Begriffe, aus, die hier philosophisches und philosophiehistorisches Potenzial beinhalten. Dellinger, Jakob: Situationen der Selbstbezüglichkeit. Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Friedrich Nietzsche. Diss. Wien 2015.

derselben eingehen und diese weiterentwickeln. Sie kann überdies davon träumen, ein historisch vergrabenes Geflecht zu einer Erneuerung unseres gegenwärtigen Denkens über den Traum wiederzuentdecken, zu erforschen und zu evaluieren.

## 7. Literaturverzeichnis

### Primärliteratur:

- de la Barca, D. Pedro Calderón: Las comedias de D. Pedro Calderón de la Barca. Cotejadas con las mejores ediciones hasta ahora publicadas, corregidas y dadas á luz por Juan Jorge Keil. Tomo primero. Leipzig 1827. S. 1-25. / de la Barca, Calderón: La vida es sueño. Das Leben ist Traum. Übers. und kommentiert von Hartmut Köhler. Stuttgart 2009.
- Nietzsche Friedrich: Frühe Schriften 1854-1869. Hrsg. von Hans Joachim Mette, Carl Koch und Karl Schlechta. München 1994.
- : Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/ New York 1986.
- : Werke. Kritische Studienausgabe. 15. Bände. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/ New York 1999.
- Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß. Hrsg. von Arthur Hübscher. München 1985.
- : Vorlesung über Die gesammte Philosophie d.i. Die Lehre vom Wesen der Welt und vom menschlichen Geiste. In vier Theilen. Hrsg. von Volker Spierling. München/Zürich 1984-1986.
- : Zürcher Ausgabe. Werke in 10 Bänden. Hrsg. von Arthur Hübscher. Zürich 1977.
- Wagner, Richard: Jubiläumsausgabe in zehn Bänden. Hrsg. von Dieter Borchmeyer. Frankfurt a.M. 1983.
- Oupnek'hat (id est, secretum tegendum): opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologiam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris Indorum Libris, Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid, Athran Beid, excerptam; Ad verbum, e Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum; Dissertationibus et Annotationibus difficiliora explanantibus, illustratum: studio et opera Anquetil Duperron. Paris 1801.

### Literatur vor/um 1900:

- Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Mit 2 Bildern und 3 facsimilirten Briefen Nietzsches. Wien 1894.
- Anquetil-Duperron, M. Abraham-Hyacinthe: Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort. Worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Zeremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.f. aufbehalten sind. Übers. von Johann Friedrich Kleuker. Band 2. Riga 1777.
- : Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort. Worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Zeremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.f. aufbehalten sind. Übers. von Johann Friedrich Kleuker. Band 3. Riga 1777.
- Aristoteles: Über Träume und Traumdeutung. In: Aristoteles: Werke [III]. Schriften Zur Naturphilosophie. Kleine Abhandlungen über die Seele. Zweites Bändchen. Übers. Von F. A. Kreuz. Stuttgart 1847. S.260-272.
- Brunetière, Ferdinand: Études critiques sur l'histoire de la littérature française. Troisième série. Descartes – Pascal – Le Sage – Marivaux – Prévost – Voltaire et Rousseau – Classiques et Romantiques, Paris 1887.
- Burdach, Karl Friedrich: Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft. 3. Band. Leipzig 1830.
- Burckhardt, Jacob: Der Cicerone. Eine Einleitung in die Kunstwerke Italiens. Basel 1855.
- Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Übers. von Victor Carus. Stuttgart 1875.
- Deussen, Paul (Übers.): Upanischaden. Die Geheimnislehre des Veda. Hrsg. von Peter Michel. Wiesbaden 2006
- Goethe, Johann Wolfgang: Vollständige Ausgabe letzter Hand. Dichtung und Wahrheit. Erster Theil. Band 24. Stuttgart/Tübingen 1830.
- Euripides: ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ. Euripidis Tragoediae ex recensione Augusti Nauckii. Editio Altera. Volumen I. Lipsiae 1866.
- Euripides: Die Kinder des Herakles. Hekabe. Andromache. Übers. von Ernst Buschor. München 1963/1968.

- Euripides: Hekabe. Tragödie des Euripides. In das Deutsche übertragen von F. Tiro. Leipzig.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft. Jena 1801.
- Heine, Heinrich: Letzte Gedanken und Gedichte. Aus dem Nachlasse des Dichters zum ersten Male veröffentlicht. Hamburg 1869.
- Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus: Alte und neue Kirchenmusik. In: Ders.: Schriften zur Musik. Singspiele. Berlin/Weimar 1988. S.219-247.
- Herzen, Alexandre: La Physiologie de la Volonté. Paris 1874.
- Gassendi, Pierre: Disquisitio Metaphysica. Seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa. Übers. von Bernard Rochot. Paris 1644[1962].
- Goethe, Johanna Wolfgang: Faust. Texte. Hrsg. von Albrecht Schöne. Frankfurt a.M. 2005.
- Horatius Flaccus: Opera Omnia. Recensuit et illustravit Fridericus Guil. Doering. Lipsiae 1824.
- Kant, Immanuel: Sämtliche Werke. Kritik der Urtheilskraft und Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Band 4. Hrsg. von Karl Rosenkranz. Leipzig 1838.
- Kant, Immanuel: Kant's gesammelte Schriften. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilkraft. Band 5. Berlin 1908.
- : Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik. In: Imanuel [sic] Kant's vermischte Schriften. Zweiter Band. Rechte und vollständige Ausgabe. Halle 1799. S. 247-346.
- Landor, Walter Savage: Männer und Frauen des Wortes und der That, im Gespräch zusammengeführt. Auswahl und Uebersetzung aus den Imaginary Conversations of literary Men and Statesmen. Übersetzt von Eugen Oswald von Heidelberg. Paderborn 1878.
- Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn/Leipzig 1887
- Lessing, Gotthold Ephraim, Werke. Achter Band, Leipzig 1867.
- Marpurg, Friedrich Wilhelm: Abhandlung von der Fuge. Band 2. Berlin 1754.
- Mill, John Stuart: John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung. Die Freiheit. Übers. von Th. Gomperz. Das Nützlichkeitsprinzip. Rektoratsrede. Übers. von Ad. Wahrmund. Erster Band. Leipzig 1869
- Montagne[sic], Michael von: Reisen durch die Schweiz, Deutschland und Italien. In den Jahren 1580 und 1581. Aus dem Französischen mit Zusätzen. Band 1 u. 2. Übers. von Johann Christian Hendel. Halle 1777.
- Montaigne, Michel de: Essais. [Versuche] nebst des Verfassers Leben nach der Ausgabe von Pierre Coste ins Deutsche übersetzt von Daniel Tietz. 2. Bände. Leipzig 1753/1754; Zürich 1992.
- Platon: Werke in Acht Bänden Griechisch und Deutsch. Hrsg. von Gunther Eigler. Dt. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 1973.
- Rée, Paul: Gesammelte Werke 1875-1885. Hrsg. von Hubert Treiber. Berlin 2004.
- Rousseau, Jean Jacques: Dictionnaire de Musique. Hrsg. von J.M. Gallanar. Band 9. Genf 1780-1789.
- : Lettres Écrites de la Montagne. Genf 1781.
- Schiller, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. In: Schiller, Friedrich, Sämtliche Werke. Achtzehntes Bändchen, Stuttgart und Tübingen 1826.
- Schumann, Robert: Manfred. Dramatisches Gedicht in 3 Abtheilungen von Lord Byron. Op. 115 Klavierauszug mit Text. Leipzig 1850.
- Schumann, Robert: Schumann-Album. Liederkreis (A Bouquet of Songs). Frauenliebe & Leben (Woman's Love and Life). Dichterliebe (Poet's Love). Leipzig/ Berlin ca. 1870.
- Shakespeare, William: Shakspeare's dramatische Werke. Neue Ausgabe in neun Bänden. Julius Cäsar. Was ihr wollt. Der Sturm. Hamlet. Prinz von Dänemark. Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Vierter Band. Berlin 1854.
- Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm: Kritik von Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Tübingen 1831.
- Sophokles: Sophokles. Erklärt von F. W. Schneidewin. Zweites Baendchen: Oedipus Tyrannos. Berlin 1856.
- : Sophokles' Werke. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J. A. Hartung. Fünftes Bändchen: König Oedipus. Leipzig 1851.
- Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis von David Friedrich Strauß. Leipzig 1872.

- Tullius Cicero, Marcus: Werke. Zehntes Bändchen. Sechs Bücher vom Staat. Übers. von Dr. Georg Heinrich Moser. Zweites Bändchen. Stuttgart 1828.
- Tylor, Edward Burnett: Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Band 1 u. 2. Übers. von J.W. Spengel und Fr. Poske. Leipzig 1873
- Voltaire: Geist aus Voltaire's Schriften, sein Leben und Wirken. Mit Voltaire's Bildniß. Stuttgart 1837
- von Hartmann, Eduard: Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Berlin 1869.
- Welcker, Friedrich Gottlieb: Kleine Schriften. Zur Griechischen Literaturgeschichte. Band 2. Bonn 1845.
- Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels: Zweite Ausgabe der Geschichte Israels. Band 1. Berlin 1883
- Winckelmann, Johann Joachim: Geschichte der Kunst des Alterthums. Dresden 1764.

## Sekundärliteratur:

- Alt, Peter-André: Der Schlaf der Vernunft: Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit. München 2011.
- Americks, Karl R.: Text and Context: Hermeneutical Prolegomena to Interpreting a Kant Text. In: Schöner, Dieter/ Zwenger, Thomas (Hg.): Kant verstehen. Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte. Darmstadt 2001. S. 11-31.
- Assoun, Paul-Laurent: Freud et Nietzsche. Paris 1992.
- App, Urs: Schopenhauers Kompass. Die Geburt einer Philosophie. Rorschach/Kyoto 2011
- Ates, Murat: Phänomenologie des Traumes. Hamburg 2023.
- Atzert, Stephan: Im Schatten Schopenhauers. Nietzsche, Deussen und Freud. Würzburg 2015.
- : „Transcendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen“. In: Schubbe, Daniel/ Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2018. S. 132-134
- : Zum Verhältnis von Vorstellung und Traum. In: Annual Review of the Faculty of Philosophy, Novi Sad, Volume XLI-2 (2016). S. 19-34.
- : Zur Rolle des Traums in Schopenhauers System. In: Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft 93 (2012). S. 185-196.
- Baumgarten, Hans-Ulrich: Erscheinung. In: Willaschek, Marcus/ Stolzenberg, Jürgen/ Mohr, Georg/ Bacin, Stefano (Hg.): Kant-Lexikon. Studienausgabe. Berlin/Boston 2017. S. 120-123.
- Barner, Wilfried: Poetologie? Ein Zwischenruf. In: Danneberg, Lutz/ Schmidt-Biggemann, Wilhelm/ Thomé, Horst/ Vollhardt, Friedrich (Hg.): Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften/Yearbook for the History of Literature, Humanity, and Sciences. Band 9. Berlin/ New York 2005. S. 394-399.
- Bär, Gerald: Das Motiv des Doppelgängers als Spaltungsphantasie in der Literatur und im deutschen Stummfilm. Amsterdam 2005.
- Beere, Jonathan: Akt und Potenz. In: Rapp, Christoph/ Corcilus, Klaus (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2011. S. 177-182.
- Best, Otto F.: Handbuch literarischer Fachbegriffe. Frankfurt 2008.
- Birnbacher, Dieter: Schopenhauer. Stuttgart 2009.
- : Schopenhauer und die moderne Neuropsychologie. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 91 (2005). S. 133-148.
- Born, Marcus Andreas/ Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston 2013.
- Brockmann, Christian: Organe. In: Rapp, Christoph/ Corcilus, Klaus (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2011. S. 286-291.
- Brohm, Holger: ‚Die verklarte Welt des Auges‘. Der Traum als Medium des Selbst. In: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche - Geschichte, Affekte, Medien. Berlin 2008. S. 157-165.
- Benne, Christian: „ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!“: Synästhetische Lektüre von *Jenseits von Gut und Böse* 296. In: Born, Marcus Andreas/ Axel Pichler (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in *Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston 2013. S. 305-322.
- Nicht mit der Hand allein: „Scherz, List und Rache“- Vorspiel in deutschen Reimen“. In: Ders./ Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Klassiker Auslegen. Band 57. Berlin/Boston 2015. S. 29-51.
- : Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. Berlin/ New York 2005.
- : Nicht mit der Hand allein: „Scherz, List und Rache“. Vorspiel in deutschen Reimen. In: Ders., Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die Fröhliche Wissenschaft. Berlin/Boston 2015. S. 29-51
- : The Philosophy of Prosopopeia. In: Journal of Nietzsche Studies 47/2 (2016) S. 275-286.

- Bennholdt-Thomsen, Anke: Nietzsches *Also sprach Zarathustra* als literarisches Phänomen. Eine Revision. Frankfurt a.M. 1974.
- : Träume und Visionen als Erkenntnis- und Darstellungsmittel in „Also sprach Zarathustra“. In: Peter Villwock (Hg.): 20. Silser Kolloquium 2000. Basel 2001. S. 55-75
- Berg, Henk: Freuds Psychoanalyse in der Literatur- und Kulturwissenschaft. Eine Einführung. Tübingen 2005.
- Betz, Hans Dieter (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 4: I – K. Tübingen 2001.
- Blome, Eva: Vom ungebildeten Philister zum Bildungsphilister. Heinrich Heines Beitrag zu einer spannungsvollen Transformation. In: Bunia, Remigius/ Dembeck, Till/ Stanitzek, Georg (Hg.): Philister. Problemgeschichte einer Sozialfigur der neueren deutschen Literatur. Berlin 2011. S. 357-382.
- Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a.M. 1981.
- Born, Marcus Andreas: „Rath als Räthsel“. Das vierte Hauptstück: „Sprüche und Zwischenspiele“ In: Ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. Klassiker Auslegen. Band 48. S. 91-109.
- Brock, Eike: Camus’ Nietzsche. Amor fati und Revolte. In: Betschart, Alfred/Sommer, Andreas Urs/Stephan, Paul: Nietzsche und der französische Existenzialismus. Nietzsche-Lektüren. Band 7. Berlin/Boston 2022. S. 89-103.
- : Nietzsche und der Nihilismus. Berlin/München/Boston 2015.
- Brunner, Jürgen: Die Materialisierung bewußter und unbewußter psychischer Phänomene bei Schopenhauer. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 93 (2007). S. 89-114.
- Brücker, Tobias: Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt „Der Wanderer und sein Schatten“. Paderborn 2019.
- Burke, Seán: The Ethics of Writing. Authorship and Legacy in Plato and Nietzsche. Edinburgh 2008.
- Bühler, Axel: Die Vielfalt des Interpretierens. In: Ders. (Hg.): Hermeneutik. Basistexte zur Einführung die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation. Heidelberg 2003. S. 99-120.
- Campioni, Giuliano et al.: Nietzsches persönliche Bibliothek. Berlin/New York 2002.
- : Wagner als Histrio. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der *décadence*. In: Borsche, Tilman/ Gerratana, Federico/ Venturelli, Aldo (Hg.): Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche. S. 461-489.
- Camin, Michael: Zweifel, Wahrheit und Trug der Träume bei Homer. Juli 2017. Hier. S. 1-2. Link: [https://www.researchgate.net/publication/319443312\\_Zweifel\\_Wahrheit\\_und\\_Trug\\_der\\_Traume\\_bei\\_Homer](https://www.researchgate.net/publication/319443312_Zweifel_Wahrheit_und_Trug_der_Traume_bei_Homer) (zuletzt aufgerufen 20.02.2023).
- Conant, James: Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perfektionismus. Konstant 2014.
- Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1868-1879). In: Nietzsche-Studien 23 (1994). S. 388-442.
- Danneberg, Lutz: Kontext. In: Fricke, Harald (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Band 2. Berlin/ New York 2000. S. 333-337.
- Deathridge, John: Wagner Beyond Good and Evil. California 2008.
- : Wagnertraum(a). Zur Traumarbeit eines Komponisten. In: Bertola, Mauro Fosco/ Solte-Gresser, Christiane (Hg.): An den Rändern des Lebens. Träume vom Sterben und Geborenwerden in den Künsten. Paderborn 2019. S. 229-245.
- Dehrmann, Georg: Studierte Dichter. Zum Spannungsverhältnis von Dichtung und philologisch-historischen Wissenschaften im 19 Jhd. Berlin 2015.
- Dellinger, Jakob: „die Person verräth sich“. Überlegungen zu den reflexiven Komplikationen von Nietzsches Symptomatisierung des Denkens“, in: Benne, Christian/ Müller, Enrico (Hg.): Ohnmacht des Subjekts. Macht der Persönlichkeit. Basel 2014. S. 131–150.
- : Situationen der Selbstbezüglichkeit. Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Friedrich Nietzsche. Diss. Wien 2015.
- Detering, Heinrich: Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte. Göttingen 2010.
- Dier, Oliver: Die Verwandlung der Wiederkunft. In: Nietzsche-Studien 30 (2008). S. 133-174.
- Eichler, Klaus-Dieter: Wie ist Philosophiegeschichte als systematische Disziplin möglich? Bemerkungen zu Kant, Hegel und Dilthey. In: Caysa, Volker/ Eichler, Klaus-Dieter (Hg.): Philosophiegeschichte und Hermeneutik. Leipzig 1996. S. 26-45.
- Endres, Johannes: David Friedrich Strauß und Lessing. In: Lessing-Jahrbuch XLII (2015). S. 173-193.

- Engel, Manfred: Jeder Träumer ein Shakespeare? Zum poetogenen Potential des Traumes. In: Zymner, Rüdiger/ Ders. (Hg.): Anthropologie der Literatur. Poetogene Strukturen und ästhetisch-soziale Handlungsfelder. Paderborn 2004. S. 102-120.
- : Naturphilosophisches Wissen und romantische Literatur – am Beispiel von Traumtheorie und Traumdichtung der Romantik. In: Danneberg, Lutz/ Vollhardt, Friedrich: Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert. Tübingen 2002. S. 65-91.
- : Literatur-/ Kulturgeschichte des Traumes. In: Castein, Hanna/ Görner, Rüdiger (Hg.): Dream Images in German, Austrian and Swiss Literature and Culture. Bamberg 2002. S. 13-31.
- : The Theory of the Dream in Romantic Anthropology. In: Dickson, Sheila/ Ward, Mark G. (Hg.): Romantic Dreams. Proceedings of the Glasgow Conference, April 1997. Glasgow 1998. S. 1-15.
- : Towards a poetics of dream narration. (with examples by Homer, Aelius Aristides, Jean Paul, Heine and Trakl). In: Dieterle, Bernard/ Engel, Manfred (Hg.): Writing the Dream/Écrire le rêve. Würzburg 2017. S. 19-44.
- : Towards a Theory of Dream Theories (with an Excursus on C.G. Jung). In: Dieterle, Bernard/ Engel, Manfred (Hg.): Theorizing the Dream/ Savoirs et théories du rêve. Würzburg: Königshausen & Neumann 2018. S. 19–42.
- : Traumnotate in Dichter-Tagebüchern (Bräker, Keller, Schnitzler). In: Bernard Dieterle/Manfred Engel (Hg.): Writing the Dream/Écrire le rêve. Würzburg 2017. S. 211-237.
- Fanghänel, Jochen (Redaktion): „Organ“. In: Pschyrembel Online. 2016. Link: <https://www.pschyrembel.de/Organ/KOFST/doc/> [zuletzt aufgerufen 22.10.2021].
- Fludernik, Monika/ Falkenhayner, Steiner (Hg.): Faktuales und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven. Würzburg: Egon 2015.
- Fischer, Kuno: Arthur Schopenhauer. Leben. Werke und Lehre. Hg. von Maria und Werner Woschnak. Wiesbaden 2010.
- : Geschichte der neuern Philosophie. Vierter Band. Immanuel Kant und seine Schule. 1. Band. Heidelberg 1909.
- Forrer, Thomas: „Sein Werk spricht es niemals ganz aus“... Mimesis und die Rhetorik der „Zukunft“ in Friedrich Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*. In: Grätz, Katarina/ Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*. Heidelberg 2016.
- Foster, Cheryl: Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art. In: Janaway, Christopher (Hg.): The Cambridge Companion to Schopenhauer. Cambridge 1999 S. 213-251.
- Frenschkowski, Marco: Die Johannesoffenbarung zwischen Vision, astralmythologischer Imagination und Literatur. In: Horn, Friedrich Wilhelm (Hg.): Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung: Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 2005. S. 20-45.
- Foucault, Michel: Einführung. In: Binswanger, Ludwig: Traum und Existenz. Bern/Berlin 1992. S. 7–93.
- Gallop, David: The Platonic Dream. The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter 35 (1965)
- Gehring, Petra: Philosophie. In: Krovoza, Alfred/ Walde, Christine (Hg.): Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2018. S. 172-183.
- Gentili, Carlo: Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Basel 2010.
- Gess, Nicola: Primitives Denken. Wilde, Kinder und Wahnsinnige in der literarischen Moderne (Müller, Musil, Benn, Benjamin). München 2013.
- Gittel, Benjamin: Die Bestätigung von Interpretationshypothesen zu fiktionalen literarischen Werken. In: Albrecht, Andrea/ Danneberg, Lutz/ Krämer, Olav/ Spoerhase, Carlos (Hg.): Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens. Berlin/ München/ Boston 2015. S. 513-564.
- Gödde, Günter: Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer – Nietzsche – Freud. Tübingen 1999
- Grimm, Jacob u. Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin. 33 Bde. Leipzig. 1854-1960 (Nachdruck München 1984).
- Groddeck, Wolfram: Friedrich Nietzsche. „Dionysos-Dithyramben“. Band 2. Die „Dionysos-Dithyramben“ Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk. Berlin/New York. 1991
- Die „Neue Ausgabe“ der „Fröhlichen Wissenschaft. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra. In: Nietzsche-Studien 26 (1997). S. 184-198.
- Friedrich Nietzsche „Dionysos-Dithyramben“. Band 2. Die „Dionysos-Dithyramben“. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk. Berlin/New York 1991.
- : Reden zur Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. Frankfurt a.M. 1995 [2008].
- Heftrich, Urs: Nietzsches Auseinandersetzung mit der „Kritik der Ästhetischen Urteilskraft“. In: Nietzsche-Studien 20 (1991). S. 238-266.



- Hoffmeister, Gerhart: 2.2. Calderón und Calderonismus. In: Schanze, Helmut (Hg.): Romantik-Handbuch. Stuttgart 2003. S. 113-116.
- Hofstadter, Douglas R.: Gödel, Escher, Bach. Ein Endloses Geflochtenes Band. München 1991 [2007].
- Höffe, Ottfried: Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit. München 2012.
- Huang, Jing: Nietzsche als Leser des Aristoteles. In: Anschütz, Hans-Peter/ Müller, Armin Thomas/ Rottmann, Mike/ Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 131-155.
- Huber, Herbert: Richard Wagners „Parsifal“ und das Christentum. Zur religionsphilosophischen Bedeutung der Dichtung. In: Philosophisches Jahrbuch 87/1 (1980). S. 57-86.
- Irritz, Gerd: Kant-Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart 2002 [2015].
- Jooss, Birgit: Lebende Bilder: körperliche Nachahmung von Kunstwerken in der Goethezeit. Berlin 1999.
- Kammer, Stephan: Das Werk als Entwurf. Textpolitik und Schreibpraxis bei Arthur Schopenhauer. In: Krauthausen, Karin/Nasim, Omar W.: Notieren, Skizzieren. Schreiben und Zeichnen als Verfahren des Entwurfs. Zürich 2010. S. 27-60.
- Kammler, Clemens/ Parr, Rolf/ Schneider, Ulrich Johannes. (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar, 2014.
- Kaufmann, Sebastian: Ästhetik des „Wilden“. Zur Verschränkung von Ethno-Anthropologie und ästhetischer Theorie 1750-1850. Mit einem Ausblick auf die Debatte über ‚primitive‘ Kunst um 1900. Basel 2019.
- Keil, Werner: Die Entdeckung Palestrinas in der Romantik. In: Vietta, Silvio (Hg.): Romantik und Renaissance. Die Rezeption der italienischen Renaissance in der deutschen Romantik. Stuttgart 1994. S. 241-252.
- Kessler, Alfred. Zur Entwicklung des Realitätsbegriffes bei Sigmund Freud. Würzburg 1989.
- Klein, Richard: Musikphilosophie zur Einführung. Hamburg 2014.
- Koßler, Matthias: Formen des Unbewußten bei Schopenhauer in ihrer Beziehung zur philosophischen Tradition. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 91 (2005). S. 37-54.
- König, Christoph: Philologie der Poesie. Von Goethe bis Peter Szondi. Berlin/Boston 2014.
- : Ungebärdiges Lesen. Laudatio für Jean Bollack (zur Ehrenpromotion an der Universität Osnabrück im Jahr 2007). In: Lendemains. Heft 1. S. 119-127.
- Köppe, Tilmann: Die Institution Fiktionalität. In: Ders./ Klauk, Tobias (Hg.): Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2014. S. 35-49.
- Kővári, Sarolta: Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat. In: Anschütz, Hans-Peter/ Müller, Armin Thomas/ Rottmann, Mike/ Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 201- 221.
- Kremer-Marietti, Angèle: Menschliches-Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus?. In: Nietzsche-Studien 26 (1997). S. 260-275.
- Kühlenbeck, Hartwig: Schopenhauers Satz „Die Welt ist meine Vorstellung“ und das Traumerlebnis“ In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 53 (1972). S. 376-401.
- Kuhlmann, Meinard: Ontologie. In: Sandkühler, Hans Jörg: (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden. Band 2. Hamburg 2010. S. 1856-1877.
- Lachmann, Renate: Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte. Frankfurt a.M. 2002.
- Land, Thomas: Erkenntnisvermögen. In: Willaschek, Marcus/ Stolzenberg, Jürgen/ Mohr, Georg/ Bacin, Stefano (Hg.): Kant-Lexikon. Studienausgabe. Berlin/Boston 2017. S. 117-120.
- Landmann, Michael: Das Menschenbild bei Schopenhauer. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Band 14 (1960). S. 390-400.
- Lange, Steffen W.: Goethe und Schopenhauer. Wissenschaftliche Erkenntnis durch Metapher, Ähnlichkeit und Analogie. In: Schubbe, Daniel/ Fauth Søren R. (Hg.): Schopenhauer und Goethe. Biographische und philosophische Perspektiven. Hamburg 2016. S. 184-198.
- Lissmann, Christina M.: Zarathustras Träume und Visionen. In: Schirmer, Andreas/ Schmidt, Rüdiger (Hg.): Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches. Weimar 1999. S. 250-264.
- Löschenkohl, Birte: Die Geburt der Metaphysik aus dem Geiste des Träumers. Über den Zusammenhang von Traum und Erkenntnis in der Götzendämmerung. In: Nietzscheforschung 16 (2009). S. 213-220.
- Lupo, Luca: „Ein phantastischer Kommentar über einen ungewussten Text“. Zu einem Bild des Bewusstseins in *Morgenröthe*. In: Nietzscheforschung 20 (2013). S. 249-258.
- Magee, Bryan: The Philosophy of Schopenhauer. Oxford/New York 1983.

- Malink, Marko: »Organon«. In: Rapp, Christoph/ Corcilus, Klaus (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2011. S. 65-74.
- Mariani, Emanuele Enrico: Nietzsche und Worte des Avestā. Lektüresuren parsischer Texte in Also Sprach Zarathustra. In: Nietzsche-Studien 49 (2020). S. 276-291.
- McDermid, Douglas: A Dream Within a Dream: Idealism and Pessimism in Schopenhauer's Philosophy. In: Shapshay, Sandra (Hg.): The Palgrave Schopenhauer Handbook. Cham 2017. S. 106-128
- Meyer, Matthew H.: *Ecce Homo* und die Alte Komödie. In: Nietzscheforschung 12 (2005). S. 193-200.
- Millington, Barry (Hg.): The New Grove Guide to Wagner and his Operas. Oxford 2006.
- Morgenstern, Martin: Schopenhauers Theorie des Satzes vom Grund als Aprioritätslehre. In: Birnbacher, Dieter (Hg.): Schopenhauers Wissenschaftstheorie: Der „Satz vom Grund“. Würzburg 2015. S. 9-28.
- Morillas, Antonio: Nachweis aus Petronius, *Satyricon*. In: Nietzsche-Studien 41 (2012). S. 363.
- Musurillo, Herbert S.J.: Dream Symbolism in Petronius Frag. 30. In: Classical Philolog. Vol. 53/2 (1958). S. 108-110.
- Müller, Armin Thomas: Vom Leser zum Autor. Nietzsches Adaptionstrategien am Beispiel seiner Lubbock-Lektüre. In: Anschütz, Hans-Peter/ Ders./ Rottmann, Mike/ Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 271-285.
- Müller, Enrico: Die Sprache des Ressentiments, die Musikalität der Sprache und der „Europäer der Zukunft“. Das achte Hauptstück: „Völker und Vaterländer“. In: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. Klassiker Auslegen 48. Berlin 2014. S. 167-178.
- Müller, Gunthard: Sprachgeschichte und Semantik. In: Krovoza, Alfred/ Walde, Christine (Hg.): Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2018. S. 20-47.
- Neymeyr, Barbara: Kommentar zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen*. I. *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller*. II. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 1/2. Berlin/Boston 2020.
- Nicodemo, Nicola: Nietzsches Herausforderung an sich selbst und an die Menschheit. Berlin/Boston 2021.
- Nilges, Yvonne: Synthetische Sätze *a priori*: Schopenhauer und der Ring, der nie ge(k)lungen. In: Köbler, Matthias (Hg.): Musik als Wille und Welt. Schopenhauers Philosophie der Musik. Würzburg 2011. S. 119-137.
- Orsucci, Andrea: Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild. Berlin/New York 1996.
- Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2000/2011.
- Patoussis, Stavros: Die Rolle und Wichtigkeit der Sprache in Nietzsches Konzept der Lebenskunst. In: Nietzscheforschung 21 (2014). S. 221-230.
- : Philosophie als Tanz: eine philosophische Lektüre von *An den Mistral. Ein Tanzlied*. In: Grätz, Katharina/ Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche als Dichter. Berlin/Boston 2017. S. 179-206.
- : Winkelmann in Nietzsche Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. Zur Figuration des ‚Bildungsführers‘ und seiner Selbstaufhebung. In: Nietzscheforschung 24 (2017). S. 123-144.
- Perwitz, Ronald: Philosophie. In: Engel, Manfred/ Lauterbach, Dorothea (Hg.): Rilke-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2013.
- Pichler, Axel: Ästhetischer Perspektivismus? Zu Nietzsches Poeseologie der Philosophie im *Versuch einer Selbstkritik*. In: Nietzscheforschung 25 (2018). S. 325-339.
- Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der *Götzendämmerung*. Berlin/Boston 2014.
- Präsumtionen und Praktiken textnaher Forscher. Eine exemplarische Lektüre von JGB 27. In: Nietzschestudien 27 (2020). S. 281-302.
- Poppenberg, Gerhard: Traumleben – Traumpolitik. Calderóns Konzeption des Traum in ‚La vida es sueño‘. In: Schmidt, Peer/ Weber, Gregor (Hg.): Traum und res publica. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock. S. 147-164.
- Prange, Martine: The Influence of Schopenhauer's and Wagner's Theories of Dreams, Clairvoyance and Ghost-Seeing on Nietzsche's Aesthetics of the Creative Genius. In: Georg, Jutta/ Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten. Berlin 2012. S. 127-135.
- Primer, Helmut R.A.: Das Problem des Materialismus in der Philosophie Schopenhauers. Frankfurt a.M. 1984.
- Quintes, Christian: Traumtheorien und Traumpoetiken der deutschen Romantik. Würzburg 2019.

- : Traum und Traumpoetik Friedrich von Hardenbergs. In: Schneider, Marlen/ Sollte-Gresser, Christiane (Hrsg.): Traum und Inspiration. Transformationen eines Topos in Literatur, Kunst und Musik. Leiden/Boston/Singapore/Paderborn 2018. S. 111-126.
- Rapp, Christoph/ Corcilus, Christoph (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2011. S. 286-291.
- Reibnitz, Barbara: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1-12.). Stuttgart 1992.
- Reschke, Renate: Die andere Perspektive. Ein Gott der zu tanzen verstünde. Eine Skizze zur Ästhetik des Dionysischen im *Zarathustra*. In: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra. Klassiker Auslegen. Band 14. Berlin 2012. S. 193-213.
- Rommel, Gabriele: Romantik und Naturwissenschaft. In: Schranze, Helmut (Hg.): Romantik-Handbuch. Stuttgart 2003. S. 607-617.
- de Rosales, Jacinto Rivera: El idealismo práctico de Calderón: de Descartes a Kant. In: Signos Filosóficos. Vol. X. Nr. 19 (Januar-Juni 2008). S. 41-67.
- Rosen, Stanley: The Limits of Analysis. New York 1980.
- : The Mask of Enlightenment. New Haven/London 2004.
- Röllin, Beat: Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte. Paderborn 2012.
- Rottmann, Mike: Subtile Lektüren. Nietzsches Weg mit Winckelmann. In: Bomski, Franziska/ Seemann, Hellmut Th./ Valk, Thorsten (Hg.): Die Erfindung des Klassischen. Winckelmann-Lektüren in Weimar. Weimar/Göttingen 2017. S. 269-294.
- Ruffing, Margit: „Kritik der Kantischen Philosophie“. In: Schubbe, Daniel/ Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2018. S. 92-97.
- Sandkühler, Hans Jörg: Erkenntnis/Erkenntnistheorie: In: Ders. (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden. Band 1. Hamburg 2010. S. 579-606.
- Salerno, Rachele: Les lectures de Nietzsche à Sorrente. In: Anschutz, Hans-Peter/ Müller, Armin Thomas/ Rottmann, Mike/ Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 49-65.
- Scharfetter, Christian: Der Traum im Hinduismus und Buddhismus. In: Wagner-Simon, Therese/ Benedetti, Gaetano (Hg.): Traum und Träumen. Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst. Göttingen 1984. S. 55-66.
- Schmidt, Matthias: Das Loch in der Tapete. Hörbarkeit und Sichtbarkeit bei Wagner und Nietzsche. In: Ders./ Stollberg, Arne (Hg.): Das Bildliche und das Unbildliche. Nietzsche, Wagner und das Musikdrama. Paderborn 2015. S. 13-26.
- Schaberg, William H.: Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie. Basel 2002.
- Schetsche, Michael/Schmied-Knittel, Ina (Hg.): Heterodoxie. Konzepte, Traditionen, Figuren der Abweichung. Köln 2018.
- Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie. Berlin/Boston 2014.
- Schmidt-Hannisa, Hans-Walter: Die Geburt der Musik aus dem Geiste des Traumes. Zur Musikästhetik Richard Wagners. In: Guthmüller, Marie/Ders. (Hg.): Das nächtliche Selbst. Traumwissen und Traumkunst im Jahrhundert der Psychologie. Band 1: 1850-1900. Göttingen 2016. S. 310-327.
- Schmidt, Jochen/Kaufmann, Sebastian: Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*. Kommentar zu Nietzsches *Idyllen aus Messina*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 3/1. Berlin/Boston 2015.
- Schmitz-Emans, Monika: Redselige Träume. Über Traum und Sprache bei Jean Paul im Kontext des europäischen Romans. In: Alt, Peter-André/ Leiteritz, Christiane (Hg.): Traum-Diskurse der Romantik. Berlin 2005. S. 77-110.
- Schneider, Herbert: Barkarole. In: Lütken, Laurenz (Hg.): MGG Online. Kassel/Stuttgart/New York 1994 [2016ff]. <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/20486> (zuletzt aufgerufen 14.03.2020).
- Schlimgen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewußtseins. Berlin/New York 1999.
- Schrift, Alan D.: Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction. New York 1990.
- Schredl, Michael: Traum. München 2008.
- Schubbe, Daniel: Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer. Würzburg 2010.
- Ders./Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2018.
- Schulte, Günter: Gehirnfunktion und Willensfreiheit. Schopenhauers neurophilosophische Wende. Teil I: Die Frage nach der Realität der Außenwelt. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 88 (2007). S. 51-70.

- Solinas, Marco: Unterdrückung, Traum und Unbewusstes in Platons Politeia und bei Freud. In: Phil. Jahrbuch 111/1 (2004). S. 90-112
- Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben*. Nietzsche contra Wagner. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 6/2. Berlin/Boston 2013
- :Kommentar zu Nietzsches *Der Fall Wagner. Götzendämmerung*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 6/1. Berlin/Boston 2012.
- : Kommentar zu Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Band 5/1. Berlin/Boston 2016.
- : Nietzsche und die Folgen. Berlin 2019.
- Spoerhase, Carlos: Autorschaft und Interpretation. Methodische Grundlagen einer philologischen Hermeneutik. Berlin/New York 2007.
- Stegmaier, Werner.: Friedrich Nietzsche zur Einführung. Hamburg 2011.
- : Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin/Boston 2012.
- : Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche. Hrsg. von Andrea Christian Bertino. Cambridge 2018.
- Stegmüller, Wolfgang: Aufsätze zu Kant und Wittgenstein. Darmstadt 1970.
- Stollberg, Arne: „Der widerwärtige Anblick des Sängers“. Nietzsche und Wagners Traum-Theater. In: Schmidt, Matthias/ Ders. (Hg.) Das Bildliche und das Unbildliche. Nietzsche, Wagner und das Musikdrama. Paderborn 2015. S. 59-77.
- Souladié, Yannick: Die Eingeweide Gottes. Wellhausen als Hauptquelle der nietzscheanischen Kritik der göttlichen Vorstellung des Christentums. In: Anschütz, Hans-Peter/ Müller, Armin Thomas/ Rottmann, Mike/ Ders. (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S.325-356.
- Szondi, Peter: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. In: Ders.: Schriften. Band 1. Hrsg. von Jean Bollack. Berlin 2011. S. 279-280.
- Tadday, Ulrich (Hg.): Schumann-Handbuch. Stuttgart 2006.
- Taton, Anna: Le „Devin“ de Zarathoustra. Du nihilisme et de son dépassement. L'expérience du rêve. In: Ates, Murat(Hg.): Nietzsches Zarathustra Auslegen. Thesen, Positionen und Entfaltungen zu „Also Sprach Zarathustra“ von Friedrich Wilhelm Nietzsche. Marburg 2014. S. 147-161.
- Thatcher, David S.: Nietzsche's Debt to Lubbock. In: Journal of the History of Ideas 44/2 (1983). S. 293–309.
- Tigner, Steven S.: Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor. In: The American Journal of Philology. Band 91/2 (1970). S. 204-212.
- van Tongeren, Paul: Nietzsches „Redlichkeit“ Das siebte Hauptstück: „unsere Tugenden“. In: Born, Marcus Andreas: Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. Klassiker Auslegen. Band 48. S. 147-165.
- Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen. Berlin 2003.
- Vivarelli, Vivetta: Le poids du temps et les «pensées que sont nées en marchant». Nietzsche et Montaigne. In: Anschütz, Hans-Peter/ Müller, Armin Thomas/ Rottmann, Mike/ Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 359-381.
- Vollet, Matthias: Ist das Leben Traum? Vier Personen auf der Suche nach der Wirklichkeit: Don Quijote, Sancho Pansa, Descartes und Segismundo Príncipe de Polonia. In: Gerok-Reiter, Annette/ Walde, Christine (Hg.): Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven. Berlin 2012. S. 235-258.
- Vordermayer, Laura: Literarische Traumnotate. Untersuchungen zu Georges Perec, William S. Burroughs, Ingeborg Bachmann und Michel Butor. Würzburg 2023.
- Weißmüller, Christoph: Musik, Traum und Medien. Philosophie des musikdramatischen Gesamtkunstwerks. Ein medienphilosophischer Beitrag zu Richard Wagners öffentlicher Traumarbeit. Würzburg 2001.
- Wiegand, Michael H.: Neurobiologie von Schlaf und Traum. In: Krovova, Alfred/Walde, Christine: Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2018. S. 224-231.
- von Wilamowitz-Moellendorf, Erdmann: Philologisches, Allzuphilologisches – zum editorischen Umgang mit Nietzsches *Menschliches, Allzumenschliches* durch Peter Gast (d.i. Heinrich Köselitz). In: Knoche, Michael/ Ulbricht, Justus H./ Weber, Jürgen: Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern. Wiesbaden 2006. S. 155-173.
- Ries, Wiebrecht/Kiesow, Karl-Friedrich: Von *Menschliches, Allzumenschliches* bis zur *Fröhlichen Wissenschaft* (1878-1882). In: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2000/2011. S. 91-119.

- Windisch, Ernst: Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde. Teil 1. Straßburg 1917.
- Winko, Simone: Plausibilität als Beurteilungskriterium von Interpretationen. In: Albrecht, Andrea/ Danneberg, Lutz/ Krämer, Olav/ Spoerhase, Carlos (Hg.): Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens. Berlin/München/Boston 2015. S. 483-511.
- Zeller, Rosmarie: Erzähler. In: Weimar, Klaus (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Band 1. Berlin/ New York 1997. S. 502-505.
- Zhavoronkov, Alexey: Nietzsche und Homer. Tradition der klassischen Philologie und philosophischer Kontext. Berlin/Boston 2021.
- Zittel, Claus: Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*. Würzburg 2011.
- : „eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe“. Das unföhliche „erste Buch“ der *Fröhlichen Wissenschaft*. In: Benne, Christian/ Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die Fröhliche Wissenschaft. Berlin/Boston 2015. S. 52-67.
- : Nachlass 1880-1885. In: Henning Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/ Weimar 2000/2011. S. 138-142.
- : „Nachtwandler des Tages“. Traumpoetik und Parodie in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*. In: Pelloni, Gabriella/ Schiffermüller, Isolde (Hg.): Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsche *Also sprach Zarathustra*. Heidelberg 2015. S. 125-169.
- : Nietzsches Yori(c)k. Falsche Fährten und verlorene Leser in Nietzsches Bibliothek. In: Anschütz, Hans-Peter/ Müller, Armin Thomas/ Rottmann, Mike/ Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser. Berlin/Boston 2021. S. 383-402.
- : Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche. Würzburg 1995.
- Zöller, Günter: Musik. In: Schubbe, Daniel/ Koßler, Matthias (Hg.): Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2018. S. 404-408.
- Zymner, Rüdiger/ Hölter, Achim (Hg.): Handbuch Komparatistik. Theorien, Arbeitsfelder, Wissenspraxis. Stuttgart 2013.