

# Also träumte Zarathustra: Walter Benjamin, Friedrich Nietzsche und der Traum

Natalie Chamat  
(Berlin)

**Kurzzusammenfassung:** Das vielschichtige Phänomen des Traumes als Berührungspunkt der beiden Literaturphilosophen Nietzsche und Benjamin wird in Auseinandersetzung mit historischen und aktuellen psychotherapeutischen Positionen durch das Verhältnis von Traum und literarischer Traumerzählung sowie hinsichtlich unterschiedlicher Traumtypen vorgestellt. Während Nietzsche im *Zarathustra* eine Traumästhetik entfaltet, nimmt Benjamin den umgestülpten Traum des Kollektivs zum Ausgangspunkt für seine Geschichtsphilosophie. Nietzsches Sprachkritik macht deutlich, inwiefern er die Sprache als einen Traum, aus dem es kein Erwachen geben kann, begreift. Dagegen umfassen Benjamins Reflexionen zur Übersetzung eine existentielle Sprachenwende, die das Erwachen ermöglicht. In einer historischen Kontextualisierung des Motivs des Weltraum-Traumes wird abschließend deutlich gemacht, wie Benjamin einander fremde (Sprach-)Welten aufeinanderprallen lässt, während Nietzsches *Zarathustra* in seinem geschlossenen Sprachpathos eine immanente Selbstermächtigung erfährt.

## I. Morgenarbeit: Vom Traum zur Traumerzählung

### 1. Zwischen Psychohygiene und literarischer Praxis

Die therapeutische Tiefenpsychologie greift über die Traumerzählung in der Gesprächsanalyse auf den Traum als psychisches Gebilde zu und sucht diesen einer kausal und/oder final orientierten Betrachtung<sup>1</sup> zu unterwerfen, indem sie die Bedeutung seiner Elemente mit Hilfe von Erinnerungen und Assoziationen des Träumers entschlüsselt.<sup>2</sup> Der Traum wird hier, wenn auch selbst kein pathologisches Phänomen<sup>3</sup>, in seiner Funktionalität im Rahmen einer

---

<sup>1</sup> Vgl. „Der Traum ist demnach wie der Charakter, das Fühlen, der Affekt, das nervöse Symptom durch die Endabsicht des Träumers arrangiert.“ Alfred Adler, *Traum und Traumdeutung*, in: Ders., *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*. Frankfurt am Main 2006<sup>12</sup>, S. 227.

<sup>2</sup> Vgl. Rainer Schmidt, *Träume und Tagträume. Eine individualpsychologische Analyse*. Stuttgart 1980; zur Traumtheorie bei Freud und Adler insbesondere S. 36-58.

<sup>3</sup> Daher ist die Beschäftigung mit dem Traum nicht nur für die vom Krankheitszustand her denkende therapeutische und präventive Theorie und Praxis, sondern insbesondere auch für von der Gesundheit her denkende Ansätze zur Salutogenese oder Psychohygiene relevant. Zur Problematik des Verhältnisses von Krankheit und Gesundheit vgl. Hans-

psychischen Konfliktlage wahrgenommen, weil nach Freud die Dynamik der Traumbildung mit der der Symptombildung übereinstimmt.<sup>4</sup> Freud unterscheidet als psychisches Material den latenten Trauminhalt, den Traumgedanken, der aus der Analyse gewonnen wird, vom manifesten Trauminhalt, der zuerst in der Erinnerung gegeben ist: „[D]er Trauminhalt erscheint uns als eine Übertragung der Traumgedanken in eine andere Ausdrucksweise, deren Zeichen und Fügungsgesetze wir durch die Vergleichung von Original und Übersetzung kennen lernen sollen. [...] Der Trauminhalt ist gleichsam in einer Bilderschrift gegeben, deren Zeichen einzeln in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind.“<sup>5</sup> Zwischen Traumgedanke und Trauminhalt vollzieht sich die Traumarbeit, die in Formen der Verdichtung und Verschiebung, in der Entfaltung besonderer Darstellungsweisen sowie der Verbildlichung auftritt. Sie verbirgt den ursprünglichen, unbewussten Traumgedanken im erinnerbaren Trauminhalt. Die analytische Deutungsarbeit wird von Freud also mit einem (Rück-)Übersetzungsprozess verglichen, der auf der Technik der freien Assoziation basiert, d.h. „den Patienten zum Verzicht auf alle seine kritischen Einstellungen zu erziehen und das dann zutage geförderte Material von Einfällen zur Aufdeckung der gesuchten Zusammenhänge zu verwerten.“<sup>6</sup> Die freie Assoziation produziert demnach zugleich ein individuelles Wörterbuch und einen individuellen Thesaurus, anhand derer die Bilderschrift des Traum Inhaltes in den Traumgedanken rückübersetzt werden kann.

Für die Traumdeutung heißt das, an die Stelle des wachen Ich den Träumer selbst zu setzen; ihn reden zu lassen. Die Deutung als Konstruktion der Traumrede verlängert den Traum in den Tag und nimmt das erwachte Ich aus seiner Stelle als Zentrum des Sinns. Erst in dieser Verschiebung, in der Freud zu den Quellen selbst zurückkehrt und seine eigenen Träume zu analysieren beginnt, wird er zum Traumdeuter der Moderne. [...] Aus seinen Träumen aufgewacht, soll er [der Träumer] dennoch seinem bewußten Diskurs nicht folgen, sondern einen zweiten künstlichen Traum träumen. In diesem Verzicht ist die Traumdeutung immer zugleich Selbstanalyse, die das Ich mit einer doppelten Differenz

---

Georg Gadamer, Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge. Reihe medizinHuman hg. von Bernd Hontschik, Frankfurt am Main 2010; Bernd Hontschik, Körper, Seele, Mensch. Versuch über die Kunst des Heilens. Reihe medizinHuman hg. von ders., Frankfurt am Main 2006; Bernhard Waldenfels, Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 2008.

<sup>4</sup> Sigmund Freud, „Psychoanalyse“ und „Libidotheorie“. Gesammelte Werke XIII. Frankfurt am Main 1976<sup>8</sup>, S. 218.

<sup>5</sup> Sigmund Freud, Die Traumdeutung. Gesammelte Werke II/III. Frankfurt am Main 1968<sup>4</sup> (4), 283f.

<sup>6</sup> Sigmund Freud, Gesammelte Werke XIII. Frankfurt am Main 1976<sup>8</sup>, S. 214.

konfrontiert: Differenz zum manifesten Traum und Differenz zum assoziativen Material, das der Träumer hervorbringt.<sup>7</sup>

Wie Jens Heise hervorhebt, basiert die Traumdeutung Freuds auf einer „Dezentrierung des bewußten Subjekts“, insofern die „kopernikanische Wende der Psychoanalyse heißt, das Ich oder das Bewußte als Orte zu denken in einer Serie von Orten, als Element in einem Netz von Beziehungen: in einer Topologie.“<sup>8</sup> Eine Auseinandersetzung mit Träumen in der Verschriftlichung ist eine Weiterentwicklung dieses Ansatzes: Traumtagebücher, Traumprotokolle oder Traumnotate sind als vorreflexive Schriftformen zu begreifen, die von einer *écriture automatique* oder dem sogenannten expressiven Schreiben<sup>9</sup> nur hinsichtlich ihres Fokus auf einen konkreten Anlass und Gegenstand, das Traumerlebnis, zu unterscheiden sind. In der modernen Poesie- oder Schreibtherapie<sup>10</sup> sind Traumnotate und ihre Deutung ein wichtiges Element, den „Raum, in dem die Psyche ihre Komplexität und Polarität erleben und verarbeiten“<sup>11</sup> kann, zu erschließen.

Erst die Literarisierung des Traumgeschehens bedeutet die bewusste Versprachlichung einer Traumerinnerung in schriftlicher Form, die willentliche Akzente setzt und überarbeitet und sowohl die Gesprächsanalyse wie auch das Protokoll durch die reflektierende Erinnerung sowie selektive und kreative Ausdrucks- und Strukturentscheidungen im Schreiben überschreitet. Die „Privatsprache“<sup>12</sup> der Träume geht in die Kunstsprache der Literatur ein und löst sich somit vom individuellen Träumer. Der Übergang zwischen Traumnotat und Dichtung verläuft fließend und wird nicht nur produktionsästhetisch, sondern auch durch die an den Text bzw. an den Traum herangetragene Fragestellung bestimmt.

Die hermeneutische Lektüre einer literarischen Traumerzählung hat es in produktionsästhetischer Hinsicht also mit einem kombinierten Materialisierungs-, Gestaltungs- und Reflexionsprozess zu tun, als deren Ergebnis ihr der

---

<sup>7</sup> Jens Heise, *Die Träume der Philosophie und die Psychologie des Traums*. Frankfurt am Main 1989, S. 30. Zur Selbstanalyse vgl. Hermann Beland, Nachwort, in: Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main 1991, S. 629-654, hier S. 631-637: Die Traumdeutung Freuds als Ergebnis einer Selbstanalyse; und das „«Privattraumbuch» im Kopf“; S. 632.

<sup>8</sup> Jens Heise, a.a.O., S. 31f.

<sup>9</sup> Silke Heimes, *Warum Schreiben hilft. Die Wirksamkeitsnachweise zur Poesietherapie*. Göttingen 2012, S. 22f., S. 187-189.

<sup>10</sup> Vgl. Hilarion G. Petzold, Ilse Orth, *Poesie- und Bibliothherapie. Entwicklung, Konzepte und Theorie - Methodik und Praxis des Integrativen Ansatzes*, in: Dies., *Poesie und Therapie. Über die Heilkraft der Sprache. Poesietherapie, Bibliothherapie, Literarische Werkstätten*. Bielefeld 2015, S. 21-101 sowie im gleichen Band Herbert Uerlings, *Literaturwissenschaft und Poesietherapie*, S. 201-215.

<sup>11</sup> Silke Heimes: *Kreatives und therapeutisches Schreiben. Ein Arbeitsbuch*. 5., ergänzte Auflage, Göttingen 2015, S. 44.

<sup>12</sup> Ebenda, S. 43.

literarische Traumtext vorliegt. Die Möglichkeit des Zugriffs auf das Unbewusste eines träumenden Subjekts verschwindet in der literarischen Gestaltung wie der Maler in seinem Bild, der Traum wird zu einem literarischen Text unter anderen. Ob es sich um einen erfundenen oder einen geträumten Traum handelt, wird ununterscheidbar, der Traum wird Fiktion. Wo in der Gesprächsanalyse, sei sie analytisch, psychoanalytisch oder individualpsychologisch orientiert, der Traum (beinahe) eine flüchtige Präsenz in der dialogisch-assoziativen Entschlüsselungsarbeit zwischen Analytiker und Patient erlangt, die einer Offenlegung oder Therapierung unbewusster Konflikte, Motivationen und pathologischer Muster gewidmet ist<sup>13</sup>, lässt sich vom schriftlich manifestierten, literarisch bearbeiteten Traum ganz allgemein nur eine Bestätigung der Existenz unterschiedlicher Wirklichkeits- und Bewusstseinsmodi ableiten. Die Möglichkeit der Rückübersetzung in den Traumgedanken eines träumenden Dichter-Autor-Subjekts außerhalb der Welt des Textes ist jedoch analytisch nicht mehr gegeben. Anders formuliert: Eine psychoanalytische Traumdeutung lässt sich genau genommen nur in der Kooperation von Therapeut und Träumer vollziehen, da es allein der Träumer selbst ist, der das Wörterbuch zur Entschlüsselung seiner Träume liefern kann.

Die Beschäftigung mit dem Traum muss also die folgenden Prämissen berücksichtigen: Der geträumte Traum ist unmittelbar nur dem Träumenden in actu gegeben. Jeder Zugriff auf „die Sprache des Traums“, unabhängig davon, woraus sie tatsächlich bestehen mag<sup>14</sup>, arbeitet demnach bereits mit einer Übersetzung. Die therapeutische Analyse basiert auf der individuellen Wirksamkeit unbewusster Erinnerungs- und Ausdrucksmechanismen auch im Wachzustand. Der Traum als literarischer Text hat eine distanzierende Reflexion durchlaufen und ist damit zugleich empirisch entindividualisiert und ästhetisch gesteigerter Ausdruck von Individualität. Insofern lassen sich an ihm zwar Wirklichkeits- und Bewusstseinsmodi und Erinnerungsmechanismen in ihrer sprachlichen Gestalt analysieren, sie sind jedoch in die Welt des Textes eingebunden und können diese nur in Richtung der Wirklichkeit des Lesenden überschreiten, nicht in Richtung eines originären Träumenden. Der literarische Traum spielt in der Potentierung der Literarizität mit der Figur einer verdoppelten Unzurechnungsfähigkeit, d.h. die Traumsprache entzieht sich einer klaren analytischen Wort-für-Bild- oder Wort-für-Wort-Auflösung. Für

---

<sup>13</sup> „Die Traumanalyse ist auf dieser Ebene weniger eine Technik als ein dialektischer Prozess zwischen zwei Persönlichkeiten.“ Carl Gustav Jung, *Traum und Traumdeutung*. München 2015, S. 38.

<sup>14</sup> „Die Sprache des Traums liegt nicht in Worten, sondern unter ihnen. Die Worte sind im Traum Zufallsprodukte des Sinns, welcher in der wortlosen Kontinuität eines Flusses liegt. Der Sinn ist in der Traumsprache versteckt nach Art einer Figur in einem Vexierbild. Es ist sogar möglich, dass der Ursprung der Vexierbilder in solcher Richtung zu suchen ist, sozusagen als Traumstenogramm.“ Walter Benjamin, *Aphorismen*. Gesammelte Schriften [GS]. Bd. II.2. Hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1974ff, S. 601.

die vorliegende Untersuchung bedeutet dies, dass die Träume des Zarathustra keine Rückschlüsse auf konkrete ursächliche Ereignisse in der Biographie und Psyche Friedrich Nietzsches zulassen, höchstens annähernde Funktionsbestimmungen im Kontext von Werk und Leben.

Für Walter Benjamin, der selbst ein leidenschaftlicher Träumer mit Nachgeschichte war<sup>15</sup>, ist der Traum ein zentrales Element des Denkens. So findet man zu Beginn der *Einbahnstraße* in der *Frühstücksstube* eine kleine Theorie der Traumerzählung, die darauf basiert, durch Nüchternheit den Traumzustand über das Erwachen hinaus in „konzentrierter Morgenarbeit, wenn nicht im Gebet“ zu verlängern, was eine angemessene Verschriftlichung der Traumerinnerung möglich macht: Der „Bruch zwischen Nacht- und Tagwelt“ wird vermieden, zugleich aber die „Vermengung der Lebensrhythmen“<sup>16</sup> verhindert, die dazu führen würde, dass der Träumer in der Erzählung sich selbst verrät. Erst die Nahrungsaufnahme trennt als reinigender Vorgang den Träumer von der Welt des Schlafes und des Traums und lässt ihn vollständig erwacht im Tag ankommen. An Traumvorkommen in der Literatur lassen sich demnach Lebensrhythmen ablesen. Die beschriebene Methode wendet Benjamin für die Herausforderung der Proust-Übersetzung an, die ihn zeitweise psychisch stark belastet:

Ich bin hier übrigens fleißig, zum mindesten beim Übersetzen und was das Erstaunlichste ist, es wird mir ganz leicht. Dazu habe ich freilich ein Regime entdeckt, das zauberhaft die Koblode zum Helfen lockt und darin besteht, daß wenn ich morgens aufstehe ich ohne mich anzukleiden, ohne Hände oder Körper auch nur mit einem Tropfen Wasser zu benetzen, ja ohne auch nur zu trinken, mich an die Arbeit setzte und nichts tue, ehe das Pensum des ganzen Tages beendet ist - geschweige denn frühstücken. Das bringt die seltsamsten Wirkungen zustande, die man denken kann.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Vgl. z.B. Benjamins Träume in: Ignaz Jetzower, *Das Buch der Träume*. Berlin 1928, S. 268-272. Jacques Derrida, *Fichus*. Frankfurter Rede. Aus dem Französischen von Stefan Lorenzer. Mit einer Replik von Irving Wohlfarth. Wien 2003, S. 11f., S. 26-31. Wohlfarth geht in seinem „P.S.“ auch auf Lichtenberg ein.

<sup>16</sup> Walter Benjamin, GS IV.1, S. 85f. Vgl. auch: „Der Nüchterne spricht trunken, nämlich schlaftrunken.“ Ulrich Stadler, *Halbschlaf-Szenen bei Kafka und Benjamin*, in: Roger Paulin, Helmut Pfotenhauer (Hg.), *Die Halbschlafbilder in der Literatur, den Künsten und den Wissenschaften*. Würzburg 2011, S. 213.

<sup>17</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe [GB]*. Band III, 1925-1930. Hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main 1997. S. 138f. Ausgehend von dieser Stelle lässt sich die „Frühstücksstube“ als Vexierbild zwischen Volksmund und der Technik des Spezialisten lesen, in dem die konkrete Methode des Übersetzens durch ihre umgekehrte Beschreibung bzw. die formulierte Warnung mit Blick auf Traumerzählungen gerade verdeckt wird. Vgl. eine andere Lesart: Burkhardt Lindner, *Versuch über Traumkitsch*. Die blaue Blume im Land der Technik, in: Heinz Brüggemann, Günter Oesterle, Walter Benjamin und die romantische Moderne. Würzburg 2009, S. 229-246, hier S. 245f.

## 2. Traumtypen

Je nach Anteil des Wachbewusstseins und des körperlichen Zustands lässt sich der geträumte Traum in Nachttraum, Tagträumerei und Halbschlafphantasie<sup>18</sup> mit Übergang zum Wahn unterteilen. Wie oben erwähnt, basiert der erinnernde Nachvollzug der Traum Inhalte und -strukturen, sei es in der mündlichen Erzählung oder bei der Verschriftlichung, auf einer Evokation eines hypnagogen – tagträumerischen oder halbschlafartigen – Zustandes, in dem die Unmöglichkeiten der Traumwirklichkeit zur Sprache kommen können.

Von seiten der wissenschaftlichen Traumforschung sind insbesondere die Klarträume oder luziden Träume in den Fokus getreten.<sup>19</sup> Sie zeichnen sich dadurch aus, dass der Träumende im Traum ein Bewusstsein vom Traumzustand hat, was entweder positiv in der Möglichkeit, das Traumgeschehen zu beobachten und sogar zu verändern, oder negativ im Phänomen des falschen Erwachens als Verlust des Wachbewusstseins zum Ausdruck kommt. Während das Bewusstsein zu träumen die Grundlage für eine Selbstermächtigung im Traum abgibt und sogar trainiert werden kann, ist der Traum vom Erwachen Indikator für einen noch tieferen Traumzustand. Hier verhält sich die Wirkung des luziden Träumens analog zur Tagträumerei oder Halbschlafphantasie, die in Maßen positive Lebensenergien freisetzen kann<sup>20</sup>, im Übermaß jedoch zur Entfremdung von der Wirklichkeit führt. Therapeutisch ist das luzide Träumen von Belang, weil es dem Träumenden ermöglicht, Lösungen seiner Konflikte im Traum selbst bereits erprobend auszuagieren.<sup>21</sup> Das falsche Erwachen deutet wiederum auf die Vielschichtigkeit der unbewussten Mechanismen der Traumarbeit hin. Der luzide Traum mit seiner Reflexion und Handlung ermöglichenden Bewusstseinspaltung steht ebenso wie der hypnagoge Zustand zwischen der sich der Bedeutung bemächtigenden assoziierenden Gesprächsanalyse und einer literarisierenden

---

<sup>18</sup> „Liegt das Evidenzversprechen dieser inneren Bilder gerade in ihrem prekären Schwellenzustand – zwischen Unverfügbarkeit und Eindringlichkeit, zwischen visuellem Eigensinn und symbolischer Bedeutung – dann ist diese Schwellenfunktion Anreiz für die Sprache, immer neue Schreibstrategien zu finden, um der Fülle der aufquellenden Bilder habhaft zu werden. Dass dies nie gelingen kann und die Sprache immer wieder ihre eigenen Grenzen thematisieren muss, macht aus dem anthropologischen Phänomen ein poetogenes Potential, das literarisch produktiv zu werden vermag, das aber gerade durch seine diskursiv schwer einholbare Verfasstheit *zwischen* literarischen und wissenschaftlichen Redeformen vagiert.“ Helmut Pfotenhauer, Sabine Schneider, Einleitung, in: Dies. (Hg.): Nicht völlig Wachen und nicht ganz ein Traum. Die Halbschlafbilder in der Literatur. Würzburg 2006, S. 6.

<sup>19</sup> Vgl. Michael Schredl, Träume. Unser nächtliches Kopfkino. 2., ergänzte Auflage, Berlin, Heidelberg 2013. S. 239-272; Silke Heimes (2012), a.a.O., S. 50-53.

<sup>20</sup> Rainer Schmidt, a.a.O., S. 112-130.

<sup>21</sup> Silke Heimes (2015), a.a.O., S. 52.

Bearbeitung des Traumes. Während der luzide Traum jedoch auf der Konturierung eines Handlungsträgers basiert, was der Plastizität und der Wirkung des *principium individuationis* im Apollinischen bei Nietzsche entspricht, ist im hypnagogen Zustand gerade die klare Konturierung aufgehoben, weshalb er dem dionysischen Rausch verwandt ist. Die zunehmende Präsenz der Traumvorgänge im *Zarathustra*, d.h. die Verwandlung Zarathustras vom Redner zu einem zwischen Bewusstseinszuständen und Wirklichkeiten driftenden Träumer und Traumdeuter, lässt darauf schließen, dass das Werk sich vom Ende her im Sinne eines luziden Träumens neu aufrollen lässt, in dem falsches Erwachen, rauschartiger Halbschlaf und luzides Traumbewusstsein einander abwechseln. Dies soll in den folgenden Kapiteln (I.3. und I.4.) am Beispiel einer Motivserie, die den Prozess der „Genesung“ prägt, sowie durch die Herausarbeitung der Traum-Rhythmik belegt werden.

Eine andere Unterteilung des Traumes geht von seiner akuten Beeinflussung durch äußere Faktoren aus und lokalisiert im Traumgeschehen die Verarbeitung von Verdauungsvorgängen, körperlicher Lage und unbewusst wahrgenommenen Sinnesreizen in und außerhalb des Körpers.<sup>22</sup> Aus einer psychosomatischen Perspektive ist die Verbundenheit von Körpersprache und Traumsprache von besonderem Interesse, insofern sie es möglich macht, Traumata auch als wiederkehrende „Alpträume des Körpers“ zu begreifen. Ihnen kann, vorbei an der Notwendigkeit einer sprachlich initiierten Wiederholung, wie sie die Gesprächstherapie betreibt, oder auch zur vorbereitenden psychischen Stabilisierung durch subtile Bewegungsarbeit begegnet werden.<sup>23</sup> Dieser Aspekt ist auch für die Lektüre der wiederkehrenden Variationen der Traum motive im *Zarathustra* von Belang. Das Verhältnis von Leib/Körper, Sprache und Wirklichkeit spielt sowohl für Nietzsches berühmte Sprachkritik wie auch für Benjamins Geschichtsphilosophie eine zentrale Rolle und soll im Kapitel II.2. unter der Fragestellung: Ist die Sprache ein Traum, aus dem es kein Erwachen gibt? skizziert werden.

---

<sup>22</sup> Vgl. Michael Schredl, a.a.O., S. 217-238.

<sup>23</sup> Vgl. Peter A. Levine, Trauma und Gedächtnis. Die Spuren unserer Erinnerung in Körper und Gehirn. Wie wir traumatische Erfahrungen verstehen und verarbeiten. München 2016; „Ein Trauma ist keine medizinische Störung im klassischen Sinn, sondern eine tiefe Erfahrung, „ge-stört“ oder „ver-stört“ zu sein.“ in Ders., Sprache ohne Worte. Wie unser Körper Trauma verarbeitet und uns in die innere Balance zurückführt. München 2017, S. 57; Luise Reddemann, Imagination als heilsame Kraft. Ressourcen und Mitgefühl in der Behandlung von Traumafolgen. Unter Mitarbeit von Susanne Lücke und Cornelia Appel-Ramb. 19., vollständig überarbeitete Neuauflage, Stuttgart 2016, hier S. 114: „Levine empfiehlt, in der Behandlung von Menschen, die extrem Belastendes erlebt hatten und dabei in Schock („freezing“) gingen, das Augenmerk auf die Notwendigkeit einer Stammhirnaktivierung zu richten. [...] Angst, so meint er, sei oft nur ein „Konzept“. Durch die Konzentration auf dieses „Konzept“ verstärkte sich dann die Angst und deren Körperäquivalente. [...] Levines Vorgehen greift auf Gendlins (1999) Focusing zurück. Letzten Endes verwenden beide Aspekte sehr alte buddhistische Übungen des achtsamen Wahrnehmens, vor allem im Prinzip des Nichturteilens oder auch Nichtbewertens.“

Da der Körper sich in den frühen Morgenstunden im relativen Zustand der Nüchternheit befindet, sowohl was die zu diesem Zeitpunkt idealerweise abgeschlossenen physiologischen Vorgänge, die Gewöhnung an die Schlafsituation wie auch den geistig-emotionalen Abstand zum Vortag betrifft, hat der Morgentraum als von körperlichen Vorgängen und psychischen Residuen weitgehend abgekoppeltes Phänomen hier Relevanz für die Traumdeutung bekommen, indem ihm ein besonderer Wahrheitsgehalt, sogar ein mantisches Potential zugeschrieben wurde:

Ja, die Traumerfahrung birgt einen Gehalt, der umso reicher ist, je weniger er sich auf psychologische Bestimmungen reduzieren lässt. Das ist die alte Vorstellung, die in der literarischen und mystischen Tradition so beständig ist, dass nur die „Morgenträume“ einen gültigen Sinn haben. [...] Wie die Morgenröte kündigen sie den neuen Tag mit einer Tiefenschärfe an, die der Wachsamkeit des Mittags unbekannt ist.<sup>24</sup>

An der Schwelle zum Erwachen mischt sich ein idealerweise ausgeruhter, unbelasteter Bewusstseinsmodus mit besonderer Leistungsfähigkeit ins Traumgeschehen ein. Einen solchen Morgentraum nimmt Zarathustra im dritten Teil zum Anlass, „die drei bösesten Dinge auf die Waage [zu] thun und menschlich gut ab[zu]wägen.“<sup>25</sup> Dieses Traummotiv findet sich bereits bei

---

<sup>24</sup> Michel Foucault, Einleitung, in: Ludwig Binswanger, Traum und Existenz. Einleitung von Michel Foucault. Übersetzung und Nachwort von Walter Seitter. Bern, Berlin 1992, S. 33. Michel Foucault unterscheidet in seinem Spätwerk (Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt am Main 1989.) – ausgehend vom Traumbuch des Artemidor – einmal Traum als griechisch *enthypnia*: er übersetzt Affekte des Subjekts, Mangel/Überfluss des Körpers, Furcht/ Begehren der Seele; bildet also physiologische und psychische Ursachen ab. Andererseits gibt es die Traumgesichte, griechisch *óneiroi*: sie sind, was das Sein sagt, benachrichtigen und bilden die Seele; und lassen sich nicht im Sinne einer voranliegenden Ursache analysieren, da sie mantisches Potential haben, also in die Zukunft weisen. Vgl. auch: „Träume bereiten auf bestimmte Situationen vor, kündigen sie an oder warnen vor ihnen, oft lange bevor sie wirkliche Tatsachen werden. Dies ist nicht unbedingt ein Wunder oder eine Vorahnung. Die meisten kritischen oder gefährlichen Situationen haben eine lange Inkubationszeit, nur das Bewußtsein weiß nichts davon.“ C. G. Jung, a.a.O., S. 31.

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra III. Ein Buch für Alle und Keinen. Kritische Studienausgabe [KSA], Band 4. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 2014, S. 236.



Georg Christoph Lichtenberg, dessen posthum herausgegebene Sudelbücher<sup>26</sup> sowohl hinsichtlich ihrer Traumnotate wie auch der Praxis aphoristisch-assoziativen Denkens<sup>27</sup> für Nietzsche und Benjamin relevant sind. Ausgehend von Walter Benjamins Lichtenberg-Hörspiel soll dieser Traum im abschließenden Kapitel II.3. kontextualisiert werden.

### 3. Perspektivismus als variierende Wiederholung: Genesung

Er wirkte in der Konversation vornehmlich blendend; aber es konnte vorkommen, dass der Witz seiner Aussage, den man mit vorschnellem Beifall belacht hatte, sich unversehens als Hülle einer kühnen, unheimlichen Wahrheitsvision entpuppte. Einmal erzählte er seiner Tischdame: „Mir hat kürzlich geträumt, meine Hand, die vor mir auf dem Tische lag, bekam plötzlich eine gläserne, durchsichtige Haut; ich sah deutlich in ihr Gebein, in ihr Gewebe, in ihr Muskelspiel hinein. Mit einem Mal sah ich eine dicke Kröte auf meiner Hand sitzen, und verspürte zugleich den unwiderstehlichen Zwang, das Tier zu verschlucken. Ich überwand meinen entsetzlichen Widerwillen und würgte sie herunter.“ Die junge Frau lachte. „Und worüber lachen Sie?“ fragte Nietzsche mit furchtbarem Ernste und hielt seine tiefen Augen halb fragend, halb traurig auf seine Nachbarin gerichtet. Da ahnte diese, wenn sie es auch nicht ganz begriff, es habe hier ein Orakel im Gleichnismunde zu ihr gesprochen und Nietzsche ihr durch eine schmale Spalte den Blick in den dunklen Abgrund seines Innern aufgetan.<sup>28</sup>

Diese Anekdote soll den Blick öffnen für eine Serie literarischer Bearbeitungen von Transparenz, Ekel und Einverleibung, wie sie den Zarathustra-Text durchzieht: „Aus euren Wildkatzen müssen erst Tiger geworden sein und aus euren Giftkröten Krokodile: denn der gute Jäger soll eine gute Jagd haben!“<sup>29</sup> Die Transparenz als Selbsttransparenz greift ein romantisches Motiv aus dem Umkreis des Genie-Gedankens auf, wie es bei Novalis in den *Blüthenstaubfragmenten* entfaltet wird mit dem sprichwörtlichen Ziel, „die Welt aus den Angeln zu heben“:

---

<sup>26</sup> G. C. Lichtenberg, Sudelbücher. Hg. von Franz H. Mauthner. Frankfurt am Main 1984.

<sup>27</sup> Vgl. Friedemann Spicker, Kurze Geschichte des deutschen Aphorismus. Tübingen 2007. Von besonderem Interesse hinsichtlich der europäischen Vorgeschichte des Aphorismus ist die von Hippokrates sich herleitende „Tradition medizinischer Aphoristik und besonderer Affinität der Ärzte zu dieser literarischen Kurzform“, die auch den „Übergang von der medizinischen zur politischen Heilung“ vollziehbar macht (S.11). Zu Lichtenberg S. 28-32; Nietzsche S. 112-120, Benjamin S. 188. Während Lichtenbergs Aphorismen noch private Notate darstellen, werden sie bei Nietzsche zur zentralen literarisch-philosophischen Form. Benjamins aphoristisches Schreiben fällt dann in eine Phase der Gebietsverhandlungen zwischen Literatur, Wissenschaft und Politik.

<sup>28</sup> Carl Albrecht Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. Erster Band. Mit Portrait und drei Beilagen. Jena 1908, S. 72.

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra II. KSA 4, S. 185.

54. [...] Durch Selbstbearbeitung kommt der Verworrene zu jener himmlischen Durchsichtigkeit, zu jener Selbsterleuchtung, die der Geordnete so selten erreicht. Das wahre Genie verbindet diese Extreme. Es theilt die Geschwindigkeit mit dem letzten und die Fülle mit dem ersten.

94. [...] Das erste Genie, das sich selbst durchdrang, fand hier den typischen Keim einer unermesslichen Welt; es machte eine Entdeckung, die die merkwürdigste in der Weltgeschichte seyn mußte, denn es beginnt damit eine ganz neue Epoche der Menschheit, und auf dieser Stufe wird erst wahre Geschichte aller Art möglich: denn der Weg, der bisher zurückgelegt wurde, macht nun ein eignes, durchaus erklärbares Ganzes aus. Jene Stelle außer der Welt ist gegeben, und Archimedes kann nun sein Versprechen erfüllen.<sup>30</sup>

Bei Nietzsche stößt die Selbsttransparenz, die mit ausgeprägter physiologischer Tendenz gedacht ist<sup>31</sup>, mit dem Ekel, dem Lebensekel an ihre Grenzen: „Noch lernte er das Lachen nicht und die Schönheit. Finster kam dieser Jäger zurück aus dem Walde der Erkenntnis. [...] Verachtung ist noch in seinem Auge; und Ekel birgt sich an seinem Munde.“<sup>32</sup> Während der träumende Nietzsche in der oben zitierten Anekdote diese Schwelle durch widerwillige Einverleibung überschreitet, bringt er im *Zarathustra* andere Variationen dieser Schwellensituation zur Darstellung. Es ist dabei hilfreich, die Bedeutung der heute weniger gebräuchlichen Redensart „eine (giftige) Kröte schlucken“ im weitesten Sinne als das Hinnehmen einer unangenehmen Sache oder als einen widerwillig geschlossenen Kompromiss vor Augen zu haben.

Zu Beginn des ersten Teils steigt Zarathustra nach zehnjähriger Einsiedelei von seinem Berg herab und begegnet unterwegs einem anderen Einsiedler, der ihn als Erwachten erkennt: „Rein ist sein Auge, und an seinem Mund birgt sich kein Ekel. Geht er nicht daher wie ein Tänzer? Verwandelt ist Zarathustra, zum Kind ward Zarathustra, ein Erwachter ist Zarathustra: was willst du nun bei den Schlafenden?“<sup>33</sup> Nach dem Todessturz des Seiltänzers auf dem Marktplatz und nachdem Zarathustra dessen Leichnam in einem

---

<sup>30</sup> Novalis, Schriften. 2. Band: Das philosophische Werk I. Hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Darmstadt 1965, S. 435 und S. 455; Eine enthusiastische, in ihrer Zugänglichkeit und Breite aber nach wie vor lesenswerte Darstellung romantischer Träumer bietet Albert Béguin, Traumwelt und Romantik. Versuch über die romantische Seele in Deutschland und in der Dichtung Frankreichs. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Peter Grotzer. Bern, München 1972. (Das Original erschien 1937 unter dem Titel *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française.* und wurde von Walter Benjamin rezensiert.)

<sup>31</sup> Vgl. Andrea Christian Bertino, „Vernatürlichung“. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder. Berlin, Boston 2011.

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra II. KSA 4, S. 151.

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra I. KSA 4, S. 12.

hohlen Baumstumpf zurückgelassen hat, reiht sich zunächst Rede an Rede bis zum Kapitel „Vom Biss der Natter“. Die Natter überrascht ihn im Schlaf unter einem Feigenbaum und beißt ihn in den Hals – doch da Zarathustra sich ihr als Drache überlegen zeigt, nimmt sie ihr Gift wieder zurück. Nur wenige Reden später kehrt Zarathustra mit einem von seinen Jüngern gefertigten Schlangenstab in die Einsamkeit zurück: „Macht ist sie, diese neue Tugend; ein herrschender Gedanke ist sie und um ihn eine kluge Seele: eine goldene Sonne und um sie die Schlange der Erkenntnis.“<sup>34</sup>

Der zweite Teil beginnt direkt mit einem Traum („Trat nicht ein Kind zu mir, das einen Spiegel trug?“) bzw. einer morgentlichen Traumdeutung („meine Lehre ist in Gefahr, Unkraut will Weizen heissen!“), die Zarathustra dazu bringt, zu seinen Jüngern zurückzukehren und ihnen erneut Reden zu halten, diesmal auf den geradezu ins unbestimmt Mythische entrückten glückseligen Inseln: „Mit Donnern und himmlischen Feuerwerken muss man zu schlaffen und schlafenden Seelen reden. Aber der Schönheit Stimme redet leise: sie schleicht sich nur in die aufgewecktesten Seelen.“<sup>35</sup> Bezeichnenderweise mit einem Nachtlied hebt Zarathustras Singen an, jedoch holt ihn das Kröten- und Natternmotiv im Kapitel „Von den Gelehrten“ wieder ein: „Als ich im Schlafe lag, da frass ein Schaf am Epheukranze meines Hauptes, – frass und sprach dazu: „Zarathustra ist kein Gelehrter mehr.“<sup>36</sup> Nur wenige Kapitel später fällt Zarathustra nach der Begegnung mit dem Wahrsager und nach dreitägigem Fasten im Kreise seiner Jünger in einen tiefen Schlaf und lässt sich anschließend den Grabkammer-Traum von ihnen deuten: das große, bunte Lachen als Überwinder der Todesmüdigkeit. Erst im dritten Teil deutet Zarathustra selbst diesen Traum: „[M]anch lebendig begrabener Schmerz wachte auf –: ausgeschlafen hatte er sich nur, versteckt in Leichen-Gewänder.“<sup>37</sup> Auch der Abschied am Ende des zweiten Teils vollzieht sich anlässlich eines traumartigen, stimmlosen Gesprächs mit der stillsten Stunde: „Kennt ihr den Schrecken des Einschlafenden? – Bis in die Zehen hinein erschrickt er, darob, dass ihm der Boden weicht und der Traum beginnt. Dieses sage ich euch zum Gleichnis. Gestern, zur stillsten Stunde wich mir der Boden: der Traum begann.“ Die Kindlichkeit, die der Einsiedler zu Beginn des ersten Teiles an Zarathustra erkannte, ist verloren. Die intensive Introspektion ergibt: mit „des Löwen Stimme“ sprechend sollen „Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen“<sup>38</sup>, Zarathustras Lehre ausmachen. Ende des zweiten Teils.

---

<sup>34</sup> Ebenda, S. 99.

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra II. KSA 4, S. 105 und S. 120.

<sup>36</sup> Ebenda, S. 160. Man kann sich hier durchaus mit Bezug zur Sprachkritik fragen, ob es womöglich das berühmte Herdersche Schaf war, das Zarathustra im Schlaf heimgesucht hat. Johann Gottfried Herder, Werke in zehn Bänden, Band 1. Frühe Schriften 1764-1772. Hg. von Ulrich Gaier. Frankfurt am Main 1985, S. 723f.

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra III. KSA 4, S. 205.

<sup>38</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra II. KSA 4, S. 187 und S. 189.

Im dritten Teil befindet sich Zarathustra auf der Heimreise, als er nach einer längeren Schweigephase auf dem Schiff von seiner in hypnagogem Zustand vollzogenen Aufwärtswanderung auf einem Bergpfad mit dem Zwerg, dem Geist der Schwere auf seinem Rücken erzählt. Im Gespräch entwickelt er an der Metapher vom „Thorweg des Augenblicks“ den Gedanken der ewigen Wiederkehr, bis das Geräusch eines heulenden Hundes seine Gedanken in die fernste Kindheit versetzt und ihm das Gleichnis des Einsamsten vor Augen führt: „Und wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng.“<sup>39</sup> Auf Zarathustras Rat hin beißt der Hirte der Schlange den Kopf ab, spuckt ihn aus und bricht in ein übermenschliches Lachen aus, das Zarathustras Sehnsucht weckt. Es ist der Weckruf des „abgründlichen Gedankens“, wie Zarathustra erst später formuliert: „Also rief Alles in Zeichen mir zu: „es ist Zeit!“ – Aber ich – hörte nicht: bis endlich mein Abgrund sich rührte und mein Gedanke mich biss.“<sup>40</sup> Von diesem Punkt an verlässt Zarathustra vorläufig die Nachtszenerie und die Handlung steuert auf den großen Mittag zu. Nach seiner Heimkehr („Gesundheit!“<sup>41</sup>) deutet Zarathustra den Morgentraum „Von den drei Bösen“.

Zurück in seiner Höhle erwacht Zarathustra schließlich zur Konfrontation mit seinem „abgründlichsten Gedanken“ und der Ekel holt ihn wieder ein. Nachdem er sieben Tage wie ein Toter gelegen hat, führt er als Genesender ein Gespräch mit seinen Tieren: Wieder geht es um die ewige Wiederkehr, die sich für die Tiere im Tanz der Dinge ausdrückt, während Zarathustra das Sprechen als Tanz des Menschen über alle Dinge beschreibt. So rekurriert er im Sinne eines luziden Erwachens auf das Schlangen-Erlebnis des Hirten als sein eigenes („Für mich – wie gäbe es ein Ausser-mir? Es giebt kein Aussen! Aber das vergessen wir bei allen Tönen; wie lieblich ist es, dass wir vergessen!“<sup>42</sup>) und extrahiert daraus die Erkenntnis von der Banalität des Bösen, dessen ewige Wiederkehr den krankmachenden Lebenskel hervorruft. Während die Tiere Zarathustra zur Wiederkunft als singender Lehrer mit neuer Leier und neuen Liedern ermutigen, versinkt er „mit geschlossenen Augen, einem Schlafenden ähnlich“<sup>43</sup> im Selbstgespräch mit seiner Seele, die er zu singen auffordert. Die folgende – singende – Unterredung mit dem Leben am Ende des dritten Teils vollzieht sich wiederum um Mitternacht.

Der vierte Teil unterscheidet sich von den anderen Teilen nicht nur dadurch, dass er als limitierter Privatdruck erschien, also nur einer kleinen Leserschaft bekannt gemacht wurde, sondern insbesondere hinsichtlich der Figurenvielfalt und Handlungsdynamik: Nach der erneuten Begegnung mit

---

<sup>39</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra III. KSA 4, S. 201.

<sup>40</sup> Ebenda, S. 205.

<sup>41</sup> Ebenda, S. 234.

<sup>42</sup> Ebenda, S. 272.

<sup>43</sup> Ebenda, S. 277.

dem Wahrsager der großen Müdigkeit, der den Grabkammer-Traum auslöste, findet Zarathustra auf seinem Berg die Könige und den Esel, den Gewissenhaften des Geistes, den Zauberer, den letzten Papst, den hässlichsten Menschen, den freiwilligen Bettler und seinen eigenen wandernden Schatten, vor dem er – der gealterte Einsiedler – in einer geradezu komödiantisch inszenierten Verfolgungsjagd über den Berg davonläuft. Erst, als er sie alle in seine Höhle geschickt hat, findet er im Mittagsschlaf unter einem von einem Weinstock umrankten Baum einen halkyonischen Augenblick – im Schlaf: „wann, Brunnen der Ewigkeit! du heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund! wann trinkst du meine Seele in dich zurück?“<sup>44</sup>

Was Zarathustra in diesem letzten Teil noch als letzte Sünde begegnet, das Mitleiden, ist die Verführung, sich in der Gemeinschaft der höheren Menschen an die Lust der Wiederholung zu binden, die alten Rituale des Abendmahls und des karnevalistisch verkehrten Esels-Festes wiederaufleben zu lassen. Diese „Kinderstube“ der Wiederkehr des Vergangenen, die für Zarathustra in der Gefahr des ewigen – lustvollen – Mitleidens an den Varianten des Lebensekels besteht, oder eine einfache Umkehrung des Lebensekels in Lebenslust als Tanz des Leibes ohne den Flug des Geistes ist jedoch nicht das, was ihm vorschwebt: „Sie schlafen noch in meiner Höhle, ihr Traum kätet noch an meinen Mitternächten. Das Ohr, das nach mir horcht, – das gehorchende Ohr fehlt in ihren Gliedern.“<sup>45</sup> Am letzten Morgen findet sich Zarathustra auf seinem Berg allein mit Tieren in Erwartung seiner Kinder.

In diesem, hier vom anekdotischen Motiv des Krötenschluckens ausgehenden Strang variierender Wiederholungen in Träumen und traumartigen Sequenzen wird einerseits die ekelerregende Präsenz der Kröte zur aktiven Bedrohung gesteigert, andererseits wird die Einverleibung der Anekdote durch das Abbeißen und Ausspucken ersetzt und der Ekel von Gesang, Tanz und erhabenem Lachen zeitweise überwunden. Zugleich tritt an die Stelle einer körperlich-bildhaft vorzustellenden Selbsttransparenz das Aufsteigen eines Gedankens als stille Stimme und eine Aufhebung der klaren Grenze zwischen Innen und Außen. Insbesondere im vierten Teil ist deutlich zu erkennen, inwiefern Zarathustras Welt mit allen Figuren, Landschaften und Gesprächen der literarische Entwurf einer psychischen Welt ist, die in Tieren und Menschen, Musik und tanzender Sprache den Dichter und Dramatiker Zarathustra entfaltet. „[I]n dem Maße [...], in dem er den Leib zum Leitfaden seiner Philosophie bestimmte, wurde der Träumer selbst zum geschauten Akteur des Traumes – in einer Vielzahl von Personen, zu denen er das Material in sich trägt“.<sup>46</sup> Als „faule Kompromisse“ empfundene Lebensentwürfe werden in unterschiedliche Charaktere projiziert und zuletzt aufgelöst:

---

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra IV. KSA 4, S. 345.

<sup>45</sup> Ebenda, S. 405.

<sup>46</sup> Holger Brohm, ‚Die verklärte Welt des Auges‘. Der Traum als Medium des Selbst, in: Friedrich Nietzsche – Geschichte, Affekte, Medien. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Band 15, hg. von Volker Gerhard und Renate Reschke. Berlin 2008, S. 157-165, hier S. 164.

Im Grunde ist das ästhetische Phänomen einfach; man habe nur die Fähigkeit, fortwährend ein lebendiges Spiel zu sehen und immerfort von Geisterschaaren umringt zu leben, so ist man Dichter; man fühle nur den Trieb, sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden, so ist man Dramatiker.<sup>47</sup>

In der Abfolge von Traum, Traumerzählung und Selbstanalyse durchschreitet Zarathustra verschiedene Bewusstseinszustände, die jeweils in unterschiedlichem Maße von dionysischer Entgrenzung und apollinischem Formwillen geprägt sind. Diese verschiedenen, miteinander vernetzten Zustände ermöglichen es, im Sinne eines luziden Träumens quer zur Linearität der Erzählung und zum Zyklischen der Bewusstseinszustände (wo sie an die Rhythmik von Tag und Nacht, Licht und Dunkelheit gebunden erscheinen) verschiedene Stadien, Situationen und Erlebnis-Intensitäten aufzurufen, deren letzter Fokuspunkt, das Kind, tatsächlich offen lässt, inwieweit hier eine Form von Auflösung der leiblichen Integrität mitgedacht ist: Die Figur des Kindes verbindet in einer Umwertung der Einverleibungs-Vorstellung die eigene Vergangenheit mit einer fremden Zukunft.

#### 4. Der Traum-Rhythmus in *Also sprach Zarathustra*

Eine Lektüreperspektive der Forschung geht davon aus, dass Nietzsche in seinen essayistischen und aphoristischen Schriften eine über das Gesamtwerk verstreute Traumtheorie entwirft, über deren Kohärenz sich streiten lässt. Hierzu zählen insbesondere *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, ohne Anspruch auf Vollständigkeit die Aphorismen §5, §12 und §13 aus *Menschliches, Allzumenschliches*, §194 in *Der Wanderer und sein Schatten*, §119 und §128 in Band 2 der *Morgenröthe*, §193 in *Jenseits von Gut und Böse*, §54, §59 und §152 in der *Fröhlichen Wissenschaft*, §4 in *Götzen-Dämmerung* und zahlreiche Fragmente aus dem Nachlass.<sup>48</sup> Gerold Ungeheuer deutet die Traumtheorie in Verbindung mit den Überlegungen zur Sprache als Element von Nietzsches Kommunikationsstrategie:

---

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*. KSA 1, S. 60f.

<sup>48</sup> Vgl. Gerold Ungeheuer, *Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum*, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für Nietzsche-Forschung*, Band 12, hg. von Ernst Behler, Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel. Berlin, New York 1983, S. 134-213; Hubert Treiber, *Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche. Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus Menschliches, Allzumenschliches*, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für Nietzsche-Forschung*, Band 23, hg. von Ernst Behler, Eckhard Heftrich, Wolfgang Müller-Lauter. Berlin, New York 1994, S. 1-41; Holger Brohm, a.a.O.

[Sprache und Traum] entstammen beide derselben Wurzel, sie haben gleichartige Funktionen, und mit gleicher Wirksamkeit beeinflussen sie das Leben der Menschen. Die Idee dieser Fundamentalrelation, deren formelhafte Repräsentation sowohl „der Traum als Sprache“ als auch „die Sprache als Traum“ sein könnte, hat Nietzsche, nachdem sie in den ersten Baseler Jahren gefunden war, bis zum Ende seines Schaffens nie aufgegeben.<sup>49</sup>

In diesem Kontext unterteilt Ungeheuer die Traumvorkommen im *Zarathustra* zum einen in Exemplifizierungen zur Theorie, also solche Stellen, die ohne Rekurs auf die in anderen Texten entwickelte Traumtheorie unverständlich bleiben, weil sie sie beispielhaft umsetzen, und zum anderen in Traumerzählungen, „die allein im ‚Zarathustra‘ zuhause sind“ und deren Lektüre daher „auf ihre sprachliche Gestaltung wie auf ihre deutbaren Traum inhalte“ gerichtet sein muss. Die Deutung der Traumerzählungen basiert auf der These, dass die Träume des Zarathustra „Wahr-Träume“, die sein Lebensschicksal und sein Lebensziel betreffen [...], Verarbeitungen von Vergangenen, Vorsehungen und Aufrufe<sup>50</sup> sind, deren Rätselhaftigkeit sich analytisch auflösen lässt. Die Aufmerksamkeit Ungeheuers richtet sich in der Lektüre eher auf einmalige Traumerfahrungen als auf rhythmisierende Wiederholungsstrukturen. Was dabei weniger Berücksichtigung erfährt, ist die insbesondere im dritten und vierten Teil in den Vordergrund tretende zyklische Strukturierung der Zarathustra-Erzählung entlang von Tages- und Nachtzeiten und unterschiedlichen Traumsituationen und -konstellationen, die einige der eingangs erwähnten (und teilweise von Nietzsche selbst in den Aphorismen beschriebenen) Traum- und Traumverarbeitungsvarianten zur Entfaltung bringen.<sup>51</sup>

Wo Zarathustra nicht Reden schwingt oder singt, in teils traumartige Bewegung (wandernd, fliegend, auf dem Schiff fahrend, rennend) in einer merkwürdig traumartigen Landschaft ausbricht oder in ebenfalls seltsam traumartige Begegnungen verwickelt ist, (tag)träumt er oder erzählt vom Träumen und von Träumen: „Zarathustra hörte nicht, daß sie schwiegen. Vielmehr lag er still, mit geschlossenen Augen, einem Schlafenden ähnlich, ob er schon nicht schlief: denn er unterredete sich eben mit seiner Seele.“<sup>52</sup> Eine klare

---

<sup>49</sup> Ebenda, S. 136.

<sup>50</sup> Ebenda, S. 160.

<sup>51</sup> Hubert Treiber (a.a.O., S. 12, 15) weist darauf hin, dass Nietzsches traumtheoretische Ausführungen „weitgehend konform [gehen] mit jenen Positionen, die man als die damals herrschende Lehre bezeichnen kann.“ Als originellen Gedanken klassifiziert er einzig Nietzsches Erklärung der Logik des Traumes, die Treiber als von Helmholtz inspiriert beschreibt. Da es im vorliegenden Artikel nicht um eine Rekonstruktion von Nietzsches „idealer Bibliothek“ geht, wurde auf eine eingehend historisierende Perspektive hinsichtlich der Traumforschung verzichtet.

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* III. KSA 4, S. 277.

Trennung von Traumgeschehen und Wachgeschehen oder zwischen Reflexions- und Handlungsebene der Erzählung ist insbesondere im vierten Teil bei genauerem Hinsehen kaum möglich. Das bedeutet auch, dass sich analytisch keine konturierte Erzählerinstanz von der Figur Zarathustras abtrennen lässt. Stil und Ton der Erzählung schmiegen sich wie eine Haut um ihre Hauptfigur.<sup>53</sup> Es stellt sich also die Frage, ob man den Träumen des Zarathustra tatsächlich mit herkömmlichen Traumdeutungen beikommen kann – da Zarathustras Psyche keine empirische sondern eine literarische Gestalt hat – oder ob man nicht vielmehr vom traumartigen Charakter des gesamten Werkes ausgehen muss, was bedeutet, das Erwachen oder reines Wachbewusstsein als nicht im Werk enthaltene, sondern dieses transzendierende Elemente zu begreifen. Das dargestellte Geschehen im *Zarathustra* wird dann als ein Panorama oder Tableau unterschiedlicher Bewusstseinszustände lesbar, als deren Elemente sowohl die Reden, die auftretenden Figuren wie auch die Landschaft und die dynamischen Vorgänge zu betrachten sind. Dies entspricht durchaus Nietzsches Konzeption des dionysischen und des apollinischen Kunsttriebes und den daran geknüpften Vorstellungen, „daß es zwischen Wachen und Träumen keinen wesentlichen Unterschied gibt“<sup>54</sup> und ein Erwachen zur Wahrheit nicht oder nur im Sinne eines luziden Traumes möglich ist, weil es den Tod bedeutet: „[I]ch bin plötzlich mitten in diesem Traum erwacht, aber nur zum Bewußtsein, daß ich eben träume und daß ich weiterträumen muß, um nicht zugrunde zu gehn: wie der Nachtwandler weiterträumen muß, um nicht hinabzustürzen.“<sup>55</sup> Die These von der kommunikationsstrategischen Emphase, wie sie Ungeheuer vertritt, muss dabei nicht aufgegeben werden, nur die Lese- und Deutungsrichtung dreht sich um: Frühschriften, Aphorismen-Bücher und Nachlassfragmente gruppieren sich als unterschiedlich perspektivierte Assoziationen interpretativ um den großen Traum vom Leben einer metamorphischen oder metempsychotischen Zarathustra-musizierenden Sokrates-Dionysos-Apollon-Christus-(usw.)-Figur herum:

Die Verzauberung ist die Voraussetzung aller dramatischen Kunst. In dieser Verzauberung sieht sich der dionysische Schwärmer als Satyr,

---

<sup>53</sup> Eine Ausnahme bildet der spöttische Erzählerkommentar zu Zarathustras Mittagschlaf, einem Augenblick der völligen Abwesenheit von Bewusstheit: „Es möchte aber Einer daraus mit Recht abnehmen, dass Zarathustra damals nicht lange geschlafen habe.“ (KSA 4, S. 345) Die Aufgabe dieser Stimme ist jedoch überwiegend dadurch bestimmt, ikonographisch überdeterminierte Szenerien für Zarathustras Auftritte bereitzustellen im Sinne eines Bühnenbildners, Malers oder gar Cartoonisten, wo es nicht darum geht, Zustände der Bewusstlosigkeit zu überbrücken. Ein konsistentes Erzählerprofil mit genuin eigener Perspektive auf das Geschehen prägt sie jedoch in diesem von mündlicher Rede dominierten, mehr dramatisch denn dichterisch orientierten Text nicht aus.

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche, Morgenröthe. KSA 3, §119, S. 113.

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3, §54, S. 417.



und als Satyr wiederum schaut er den Gott d.h. er sieht in seiner Verwandlung eine neue Vision ausser sich, als apollinische Vollendung seines Zustandes. Mit dieser neuen Vision ist das Drama vollständig.<sup>56</sup>

Die jeweiligen Figuren unterscheiden sich durch ihre perspektivische Ausrichtung auf erschütterte Wirklichkeitsbereiche, die in einen Schockzustand versetzt der Selbstversicherung, -ermächtigung oder spezifischer Handlungsimpulse bedürfen oder miteinander in Kommunikation treten.<sup>57</sup> Liest man *Also sprach Zarathustra* als literarisches Resumé des Frühwerks und Voraussetzung der erst später ausformulierten Werke, so entspricht das Werk in seiner kristallinen Ordnungs-Funktion Keplers *Somnium*, der im letzten Kapitel II.3. vorgestellt wird.

## II. Übersetzungen

### 1. Walter Benjamin als Nietzsche-Leser: Zarathustra und der Jugendstil

Walter Benjamins Nietzsche-Rezeption lässt sich in Jugendlektüre (Freundschafts-Begriff, unbewusstes Philisterium, Radikalität), geschichtsphilosophisches Interesse (Nachleben von Werk und Autor als Phänomen der Öffentlichkeit), kritische Auseinandersetzung (Denkfiguren, z.B. Wiederholung; Fortschritt/Décadence; Nihilismus; Übermensch), literarische Resonanz (*Einbahnstraße*, Denkbilder) und schlicht Faszination (z.B. Haschisch-Protokolle) differenzieren – ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Die mannigfaltigen Formen und die Streuung der Nietzsche-Vorkommen in Benjamins Werk verunmöglichen es, ein einheitliches, geschlossenes Bild zu zeichnen, wie zuletzt James McFarland in seinem großangelegten Vergleich an einer Parallel-Lektüre der intellektuellen Biografien aufzeigt:

From the start of his career, Benjamin is impressed by Nietzsche's rhetorical fearlessness and destructive energy. Yet if that intrepid energy returns to itself in Benjamin's writings, it is not where Benjamin adopts Nietzschean claims as his own but rather where he distinguishes himself from them and locates his own critical position over against Nietzsche's relentless disintegration of intellectual traditions.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. KSA 1, S. 61f.

<sup>57</sup> Unter Berücksichtigung der Traumvorkommen lässt sich demnach die These vertreten, den Werdegang Zarathustras als der „Tradition mystischer Selbstermächtigungen“ verwandt zu betrachten, wie sie Gert Mattenklott für Gustav Theodor Fechner skizziert in: Gustav Theodor Fechner, Das unendliche Leben. Mit Zeichnungen von Leonardo da Vinci und einem Nachwort von Gert Mattenklott. München 1984, S. 178.

<sup>58</sup> James McFarland, Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History. New York 2013, S. 8.

Da Nietzsche wie Kierkegaard zu Benjamins Jugendlektüre zählt, lässt sich nur bedingt feststellen, welche Werke er zu welchem Zeitpunkt wie genau kannte. Bereits 1912 kommentiert der zwanzigjährige Benjamin gegenüber Ludwig Strauss kritisch die Vorstellung von Freundschaft<sup>59</sup>, wie er sie im *Zarathustra* findet und wirft Nietzsche ein „unbewusstes Philisterium“ vor. Auf der anderen Seite bewundert er 1913 in einem Brief an Carla Seligson die in Verwandtschaft zu Kierkegaard begriffene Radikalität Nietzsches.<sup>60</sup> 1917 und 1918 liest Benjamin – immer noch die Thematik der Freundschaft verfolgend – Nietzsches „erschütternden Briefwechsel“ mit Franz Overbeck<sup>61</sup> sowie „ein spannendes, fast zu spannendes“ Buch von Bernoulli über Overbeck und Nietzsche, „das Maßgebende was über Nietzsches Leben existiert.“<sup>62</sup> Die merkwürdige Stellung Nietzsches und seiner Schriften als umstrittenes Phänomen privaten, öffentlichen und wissenschaftlichen Interesses, wie sie beispielsweise in den langen, zensurhalber geschwärzten Absätzen im zweiten Band der Originalausgabe der Bernoulli-Darstellung<sup>63</sup> zum Ausdruck kommt, bietet Benjamin aktuelles Anschauungsmaterial für seine Vorstellung eines Nachlebens von Autor und Werk, mit der er in der *Aufgabe des Übersetzers* und hinsichtlich der Rolle von Briefen für die Geschichtsschreibung arbeitet: „Geschichtliches Verstehen ist grundsätzlich als ein Nachleben des Verstandenen zu fassen und daher ist dasjenige, was in der Analyse des „Nachlebens der Werke“, des „Ruhmes“ erkannt wurde, als die Grundlage der Geschichte überhaupt zu betrachten.“<sup>64</sup> Mit dem kritischen Artikel *Nietzsche und das Archiv seiner Schwester*<sup>65</sup> von 1932 liefert Benjamin zugleich einen bündigen Blick auf das Phänomen. In diesem Kontext steht auch der Brief-Kommentar zu Overbeck – der Mittler, der „den schärfsten Blick für die Extreme hatte“<sup>66</sup> – dessen Brief den Abschluss der in einem spezifischen Sinne das Goethe-Jahrhundert umfassenden Briefanthologie *Deutsche Menschen* bildet, die Benjamin 1936 unter dem Pseudonym Detlef Holz herausgibt.

---

<sup>59</sup> Walter Benjamin, GB I, 1910-1918, S. 78. Vgl. dagegen Lorenz Jäger, Walter Benjamin. Das Leben eines Unvollendeten. Berlin 2017, S. 26: „Nietzsche hat in der „Fröhlichen Wissenschaft“ das Wort von der „Sternen-Freundschaft“ geprägt. Und man sollte bei Benjamin jedenfalls nicht tiefer greifen, wenn man das Zusammenspiel von persönlichen Begegnungen und Philosophie verstehen will.“

<sup>60</sup> Walter Benjamin, GB I, S. 92.

<sup>61</sup> Richard Oehler, Carl Albrecht Bernoulli (Hg.), Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck. Leipzig 1914. „Erschütterung“ ist eine ernstzunehmende Vokabel in Benjamins Wortschatz.

<sup>62</sup> Walter Benjamin, GB I, S. 410, S. 437 und S. 449.

<sup>63</sup> Carl Albrecht Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. 2 Bände, Jena 1908.

<sup>64</sup> Walter Benjamin, Das Passagen-Werk. GS V.1, S. 574f.

<sup>65</sup> Walter Benjamin, Kritiken und Rezensionen. GS III, S. 323-326.

<sup>66</sup> Walter Benjamin, Deutsche Menschen. GS IV.1, S. 228.

1918 erwähnt Benjamin *Die fröhliche Wissenschaft* und 1919 liest er den *Fall Wagner*. 1921 schließlich, in demselben Jahr, in dem die sich über Jahre hinziehende Arbeit an den Baudelaire-Übersetzungen durch die Niederschrift des Vorwortes *Die Aufgabe des Übersetzers* zu einem Abschluss gebracht wird, erwirbt Benjamin einige Bände der großen Nietzscheausgabe, wobei nicht klar ist, auf welche Ausgabe und welche Bände er sich bezieht.<sup>67</sup> Das leider unvollständige *Verzeichnis der gelesenen Schriften* führt darüber hinaus *Jenseits von Gut und Böse*, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* sowie verschiedene Werke der Sekundärliteratur bis 1931 auf.<sup>68</sup> Im *Trauerspiel*-Buch, im unvollendeten *Passagen-Werk* sowie in den *Thesen zum Begriff der Geschichte*, die als Benjamins Vermächtnis gelten, hat Nietzsche seine Auftritte.

Aus den Konvoluten zum *Passagen-Werk* wird deutlich, dass Benjamin Nietzsches *Zarathustra* als Werk des Jugendstils rezipiert: „Kräftiger endlich zeichnet sich eine dritte Linie [des Jugendstils] ab, die einzige, die stellenweise aus dem Bezirke der Kunst herausgetreten ist. Es ist die Linie der Emanzipation, die von den fleurs du mal ausgehend, die Niederungen, aus denen das „Tagebuch einer Verlorenen“ stammt, mit den Höhen des *Zarathustra* verbindet.“<sup>69</sup> Der Jugendstil ist in Benjamins Konstellierung des 19. Jahrhunderts Teil des kollektiven, kapitalistischen Traums des Bürgertums, zu dem das *Passagen-Werk* den „Versuch zur Technik des Erwachens“ und die Dechiffrierung eines „Signals von wahrer historischer Existenz“<sup>70</sup>, wie es sich hinter narkotischem Historismus und Maskensucht verbirgt, liefern möchte:

Der Jugendstil ist ein Fortschritt, indem das Bürgertum den technischen Grundlagen seiner Naturbeherrschung näher tritt; ein Rückschritt, indem ihm die Kraft abhanden kommt, dem Alltag überhaupt noch ins Auge zu sehen. (Das kann man nur noch geschützt durch die Lebenslüge.) – Das Bürgertum fühlt, daß es nicht mehr lange zu leben hat; desto mehr will es sich jung. Es spiegelt sich so ein längeres Leben vor oder zum mindesten einen Tod in Schönheit.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Walter Benjamin, GB II, 1919-1924, S. 147. Detlev Schöttker berichtet von dem Projekt einer Rekonstruktion von Benjamins verschollener Bibliothek durch den Antiquar Herbert Blank in Ders., Walter Benjamin (1892 - 1940). „Selten sieht einer ihr Ende“, in: Ines Sonder, Karin Bürger, Ursula Wallmeier (Hg.): „Wie würde ich ohne Bücher leben und arbeiten können?“ Privatbibliotheken jüdischer Intellektueller im 20. Jahrhundert. Berlin 2008, S. 40-57. In der Schöttker vorliegenden maschinenschriftlichen Fassung des unpublizierten zweiten und dritten Teils des dazugehörigen Kataloges findet sich nur die Angabe: „F.N., Werke. Erste Abteilung. 8 Bde. Leipzig, Naumann, 1895-1908; Leipzig, Kröner 1917-1919.“ Man kann davon ausgehen, dass auch Blank nicht wusste, welche Bände Benjamin besaß, geschweige denn las.

<sup>68</sup> Walter Benjamin, *Verzeichnis der gelesenen Schriften*. GS VII.1, S. 437-476.

<sup>69</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*. GS V.2, S. 691.

<sup>70</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*. GS V.1, S. 490 und S. 493.

<sup>71</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*. GS V.2, S. 695.

Neben den Symptomen der Erschütterung der traditionellen Geschlechterordnung und der Isolierung des Individuums sind es insbesondere „die tektonischen Elemente des Jugendstils [...], [das] Überwiegen der Hohlform über die ausgefüllte“<sup>72</sup>, die Benjamin in den (halkyonischen?) Pausen des rhythmischen Stils im *Zarathustra* wiederfindet.

Für seinen geschichtsphilosophischen Ansatz zur Untersuchung und Darstellung des 19. Jahrhunderts geht Benjamin von einer Voraussetzung der Psychoanalyse aus, der „unendlichen Varietät konkreter Bewußtseinszustände [...], die durch alle denkbaren Gradstufen des Erwachenseins aller möglichen Zentren bedingt sind“<sup>73</sup>, und überträgt diese in einer Umkehrung von Innen- und Außenraum auf das Kollektivbewusstsein. Der Jugendstil figuriert in dieser Konstruktion nicht nur als einfache Traumgestalt, sondern tiefergehend als Symptom eines falschen Erwachens: „Wenn wir uns früh an einem Reisetage erheben müssen, so kann es vorkommen, daß wir, ungeneigt uns dem Schlafe zu entwinden, träumen, wir stehen auf und ziehen uns an. So einen Traum träumte die Bourgeoisie im Jugendstil, fünfzehn Jahre bevor die Geschichte sie dröhnend weckte.“<sup>74</sup> Die Verknüpfung von Bewusstseinszuständen und Geschichtsphilosophie aus der Perspektive des Traumes dient Benjamin dazu, für die je vorgefundene Technik, die zunehmend künstliche Umgebung des Menschen, einen Naturcharakter äquivalent zu den unbewussten Körpervorgängen anzunehmen. Dabei stützt er sich auf die Beobachtung, dass Kinder in ein anderes, symbolisches Verhältnis zu neuen technischen Errungenschaften treten als Erwachsene: „Jeder wahrhaft neuen Naturgestalt – und im Grunde ist auch die Technik eine solche, entsprechen neue ‚Bilder‘: Jede Kindheit entdeckt diese neuen Bilder um sie dem Bilderschatz der Menschheit einzuverleiben.“<sup>75</sup> Die unterschiedlichen Gradstufen der Bewusstseinszustände negieren dabei jedoch für Benjamin nicht die Möglichkeit des Erwachens, sondern schärfen den Sinn für den Schock des Erwachens aus dem falschen Wachbewusstsein.

Inwiefern ist es möglich, Nietzsches *Zarathustra* im Sinne Benjamins als einen Träumer im Zustand des falschen Erwachenseins zu charakterisieren? Diese Frage berührt die immer wieder aufkommende Verwunderung darüber, woher der Sprachkritiker Nietzsche die notwendige Souveränität nahm, die ihn zu seinen dichterischen Sprachschöpfungen beflügelte.

---

<sup>72</sup> Ebenda, S. 691f. Vgl. auch als (archi)tektonisches Stilmoment „das Vorherrschen des vide vor dem plein“, ebenda, S. 684.

<sup>73</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*. GS V.1, S. 492.

<sup>74</sup> GS V.2, S. 684. Vgl. auch: „Diese Geburt des plain air [Freiluft als künstliche Helle und Isolierung] aus dem Geiste des Interieurs ist der sinnliche Ausdruck für die geschichtsphilosophische Situation des Jugendstils: er ist das Träumen, man sei erwacht.“ GS V.1, S. 496.

<sup>75</sup> Ebenda, S. 493. So auch die Bilder der autobiographisch inspirierten „Berliner Kindheit um 1900“, in der Benjamin sich der Erinnerung der Kindheitsbilder als Exilant angesichts der Gefahr der Überwältigung durch Sehnsucht und Heimweh unter dem Vorzeichen der Impfung aussetzt (GS VII.1, S. 385).

## 2. Sprache träumen – Zur Sprache erwachen

Ist die Sprache ein Traum, aus dem kein Erwachen möglich ist? Nietzsche hat diese Frage mit seiner Konzeption des Dionysischen und Apollinischen beantwortet: Während das Dionysische im Rausch der Auflösung der Individuation einen wachen Blick auf den grausam-vitalistischen Urgrund des Lebens selbst bereit hält, lässt sich dieser nur im Traummodus apollinisch gestalteter Heiterkeit ertragen. Tatsächlich geht es Nietzsche bei seinem lebensästhetischen Entwurf um eine neue Form der Synthese oder Integration, die er im Prozess eines Sprachentauschs erreicht sieht:

So wäre wirklich das schwierige Verhältnis des Apollinischen und des Dionysischen in der Tragödie durch einen Bruderbund beider Gottheiten zu symbolisieren: Dionysos redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schließlich die Sprache des Dionysos: womit das höchste Ziel der Tragödie und der Kunst überhaupt erreicht ist.<sup>76</sup>

Der Traum in der Literatur steht, wie deutlich wurde, in erster Linie als unzuverlässiges Medium einer dezentrierenden Selbst- und Welterfahrung für eine Vervielfältigung von Wirklichkeits- und Bewusstseinssebenen und deren Verflechtung und wirft in seiner sprachlichen Realisierung die Frage nach dem Modus der Sprache selbst auf. In dieser Hinsicht ist er eine zentrale Figur des Denkens bei Friedrich Nietzsche. Seine berühmte Bestimmung der Wahrheit als ein „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen“<sup>77</sup> basiert auf der Beobachtung, „dass es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt.“ Stattdessen kommen in der Sprache „nur die Relationen der Dinge zu den Menschen“<sup>78</sup> zum Ausdruck. Worte sind das Resultat eines doppelten Metaphorisierungsvorganges, vom Nervenreiz zum Bild, vom Bild zum Laut. Der Abstraktionsvorgang, der darüber hinaus zu allgemein verständlichen Begriffen führt, wird von Nietzsche als ein Vergessen der Unterschiede beschrieben, welches das Gefühl der Wahrheit mit der Praxis „nach einer festen Convention zu lügen“<sup>79</sup> ineins fallen lässt. Nicht der poetische Charakter des Metaphorischen an sich steht dabei im Fokus der Kritik, sondern seine Verbannung ins Unbewusste, um einen illusionären Wahrheitsanspruch durchzusetzen. So ist sich „der wache Mensch nur durch das starre und regelmäßige Begriffsgespinnst darüber im Klaren, dass er wache, und kommt eben deshalb mitunter in den Glauben, er träume, wenn jenes Begriffsgespinnst einmal durch die Kunst zerrissen

---

<sup>76</sup> Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. KSA 1, S. 139f.

<sup>77</sup> Friedrich Nietzsche, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. KSA 1, S. 880.

<sup>78</sup> Ebenda, S. 879.

<sup>79</sup> Ebenda, S. 881.

wird.“<sup>80</sup> Während der vernünftige Mensch demnach in einem begrifflich vermittelten Zustand des falschen Erwachens lebt und dabei den Traum von der Wahrheit träumt, also gewissermaßen im kollektiv Unbewussten der Konventionen gefangen ist, lässt der intuitive Mensch in unmittelbarem Täuschungszustand dem Fundamentaltrieb der Metaphernbildung freien Lauf: „Fortwährend verwirrt er die Rubriken und Zellen der Begriffe dadurch dass er neue Uebertragungen, Metaphern, Metonymien hinstellt, fortwährend zeigt er die Begierde, die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmäßig folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des Traumes ist.“<sup>81</sup> In der Sprache, und ganz besonders in der literarischen Sprache, ist demnach im Vorgang der Metaphorisierung eines Nervenreizes eine historische Form ursprünglichen Denkens konserviert, dessen Bewusstwerdung den Schlüssel zur Aufspaltung einer konventionalisierten, herrschenden Lügen-Wahrheit und damit zur sprachlichen Selbstermächtigung bildet, ohne zugleich eine wahrere Wahrheit bieten zu können. Ausgehend von der Verbundenheit aller Dinge kommt hier die Logik des Traums zum Tragen: „[D]ie 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. [...] 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.“<sup>82</sup> Zarathustra ist jedoch nicht in erster Linie an der Freisetzung intuitiver Triebe gelegen, sein Ausweg aus dem Problem der Geschlossenheit der Welt der Sprache entspricht dem luziden Träumen: Wo ein unmittelbares Aussprechen der Welt unmöglich ist, bleibt nur das Erwachen zu dem Bewusstsein, dass die Sprache an sich keinen Anspruch auf Wahrheit hat, unabhängig davon, ob es sich um ihre intuitive (unmittelbare Metaphern der Kunst) oder vernünftige (durch den Abstraktionsvorgang zu Begriffen gereinigte Metaphern der Wissenschaft) Form handelt. Nur die bewusste Integration beider Formen des Weltzugangs, wie sie beispielsweise in der Vorstellung eines „musizierenden Sokrates“ zum Ausdruck kommt, öffnet den Weg zur – ästhetischen – Selbstermächtigung.

Im vierten Teil des *Zarathustra* taucht der vernünftige Mensch in der Figur des Gewissenhaften des Geistes auf, „Meister und Kenner [...] des Blutegels Hirn“<sup>83</sup>, er sucht mehr Sicherheit, während die anderen Höhlengäste auf mehr Unsicherheit, also die Wirkungskraft des Intuitiven, aus sind. Sie alle eint jedoch, dass sie das, was ihnen selbst fehlt, bei Zarathustra

---

<sup>80</sup> Ebenda, S.887.

<sup>81</sup> Ebenda.

<sup>82</sup> Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I. KSA 2, §13, S. 34f.

<sup>83</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra IV. KSA 4, S. 311.

suchen, den Schritt der Selbstermächtigung, der sich aus der Erkenntnis des ursprünglichen Metaphorisierungsvorgangs in der Sprache ergibt, können sie nicht vollziehen, sondern fallen statt dessen in bereits vorgegebene Strukturen der Konvention, zu denen selbst das karnevalistische Esels-Fest gehört, zurück.

Benjamins Vorwort zu seinen Baudelaire-Übersetzungen und Nietzsches frühe Sprachkritik fokussieren beide – neben der Wahrheit – den Ruhm als geschichtsphilosophische Denkfigur. So ist Gegenstand für Walter Benjamins Reflexionen zur Übersetzungspraxis das berühmte Kunstwerk: „Übersetzungen, die mehr als Vermittlungen sind, entstehen, wenn im Fortleben ein Werk das Zeitalter seines Ruhmes erreicht hat.“ Ruhm ist für ein großes Kunstwerk die „Periode [seines] grundsätzlich ewigen Fortlebens bei den nachfolgenden Generationen.“<sup>84</sup> Auch der Übersetzer, der sich an eine Neuübersetzung eines berühmten Werkes wagt und damit dessen Geschichte fortschreibt, bedarf einer Selbstermächtigung, die bei Benjamin jedoch nicht in der Affirmation einer immanent ästhetischen Sphäre, sondern durch eine existentielle Wende zum Ausdruck kommt, die eine in der Historisierung zugängliche Sprache der Wahrheit verbürgen soll und deren Möglichkeit in der Anerkennung der Notwendigkeit des Sprachenpluralismus liegt. Um die Angemessenheit der Übersetzung gegenüber dem Original zu beschreiben, bestimmt Benjamin ihre Zweckmäßigkeit hinsichtlich des „Ausdruck[s] des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander.“<sup>85</sup> Er vollzieht eine reduktive oder mikroskopierende Bewegung, die als das kleinste Element des Übersetzungsprozesses die Kontemplation auf die Art des Meinens einzelner Worte als Bindeglied zwischen Autor und Übersetzer, Original und Übersetzung, zwei Sprachen unterschiedlicher historischer Stufen sichtbar macht. Diese Worte wirken in der Übersetzung als perspektivische Zentren auf die sie umgebende Satz- und Werkstruktur, und die Intention der eigenen Sprache ist demnach nur punktuell auf den Sinn des Originals und primär auf die reine Sprache, die wahre Sprache, die Sprache der Wahrheit gerichtet, „in welcher alle Geheimnisse, um die das Denken sich müht, spannungslos und selbst schweigend aufbewahrt sind.“<sup>86</sup>

Benjamin setzt die Interlinearversion des heiligen Textes als Urbild oder Ideal aller Übersetzungen, wobei der „heilige Text“ als in der Sprache der Wahrheit verfasst begriffen werden kann. Die Heiligkeit des Textes ergibt sich aus dem Schweigen des Sinns, dem Erlöschen der Intention, der Erlösung aus der Sehnsucht nach Sprachergänzung, d.h. er besteht aus ausdruckslosen, schöpferischen Worten, ist also ein Original, das überhaupt keine konkrete historische Gebundenheit aufweist, so dass es nur von niemandem zu keiner Zeit geschrieben und entsprechend weder vergessen noch erinnert werden

---

<sup>84</sup> Walter Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers. GS IV.1, S. 11.

<sup>85</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>86</sup> Ebenda, S. 16.

kann. Der heilige Text als wahre Sprache existiert demnach nur vorübergehend, flüchtig in der kontemplativen Haltung des Übersetzers, virtuell im Werk in der Übersetzbarkeit als Anspruch auf das Nicht-Vergessen-Werden eines Unbestimmten, fragmentarisch in der Sprachenbegegnung, paradox in der Metamorphose der Sprachentwicklung. Entsprechend kann die angemessene Übersetzung, die wortgetreue, sinnfreie Interlinearversion nur im schweigenden Lesen der Leere zwischen den Zeilen und Worten bestehen, d.h. in der Kontemplation auf die eigenen, zeitgenössischen, historisch bedingten Sprachen: „Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin. Nicht mehr freilich um seiner-, sondern allein um der Sprachen willen.“<sup>87</sup> Der gesamte stufenartige Aufbau der komplexen Übersetzungsreflexionen hin zum Ideal wird hier zum Umschlagen in pragmatische Praxisorientierung gebracht, so dass sich der Übersetzer berühmter oder gar als heilig erachteter Texte auf sein konkretes Sprachenumfeld zurückgeworfen findet.

### 3. Weltraum-Träume: Der Traum vom Ruhm und die Umwertung aller Werte

In irgendeinem abgelegnen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.<sup>88</sup>

Nietzsche bedient sich der Figur des Aufstiegs in den Kosmos und Rückblicks auf die Erde in seinem Essay *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* und in dessen früher Version *Über das Pathos der Wahrheit*, die erste von *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*. Beide Texte mit dem motivischen Fokus „Ruhm“ blieben zu Nietzsches Lebzeiten ungedruckt und erschienen erst 1929 in der *Vierten Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs*<sup>89</sup> in Zusammenstellung. In den ersten Gesamtausgaben, die seit den 1890er Jahren herausgegeben wurden, war nur *Über Wahrheit und Lüge* enthalten, wäh-

---

<sup>87</sup> Ebenda, S. 19f und S. 21.

<sup>88</sup> Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. KSA 1, S. 875.

<sup>89</sup> Friedrich Nietzsche, *Über das Pathos der Wahrheit. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Vierte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs 1929, in: *Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs 1-7, 1926-1933*, Wiesbaden 1975.



rend *Über das Pathos der Wahrheit* erstmals in den 4. Band der Münchner Musarion-Ausgabe, die in den 1920er Jahren erscheint, aufgenommen wird.<sup>90</sup> Es ist also wenig wahrscheinlich und nicht zu belegen, ob Benjamin *Über das Pathos der Wahrheit* vor 1929 oder überhaupt zur Kenntnis genommen hat. Die Folgeschrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* kann er jedoch durchaus bereits früh gelesen haben.

Als *fama* ist Ruhm, mit seiner Kehrseite, dem Gerücht, in der Antike bei den Römern der Garant von Unsterblichkeit. Jedoch findet sich bei Cicero in Fortführung einer aristotelischen Tendenz im *Traum des Scipio* (*Somnium Scipionis*, 54-52 v. Chr.)<sup>91</sup> die Lehre, dass selbst die Unsterblichkeit, die der Ruhm garantiert, räumlich durch die Klimazonen der Erde und ihre Bewohnbarkeit und zeitlich durch die zyklische Zeitenfolge der kosmischen Planetenbewegungen begrenzt wird:

Wenn man nicht an die Rückkehr zum Himmel, worin für große Männer alles liegt, glaubt, ist der Ruhm, der einen winzigen Bruchteil eines wahren Jahres ausmacht, nichts wert. Wenn man also seinen Blick auf die himmlische Schönheit richtet, wie zu Anfang (§20) gefordert, wird man nichts auf das Gerede des Volkes geben (Ruhmreduzierung) und sich nichts von menschlichen Belohnungen versprechen (Gegensatz zwischen himmlischer Größe und irdischer Kleinheit, nicht Ruhm). Die Vollkommenheit, die *virtus*, muß mit ihrer eigenen Bezauberung zu dem ihr eigenen Glanz, zu echtem Ruhm also (*verum decus*) führen (Versprechen und Aussage der Einleitung vor dem Traum). Was die Menschen reden, sollen sie selbst sehen. Reden werden sie auf jeden Fall, wenn eine solche *virtus* nur nach dem Höchsten strebt. Dieses Gerede aber ist in engste Grenzen eingezwängt (§21/22), es ist nicht dauernd, vergeht mit dem Untergang der Menschen und wird durch ihr Vergessen ausgelöscht. Die Nichtigkeit des Ruhmes, des menschlichen Geredes steht am Schluss noch einmal betont dem wahren *decus* gegenüber, das mit der Schau der himmlischen Dinge verknüpft ist, aber jetzt ganz in der *virtus* selbst, d.h. im diesseitigen Leben verankert wird. Der Gedanke an den Ruhm hat zur Erde zurückgeführt.<sup>92</sup>

In Ciceros Erzählung wird diese Lehre von der Endlichkeit ermöglicht durch die Traumbegegnung mit einem Verstorbenen und die Umkehrung der Blickrichtung auf die Erde aus der Ferne des Weltalls, „die Hauptintention des

---

<sup>90</sup> Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Weimarer Nietzsche-Bibliographie (WNB), bearbeitet von Susanne Jung, Frank Simon-Ritz, Clemens Wahle, Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff, Wolfram Wojtecki. Band 1: Primärliteratur 1867-1998. Stuttgart, Weimar 2000.

<sup>91</sup> Cicero, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. *Somnium Scipionis*. *Tusculanae disputationes* I. Cato Maior. Lateinisch-deutsch. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Klaus Reich, Hans Günter Zekli, Klaus Bringmann. Hamburg 1969, S. 1-21.

<sup>92</sup> Karl Büchner, *Somnium Scipionis*. Quellen, Gestalt, Sinn. *Hermes*. Zeitschrift für Klassische Philologie. Einzelschriften, Heft 36. Wiesbaden 1976, S. 41f.

Traumes, das Irdische mit kosmischem Maßstab zu messen.“<sup>93</sup> Zwei Motive spielen hier ineinander, zum einen die Abwertung des Irdischen in der parodistischen Tradition des Lukian<sup>94</sup>, zum anderen die „Schau der kosmischen Schönheit“<sup>95</sup>, hinter der die Möglichkeit der Ordnung der Planeten nach einer musikalischen Sphärenharmonie, vor allem aber Ciceros Vorstellung von der Milchstraße als Sitz der Seelen großer Staatsmänner<sup>96</sup> – unabhängig vom irdischen Ruhm – steht.

Bei Benjamin taucht der Weltraum im letzten Denkbild der *Einbahnstraße* auf: *Zum Planetarium* spricht von der durch die Betonung des Optischen in der Astronomie verloren gegangenen rauschhaften kosmischen Erfahrung der antiken Menschen. Noch „Kepler, Kopernikus, Tycho de Brahe waren gewiss nicht von wissenschaftlichen Impulsen allein getrieben.“<sup>97</sup> Der dänische Astronom Tycho de Brahe war der Prager Lehrer von Johannes Kepler, der wiederum anders als sein Lehrer mit dem Anspruch auftrat, die Nachfolge von Nikolaus Kopernikus anzutreten. Die Kraft des Träumens soll dabei helfen, und so verfasst Kepler 1609 die erste Version von *Somnium sive astronomia lunaris*<sup>98</sup>, eine

Erzählung, die Autobiografie mit Kosmologie verknüpft und allein dadurch mehrere Erzählebenen erforderlich macht. So redet zunächst ein Ich, Kepler, später wird er über ein Buch sprechen, das er im Traum gelesen hat, darin wird ein neues Ich die Regie übernehmen, ein junger Mann namens Duracotus, und in dessen Geschichte wird ein weiterer Erzähler auftreten, der Dämon aus dem Lande Levania, das für den Mond steht. Das Ganze endet mit einem Wolkenbruch, der den Träumer Kepler aufweckt und die Geschichte abbricht. Drei verschachtelte Erzähler also, dabei das Lesen als eine Form des Träumens, das macht die Dinge kompliziert und spannend.<sup>99</sup>

Die erst nach seinem Tod durch seinen Sohn herausgegebene Schrift ist mit zahlreichen Anmerkungen gespickt, in denen Kepler über Jahre neue Beobachtungen und Erklärungen festhält und seine Erzählung auch explizit auf die Tradition der Weltraum-Träume<sup>100</sup> bezieht. Während bei Cicero jedoch

---

<sup>93</sup> Ebenda, S. 61.

<sup>94</sup> Ebenda, S. 62.

<sup>95</sup> Ebenda, S. 61.

<sup>96</sup> Ebenda, S. 70ff.

<sup>97</sup> Walter Benjamin, *Einbahnstraße*. GS IV.1, S. 146.

<sup>98</sup> Johannes Kepler, *Der Traum, oder: Mond-Astronomie. Somnium sive astronomia lunaris*. Aus dem Lateinischen von Hans Bungarten, hg. und mit einem Leitfaden für Mondreisende von Beatrix Langner. Berlin 2012.

<sup>99</sup> Elmar Schenkel, *Keplers Dämon. Begegnungen zwischen Literatur, Traum und Wissenschaft*. Frankfurt am Main 2016, S. 165f.

<sup>100</sup> Vgl. zur literarischen Tradition der Weltraum-Träume: Elmar Schenkel, a.a.O., insbesondere Kapitel 2. Raum/Zeit S. 141-232; Justus Fetscher, Robert Stockhammer (Hg.),

der Traum noch eine kosmologisch<sup>101</sup> begründete Weltordnung und Zeitvorstellung transportiert, dient er Kepler einerseits zur Verhüllung, zum anderen ermöglicht das literarische Denken die vorläufige Darstellung von bisher ungelösten technischen Problemstellungen, wie beispielsweise die Überbrückung der Entfernung zwischen Erde und Mond.<sup>102</sup> Merkwürdigerweise dauert es beinahe dreihundert Jahre, bis 1898 die ursprünglich lateinische Schrift, die in der Literaturgeschichte gerne als Ursprung der modernen Science Fiction herangezogen wird, von Ludwig Günther erstmalig ins Deutsche übersetzt wird. Eine zweite, moderne Fassung von Hans Bungarten erscheint wiederum mehr als hundert Jahre später in 2011. Soweit zwei Exemplare der lateinischsprachigen Weltraum-Träume. Wenn auch diese Träume in der vorliegenden Forschung weder unter Nietzsches Traumliteratur-Quellen noch den Einflussfaktoren der Weltraum-Fabel<sup>103</sup> auftauchen, so können sie dennoch zur Hervorhebung der merkwürdigen Verbindung beitragen, die das Ruhm-Motiv mit dem Prozess der Umwertung eingeht.

Das Ruhm-Motiv wird 1914 als problematischer Gegenstand historischer Forschung von Julian Hirsch<sup>104</sup> vorgestellt: Mithilfe der Analogie zu einer durch einen Stein ausgelösten Lawine, die ein Dorf zerstört, unterscheidet er das eminente Individuum, den Stein, von seiner Erscheinungsform, der La-

---

Marsmenschen. Wie die Außerirdischen gesucht und erfunden wurden. Leipzig 1997; Barbara Hunfeld, Der Blick ins All. Reflexionen des Kosmos bei Brockes, Jean Paul, Goethe und Stifter. Tübingen 2004. In Fußnote 2 erwähnt Kepler explizit Schriften des Lukian als Inspirationsquellen (Johannes Kepler, Der Traum, a.a.O., S. 28). Die These von einer klaren Distanzierung Keplers von der parodistischen Tradition, wie sie von Fetscher und Stockhammer beiläufig formuliert wird (ebd., S. 286), wäre zu reevaluieren.

<sup>101</sup> „Der griechische *Kosmos* heißt zunächst Schmuck oder Anordnung und ist daher mit *Kosmetik* verwandt. Später wird *Kosmos* die abstrakte Ordnung, das aufgeräumte All sozusagen, im Gegensatz zum ungestalteten *Chaos* (dem wir im Übrigen das Wort *Gas* verdanken). Während das irdische Geschehen unberechenbar bleibt, hat der Himmel eine gewisse Berechenbarkeit. Seine gleichmäßigen Bewegungen machen ihn für die frühen Völker zur ersten Uhr; man trägt sie nicht am Arm, sondern über dem Kopf.“ Elmar Schenkel, a.a.O., S. 179f.

<sup>102</sup> „Der Reisende muss aber darauf achten, mit so unversehrtem Körper anzukommen, dass er auch aufwachen kann.“ Johannes Kepler, Der Traum, a.a.O., S. 12f. und Anmerkung 65-80, hier Anmerkung 69. Vgl. dazu Peter Levine, Sprache ohne Worte, a.a.O., S. 46: „Es schien durchaus möglich, dass die Super-Widerstandskraft der Astronauten eine Fähigkeit war, die selbst extrem traumatisierte Individuen lernen konnten zu aktivieren: ein menschliches Geburtsrecht, das es zurückzuerobern galt.“

<sup>103</sup> Textstellen von Schopenhauer, Pascal und Leopardi sind als die direkten Inspirationsquellen für die Weltraumfabel anzunehmen. Vgl. Sarah Scheibenberger, Kommentar zu Nietzsches Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Historischer und Kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Bd. 3. Hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin, Boston 2016, S. 27-29.

<sup>104</sup> Julian Hirsch, Genesis des Ruhmes. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Geschichte. Leipzig 1914, passim.

wine, die durch verschiedene ruhbildende Faktoren angewachsen ist. Während sich die pragmatische Biographik mit ethischem Anliegen für das emittente Individuum, sein Leben und seine Werke interessiert und sowohl Werturteile wie Gesamtdarstellungen enthalten kann, untersucht die von Hirsch geforderte Phänographik die Entwicklung der eminenten Erscheinungsform des einflussreichen Individuums. Hirsch geht es mit seiner *Genesis des Ruhmes* nicht um eine sozialkritische oder dekonstruierende Kritik der Rolle des Ruhmes in der Geschichtsschreibung als vielmehr darum, durch eine phänomenologische Wende in der Biographik eine kulturgeschichtliche Perspektive zu setzen, die interdisziplinär die Kollektivmechanismen des Ruhmes anhand der Wirkungsgeschichte bedeutender Individuen untersucht. Der Ansatz schwankt zwischen der Forderung einer Etablierung einer wissenschaftsimmanenten historisch-kritischen Perspektive, indem die ruhbildenden und ruhmindernden Faktoren über ein kritisches Potential verfügen, und dem merkwürdig paradox daherkommenden funktionalistischen Traum von einer Ergründung der faktischen Eminenz durch die Ergründung ihres Scheins im Kontext der zeitgenössischen Genieforschung, der darauf basiert, dass bei bestehendem Ruhm die faktische Existenz des historischen Individuums als irrelevant, die mögliche individualpsychologische Analyse und kontrollierte Erzeugung oder gar Züchtung eines eminenten Individuums in der Zukunft als erstrebenswert bewertet werden.

Walter Benjamin, der dem Thema mit Bezug auf Hirschs Untersuchung eine gründliche wissenschaftliche Bearbeitung wünschte, verwendet den Weltraum-Traum als Rahmen für seine literarisch-multimediale Literaturgeschichtsschreibung. Sein Zugriff auf diesen Motivkomplex speist sich aus dem Zeitgenössischen. Durch seinen Freund Gershom Scholem mit dem Werk des phantastischen Autors Paul Scheerbart bekannt gemacht, blieb er zeitlebens ein Verehrer seiner Romane und nutzte die Szenerie und Personage des Asteroidenromans *Lesabéndio*<sup>105</sup>, eine phantastische Neufassung des Turmbaus zu Babel, für sein nie ausgestrahltes Hörspiel oder Hörmodell *Lichtenberg. Ein Querschnitt*, das überwiegend eine Collage von Lichtenberg-Zitaten darstellt. Benjamins Verfahren der Zitat- und Motivmontage im Medium des Hörspiels führt so zu einer Konstellierung einander fremder (Sprach-) Welten. Hier ist die Perspektive die gleiche wie in Nietzsches kleiner Fabel: Der prüfende Blick aus dem fernen Weltraum trifft auf den winzigen, in flüchtiger Dauer existierenden Menschen und stellt ihn in Frage. Mithilfe von Spectrophon zum Hören und Sehen, Parlamonium zum Übersetzen der Menschenrede in Musik und Oneiroskop zur Traumbeobachtung („wegen des Interesses für die Psychoanalyse, das auf dem Mond herrscht“<sup>106</sup>) wird Georg Christoph Lichtenberg, Naturforscher und abergläubischer Aphoristiker in einer Person, zum Gegenstand des Mondkomitees für Erdforschung.

---

<sup>105</sup> Paul Scheerbart, *Gesammelte Werke*. Band 5. Hg. von Thomas Bürk, Joachim Körber, Uli Kohnle. Linkenheim 1988, S. 283-546.

<sup>106</sup> Walter Benjamin, *Lichtenberg. Ein Querschnitt*. GS II.2, S. 697.

Zur Debatte gestellt ist, ob die unglückliche Verfassung des Menschen verhindere, dass aus ihm etwas werden könne. Die Untersuchungsepisode mit dem Oneiroskop zeichnet einen Traum Lichtenbergs auf, bei dem ihm Gott eine winzige bläulichgrüne Kugel überreicht, perspektivisch eine mise en abyme-Setzung der Rahmenhandlung: „Nun besieht und befühlt er die Kugel; er schüttelt und er behorcht sie; er führt sie an seine Zunge; er probiert sie gegen den Stahl, das Glas, den Magneten, bestimmt auch ihr spezifisches Gewicht. All diese Proben aber zeigen ihm, daß sie nur wenig wert ist.“<sup>107</sup> Was Lichtenberg gewogen und für zu leicht befunden hat, ist der Planet Erde selbst. Legt man über dieses Hörmodell, das die Erhebung und Auswertung willkürlicher Stichproben und die Transformation einer räumlichen Distanz in eine zeitliche Kompression zur Darstellung bringt, die letzte der Thesen *Über den Begriff der Geschichte*<sup>108</sup>, so lassen sich die Mitglieder des Mondkomitees als eben die neugeborenen Zeitgenossen<sup>109</sup> verstehen, denen die eigene Vergangenheit wie ein nur durch komplexe Apparaturen heranzuholender ferner Planet, die eigenen Vorfahren wie fremde Lebensformen mit einer zum Aufblitzen geschrumpften und zugleich erhellten Lebensspanne erscheinen werden. In den Thesen ist die literarische Verkleidung aufgehoben, der außerirdische Blick in das *Zoom out Zoom in* des bodenständigen und selbst menschlichen Biologen überführt, der den kosmischen Zeitmesser abliest: „Die ‚Jetztzeit‘, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbriviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf

---

<sup>107</sup> Walter Benjamin, GS IV.2, S. 703. Nach Georg Christoph Lichtenberg, Einige Betrachtungen über vorstehenden Aufsatz nebst einem Traum, in: Lichtenbergs Vermischte Schriften. Neue, vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe, Bd. 6, Göttingen 1867, S.48-55. Der 1794 veröffentlichte Traum begleitet einen Bericht über die Entdeckung von menschlichen Leichen, die sich in eine Art Fettmasse verwandelt haben. Eine andere Weltraumkommunikation: G.C. Lichtenberg, Gnädigstes Sendschreiben der Erde an den Mond, in: G.C. Lichtenberg, Satiren, Fragmente, Briefe. Hg. von Wilhelm Herzog. Jena 1907, S. 209-218.

<sup>108</sup> Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*. Hg. von Gérard Raulet. Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe. Band 19. Berlin 2010. Die These steht in allen Varianten mit unterschiedlicher Bezifferung (XVII, XVIII, XIX) am Ende des Manuskripts. Nur in Benjamins Handexemplar folgt auf diese These XVIII XIX noch eine weitere, die aber XI / XIIIa beziffert ist, also einen nachgetragenen Einschub darstellt.

<sup>109</sup> Vgl. zur Figur des Neugeborenen: „Man muß grundsätzlich damit rechnen, daß in einer entlegeneren Vergangenheit zu den Vorgängen, die als nachahmbar betrachtet wurden, auch die am Himmel zählten. Im Tanz, in anderen kultischen Veranstaltungen, konnte so eine Nachahmung erzeugt, so eine Ähnlichkeit gehandhabt werden. Wenn aber wirklich das mimetische Genie eine lebensbestimmende Kraft der Alten gewesen ist, dann ist es nicht schwer vorzustellen, daß im Vollbesitz dieser Gabe, insbesondere in vollendeter Anbildung an die kosmische Seinsgestalt, das Neugeborene gedacht wurde.“ (Walter Benjamin, *Über das mimetische Vermögen*. GS II.1, S. 211) und den „nackten Zeitgenossen [...]“, der schreiend wie ein Neugeborenes in den schmutzigen Windeln dieser Epoche liegt. Niemand hat ihn froher und lachender begrüßt als Paul Scheerbart.“ (Walter Benjamin, *Erfahrung und Armut*. GS II.1, S. 216.)

mit *der* Figur zusammen, die die menschliche Geschichte im Universum macht.“<sup>110</sup>

Nietzsche, der ein aufmerksamer Leser Lichtenbergs war<sup>111</sup>, kombiniert für Zarathustras Umwertung der drei Bösen im dritten Teil das Phänomen des Morgentraums mit der Entrückung an einen außerweltlichen Ort und der Handlung des Wiegens: „Im Traum, im letzten Morgentraume stand ich heut auf einem Vorgebirge, – jenseits der Welt, hielt eine Wage und wog die Welt.“<sup>112</sup> Wie oben für den Morgentraum beschrieben, tritt dem Träumer eine zusätzliche (luzide) Bewusstseinskraft zur Seite, die jedoch bei Nietzsche nicht wie bei Lichtenberg den Namen Gottes für sich in Anspruch nehmen kann, sondern „meine Weisheit [...], meine lachende, wache Tags-Weisheit“ darstellt und es ermöglicht, „die Welt, der man so Böses nachredet“ als „ein menschlich gutes Ding“<sup>113</sup> zu träumen. Ausgehend von diesem Traum vollzieht Zarathustra eine Umbenennung von Wollust, Herrschsucht und Selbstsucht in Herzstärkung, schenkende Tugend und Selbst-Lust und beschwört den großen Mittag herauf, der, wie man mit der halkyonischen Mittagsschlaf-Szene des vierten Teils vor Augen vermuten darf, die Aufhebung aller Wertungen mit sich bringt und womöglich den Tod – im schattenlosen Zenit der Selbstdurchdringung – bedeutet. Wenn man interpretativ so weit nicht gehen möchte, lässt sich zumindest festhalten, dass der Mittagsschläfer nicht mehr den Schrecken des Einschlafenden vor der Bodenlosigkeit des Traumes aus dem zweiten Teil erleidet. Hinter der gesamten Struktur der Träume und Traumdeutungen, Tag- und Nachtszenen im *Zarathustra* verbirgt sich aus dieser Perspektive das Anliegen, die Angst als einen dunklen Abgrund für das Selbst durch einen komplexen Akt der Selbstermächtigung in einen großen, hell erleuchteten Mittag aufzulösen oder anders formuliert einfach die Passage durch den hypnagogen Zustand zu „meistern“.

---

<sup>110</sup> Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte. GS I.2, S.703.

<sup>111</sup> Vgl. beispielsweise Nikolaos Loukidelis, „Es denkt“. Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus *Jenseits von Gut und Böse*. Würzburg 2013, S. 35f, S. 53-57; aber auch G.C. Lichtenberg, Das Eselsfest, in: Lichtenbergs Vermischte Schriften. Neue, vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe. Bd. 5. Göttingen 1844, S. 326f.

<sup>112</sup> Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra III. KSA 4, S. 235.

<sup>113</sup> Ebenda, S. 236.